

I. Cosas que es conveniente saber para entender mejor el mundo del Nuevo Testamento.

II. El fundamento del Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret: ¿cómo podemos concebir hoy que fue la vida y obra del Jesús de la historia?

III. Las primeras reinterpretaciones de Jesús: desarrollo histórico de las ideas, ritos e instituciones en los primeros momentos incluido Pablo de Tarso.

IV. Visión de conjunto del resto del Nuevo Testamento, Claves de lectura de estos escritos y de las cuestiones en ellas implicados.

Tenemos motivos sobrados para ser moderadamente optimistas en cuanto a las posibilidades de comprensión del Nuevo Testamento... a pesar de los muchos siglos pasados desde su composición. Con un poco de esfuerzo es posible estar seguros de que se entienden suficientemente bien las líneas generales del pensamiento de cada una de las obras de esta colección. Gracias a la aplicación sistemática y consecuente de los métodos que historiadores y filólogos han ido desarrollando en los últimos doscientos años en el estudio de los libros de la Antigüedad es posible hoy acercarse y comprender bien qué sentido tiene cada texto del Nuevo Testamento primero en sí mismo y, en segundo lugar, en el ámbito o contexto de la historia del cristianismo primitivo.

Por el contrario, algunos creyentes opinan que al ser el Nuevo Testamento un libro sagrado, «inspirado», no se le pueden aplicar las técnicas utilizadas para la interpretación de otros textos antiguos, no sagrados. Sólo deben ser leídos desde la fe. Solamente ésta es capaz de desentrañar el contenido sustancial del Nuevo Testamento, su misterio casi insondable. O también: sólo teólogos profesionales y creyentes pueden extraer de ellos la profunda verdad que contienen. Pienso que algunos lectores expresarían así estas ideas: ¿cómo puede pretender un autor que sólo considera el Nuevo Testamento desde un punto de vista histórico, racionalista y filológico escribir una *Guía para entender el Nuevo Testamento*? ¿Cómo va a enseñar a entender quien en realidad no entiende nada, pues no trae en consideración el elemento sobrenatural?

Adelantándome a estas posibles críticas respondería: utilizar para el Nuevo Testamento las categorías de «misterio casi insondable» o «verdad profunda alcanzable sólo por la fe» sería renunciar al uso de la única facultad que tenemos para conocer, nuestra razón. Además, estas afirmaciones no nos parecen correctas porque si intentáramos fundamentarlas estaríamos razonando en círculo. La base de seme-

jante pretensión sólo podría ser el argumento arriba expuesto: estos libros no pueden ser examinados críticamente por ser sagrados. *Ahora bien, ¿por qué son sagrados? Porque son la palabra de Dios. ¿Quién lo afirma? La Iglesia con todo su poder sobrenatural. ¿De dónde obtiene la Iglesia este poder? Naturalmente, de haber sido fundada por Jesús tal como afirman estos libros. Por tanto estos libros apoyan su sacralidad en la voz y autoridad de la Iglesia, y ésta fundamenta su poder en que así lo afirman los libros sagrados y en lo ocurrido con Jesús tal como en ellos se cuenta. El razonamiento es un círculo perfecto: el carácter sacro del Libro se fundamenta en la Iglesia, y ésta obtiene su autoridad del Libro.*

Queda, pues, claro que no podemos admitir este tipo de razonamiento. No es sólo la teología o la fe las que tienen una voz competente para presentar ante el lector del siglo XXI la plenitud de sentido *de estos textos religiosos, sino sobre todo la investigación literaria, la filología y el conocimiento de la historia de la época.* Las afirmaciones teológicas entran también de lleno en el campo de la investigación de la historia antigua, en concreto de la historia de las ideas, y por ello *no se escapan de las leyes científicas que rigen una indagación estrictamente histórica.* Ésta es la razón por la que las obras contenidas en el Nuevo Testamento pueden y deben ser estudiadas sin necesidad de pensarlas obligatoriamente como «inspiradas» y portadoras de una revelación. Son en primer lugar documentos informativos de una época en la que los mensajes religiosos (y de otro tipo) se transmitían no con la asepsia científica de hoy día, sino de acuerdo con las maneras de aquellos momentos.

Así pues, para lograr el objetivo propuesto —primero entender; luego juzgar— aplicaremos a las obras del Nuevo Testamento las mismas técnicas que se utilizan para analizar otros textos legados por la Antigüedad, por ejemplo, las obras de Julio César, de Tito Livio o las de Epicteto y Tucídides. Gracias a ellas intentaremos extraerles toda la información posible que ayude a su comprensión. Las obras del Nuevo Testamento son un producto humano e hijas de su tiempo; sólo se destacan entre las muchas obras que nos ha transmitido la *antigüedad grecolatina y judía por la trascendencia cultural y religiosa* que le han otorgado los siglos, en verdad infinitamente superior a otros productos de ese mismo legado. Pero este hecho indudable no afecta al modo de comprensión ni a los métodos que debemos emplear para analizarlas y entenderlas.

Esta *Guía* intenta no asumir de antemano ningún partido en pro o en contra de la posibilidad de la revelación. Una vez bien entendi-

dos los textos, cada lector adoptará ante ellos la postura que considere conveniente..., una postura que muchas veces se reservará para el ámbito de la intimidad. Debemos insistir, sin embargo: primero es necesario entender; luego vendrá qué posición se adopta ante los textos. Como paso previo e indispensable para una fe o una increencia meditadas es preciso saber con seguridad qué es en realidad lo que afirman escritos tan lejanos en el tiempo como los que componen el Nuevo Testamento.

El presente libro intenta ser lo más claro y didáctico posible, y no presupone en el lector ningún conocimiento técnico previo. Si fuere necesario emplear vocablos de la terminología científica, se procurará explicarlos en el texto mismo, o bien el lector encontrará una aclaración de ellos en el glosario impreso al final del libro. Ya de antemano pido excusas a los especialistas de la materia —si este libro cae por casualidad en sus manos— por el afán de explicar y aclarar incluso cosas que ellos considerarán básicas o elementales.

PRIMERA PARTE

QUÉ ES NECESARIO SABER
PARA ENTENDER EL NUEVO TESTAMENTO

Capítulo 1

¿QUÉ ES EL NUEVO TESTAMENTO?

El Nuevo Testamento es un conjunto de escritos de origen y carácter muy diferentes que unidos entre sí forman la parte principal de la Biblia cristiana. Es a la vez un libro y un conjunto de libros. No es una obra simple, unitaria, sino un complejo de escritos que a menudo no concuerdan entre sí: cada una de sus partes muestra a veces ideas diferentes. El Nuevo Testamento es un libro de historia, pero ante todo de propaganda de una fe. A los ojos de los que no comparten esta fe el Nuevo Testamento es una mezcla de historia, leyendas y mitos de contenido religioso.

La tradición cristiana considera las 27 obras contenidas en el Nuevo Testamento como «sagradas». Son la plasmación de la última revelación divina, la «palabra de Dios», que tomó cuerpo por escrito entre la mitad del siglo I y los primeros años del II de nuestra era. Como escrito de propaganda de una fe concreta, el Nuevo Testamento trata de convencer al lector de que dentro de él se encuentra la verdad, y que si se cree en ella se consigue la salvación.

• *El Nuevo Testamento es un conjunto voluntariamente predeterminado y excluyente.* En el capítulo tercero veremos en sus líneas esenciales cómo se llegó a precisar qué obras cristianas —entre muchas— debían tenerse por «sagradas» y cuáles no, es decir, cuáles forman y cuáles no el Nuevo Testamento y por qué. En principio y por sí mismas, es decir, sin esa calificación o etiqueta externa, la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento no se presentan como «palabra de Dios», sino como narraciones de unos hechos controlables por la historia, como explicaciones teológicas de los mismos o como escritos de circunstancias (cartas) entre dirigentes cristianos y sus fieles.

- *El Nuevo Testamento es casi todo él una producción anónima.* Aunque cada una de sus 27 obras lleva el nombre de un autor, en realidad tal atribución es engañosa: o bien nada sabemos de tal autor, o bien la atribución es errónea. Sólo siete cartas (1 Tes, 1 y 2 Cor, Ef, Flp, Gál y Rom) llevan la marca de un mismo escritor que nos es relativamente bien conocido: Pablo de Tarso. La Iglesia antigua no tuvo especial afán crítico o histórico por determinar con exactitud si los nombres de autor atribuidos al resto de las obras contenidas en su canon de Escrituras eran en verdad sus auténticos autores.

- Al no ser un libro compacto, redactado por un autor único, sino un conjunto de obras muy diferentes entre sí en estilo, lenguaje, género literario y propósito, *el Nuevo Testamento contiene en sí mismo una tensión entre la unidad y la diversidad.* Un observador exterior y poco respetuoso podría estar tentado de calificarlo como «cajón de sastre». En realidad, el Nuevo Testamento no es más que el reflejo de la diversidad del cristianismo primitivo, aunque dentro de una cierta unidad. Por otro lado, esta diversidad se corresponde, como veremos (pp. 98ss), con la diversidad del judaísmo mismo del que procede el cristianismo. La diversidad aparece reflejada incluso en el género y estilo de los libros que componen el Nuevo Testamento. Hay dentro del Nuevo Testamento un libro de historia, los Hechos de los apóstoles; hay «biografías» al modo de la época, como los evangelios; hay cartas apasionadas y combativas, como la Epístola a los Gálatas, y otras más teóricas como la dirigida a los Romanos; otras de muy poca doctrina teológica y mucho de exhortación como la Epístola de Santiago, u otras simplemente polémicas como la de Judas. Hay partes de visiones y revelaciones del más allá, como el Apocalipsis de Juan, y hay finalmente otros escritos de variada textura que se presentan normalmente como circulares a diversos grupos de cristianos, y que discuten tanto nociones teológicas como problemas prácticos: Epístolas pastorales.

- Al ser el Nuevo Testamento un conjunto de obras de enfoques diferentes, *no es de extrañar que el lector detecte entre ellas tensiones y divergencias teológicas, incluso contradicciones.* Cada obra, o a veces bloques de obras, presentan su propia opción ideológica. Así, por ejemplo, hay un abismo entre la concepción de la fe de las Epístolas a los gálatas y romanos y la de la Epístola de Santiago; o se perciben muchas diferencias, casi insalvables, entre las imágenes de Jesús de los tres primeros evangelios y la del Evangelio de Juan. Igualmente el pensamiento sobre la Iglesia, el matrimonio, o el retorno de Jesús como mesías y juez final (la «parusía») no es el mismo, ni mucho

menos, en las cartas auténticas de Pablo y en las compuestas en su nombre por sus discípulos (por ejemplo, las Epístolas pastorales).

- *El Nuevo Testamento no representa aún plenamente la ortodoxia de la Gran Iglesia.* Ésta se irá formando poco a poco precisamente como fruto en gran parte de la constitución misma del Nuevo Testamento como canon y de una interpretación de él forzosamente unitaria. El firme modelo organizativo que se impone en buena parte de la Iglesia a partir de mediados del siglo II (un superintendente, el «obispo», al frente de un consejo de ancianos o «presbíteros», auxiliados por un conjunto de ayudantes, «diáconos») ayudará mucho a la estructuración de la ortodoxia... que aún tardará siglos en imponerse de modo firme.

- *Las obras del Nuevo Testamento tienen al menos cuatro características en común:*

Primera: sus autores fueron todos judíos, del siglo I de nuestra era. Se podría discutir el caso de Lucas, autor del tercer evangelio y los Hechos de los apóstoles, pero lo más probable es que al menos fuera un «prosélito», un convertido al judaísmo con muy buenos conocimientos de él. El Nuevo Testamento es, por tanto, un producto judío y pertenece de lleno a la historia de la literatura judía, aunque sea novedoso en parte dentro de ella. Cuanto mejor conozca el judaísmo del siglo I más fácil será para un lector potencial del Nuevo Testamento entender este *corpus*.

Segunda: su entorno sociológico e histórico es el Mediterráneo oriental del siglo I, una época efervescente en lo religioso que generó muchas ideas novedosas. Es necesario, por tanto, situarse en este ambiente.

Tercera: todos sus autores escribieron en griego con mayor o menor elegancia. Algunos eran de lengua materna aramea, y eso se trasluce en su modo de redactar y en sus ideas, pero todos están conformados de algún modo por la mentalidad griega que va unida a la lengua y su uso. En este sentido el Nuevo Testamento pertenece también por derecho a la historia de la literatura griega. Es un producto-judío y, a la vez, un producto griego. Esta mezcla influirá profundamente en la teología del Nuevo Testamento.

Cuarta: todos los autores intentan explicar el mundo y el ser humano en su relación con Dios a través de la fe en una misma persona, Jesús de Nazaret. Jesús es el mesías verdadero, el Hijo de Dios, aunque cada autor puede divergir de los otros en cómo entiende concretamente ese mesianismo y esa filiación divina.

- *El Nuevo Testamento es interpretación de hechos en clave sobrenatural:* presenta una serie de hechos y los interpreta como la acción

definitiva de Dios para salvar al ser humano. Ninguna página del Nuevo Testamento es pura historia: no ofrece los hechos susceptibles de una investigación histórica por sí mismos, por el interés mismo de lo ocurrido. Lo que le importa a cada autor de este *corpus* es lo que nos dicen esos hechos sobre el plan de Dios y la historia de la salvación.

El núcleo de la vida de Jesús, y por tanto del Nuevo Testamento, lo constituyen los hechos siguientes: un maestro galileo del siglo I, antiguo discípulo de Juan Bautista y que luego funda su propio grupo, atrae a las masas con su proclamación de que el reino de Dios se acerca a toda prisa. Pasó un cierto tiempo predicando esa venida del reino de Dios en Galilea. Mucha gente fue tras él no sólo por su doctrina sino porque era también un sanador y un exorcista, como algún que otro rabino de su época. Luego subió a Jerusalén a completar su predicación y allí lo prendieron las autoridades porque perturbó el funcionamiento del Templo y predijo que Dios lo sustituiría por otro nuevo. Las autoridades lo mataron al considerarlo peligroso para el orden público tanto desde el punto de vista de las estructuras judías como de las romanas.

La interpretación de esos hechos por parte del Nuevo Testamento es la siguiente en líneas generales: ese maestro de Galilea es en realidad el Hijo de Dios, el mesías tan ansiosamente esperado; según el Cuarto Evangelio, es la Palabra, el *Logos* de Dios que existe desde siempre y es Dios. Su doctrina es la transmisión de la voluntad divina a los hombres para la salvación de éstos. El Diablo se opone a ese plan de salvación, pero es derrotado en toda la línea por Jesús mismo que demuestra con sus milagros y curaciones que Satanás tiene poco que hacer cuando el reino de Dios impere sobre la tierra. Pero el plan divino incluye el sacrificio del anunciador y mediador de ese Reino. Las autoridades terrenales, judías y romanas, impulsadas por el Diablo, lo prenden y lo crucifican. Pero esa aparente victoria es su derrota. En realidad lo que ha pasado es que se ha consumado un sacrificio de la víctima perfecta: un ser a la vez divino y humano que con su muerte ha expiado ante Dios (es Dios) los pecados de todos los hombres (es hombre). La humanidad queda reconciliada con Dios gracias a este sacrificio único. Pero la víctima no muere definitivamente, sino que resucita. Queda así claro que no es simplemente un hombre, sino un ser que pertenece al ámbito de lo divino. El hombre puede participar de la resurrección de Jesús y apropiarse de los beneficios de la salvación si tiene fe en que esos hechos aparentemente banales (la crucifixión por los romanos de un sujeto peligroso..., hecho repetido centenares de veces en Palestina) tienen otro significado.

A los ojos de un intérprete de fuera hay una notable diferencia entre lo acaecido y lo interpretado. Para la crítica racionalista esta interpretación de los hechos ofrecida por el conjunto de las obras del Nuevo Testamento es puramente mítica y sin base. Lo único que debería hacer la ciencia histórica —dice— es constatar los hechos incontrovertibles. Todo lo demás pertenece al reino de la especulación, de la leyenda y del mito. Para el creyente, sin embargo, esa interpretación no es mítica. Considerarla como tal es ofensiva y simplemente un *a priori*: es negar por sistema la existencia de lo sobrenatural y la intervención de Dios en la vida humana. La interpretación de los hechos en torno a Jesús como historia de la salvación es una posibilidad real de la historia misma. Las dos posturas son antagónicas. Pero para defender una u otra lo primero que debe hacerse es entender bien la base sobre la que se discute, el Nuevo Testamento.

Esta *Guía* considera importante insistir en que el Nuevo Testamento no es un libro de historia sino con muchas reservas. El Nuevo Testamento es, por una parte, la información más antigua sobre los acontecimientos que fundaron y constituyeron el cristianismo. Sobre todo los Hechos de los apóstoles, los evangelios y secciones de algunas cartas, pretenden ser el relato de hechos realmente acaecidos. De ello no cabe duda. Pero, por otra parte, el Nuevo Testamento es ante todo el testimonio de una fe, el testigo de unas creencias y la proclamación de ellas. A la vez es una exhortación a adherirse a ellas. De este hecho se deriva una consecuencia importante: como testimonio de fe es muy posible que los hechos que narran esos textos estén vistos a través de las lentes de esa fe, lo que implica una cierta distorsión. Otras personas, creyentes de otras religiones, hubieran percibido los mismos hechos de otro modo. Ese grado de subjetividad de los autores, propagandistas de sus creencias, tiene que ser tenido en cuenta a la hora de entender e interpretar sus relatos.

Nuevo Testamento, leyenda y mito

Parte de las historias y narraciones del Nuevo Testamento pueden considerarse legendarios, por ejemplo, algunos de los relatos de milagros de Jesús que van en contra de las leyes fundamentales de la naturaleza, como el caminar sobre las aguas (Mc 6,45-52) o la multiplicación de los panes (Mc 6,34-44).

Según muchos intérpretes, el Nuevo Testamento contiene también mitos puesto que la mayor parte de los hechos sobrenaturales sólo son expresables por medio de afirmaciones míticas. Según la

moderna sociología, un mito es una narración que «versa sobre un tiempo decisivo para el mundo, en el que intervienen agentes sobrenaturales que convierten una situación inestable en estable». El mito es un texto que tiene un «poder legitimador que funda o cuestiona una forma de vida social». Al mito subyace una «mentalidad o estructura mental» plasmada en narraciones que «suponen otra manera de ordenar el mundo en formas intuitivas y con arreglo a unas categorías» (Theissen, pp. 16, n. 5 y 41).

Pongamos un ejemplo de mito. En el capítulo 12 el autor del Apocalipsis afirma haber visto una gran señal en el cielo: una mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y coronada de doce estrellas, da a luz al mesías, un hijo varón que ha de regir al mundo entero. Entonces aparece una gran serpiente roja, de color de fuego, con siete cabezas y diez cuernos que persigue a la mujer y trata de devorar a su hijo. Es usual interpretar a la mujer como la Virgen María; al hijo como el mesías, Jesús, y a la serpiente como Satanás que persigue a muerte al Redentor y a sus seguidores. Ahora bien, parece evidente que María y su hijo no fueron perseguidos por monstruo alguno con tantas cabezas. El autor del Apocalipsis está utilizando aquí un símbolo, un mito, para expresar que el Diablo, enemigo del reino de Dios, ha de perseguir a Jesús y a sus seguidores. El mito está utilizado para expresar una noción religiosa. W. Bousset, un célebre estudioso del Nuevo Testamento de finales del siglo XIX y de comienzos del XX, afirmaba que ese mito recogido por el autor del Apocalipsis es aún más complejo. Tras la leyenda de la Serpiente / Anticristo se esconde un mito muy antiguo, un mito cosmogónico, es decir, sobre la creación del mundo y el dragón primordial, que prolonga su sombra hasta el final de este mundo. En esos momentos tendrá lugar la revuelta del monstruo marino primigenio que combatirá contra el Creador al final de los tiempos. Este mito, ligeramente transformado, es el que se recoge en el Apocalipsis de Juan. En efecto —sostiene Bousset—, el autor de este escrito afirma por medio del mito que en el final de los tiempos no habrá una lucha entre un rey terreno e Israel, sino el combate directo de Satán, el antiguo dragón primordial, y Dios, que tiene su trono en las alturas.

Para los creyentes de otras religiones, como, por ejemplo, el judaísmo y el islam (para nombrar sólo a aquellas que en todo o en parte se basan en el Antiguo Testamento) otros mitos que contiene el Nuevo Testamento son:

- El pecado original, cuya semilla se halla en Gn 3, pero que el judaísmo no desarrolló, sino sólo Pablo.
- La encarnación de un mesías divino y la virginidad de María.
- La concepción de un redentor que desciende desde la esfera celestial, ejecuta el acto de la redención en la tierra y asciende de nuevo a la esfera celeste.

- La idea de que este redentor sea hijo de Dios en un sentido real, ontológico, no figurado.
- La muerte y resurrección del Redentor; su ascensión a los cielos.

Como se ve, prácticamente todo el núcleo esencial de lo nuevo que aporta el cristianismo sobre el judaísmo y que constituye el meollo del mensaje del Nuevo Testamento es considerado mítico por los creyentes de esas dos religiones importantes. Naturalmente, para los creyentes cristianos estos eventos denominados mitos por los de fuera son realidades históricas, aunque conocidas en profundidad sólo por la fe y la revelación. Pero también los de dentro, los cristianos de confesiones no católicas, emplean el vocablo «mito» para referirse a esos hechos que los libros del Nuevo Testamento presentan como realidades indiscutibles. La cuestión no es sencilla: hay un intenso debate desde el siglo XIX *dentro del cristianismo mismo* sobre el sentido en que ha de entenderse la existencia de mitos en el Nuevo Testamento.

Dos son los autores más influyentes desde el siglo XIX hasta hoy que defienden la presencia de mitos en las narraciones del Nuevo Testamento.

1. El primero es D. F. Strauss en su célebre *Vida de Jesús* de 1835/1836. Aunque este autor no explica claramente en ningún lugar de su obra qué entiende exactamente por mito, se deduce del conjunto de su trabajo que para él el mito es la expresión narrativa de una idea religiosa, la vestimenta ficticia creada por la imaginación humana para describir una noción religiosa, verdadera, interesante o incluso vital. Los hechos narrados en los mitos no precisan ser históricamente ciertos tal como comúnmente se entienden (es decir, acaecidos tal cual se narran), sino que se cuentan y escriben sólo para vehicular un concepto.

Pongamos un ejemplo: la resurrección de Lázaro en Jn 11. La exégesis de la Iglesia desde la época primitiva hasta hoy afirma que el autor del Cuarto Evangelio transmite una historia auténtica, algo que aconteció realmente. La crítica racional —argumenta Strauss— piensa que esta exégesis es infantil. Esa resurrección no ocurrió realmente nunca ni es comprobable por la historia. La crítica racional, al comprender la lógica interna de la formación de las historias evangélicas, llega a la conclusión de que la «historia» de la «resurrección» significa sólo que la presencia de Jesús hace que el alma viva realmente una vida espiritual verdadera. Es una «resurrección» en cuanto es un paso de una vida falsa, muerta, a otra auténtica.

Strauss daba por supuesto que los años siguientes a la muerte de Jesús habían sido muy fecundos en mitos sobre él, ya que la vida,

hechos y dichos del Maestro, por su indudable genio religioso, debió provocar en sus discípulos una fuerte conmoción. Por eso las generaciones posteriores de cristianos glorificaron, ensalzaron e idealizaron al personaje que amaban y adoraban entrañablemente. En consonancia con sus presupuestos, Strauss presentaba un nuevo método de acercamiento al texto evangélico: prestar atención a la función creadora de mitos del ser humano ante lo grandioso. Precisamente si se comprenden sus mecanismos y producciones, y se elimina lo que siglos después se ve claramente que no puede ser válido, se puede intentar captar el mensaje transmitido por esos mitos, que es el mensaje de Jesús.

2. La siguiente manera de entender la relación mito-Nuevo Testamento la marca la obra del teólogo R. Bultmann (muerto en 1977). Éste considera que el Nuevo Testamento transmite un mensaje válido, pero expresado en un lenguaje mítico, incomprensible e inválido para el hombre de hoy. Por ello propuso su programa de «desmitologización del Nuevo Testamento» que permitiría comprenderlo en su esencia y adaptarlo a los momentos actuales. Entonces el hombre se enfrentaría a lo que Dios desea de él y podría tomar al respecto una decisión. Según Bultmann, lo sobrenatural no es cognoscible por el ser humano ni expresable con el lenguaje de la historia. «Mito» es toda narración neotestamentaria que nos habla del «más allá» —desconocido— utilizando términos y hechos de la vida presente, el «más acá». Por ello, siempre que aparezcan hechos sobrenaturales en el Nuevo Testamento (por ejemplo, la encarnación) hay que clasificarlos como «mitos». No son hechos reales, históricos, sino modos de expresión utilizados por los antiguos para manifestar la existencia de verdades espirituales. Bultmann es, pues, deudor de Strauss.

Pongamos un ejemplo. Según Bultmann, el Jesús del Cuarto Evangelio es un caso claro de concepción mítica que nada tiene que ver con el Jesús de la historia sino con el dogma cristiano. El autor de este evangelio utiliza fundamentalmente un mito gnóstico (cf. pp. 128 y 394) para reinterpretar la figura del Jesús palestino: una figura celeste es enviada por la divinidad desde el mundo de la luz, arriba, el cielo, hasta aquí abajo a la tierra, subyugada por poderes demoníacos. La misión de ese Enviado es liberar a las almas de los hombres, que tienen su origen en el mundo luminoso, pero que se hallan desterradas en esta tierra. El emisario divino adopta una figura de hombre y ejecuta las obras de revelación que le ha confiado la divinidad. El Emisario se revela a sí mismo por medio de sus afirmaciones (que comienzan con un «Yo soy») y consigue que las almas se acuerden de su origen divino y aprendan el camino de retorno a donde habían salido, el mundo de arriba. Una vez cumplida su misión reveladora, el Emisario asciende y vuelve de nuevo a donde salió, el mundo

celeste. Este mito ejerce luego una gran influencia en la historia del cristianismo al ser admitido el Cuarto Evangelio en el canon de Escrituras sagradas.

El lector juzgará si le convencen o no estas aproximaciones a los textos del Nuevo Testamento. Al menos, a la hora de comprender qué es y qué representa el Nuevo Testamento debería tener presente que —desde diversas perspectivas— tal *corpus* de escritos no es solamente historia, y que muchos de sus intérpretes, incluso cristianos, defienden que debe entenderse globalmente como una mezcla de historia, leyenda y mito.

Observaciones sobre el modo como se imprime hoy el Nuevo Testamento

El lector de hoy lee el Nuevo Testamento en un orden y disposición que viene desde muy antiguo. Esta ordenación procede de los siglos IV y V, y así suele imprimirse el Nuevo Testamento desde la invención de la imprenta. Sin embargo, este orden es un tanto curioso y en algún aspecto puede despistar al lector y no ayudar en absoluto a su comprensión del texto. Conviene que éste tenga en cuenta lo siguiente:

1. Lo primero que encuentra impreso el lector son los Evangelios, más los Hechos de los apóstoles. Como estas obras tratan de Jesús y el autor que viene a continuación, Pablo de Tarso, supone en sus lectores el conocimiento previo de éste, de un modo espontáneo el lector tiende a creer que los Evangelios se compusieron primero, cronológicamente, y luego escribió Pablo sus cartas. Pero esto no es así. Como veremos, la primera composición del Nuevo Testamento es la Carta primera a los tesalonicenses, que fue redactada hacia el 51 d.C. De entre los evangelios, el primero, el de Marcos, fue compuesto hacia el 70/71 d.C., y el último, el de Juan, hacia el 90/100 d.C. Son, por tanto, cronológicamente posteriores. Sería ideal que el lector leyera las obras del Nuevo Testamento en orden cronológico de composición (en tanto en cuanto puede fijarse), puesto que ello le ayudaría a comprender cómo el Nuevo Testamento es una obra compleja que va evolucionando en sus doctrinas.

2. El Nuevo Testamento en su actual formato coloca en primer lugar al Evangelio de Mateo porque se creía antiguamente que este escrito fue el primero en ser compuesto. Hoy sabemos con relativa certeza que el primero en redactarse fue el Evangelio de Marcos. Éste debería ir situado en primer lugar.

3. El orden actual del Nuevo Testamento separa en partes dos obras que eran una sola: el Evangelio de Lucas y los Hechos de los apóstoles. Como veremos, fueron disociadas simplemente porque no cabían en un rollo normal de papiro. Luego se confirmó la división y se hizo costumbre ya que tenía un cierto fundamento: la primera parte, el Evangelio, trata de la acción del Espíritu en Jesús, mientras que la segunda, los Hechos, aborda fundamentalmente la obra del Espíritu en dos seguidores de Jesús: Pedro en la primera parte (más o menos hasta el capítulo 12), y Pablo en la segunda (más o menos desde el capítulo 13 en adelante). Por tanto, la división de la doble obra de Lucas en dos secciones, que se imprimen distanciadas, puede despistar al lector que olvida fácilmente que una parte, el Evangelio, no puede entenderse bien sin la otra, y a la inversa.

4. El formato actual separa también físicamente cuatro obras en el Nuevo Testamento que son el producto de una misma «escuela», a la que denominamos «Grupo o Escuela de Juan» (cf. pp. 481ss). Estas obras son: el Evangelio de Juan y las tres epístolas johánicas. Como veremos, parece cierto que esas obras no fueron compuestas por un mismo autor, aunque a la vez parece también seguro que sus autores pertenecen al mismo grupo teológico. La separación física de tales obras en el orden normal del Nuevo Testamento tampoco ayuda a la comprensión del lector.

5. El *corpus paulino* no está dispuesto por orden cronológico en nuestras ediciones del Nuevo Testamento. Justamente la primera epístola con la que se encuentra el lector es Romanos... ¡que es cronológicamente la última! En Pablo, al igual que en otros conjuntos del Nuevo Testamento, es importante leer las cartas paulinas según su orden temporal de composición, porque Pablo va progresando en su pensamiento.

La disposición actual está curiosamente ordenada por algo que en sí tiene muy poca importancia: *el tamaño de las cartas*: de mayor a menor según tres bloques: Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál / Ef, Flp, Col, 1 Tes, 2 Tes / 1 Tim, 2 Tim, Tt, Flm. Curiosamente esta disposición produce otros efectos nocivos como vemos a continuación.

6. Dentro del *corpus paulino* la disposición actual del Nuevo Testamento mezcla en un cierto revoltijo cartas auténticas de Pablo con otras que fueron escritas por sus discípulos («pseudónimas»; cf. cap. 18). Así, por ejemplo, Efesios, que tiene una mentalidad teológica particular, va colocada entre Gálatas y Filipenses, que siguen una misma línea teológica.

7. Hay muchos autores que sostienen que ayudaría mucho a la

comprensión del Nuevo Testamento sacar a las Epístolas pastorales (cap. 31) del lugar en donde están colocadas y situarlas junto con las denominadas «Epístolas católicas» o «universales» (Sant, 1 y 2 Pe, Jds), a la vez que se elimina de esa división a las tres epístolas johánicas que, como hemos indicado ya, forman un claro grupo aparte. La colocación actual dentro del *corpus paulino* —se argumenta— ayuda poco a entenderlas bien.

8. Las llamadas Epístolas «católicas» o «universales», es decir, dirigidas no a una comunidad particular de la Iglesia sino a todas, no son en realidad «universales». Como veremos en los capítulos correspondientes, al menos 3 Jn está dirigida a una persona en concreto, y 2 Jn y 1 Pe están escritas para una o unas determinadas iglesias particulares. Sólo el encabezamiento de 2 Pe y parcialmente el de Sant (Heb no tiene encabezamiento y, por tanto, puede considerarse «carta universal», aunque no fue compuesta por Pablo) hacen justicia a esa ordenación y agrupación como «epístolas universales».

En síntesis: la disposición u orden, y el modo actual de imprimir el Nuevo Testamento no ayudan precisamente al lector a entenderlo bien. En los capítulos respectivos volveremos a hacernos eco de estas observaciones e intentaremos informar al lector de cuál sería el lugar ideal de cada grupo de escritos en un «Nuevo Testamento» impreso de una manera más acorde con la historia.

Capítulo 2

CÓMO SE ESCRIBIÓ EL NUEVO TESTAMENTO

Al principio de su existencia los grupos cristianos tenían las mismas Escrituras sagradas que el judaísmo, su religión madre, y no necesitaban otras. Los primeros textos cristianos primitivos fueron cartas, no evangelios. Éstos se compusieron más tarde y hay que buscar las razones de su aparición. A la muerte de Pablo y otros apóstoles sus discípulos continuaron escribiendo cartas que editaron con los nombres de sus maestros, no los suyos propios. Además de cartas y evangelios el cristianismo primitivo generó una historia de la Iglesia (los Hechos de los apóstoles) y una literatura de revelaciones o apocalipsis. Pero los originales de estas obras no se han conservado. Todos los escritos del Nuevo Testamento tal como se imprimen hoy son copias de originales perdidos, lo que da pie a preguntarnos: ¿cómo se componían y difundían los libros en la Antigüedad? En este capítulo abordamos estos temas desde un punto de vista sobre todo formal y literario. Hubo muchos otros factores históricos y sociales que condicionaron decisivamente la gestación de las obras del Nuevo Testamento que se irán tratando a lo largo de los capítulos siguientes.

Qué tipo de libros componen el Nuevo Testamento

Los primeros cristianos eran llamados «nazarenos» (Hch 24,5). En el transcurso de un breve tiempo, sin embargo, cuando la nueva fe se extendió fuera de Palestina, en concreto en Antioquía de Siria, alguien inventó el nombre de «cristianos», derivado del griego *christós*, que significa «ungido», «mesías». Así pues, los primeros creyentes en Jesús eran denominados «mesianistas». Eran por tanto un grupo o «secta» judía, que se diferenciaba de los demás sólo porque afirmaba que Jesús, un crucificado, era el mesías. Estas gentes no tenían al

principio una «Biblia» propia, sino que sus «sagradas Escrituras» eran las mismas que cualquier otro grupo judío. Y en realidad no necesitaban más.

No tener escritos propios tenía un cierto fundamento. En primer lugar, Jesús no escribió nada, ni tampoco ordenó a sus discípulos que compusieran libros para conservar sus palabras. Segundo, los cristianos primitivos no pensaban que estuvieran formando una nueva religión. Si se le hubiera preguntado a Pablo, incluso al final de su vida, si él estaba configurando una religión nueva, consideraría la pregunta un disparate. El Apóstol había dejado claro en su Carta a los romanos, que los nuevos creyentes, incluidos los paganos, no eran más que un injerto en el olivo antiguo de la religión judía. Los creyentes en Jesús se consideraban más bien, lo mismo que los autores de los manuscritos del mar Muerto, el verdadero Israel, continuador y perfeccionador de la antigua y venerable religión de los antepasados. A ese nuevo Israel se habrían de incorporar un cierto número de paganos determinado por Dios y predicho por los profetas para constituir el Israel entero a la espera del final de la historia (cf. pp. 245s).

El nuevo grupo pensaba que los demás judíos habían abandonado de hecho la Alianza con Dios, ya que rechazaban al mesías enviado. Y si los cristianos eran el verdadero Israel, no necesitaban nuevas Escrituras. Les bastaba con las que ya tenían..., sólo que era preciso interpretarlas correctamente, de modo que se descubriera cómo daban pleno testimonio de Jesús, el verdadero mesías, el «cristo». Por tanto, lo que hoy llamamos Antiguo Testamento era la única Biblia de los primeros nazarenos / cristianos. Poco a poco, sin embargo, en el seno de los diversos grupos o iglesias, se generaron escritos internos y para uso interno. Es probable que lo primero que pasó al papiro, pergamino o al códice fue lo que más se necesitaba para la predicación o proclamación del mensaje sobre Jesús o «evangelio»: suponemos que cada predicador cristiano con posibilidades económicas copió en una especie de vademecum los dichos y sentencias de Jesús que considerara más importantes, una relación de sus milagros y quizás también un florilegio de textos de la Escritura que probaban que el Maestro era el mesías prometido.

Luego se generaron otros textos que expresaban puntos de vista propios de la nueva «secta» judía que se iba distanciando de la religión madre por la radicalidad de sus convicciones religiosas sobre todo en torno a la figura y misión de Jesús. Sólo muchos decenios más tarde algunos de estos escritos internos que daban cuerpo a las ideas teológicas que se iban desarrollando dentro de las diversas co-

literatura epistolar que lleva el nombre de Pablo, Pedro, Santiago, Judas, etc., pero que hoy sabemos, apoyados en sólidas razones, que no fueron escritos directamente por esos personajes, sino por sus seguidores. Éstos se consideraban tan unidos al maestro ya fallecido, tan imbuidos de su espíritu, tan participantes de su mentalidad, que no dudaron ni un momento en escribir en nombre de ellos. Esto tenía la ventaja de dotar de más autoridad a lo que nacía de su modesta pluma.

Este hecho plantea un problema que hoy día consideraríamos una «falsificación» (técnicamente se llama «pseudonimia», del griego *pseudos* y *ónoma*, con el significado de «nombre falso»), pero que en el mundo antiguo se veía con otros ojos. Apenas había conciencia de engaño, si es que existía en absoluto, y este proceso de atribuir al maestro los escritos propios era muy común en la Antigüedad. Ejemplos hay muchos: escritos falsos atribuidos a Orfeo, Pitágoras, Hipócrates o Platón. Tal hecho se juzgaba de otro modo y la mayoría de las veces positivamente: podía ser un honor participar del espíritu del maestro y escribir en su nombre. De esta cuestión y del problema teológico que supone trataremos en el capítulo 18. Estas cartas de segunda (Ef, Col, 2 Tes) o de tercera generación (Heb Past Sant 1 y 2 Pe, Jds) tienen además la característica de que ya no abordan problemas tan inmediatos, sino que tratan de temas más generales: por qué se retrasa la venida del Señor (la «parusía»); cómo hay que organizar la Iglesia que ha de vivir en el mundo durante este tiempo de espera (constitución de cargos eclesiásticos), cuáles son las verdades que hay que creer y cuáles no (delimitar el «depósito de la fe»); qué pasa con el grupo cristiano cuando ya no existen ni Jerusalén ni el Templo; cuál debe ser la posición de las mujeres en la Iglesia, los deberes de los jóvenes y de los ancianos en la comunidad ya bien constituida, etcétera.

A medida que las iglesias cristianas tenían que situarse en el mundo pues se retrasaba la venida de Jesús como juez final, se generaron de forma natural escritos de otra índole, no sólo cartas. Iban muriendo los que habían conocido al Señor, y los predicadores y catequistas necesitaban tener reunidos dichos y hechos del maestro Jesús con los que confirmar su proclamación esencial: la salvación de la humanidad entera por la muerte en cruz del mesías. Como veremos en el primer capítulo dedicado a los evangelios, se fueron formando de este modo pliegos o breves notas sobre Jesús, pequeñas colecciones de sus dichos, o de sus milagros, la historia de su pasión, etcétera.

Los estudiosos suelen situar esta época de recogida y selección del material biográfico sobre Jesús, que circulaba hasta el momen-

to oralmente, hacia los años 50, y estiman que el primer evangelio como tal, el de Marcos, se compuso unos veinte años más tarde, hacia el 70. Es más que probable que no se perdiera nada sustancial de lo que afectaba a Jesús. A la vez es también probable que la selección del material se hiciera en cada caso de acuerdo con su importancia concreta respecto a los problemas específicos de las iglesias, aparte de los intereses particulares de los coleccionistas de tradiciones.

Dos factores, entre otros, contribuyeron poderosamente a la generación de una literatura «evangélica». Uno la entrada masiva de paganos en el grupo de seguidores de Jesús, que no lo habían conocido personalmente y que necesitaban ayuda e instrucción para comprender las costumbres y la teología judías. En segundo lugar, dar un poco más de cuerpo a la descarnada y un tanto abstracta teología paulina, que insistía continua y únicamente en el significado y trascendencia de sólo dos hechos de la vida de Jesús, su muerte salvadora y su resurrección, pero que apenas, prácticamente nada, hacía referencia a la vida, dichos y hechos del Maestro.

Después del de Marcos, se escribieron otros evangelios. Lucas dice en su «Prólogo» que fueron muchos los que «habían intentado realizar una narración ordenada de los acontecimientos que se habían realizado entre nosotros», y que él va a hacer un nuevo intento con unos criterios de exactitud que los otros no habían tenido o habían practicado con menos rigor (Lc 1,1-4). Estos otros evangelios reflejaban con seguridad perspectivas diversas e interpretaciones sobre Jesús según la comunidad en la que vivían sus autores. De entre todos ellos la Iglesia seleccionó sólo cuatro: los de «Mateo», «Marcos», «Lucas» y «Juan». En el capítulo siguiente indagaremos en el porqué de esta selección.

Estos cuatro evangelios fueron, con toda seguridad, anónimos desde el principio. Cada uno de ellos fue compuesto por un miembro destacado de un grupo cristiano importante, pero el autor no puso su nombre al principio de la obra. Sólo más tarde la tradición eclesiástica les asignó un autor, de los que apenas sabemos algo más que el mero nombre. A partir de sus puntos de vista, expresados a veces entre líneas en sus evangelios respectivos, deducimos con bastante seguridad que es difícil que cualquiera de estos cuatro evangelistas perteneciera de hecho a los discípulos inmediatos del Maestro. Más bien eran seguidores más o menos directos de algunos de ellos y formaban parte de la segunda o tercera generación cristiana. Las atribuciones de nombres de autores a los evangelios son, pues, erróneas, pero tenían la finalidad de dejar claro que la tradición sobre Jesús se basaba en lo

transmitido por testigos visuales. Más tarde veremos cómo junto con datos de esta «visualización» los autores de los evangelios mezclaron interpretaciones teológicas nuevas de gran calado, que incluso llegan a modificar la percepción de la figura de Jesús.

El evangelio de Lucas, probablemente el tercero en componerse entre los aceptados por la Gran Iglesia, tiene además la peculiaridad de que en su segunda parte hace una suerte de «historia de la Iglesia», desde la ascensión de Jesús hasta la llegada de Pablo a Roma como prisionero por haber predicado la «Palabra». Se inventa así el género historiográfico dentro del grupo cristiano, y de ello se deduce que el autor escribía en el seno de una Iglesia que había vivido ya un cierto número de años, por tanto desde una perspectiva desde la que se podía tener una cierta visión histórica de conjunto. El autor de los Hechos considera ya que el cristianismo es prácticamente una nueva religión, que es saludable y nada ofensiva para el Imperio, que va a durar muchos años en este mundo ya que los planes de Dios han programado un retraso de la venida de Jesús, y que la Iglesia se ha formado en continuación directa de los hechos y dichos de Jesús y de sus principales apóstoles, Pedro y Pablo.

Dentro del conjunto de nazarenos / cristianos había grupos en los que se vivía la esperanza de que Jesús habría de volver muy pronto a la tierra como juez y vengador de tanta injusticia, y para instaurar definitivamente el reino de Dios. Entre ellos había visionarios, que estimaban haber recibido de lo Alto la contemplación de esos últimos días, que sabían de los dolores del fin de los tiempos, de las luchas finales entre Dios y Satanás y de las catástrofes cósmicas que precederían a la venida de Jesús. Al igual que ocurrió con los manuscritos del mar Muerto, nació en el grupo de los cristianos una literatura del «final de los días» o «apocalíptica» (*apocalipsis* es un vocablo griego que significa «desvelamiento / revelación») en la que se describían estos momentos finales. En el Nuevo Testamento tenemos unas pocas muestras de estos escritos: el capítulo 13 del Evangelio de Marcos y otros lugares paralelos, y sobre todo el Apocalipsis de un profeta llamado Juan. Un primer esbozo de evangelio, hoy perdido, la denominada «fuente Q» —que fue una de las bases de los evangelios de Lucas y Mateo— (cf. cap. 12) tiene mucho de apocalíptica o, mejor, contiene sobre todo material «escatológico» de Jesús (referente al *éschaton*, el «final»).

Los cristianos, autores de textos apocalípticos, se unían a una tradición bien consolidada dentro de su antigua religión, donde abundaban las «obras apocalípticas» como el Libro de Daniel, el ciclo

sobre el «profeta» Henoc, o los libros conocidos como IV Esdras y II Baruc. Los escritos apocalípticos cristianos —de los que no todos entraron luego en el canon de Escrituras, como el *Apocalipsis de Pedro*— se generó dentro del grupo cristiano como *literatura de consolación*, de modo que con la esperanza del triunfo final, tan bella y terriblemente descrito en esas obras, se lograran ánimos para sobrellevar el desprecio de la sociedad circundante e incluso las vejaciones y la persecución.

Finalmente, también los cristianos generaron otro tipo de *textos más teóricos* sobre la nueva fe, sobre la importancia de la Iglesia, sobre los planes de Dios para la salvación de los gentiles, etc. Este fenómeno se produce cuando las iglesias cristianas en su conjunto interiorizan el retraso de la venida de Jesús y se disponen a proporcionar un mejor fundamento, con ideas teológicas sólidas y bien pensadas, a las creencias que de un modo difuso ya existen en sus comunidades. Ejemplos de ello son las cartas a los Colosenses y Efesios dentro del grupo de seguidores del apóstol Pablo, la Carta primera de Juan (que comenta temas del Cuarto Evangelio) y sobre todo la Epístola a los hebreos. Ésta fue en algún tiempo atribuida erróneamente a Pablo pero su autor es ciertamente otra persona, ni siquiera necesariamente un discípulo directo suyo. Esta «epístola» es probablemente, como veremos, una espléndida homilía bautismal puesta por escrito y ampliada. En ella el autor diserta sobre la superioridad de Jesús como sacerdote y víctima a la vez, sobre su sacrificio único que hace inútiles todos los demás y pondera la nueva interpretación de la Ley que Jesús aporta. La venida y la muerte sacrificial de Jesús instaura una nueva alianza que supera, complementa y sustituye a la antigua alianza o ley de Moisés.

De este modo el grupo de los cristianos se fue dotando de una literatura religiosa propia, que trataba y precisaba temas propios, al principio una literatura de circunstancias o edificación, pronto textos también de fundamentación teológica de las nuevas perspectivas. De entre estos escritos la Iglesia habría de entresacar aquellos que consideró «sagrados», es decir, portadores de la palabra de Dios como veremos en el capítulo siguiente.

Cómo se redactaban y difundían los libros en la Antigüedad

Los libros en la Antigüedad que nos afecta, el siglo I de nuestra era, no eran por regla general escritos por sus autores directamente. El autor

dictaba casi siempre a un amanuense, ya de memoria, ya consultando notas o esbozos redactados en pizarras, en maderas recubiertas de cera o en trozos de pergamino o papiro. Como soporte físico de la escritura de libros y cartas corrientes se empleaba normalmente el papiro. Sólo los ricos podían utilizar el pergamino, formado de pieles de animales caros, como la vaca o la ternera, limpias o raídas del vellón, bien estiradas y adobadas, hasta formar una superficie apta para la fijación de la tinta. Los grupos cristianos más solventes económicamente utilizaron también este material, sobre todo cuando el canon de sus Escrituras propias estaba ya formado y se necesitaba difundir los textos que llevaban el marchamo de sagrados.

El papiro «se elabora a partir de los tallos de la planta de la que toma el nombre, muy común en el antiguo Egipto. Se cortaba en tiras finas y se sobreponían unas a las otras en capas cruzadas hasta formar largas tiras, que se enrollaban formando lo que en latín se llamaba un *volumen* ('un rollo, algo enrollado'). Se escribía generalmente por un lado, en varias columnas separadas por espacios, que formaban los márgenes. Se escribía sobre las fibras horizontales ('recto'); al enrollarse el volumen, éstas quedaban en la parte interior del rollo» (Trebolle, *Biblia*, 95). Sólo en casos excepcionales se escribía también por el exterior, las fibras verticales, el «verso». Como el papiro es un material débil (sólo algunas partes de Egipto, de clima casi absolutamente seco, han conservado papiros antiguos) y se deteriora rápidamente, es fácil comprender la necesidad de copiar y recopiar cualquier texto que se considerara importante. Es claro que en esta operación podían producirse múltiples errores. El mal estado de la fuente misma (por ejemplo, la no distinción clara de las letras) podía conducir a equivocaciones. En la transmisión del texto del Nuevo Testamento esta función de copia y recopia ha tenido una importancia extrema. De ello trataremos en el capítulo dedicado a la transmisión hasta hoy del texto del Nuevo Testamento.

La forma de «volumen» o rollo tenía su importancia a la hora de determinar la extensión de un libro: no debía sobrepasar un determinado número de vueltas del papiro, de modo que fuera manejable y transportable. La manejabilidad y el tamaño fue una de las razones por las que la obra de Lucas, concebida como una unidad en dos partes, se dividiera luego en dos libros distintos, el tercer Evangelio y los Hechos de los apóstoles, como si el autor los hubiera concebido como dos entidades diferentes. Posteriormente, los cristianos irán abandonando el engorroso formato del rollo, y a mediados del siglo II se irá imponiendo el formato del *códice*, al estilo de nuestros libros

actuales, formado por hojas de papiro pequeñas, dobladas y cosidas, hasta formar cuadernillos que podían, a su vez, unirse unos detrás de los otros. Hasta el momento en el que los cristianos se deciden a utilizar masivamente este formato, los códices se reservaban para escritos técnicos u obras de poca importancia. Desde luego no para textos de índole religiosa, sagrados.

Debemos suponer que desde la muerte de Pablo comenzaron a copiarse sus cartas y a distribuirse entre las comunidades más afectas a su persona. Igualmente es seguro que entre la masa de «evangelios» que los distintos grupos y autores iba generando (a juzgar por lo que dice Lucas en su prólogo y los fragmentos y títulos que nos han llegado, entre el siglo I y II se compusieron cerca de un centenar de evangelios), los más aceptables se fueron copiando y se intercambiaron entre las comunidades. Finalmente, otros escritos de circunstancias, como las cartas de segunda y tercera generación cristianas, se copiaron y se distribuyeron por lo menos entre un grupo amplio de comunidades cristianas, aquellas a las que iban dirigidas gracias a su tono más general.

Así podemos imaginar con verosimilitud el proceso por el cual se fueron copiando y recopiando los textos venerados por los cristianos hasta bien entrado el siglo II. Es en este momento cuando la Iglesia hubo de hacer una selección: éste será el tema del capítulo siguiente.

Capítulo 3

CÓMO SE FORMÓ EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

El cristianismo nace como grupo peculiar dentro de una de las «religiones del Libro», es decir, de las que veneran un conjunto de textos que forman sus «sagradas Escrituras». Un grupo sectario sólo se constituye verdaderamente en religión cuando tiene su propio lista de libros sagrados. ¿Por qué se formó un canon preciso de 27 escritos sagrados y no otro? ¿Por qué tardó tantos años el cristianismo en tener Escrituras propias? ¿Qué motivos impulsaron a su formación? ¿Fue todo de golpe o más bien un proceso lento? ¿Quién tomó la decisión? No es fácil responder a estas preguntas. Los orígenes y fundamentos de este proceso se encuentran recubiertos por una espesa niebla. Parece como si las iglesias primitivas hubieran pretendido ocultarnos expresamente esta información. Por suerte, el Nuevo Testamento es lo suficientemente amplio y los documentos de la literatura cristiana de los dos primeros siglos son lo suficientemente numerosos como para que podamos rastrear los motivos y formarnos una idea relativamente precisa, aunque a modo de hipótesis, de todo este proceso.

I. CÓMO SE FORMÓ LA COLECCIÓN ACTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO: EL CANON DE LAS ESCRITURAS

La tradición cristiana no nos ha transmitido ningún texto claro a este propósito hasta finales del siglo II, cuando el canon estaba ya prácticamente formado. A finales del siglo I y a lo largo del II hay sólo indicios de este proceso crucial. Por tanto debemos confesar que gran parte de lo que pueda decirse respecto a la formación del canon de Escrituras cristianas es una reconstrucción histórica hipotética.

1. *El significado de la palabra «canon»*

La utilización del término «canon» (y sus derivados, «canonizar», «canónico», etc.) para designar el bloque de escritos cristianos sagrados es bastante tardío, del siglo III. Tiene sus inicios probablemente con Orígenes, en su *Comentario al Evangelio de Mateo*, compuesto hacia el año 244. Pero cuando este Padre de la Iglesia comienza a utilizar sistemáticamente el vocablo «canon» ya existía de hecho un grupo más o menos bien formado de *escritos sagrados cristianos*, aunque con algunas dudas. Por tanto, *la concepción y la palabra «canon» no tiene en sí nada que ver con la existencia y el surgimiento del Nuevo Testamento.*

El vocablo griego *kanón* es un derivado de una palabra semítica, *kanna*, de donde viene nuestra «caña», que en ocasiones servía de medida al carpintero o de guía al escribano. Rápidamente se derivó de esta acepción un sentido metafórico doble. En primer lugar, «norma», «regla», tanto en sentido ético como estético, literario o religioso. Así, desde mediados del siglo II, la antigua Iglesia comenzó a hablar de «canon de la verdad», o «canon de la fe» para designar una confesión de fe cristiana ortodoxa y también el «conjunto de doctrinas generalmente aceptadas en la Iglesia». En este sentido, un tanto polémico, se utilizó el vocablo para designar los decretos y disposiciones de los concilios («cánones conciliares»).

La segunda significación metafórica desarrollada con el tiempo fue la de «lista», «relación», «registro», es decir, lo equivalente a «catálogo». Así, en el concilio de Nicea (325) el término «canon» significó una lista oficial de los clérigos que estaban adscritos a una diócesis o iglesia..., de ahí se deriva el castellano «canónico». Hacia el siglo IV comenzó a emplearse para designar la *lista o registro de libros sagrados*, no tanto la *medida, norma o regla* de por qué eran sagrados. Pronto empezó a designarse como «canónicos» a aquellos libros santos y divinos que estaban en esa lista.

Anteriormente, como denominación del conjunto de libros sagrados de los cristianos se había impuesto la expresión *Nuevo Testamento* como correlato del *Antiguo*. Ambos conceptos, en el sentido de «alianza» (griego *diathéke*), no en el de «últimas voluntades», se encuentran en el *corpus neotestamentario* y aluden al capítulo 31 del profeta Jeremías que habla de una nueva alianza. En el grupo de escritos sacros cristianos el acto del Sinaí fue denominado «antigua alianza», y la muerte de Cristo con sus efectos de salvación se designó «nueva alianza». A partir de aquí no era difícil que la expresión «Nuevo Testamento» / «Nueva Alianza» pasara más tarde a significar el con-

junto de libros que dan testimonio de ese acontecimiento salvador. ¿Quién fue quien hizo la trasposición? No lo sabemos. Quizás Clemente de Alejandría hacia el 190 (sus textos son discutidos). Ciertamente un poco más tarde este significado aparece en Tertuliano y en Orígenes.

La aparición del uso literario de los conceptos «antigua y nueva alianza» o «Antiguo o Nuevo Testamento» en una época, a finales del siglo II, en la que ya existía una lista de libros sagrados cristianos, nos indica también que el *origen y las causas de la formación de ese cuerpo de escritos como conjunto de textos no depende de la idea bíblica de una alianza nueva.*

2. Las autoridades del cristianismo primitivo

El cristianismo antiguo se sentía muy seguro de sus ideas porque tenía autoridades que le señalaban el camino. Eran las siguientes:

a) La primera autoridad eran las *Escrituras judías*. Indicamos en el capítulo anterior que el nuevo grupo judeocristiano aceptó sin más y como algo obvio el conjunto de libros que hoy llamamos «Antiguo Testamento» como Escritura sagrada. Los judeocristianos que creían en Jesús como el mesías y se sentían el verdadero Israel pensaban que ellos eran los que comprendían bien esas Escrituras que anunciaban al mesías. Esas Escrituras eran suyas de verdad, pues proclamaban de antemano lo que había ocurrido con Jesús: las profecías se habían cumplido y la salvación había comenzado con Jesús. Además, como el final del mundo estaba muy cerca, ¿para qué preocuparse de nuevos textos sagrados?

Estudiando las fórmulas cómo los cristianos citaban estos textos veterotestamentarios como sagrada Escritura podemos luego saber cuándo los escritos cristianos tienen el mismo rango que el Antiguo Testamento. Si vemos que los cristianos emplean para sus escritos las mismas fórmulas de citación que para el Antiguo Testamento, sabremos que esos nuevos textos son tan sagrados como los antiguos. Así, si se emplea para introducir una cita de los evangelios o de Pablo un encabezamiento como «Así dice el Espíritu Santo» o «Así dice la Escritura» o «Como está escrito» o el término «Escritura» (2 Pe 3,16, único caso en el Nuevo Testamento), sabremos que el texto de esa cita neotestamentaria es tan sagrado como un profeta del Antiguo Testamento o como la ley de Moisés.

b) La segunda autoridad era *la tradición sobre las palabras del Señor*. Además del Antiguo Testamento, los cristianos como grupo

sentían que la tradición sobre *las palabras del Señor* tenía valor de norma. Durante su actividad como predicador profético Jesús había proclamado que hablaba con una autoridad similar a la de la Ley judía, puesto que sus sentencias no eran otra cosa que interpretaciones sustanciales de esa misma Ley, que corregían, matizaban o enmendaban otras opiniones de rabinos anteriores o contemporáneos. No es extraño por tanto que la Iglesia primitiva rememorara las palabras de su Señor —al que, además, creían vivo en espíritu entre ellos—, hiciera uso de ellas en la predicación oral, las reuniera en colecciones y las citara al lado de la Ley y los Profetas considerándolas de igual altura espiritual.

c) La tercera autoridad eran *los apóstoles y detrás de ellos los maestros cristianos*. Paralelamente a las Palabras del Señor corrían entre los cristianos sentencias de los «apóstoles» y primeros maestros y profetas cristianos, que habían vivido con Jesús o se habían unido al grupo en los primeros momentos tras su muerte. Estas sentencias reproducían palabras de Jesús o bien interpretaban la vida y el mensaje del Maestro. Por tanto tenían también valor de norma.

d) La cuarta autoridad era el *Espíritu de Jesús*. Al parecer, la dirección de las comunidades cristianas que no estaban integradas en alguna sinagoga (cf. p. 95) se hallaba a cargo de maestros y apóstoles itinerantes, pero también y, sobre todo, de profetas. Éstos, convencidos de la fuerza e inspiración del *Espíritu de Jesús que habitaba en ellos*, reproducían o interpretaban las palabras del Señor, las acomodaban a los momentos presentes y exhortaban a los fieles a la perseverancia. Por medio de sueños y visiones del mundo futuro que se avecinaba, del fin del universo, de la venida del Hijo del hombre, etc., reinterpretaban o creaban un cuerpo de «palabras del Señor» acomodadas a las necesidades concretas de la comunidad donde se pronunciaban (cf. pp. 143s).

En síntesis: al principio de su andadura este conjunto de «autoridades» (Antiguo Testamento, palabras de Jesús, tradición de los apóstoles y sus sucesores, el Espíritu) le bastaban como norma al cristianismo primitivo. Sobre todo la conciencia de poseer el Espíritu, es decir, que a través de los profetas comunitarios el Señor hablaba y ordenaba a la comunidad, tampoco favorecía la creación de otra norma escrita. No existía por tanto en el cristianismo primitivo ningún ambiente, ningún condicionante claro que impulsara a la creación de un nuevo *corpus* de Escrituras sagradas.

3. La aparición casi repentina del canon de Escrituras cristianas

A pesar de estas circunstancias, ocurrió que a finales del siglo II, o comienzos del III, encontramos entre los cristianos un nuevo canon de escritos sagrados bastante bien conformado, que en sus líneas más importantes era bastante parecido al que tenemos hoy.

Esto lo sabemos con relativa certeza por el testimonio de diversos escritores eclesiásticos que dan fe de la existencia de ese canon hacia el año 200 en diversas partes de la cristiandad:

- En primer lugar, en Roma. Hacia el 200 un desconocido compuso una lista de los libros que debían considerarse sagrados, que hoy se llama (en honor a su descubridor) *Canon* o *Fragmento de Muratori*. Este texto indica que a principios del siglo III eran ya canónicos en Roma los 4 evangelios (Mt, Mc, Lc, Jn); los *Hechos de los apóstoles*; 13 epístolas de Pablo (falta Hebreos); dos epístolas de Juan y una de Judas; dos Apocalipsis, de Juan y Pedro. En total 23 escritos de los 27 que son canónicos hoy. Faltan por canonizar la 3 Jn, 1 y 2 Pe, Sant, Heb, y sobra el *Apocalipsis de Pedro* y el *Libro de la Sabiduría* (extrañamente mencionado en esa lista como un libro del Nuevo Testamento).

- El importante testimonio de Ireneo de Lyon da fe de la existencia de un canon en las Galias y Asia menor, en donde había nacido. En su obra *Contra las herejías*, escrita hacia el 180, son tenidos como canónicos: los 4 evangelios; 12 epístolas paulinas (falta Flm) y 1 Pe, 1 y 2 Jn, Sant y Ap (faltan 2 Pe, 3 Jn y Jds). Tertuliano, para el norte de África, también hacia el 200, cita ya como Escritura todos los escritos de nuestro actual Nuevo Testamento, salvo 2 Pe, Sant, 2 y 3 Jn. La Epístola a los hebreos es atribuida a Bernabé.

- Por último, para Egipto tenemos como testigo a Clemente de Alejandría (hacia el 200-210). Este Padre de la Iglesia cita unas dos mil veces textos que hoy forman parte del Nuevo Testamento. Clemente tiene como canónicos los cuatro evangelios, todas las epístolas del *corpus* paulino, incluido Heb y el resto de las epístolas, menos 3 Jn, 2 Pe y Sant.

Resulta interesante que todos estos escritores, incluido el desconocido autor del Canon muratoriano, distingan ya claramente entre «escritura auténtica» y «apócrifa». Así el citado fragmento de Muratori rechaza expresamente como falsos cualesquiera otros evangelios de los muchos que circulaban excepto los cuatro conocidos; y considera apócrifas dos epístolas de Pablo (a los alejandrinos y a los laodiceos) y el *Pastor* de Hermas. Vemos, pues, que hacia el 200 se ha producido un notable cambio. Por un lado, decíamos no ver motivos suficientes para que la Iglesia creara un canon de escritos sagrados; y, por otro, unos decenios más tarde tenemos un canon bastante bien formado. En las comunidades cristianas ya extendidas

por los cuatro puntos cardinales de la cuenca mediterránea el canon del Nuevo Testamento era bastante parecido al de hoy, y se rechazaban ciertos apócrifos como la *Predicación de Pedro*, etc., igualmente espurios hoy.

4. *¿Qué pasó entre el 100 y el 200 que pueda explicar este cambio?*

A finales del siglo I notamos ciertos indicios que pueden explicar el inicio al menos de esta mutación:

a) Aunque la proclamación de la fe cristiana se presentaba a sí misma como conforme con la revelación de Dios fijada ya por escrito —el texto hebreo del Antiguo Testamento— y procuraba mostrar esta conformidad de la manera más amplia posible, de hecho muchísimos de entre los cristianos *utilizaban la sagrada Escritura del Antiguo Testamento sólo de un modo secundario*, como medio polémico y apologetico para interpretar y confirmar aquello nuevo que Dios había realizado por medio de Jesucristo, y *no como norma en sí misma*. Cuando los antiguos cristianos esgrimían como prueba sobre Jesús un pasaje del Antiguo Testamento se trataba de una de dos, o de una autoconfirmación de la fe cristiana o —en el curso de una polémica con el judaísmo de la época— de la interpretación «correcta» de una Escritura santa que era común. Pero lo que era «correcto» o «justo» lo sabían los autores cristianos ya de antemano. En la práctica, la fe cristiana primitiva, la nueva teología, estaba por encima del Antiguo Testamento. Este fenómeno es el que se suele afirmar cuando se dice que algunas de las autoridades antes mencionadas, el Señor, lo apostólico y el Espíritu, tenían de hecho mayor importancia que el Antiguo Testamento.

b) Los autores cristianos primitivos aceptaban el Antiguo Testamento de una manera relativamente crítica y ambivalente: lo tenían como Escritura, pero en muchas comunidades de procedencia paulina su vida no se acomodaba a lo esencial de ella, la ley de Moisés. Se alude a este fenómeno cuando la crítica moderna distingue entre *Ley como texto* y *Ley como norma*, de vida. El caso de Pablo en Gál y Rom con su negación de la validez de esa Ley como camino de salvación y el del autor de la Epístola a los hebreos con su defensa del sacerdocio nuevo de Jesús que suplanta a los sacrificios del antiguo templo de Jerusalén, son típicos. Se confirma así que, aunque no fueran totalmente conscientes de ello ni se lo plantearan de una manera explícita, el Antiguo Testamento ocupaba en la vida de muchos cristianos primitivos una posición secundaria.

c) Los dichos de Jesús habían tenido un estatus muy parecido al de Escrituras desde los primeros momentos. Una prueba la tenemos incluso en Pablo (que prácticamente no cita a Jesús), pues para él la palabra del Jesús histórico tenía un valor definitivo: 1 Cor 7,10.17 o 1 Tes 4,15. El segundo grupo que fue considerado sagrado fue una colección de cartas de Pablo. Los indicios se encuentran en la Segunda epístola de Pedro, cuyo autor apoya su llamada a la santidad, mientras se espera la venida de Jesús, con la autoridad de Pablo. Éste «escribió... según la sabiduría que le fue otorgada... [En sus cartas] hay cosas difíciles de entender que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente *como también las demás Escrituras*, para su propia perdición» (3,15-16).

5. Hipótesis sobre cómo se formó en concreto el Nuevo Testamento

Volvamos unos años atrás del 200 e intentemos explicar a modo de hipótesis cómo y por qué se produjo este cambio, es decir, la *generación de un canon del Nuevo Testamento*, aunque aún no estuviera totalmente fijado. De entre las diversas conjeturas que hoy pueden ofrecerse hay dos, contrapuestas, que son las más significativas, y una tercera que intenta formar un puente entre las dos primeras.

a) *La primera de estas hipótesis* es la defendida por W. G. Kümmel, el sucesor de R. Bultmann en la cátedra de Nuevo Testamento de Marburgo, y seguida por muchos investigadores. Kümmel es autor de un par de obras muy importantes en el estudio del Nuevo Testamento. Una es una *Historia de la investigación* de los problemas que presenta el Nuevo Testamento desde los orígenes hasta nuestros días (cf. Bibliografía n.º 6), y otra es una *Introducción al Nuevo Testamento*, ampliamente extendida y reeditada (unas 20 ediciones o más) que pasa por ser una obra clásica en la materia.

Según Kümmel, la formación del canon fue *el resultado necesario de una evolución interna de la Iglesia*. Más o menos lo explica así: cuando murieron los apóstoles y otros personajes de la primera época, la predicación oral autorizada dejó de existir. El grupo cristiano hubo de echar mano de las palabras del Señor y de la predicación de los apóstoles recogida en los evangelios y escritos apostólicos que ya circulaban *espontáneamente*, y con ello, *espontáneamente también*, concederles el valor de norma suprema (por tanto que estaba por encima del Antiguo Testamento).

Así pues, la formación del Nuevo Testamento se llevó a cabo hacia finales de la primera generación cristiana como una formación

necesaria dentro de la Iglesia, y ese canon desde el principio y por motivos objetivos desarrolló la tendencia de contener en sí los evangelios y los escritos de los apóstoles. Este proceso natural e irrefrenable, según Kümmel, llevó:

1. A plasmar por escrito los recuerdos de las palabras del Señor y los de los apóstoles.

2. A reunir por todas partes esos recuerdos y a coleccionar las cartas de los apóstoles donde las hubiere (por ejemplo, las de Pablo).

3. A conceder *naturalmente* también poco a poco a esas colecciones una autoridad igual al Antiguo Testamento.

4. A leerlas desde muy pronto en las asambleas litúrgicas, otorgándoles el mismo rango de honor que a los textos de los profetas o de la Ley.

5. A confirmar y sancionar hacia la mitad del siglo II por decisión eclesiástica lo que ya era una realidad y se había ido consolidando como práctica habitual de las iglesias. Es decir, se confirmó el carácter sagrado de unos escritos de cuya santidad en la práctica ya no se dudaba.

b) En contra de esta opinión del «proceso natural» se levanta la segunda hipótesis, la teoría de H. Fr. von Campenhausen que desarrolla ideas previamente defendidas por el famoso teólogo e historiador de la Iglesia primitiva A. von Harnack: la formación del canon neotestamentario fue un acto *positivo y voluntario*, no un proceso espontáneo, como reacción específica por parte de la Iglesia a la formación de un canon del Nuevo Testamento realizado por el hereje Marción. De este acto positivo, sin embargo, no ha quedado acta ninguna en la Iglesia.

Esta tesis sostiene que la idea y la realización de una Biblia cristiana la tuvo en primer lugar el hereje Marción, y la Iglesia, que luchó contra ese personaje, no se le adelantó, sino que siguió sus pasos aceptando formalmente su idea. Sólo se puede hablar estrictamente de canon cuando de una manera voluntaria se concede una posición vinculante y especial a un escrito o a un grupo de ellos, gracias a lo cual se sitúa en una misma posición a estos textos que la que tenía la Escritura hasta el momento, es decir, el Antiguo Testamento.

Explicemos esta tesis algo más detenidamente porque nos parece más probable que la primera: Marción era un comerciante de Frigia, en Asia Menor, que viajaba con mucha frecuencia a Roma por motivos de negocios. Se había convertido al cristianismo en su tierra natal, y luego acabó asentándose en Roma donde se comportó como un cristiano fervoroso, contribuyendo al

bienestar de la Iglesia con importantes dádivas monetarias. Pero su entusiasmo cristiano no compartía totalmente las ideas religiosas de su entorno ortodoxo, sino que se vio influenciado por ideas gnósticas (Marción elimina la unidad entre el Dios creador y el Dios redentor, elimina también la unión entre la esencia humana y divina del Redentor; Marción defiende el docetismo). Escribió una obra, que tituló *Antítesis*, en la que exponía éstas y otras ideas religiosas propias. La Iglesia se opuso a ellas y acabó destruyendo su libro.

Marción estaba convencido de que sólo Pablo entre todos los apóstoles, había interpretando bien el mensaje de Jesús. Entonces aceptó como autoridad y norma (canon) 10 epístolas de Pablo. Respecto a los evangelios que circulaban por la Iglesia de Roma, Marción pensó que sólo podía confiar en el de Lucas. No sabemos por qué exactamente; quizá porque ya circulaba la idea de que su autor era un discípulo de Pablo. De este modo, Marción para defender sus posturas religiosas constituyó un canon normativo de Escrituras, distinto del Antiguo Testamento, formado por un evangelio, «el evangelio», y por las cartas de un apóstol, «el apóstol».

Marción tuvo un éxito relativo y sus ideas se extendieron por amplias regiones del Imperio. A pesar de que en el 144 Marción fue excomulgado de la Gran Iglesia, su doctrina y sus seguidores fueron un serio peligro para el conjunto de la ortodoxia.

Una vez que ésta se desembarazó del hereje, observó que para futuras discusiones con los propios y ajenos el instrumento que había dispuesto Marción, un canon de Escrituras, era de mucha utilidad. La Iglesia ortodoxa percibió la necesidad de poseer también un cuerpo firme de escritos que le sirviera de sustento y apoyo para sí misma y para sus discusiones teológicas con los herejes salidos de su seno. Según Von Campenhausen, como contrapartida y réplica del canon marcionita se impuso rápidamente la idea de la necesidad de la formación de un canon propio de Escrituras. Con ello nació la delimitación clara de lo que hoy es el Nuevo Testamento.

Hasta aquí la exposición de las dos hipótesis predominantes sobre el origen del canon. Según nuestras fuentes y el estado de la tradición, ninguna de las dos puede probarse en estricto sentido. Pero dentro del ámbito de las posibilidades, quizá pueda decirse que la segunda tesis, la antimarcionita, tenga más posibilidades que la primera por varias razones:

- Antes de que apareciera este personaje, Marción, no acabamos de ver en la Iglesia impulsos positivos para que se formara el Nuevo Testamento tal como hemos visto que estaba ya constituido en el año 200.
- El canon tuvo que ser un acto positivo porque su resultado deja entrever varios actos de fuerza: se forzó un canon complicado de cuatro Evangelios en vez de uno solo; se eliminaron otros muchos evangelios que podían tener *a priori* fundamentos para ser aceptados

como el *Evangelio de Pedro*, el de *Tomás* o el los *Nazarenos* (no en su estado actual, manipulado después de la formación del canon, sino en el que suponemos primitivo); se dividió en dos partes una obra única: *Evangelio de Lucas* y *Hechos de los apóstoles*; quedaron barridos todos los escritos de talante claramente gnóstico.

- La formación de la lista deja entrever también un proceso de negociación eclesiástico para admitir en ella obras de tendencias muy diversas dentro de la Gran Iglesia: cartas de Pablo y sus discípulos; escritos judeocristianos de tendencias muy opuestas al Apóstol como el *Evangelio de Mateo*, la *Epístola de Santiago* o el *Apocalipsis*; un *Evangelio*, el de Juan, que pretende positivamente superar a los otros tres. Fue, por tanto, una obra de consenso y una aceptación explícita de la pluralidad dentro de la Gran Iglesia. Además se intentó con el canon un cierto equilibrio entre las tendencias: frente al gran bloque de cartas paulinas se admitieron otros bloques de cartas que compensaran su influencia (tres cartas «católicas» atribuidas a las tres columnas de la Iglesia de Jerusalén: Santiago, Pedro y Juan, y un cierto número de cartas johánicas [tres de Juan más las siete del Apocalipsis] en contrapeso a las cartas paulinas); frente al bloque de los *Evangelios sinópticos* se admitió el *Evangelio espiritual* o místico de Juan.

La consecuencia teológica de la creación marcionita debió de influir no sólo en la selección de los evangelios, sino que también llevó necesariamente a la canonización de Pablo. Una Iglesia que apelaba al «Señor» y a los «apóstoles» se encontraba en apuros cuando tenía que presentar algún escrito de estos últimos. El único apóstol que había dejado una notable herencia literaria era Pablo. Por lo tanto tenía que reclamarlo para sí, a pesar de que gozaba de gran prestigio entre el hereje Marción. Por suerte, también una buena parte de los grupos que formaban la Gran Iglesia lo había aclamado con energía como patrimonio suyo.

En resumen: la formación del canon, aunque no tengamos un testimonio expreso, debió de ser un acto positivo de política eclesiástica. Es verosímil que el impulso definitivo para la formación del canon neotestamentario se diera en la Iglesia por la reacción inmediata contra el peligro marcionita y aprovechando su ejemplo.

¿Dónde se dio este paso tan trascendental de política eclesiástica? Tampoco se sabe. Pero Von Campenhausen y otros investigadores sospechan que pudo ser en la misma Roma, donde ejerció Marción su ministerio y en donde todas las corrientes confluían. Roma era ya la Iglesia principal de la cristiandad y su lengua oficial era el griego,

no el latín; por tanto estaba abierta a otras iglesias. Es verosímil que, debido a los múltiples contactos de los miembros de otras iglesias con la capital del Imperio, en las alacenas de la Iglesia de Roma se hubieran almacenado copias de los principales escritos que circulaban sobre el Señor y sus apóstoles. Roma estaba en la mejor disposición para saber cuál era el consenso común con otras iglesias y escoger entre los escritos cuáles le ofrecían la mejor confianza. Por tanto, es verosímil también que este proceso positivo —si se dio— lo emprendiera la Iglesia de Roma.

Una circunstancia histórica añadida vino a ayudar en la toma de esta decisión por parte de la Gran Iglesia: durante sus primeros decenios de vida los grupos cristianos, sobre todo los de procedencia judía, se habían amparado bajo el manto legal del judaísmo (cf. p. 95) para gozar libremente de los derechos de reunión y asociación que no tenían otros grupos religiosos. A partir de las revueltas de los judíos contra el Imperio en Chipre, Libia y Egipto, en época de Trajano (117 d.C.), estos privilegios fueron recortados. Con el triste final de la segunda revolución judía contra Roma en tiempos de Adriano (130-135 d.C.) tales privilegios fueron prácticamente anulados. A la vez los judíos se replegaron en sí mismos y no quisieron tener nada que ver con los cristianos que consideraban ya herejes redomados (*minim*, los cristianos, cf. p. 92). En esos momentos los grupos cristianos no necesitaron seguir amparándose bajo el manto legal del judaísmo porque no les reportaba beneficios. Se siguió unido a Israel porque se tenía el mismo libro, la Biblia hebrea; pero la separación definitiva del judaísmo era ya un hecho. La circunstancia histórica estaba madura para que los cristianos, que tenían ya gran cantidad de literatura propia y que estaba en la práctica al mismo nivel de «sacralidad» que el Antiguo Testamento, hicieran que esta literatura *se añadiera definitiva y legalmente* a los textos del pasado de Israel con la misma consideración y respeto. Al adjuntarse al Antiguo Testamento los escritos cristianos se formó el nuevo canon: el «Nuevo Testamento».

c) *Tercera hipótesis.* Hay otros estudiosos del Nuevo Testamento que aceptan también el importante papel de Marción en la formación del canon neotestamentario, pero rebajan un tanto su función. Es la tercera postura o puente entre las dos primeras que señalá-bamos anteriormente. El principal representante es L. M. McDonald. Esta hipótesis acepta que fue Marción el primero en formar un canon de Escrituras, pero sostiene que su ejemplo sirvió sólo de *catalizador* para un proceso que en la Gran Iglesia aún habría de

durar bastante tiempo y cuyos inicios estaban presentes ya antes. La Iglesia *no reaccionó inmediatamente creando otro canon de Escrituras* —se argumenta— sino sólo insistiendo y fortaleciendo el «canon de la fe», es decir, creando una especie de credo o «regla de la fe» universal (por consenso entre los «ortodoxos» y que se trasluce en los escritos de éstos), que más tarde serviría como una de las normas de medida para ver si un escrito merecía entrar en el canon de las Escrituras o no. La principal razón para defender esta hipótesis es la constatación de que no queda ningún documento de la Gran Iglesia que refleje tal reacción contra Marción y en el que conste la decisión de formar expresamente un canon. Por consiguiente, esta falta de documentación apunta hacia una falta de interés positivo de la Gran Iglesia por formar tal canon. Si lo hubiera tenido, habría dejado algún rastro.

Los defensores de esta matizada propuesta sostienen que, además de la influencia de la Iglesia de Marción, contribuyeron otros factores a acelerar el proceso que iba a llevar a la formación del canon. Los principales fueron dos: *a) La aparición de los herejes montanistas (un grupo de Asia Menor que hacía mucho hincapié en el gobierno de la Iglesia por medio del Espíritu Santo [= profetas], por lo que generaban muchos textos inspirados; la Gran Iglesia debía saber a qué atenerse, por tanto se aceleró la formación de un canon fijo de escritos).* *b) La proliferación de sectas gnósticas cristianas, que se jactaban de basar sus conocimientos religiosos especiales en ciertos escritos «inspirados» o en presuntas revelaciones especiales de Jesús.*

Sea de todo ello como fuere, es cierto que no hay actas del presunto evento por el que la Gran Iglesia reaccionó frente a Marción, y si las hubo realmente es éste un secreto que la Iglesia antigua no ha querido revelarnos. A la luz de lo hasta aquí expuesto, el lector caerá en la cuenta de cuán poco fundamento y qué grado de desconocimiento histórico supone lo que se oye repetidamente en ciertos círculos a propósito de la formación o delimitación del canon del Nuevo Testamento en el concilio de Nicea (325). Se afirma repetidas veces que el proceso fue aleatorio por parte de los hombres y milagroso por parte de Dios: se puso sobre una mesa una suerte de manta y en ella en un *totum revolutum* todos los libros considerados sagrados. Se sacudió con fuerza el cobertor y los libros que cayeron al suelo fueron declarados apócrifos mientras que los que permanecieron en la mesa fueron declarados canónicos. El lector tiene ya suficiente material para juzgar semejante bulo.

6. Criterios que sirvieron para seleccionar el canon

¿Cuáles fueron los criterios que impulsaron a la Iglesia a establecer el canon del Nuevo Testamento, ya fuera como reacción explícita contra Marción, ya como proceso espontáneo que al menos se consolidó, impulsó y aceleró por el ejemplo de este heresiarca? Debemos tener en cuenta, una vez más, que los posibles criterios que sirvieron a la Iglesia para constituir su canon *tampoco aparecen explícitamente en ningún escrito del siglo II*. Autores eclesiásticos posteriores nos indican de vez en cuando cuáles pudieron ser esos criterios. De nuevo, la Gran Iglesia guardó silencio sobre tema tan fundamental. Los criterios más citados, en diferentes tiempos y lugares, son tres:

- El *primero* era la conformidad del contenido de un pretendido escrito sagrado con lo que se llamaba la *regla de la fe*, o *canon de la fe* (antes mencionado), es decir, la congruencia teológica del contenido de un escrito con pretensiones de «santo» con lo que la tradición del común de los grupos cristianos consideraba como «normativo» o comúnmente aceptado por la inmensa mayoría de las iglesias. La regla de la fe era la suma de las ideas teológicas que eran patrimonio común de las iglesias: el más rígido monoteísmo; aceptación de la creación del mundo por parte de ese Dios único; fe en Jesús como divino de algún modo, por ejemplo, como manifestación de la Sabiduría divina, redentor único de la humanidad por su encarnación; fe en sus milagros; creencia en la existencia del pecado y su inductor, Satanás, que fomenta la transgresión para alienar al ser humano respecto a Dios; fe en la *renovación del mundo por parte de la divinidad* como sentido final de la historia; inhabitación del Espíritu en el hombre; el amor como mandamiento supremo; creencia en el juicio final divino con sus premios y castigos... (Theissen, 321ss).
- El *segundo* criterio fue el de la *apostolicidad*, es decir, si el escrito provenía directa o indirectamente de los apóstoles. La Gran Iglesia no fue aquí nada crítica y admitió la tradición sobre los autores de evangelios y cartas que se iba difundiendo.
- El *tercero* consistía en la *aceptación común y el uso continuo de tal o cual escrito en las iglesias*, sobre todo su uso como lectura sagrada en las asambleas litúrgicas.

Estos tres criterios se fueron afianzando durante el siglo II y han continuado como tales hasta hoy, sin ser contestados. La aplicación concreta de ellos dependió de eventos puramente históricos, por ejemplo, la influencia de los escritos de algún obispo determinado que re-

comendaba tales o cuales libros, o la práctica de una Iglesia boyante que influía en las demás.

A más de un lector se le habrá ocurrido preguntarse por qué no se ha mencionado el *criterio de la inspiración* como norma para declarar sagrado a alguno de los escritos cristianos primitivos. Hoy día, hablar de escritos canónicos es casi lo mismo que decir «textos inspirados». En la Antigüedad que nos afecta, sin embargo, no era así. Aunque es verdad que los escritores eclesiásticos estaban de acuerdo en considerar que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento estaban inspirados por el Espíritu Santo, no consideraron precisamente la inspiración como el motivo y fundamento de ese rango único y especialísimo en el que situaban tales escritos. Y por una razón: la inspiración que adscribían a las Escrituras era sólo una faceta de la actividad que ejercía el Espíritu Santo en tantos y tantos aspectos de la vida de la Iglesia. Muchos escritores eclesiásticos se consideraban a sí mismos como inspirados, o pensaban que otros lo estaban, por ejemplo, san Agustín respecto a san Jerónimo (*Epístola* 82,2). De este modo, el vocablo que el Nuevo Testamento utiliza en 2 Tim 3,16 para afirmar que el Antiguo Testamento está divinamente inspirado (*theópneustos* en griego) es el mismo que emplea Gregorio de Nisa para sostener que el comentario de su hermano Basilio *Sobre los seis días de la creación* está también inspirado. Igualmente Atanasio de Alejandría, que ejerció gran influencia en la constitución del canon del Nuevo Testamento con la publicación de su lista en su *Carta Festal* 39, distingue entre escritos igualmente inspirados, por ejemplo, el apócrifo 3 *Esdras*, y el canónico *Esdras*. Por tanto, si todos los escritos que los antiguos cristianos consideraban «inspirados» hubieran entrado en el canon del Nuevo Testamento, éste habría sido inmenso e inabarcable. Al contrario, la utilización de la etiqueta «no inspirado» si nos indicaría que un escrito en cuestión no está en el canon. Mientras que los Padres de la Iglesia utilizan una y otra vez, ciertamente a partir del siglo IV, el concepto de «inspirado» para referirse a los escritos canónicos, es muy raro que los textos que no pertenecen a ese canon sean designados expresamente como «no inspirados». Esta expresión se reserva solamente para los falsos o apócrifos, mientras que rara vez designan a un escrito ortodoxo —aunque no canónico—.

II. CONSECUENCIAS DE LA FORMACIÓN DEL CANON

1. Consolidación de las listas de libros sagrados

El canon tardó bastante tiempo en consolidarse. En este aspecto hay que distinguir entre las iglesias de Oriente y Occidente teniendo siempre en cuenta que nunca, ni siquiera hoy día, han estado las diversas iglesias cristianas de acuerdo en afirmar cuáles son las obras que forman el canon del Nuevo Testamento.

- En *Oriente* el caballo de batalla fue el Apocalipsis de Juan. Muchos escritores eclesiásticos no querían admitirlo en el canon porque les parecía imposible, y con razón, por su lenguaje y teología, que hubiera salido de la misma pluma que el Cuarto Evangelio. Sólo a partir del 367, y gracias a la influencia de la *Epístola Festal 39* de Atanasio de Alejandría, citada hace un momento, empezamos a encontrar una opinión general favorable a la canonicidad del Apocalipsis. No todos los demás obispos y escritores eclesiásticos siguieron a Atanasio, pero esta opinión se fue haciendo más común, aunque no llegó a imponerse totalmente hasta el siglo X. Hoy día el canon ortodoxo oriental es igual al católico.
- En *Occidente* el problema más agudo lo tuvo la Epístola a los hebreos. Se dudaba si era o no de Pablo, tanto por su lenguaje como porque su autor no admite la posibilidad de un segundo arrepentimiento tras una recaída grave en el paganismo una vez convertido. Esta epístola no fue admitida como canónica hasta los sínodos de Hipona y Cartago a finales del siglo IV y comienzos del V.

Las epístolas llamadas católicas (de Pedro, Santiago, Judas), y las de Juan, tienen una historia muy complicada con diversos avatares en las diferentes iglesias de Oriente, hasta que fueron declaradas canónicas las siete definitivamente en el siglo V.

Del mismo modo hay que señalar variaciones en los cánones de las iglesias siria, abisinia (Etiopía) y armenia. Algunas iglesias sirias no aceptaron nunca el Ap y las epístolas católicas más breves, como 2 Pe, 2 y 3 Jn y Judas, pero, en general, éstas se acomodaron finalmente dentro del canon. La Iglesia abisinia tiene como característica que, aún hoy, además de los 27 libros canónicos del Nuevo Testamento, acepta como tales cuatro más: el llamado *Sínodo* (colección de cánones, plegarias e instrucciones); *Clemente* (un libro de revelaciones de san Pedro a Clemente, que nada tiene que ver con la *primera Epístola de Clemente* a los corintios); el *Libro de la Alianza* (que contiene ordenanzas eclesiásticas y un discurso de Jesús a sus discípulos tras la resurrección) y la *Didascalia* o *Disposiciones eclesiásticas*, una obra muy parecida a las *Constituciones apostólicas* y a la *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles*, que nunca fueron canónicas en la Iglesia romana.

La iglesia armenia no aceptó el Apocalipsis de Juan hasta el siglo XII, y aun hoy —aunque relegada a un apéndice— se venera como canónica la tercera Epístola de Pablo a los corintios, derivada de los *Hechos apócrifos de Pablo y Tecla*.

Por su parte, la Iglesia católica no formuló una lista oficial de libros canónicos hasta el concilio de Trento (siglo XVI).

- En *Oriente* el caballo de batalla fue el Apocalipsis de Juan. Muchos escritores eclesiásticos no querían admitirlo en el canon porque les parecía imposible, y con razón, por su lenguaje y teología, que hubiera salido de la misma pluma que el Cuarto Evangelio. Sólo a partir del 367, y gracias a la influencia de la *Epístola Festal 39* de Atanasio de Alejandría, citada hace un momento, empezamos a encontrar una opinión general favorable a la canonicidad del Apocalipsis. No todos los demás obispos y escritores eclesiásticos siguieron a Atanasio, pero esta opinión se fue haciendo más común, aunque no llegó a imponerse totalmente hasta el siglo X. Hoy día el canon ortodoxo oriental es igual al católico.
- En *Occidente* el problema más agudo lo tuvo la Epístola a los hebreos. Se dudaba si era o no de Pablo, tanto por su lenguaje como porque su autor no admite la posibilidad de un segundo arrepentimiento tras una recaída grave en el paganismo una vez convertido. Esta epístola no fue admitida como canónica hasta los sínodos de Hipona y Cartago a finales del siglo IV y comienzos del V.

Las epístolas llamadas católicas (de Pedro, Santiago, Judas), y las de Juan, tienen una historia muy complicada con diversos avatares en las diferentes iglesias de Oriente, hasta que fueron declaradas canónicas las siete definitivamente en el siglo V.

Del mismo modo hay que señalar variaciones en los cánones de las iglesias siria, abisinia (Etiopía) y armenia. Algunas iglesias sirias no aceptaron nunca el Ap y las epístolas católicas más breves, como 2 Pe, 2 y 3 Jn y Judas, pero, en general, éstas se acomodaron finalmente dentro del canon. La Iglesia abisinia tiene como característica que, aún hoy, además de los 27 libros canónicos del Nuevo Testamento, acepta como tales cuatro más: el llamado *Sínodo* (colección de cánones, plegarias e instrucciones); *Clemente* (un libro de revelaciones de san Pedro a Clemente, que nada tiene que ver con la *primera Epístola de Clemente* a los corintios); el *Libro de la Alianza* (que contiene ordenanzas eclesiásticas y un discurso de Jesús a sus discípulos tras la resurrección) y la *Didascalia* o *Disposiciones eclesiásticas*, una obra muy parecida a las *Constituciones apostólicas* y a la *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles*, que nunca fueron canónicas en la Iglesia romana.

La iglesia armenia no aceptó el Apocalipsis de Juan hasta el siglo XII, y aun hoy —aunque relegada a un apéndice— se venera como canónica la *tercera Epístola de Pablo a los corintios*, derivada de los *Hechos apócrifos de Pablo y Tecla*.

Por su parte, la Iglesia católica no formuló una lista oficial de libros canónicos hasta el concilio de Trento (siglo XVI).

2. ¿Qué parte del Nuevo Testamento fue canonizada primero?

Sería interesante poder dilucidar qué parte del Nuevo Testamento fue considerada en primer lugar «canónica». Podría pensarse naturalmente que lo primero en canonizarse fueron los Evangelios. Pero a este respecto puede decirse que probablemente no fue *un bloque* de escritos (los Evangelios) *sino dos* (Evangelios y cartas de Pablo) los que iniciaron simultáneamente el camino hacia el reconocimiento como sagrados:

a) Hacia finales del siglo I debían circular colecciones de palabras del Señor que gozaban de cierta autoridad, como deducimos de las citas contenidas en obras de esa época como *primera Epístola de Clemente* y la *Didaché*.

b) Es verosímil también que diversas colecciones de cartas de Pablo comenzaran a formarse en una fecha temprana un poco posterior a la que suele atribuirse al *Evangelio de Marcos* (hacia el 71 d.C.). En 2 Tes 2,2 se dice que la comunidad de Tesalónica debe tener cuidado con una carta pretendidamente paulina..., falsa. Por tanto, en el momento de la composición de 2 Tes (muy discutida, pero probablemente posterior a la muerte de Pablo, es decir, compuesta por un discípulo: hacia el 80/90) circulaban ya cartas apócrifas al lado de las auténticas, y que éstas gozaban de gran autoridad. Parece casi seguro que el autor de Colosenses tiene ya ante sus ojos textos reunidos de cartas de Pablo y hacia el 125 —época de composición de 2 Pedro— el autor de esta epístola da a entender que ya estaba formada una colección de cartas paulinas (2 Pe 3,15-16).

Una posible vía para dilucidar cuál de estos dos *corpora* gozó de más temprana autoridad consistiría en analizar las citas de estos dos grupos de textos (Evangelios y Pablo) hechas por escritores eclesiásticos hasta el momento en el que puede decirse que el canon está ya prácticamente constituido en el año 200 d.C. Pues bien, existe una publicación, titulada *Biblia Patristica* que recoge y organiza una por una todas las citas del Nuevo Testamento efectuadas por los escritores de la primitiva Iglesia hasta el año 200 más o menos, es decir, hasta Clemente de Alejandría por el lado griego y Tertuliano, por el latino. Con una diferencia abismal (del orden de 3.800 citas contra 1.650) los escritos sagrados más citados en estos primeros tiempos fueron los evangelios de Mateo y Lucas. Estos guarismos parecen sugerir lo que *a priori* puede parecer más lógico, a saber, que fueron los Evangelios los primeros en ser reconocidos como autoridad antes que las epístolas de Pablo.

3. *¿Qué forma, entre las varias que hay de texto griego, es hoy canónica?*

Como veremos en el capítulo siguiente, existen del Nuevo Testamento varios tipos textuales divergentes:

- Un texto alejandrino (cuyos representantes principales son los códices Vaticano y Sinaítico).
- Otro llamado «occidental» (códices Beza y Claromontanus).
- El denominado «cesariense» para los evangelios (código Koridethi).
- El eclesiástico o «bizantino» (la mayoría de los manuscritos).

La suma total de las lecturas variantes en el Nuevo Testamento, de mayor o menor importancia, supera las 500.000 (cf. el capítulo 4: unas 300.000 de tipo ortográfico; 200.000 que afectan al sentido). El caso más flagrante se plantea en los Hechos de los apóstoles, donde el texto «occidental» es casi un 10% más extenso que el alejandrino. ¿A qué tipo de texto y a qué lecturas ha de concederse el rango de canónico?

Una opinión mantenida hoy, fundamentalmente por norteamericanos, consiste en defender el texto presentado por la mayoría de los manuscritos, es decir, el bizantino (cf. pp. 70s). Pero esta postura es insostenible científicamente, ya que la más elemental crítica textual demuestra que este tipo es secundario y tardío: se trata de un texto que arregla, allana o elimina las dificultades de otros textos probadamente más antiguos, por ejemplo, el de los papiros.

Sobre esta cuestión de qué texto griego es el auténtico no se ha definido la Iglesia nunca y probablemente no se definirá jamás (cf. pp. 76s). En realidad no se puede responder a esta pregunta mas que históricamente. ¿Qué actitud tomaron los primeros Padres de la Iglesia respecto a las variantes del Nuevo Testamento? Si alguna de esas variantes no estaba de acuerdo con la tradición común se solía inculpar de ello a la mano de los herejes que había alterado el texto sagrado. Pero si no estaba en juego ningún matiz más o menos sustancial de la fe, no se otorgaba importancia a las variaciones del texto, incluso si éstas eran notables. Así, por ejemplo, respecto a los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos (16,9-20). Éstos faltan en los manuscritos griegos más antiguos y en las venerables versiones, también antiguas, al latín, siríaco, copto y armenio. Eusebio de Cesarea o san Jerónimo discutían qué texto debía preferirse, el largo o el breve, pero no se atrevían a rechazar absolutamente el otro como falso.

La categoría de canónico, por tanto, parece haber sido suficientemente amplia en los siglos trascendentales para la formación del canon (del II al V) como para admitir la mayor parte de las lecturas variantes que surgieron en el curso de la transmisión del Nuevo Testamento. Así, Justino en el año 150, o Taciano unos decenios más tarde, incluyeron el final largo del Evangelio de Marcos en sus obras como canónico. Por tanto, la cuestión de la canonicidad pertenecía al documento en cuanto tal, y no a una particular forma o versión del tal documento. La crítica textual tenía «permiso» para investigar y escoger entre las diversas variantes la que parecía más adecuada, pero sin condenar a la hoguera de lo no canónico a las otras lecturas rechazadas. Así, entre las iglesias antiguas siria, copta, latina, armenia y etíope circulaban versiones, todas canónicas, del Evangelio de Marcos que contenían no el llamado final largo, sino otro, bastante distinto, intercalado entre los versículos 8-9 del último capítulo en otros manuscritos.

La historia del texto del Nuevo Testamento no da pie ninguno a un fundamentalismo de la letra, ni a una creencia en la inspiración palabra por palabra del Nuevo Testamento, sino que induce más bien al relativismo. Se trataba más del sentido que de la letra.

4. ¿Puede hoy modificarse el canon del Nuevo Testamento?

¿Está el canon definitivamente cerrado? ¿Puede añadirse o quitársele algún escrito? Por parte de algunos fundamentalistas norteamericanos se ha propuesto añadir algún documento moderno «inspirado» al canon del Nuevo Testamento (en concreto, como señala B. M. Metzger, una carta de M. Luther King escrita desde su prisión en Birmingham, Alabama). Pero estas propuestas no pueden tomarse en serio, pues ignoran que el Nuevo Testamento no es una colección de escritos «inspirados», como hemos dicho, sino un *corpus* de textos que, por una decisión histórica de la Iglesia antigua, ofrecen una base ideológica amplia para fundamentar la unidad.

Pero, ¿podría añadirse quizás al Nuevo Testamento algún documento antiguo, venerable, alguno que nos sea devuelto hoy por las secas arenas del desierto egipcio, y del que se pueda decir que pertenece a la época apostólica? ¿Una especie de *Evangelio de Tomás* copto, descubierto al completo a mitad del siglo pasado, por ejemplo? ¿No podría canonizarse el llamado *Evangelio secreto de Marcos*, si se llegara a un acuerdo entre las iglesias de que procede realmente de la misma mano que compuso el primer evangelio? ¿Y si se descubre

algún papiro con alguna carta perdida de Pablo, por ejemplo, la enviada a los cristianos de Laodicea?

Respecto a un caso de este estilo la respuesta habría de ser positiva: no se ve razón ninguna de por qué la Iglesia del siglo XXI habría de tener menos derecho que la de los siglos IV y V para modificar el canon. La formación de la lista sagrada fue el producto de una realidad concreta e histórica del cristianismo antiguo y de la correlación de fuerzas entre sus diversas corrientes. Todo ello es revisable.

Por otro lado, puede manejarse teóricamente también la posibilidad de eliminar del canon del Nuevo Testamento alguno o algunos de los 27 libros que lo componen. El argumento es el mismo: ¿está hoy ligada absolutamente la Iglesia por la decisión de las comunidades de siglos pasados de las que, además, no queda acta alguna?

Los intentos efectuados durante la Reforma para eliminar algún libro del canon neotestamentario, por ejemplo, el de Zwinglio para expulsar el Apocalipsis, o los juicios muy peyorativos sobre Santiago, Hebreos y Judas o sobre el mismo Apocalipsis por parte de Lutero no son defendidos hoy por absolutamente nadie.

Se ha propuesto, sin embargo, totalmente en serio una reunión de todas las iglesias para promover un canon más breve que favorezca la *unidad de todos los grupos cristianos*. Pero, por muy atractiva que pueda parecer a algunos esta propuesta a primera vista, es también impracticable. En primer lugar, ¿qué criterios podrían definirse por consenso para eliminar del canon del Nuevo Testamento uno o más libros, o siquiera algunas partes de alguno de ellos? ¿Añadiría algo a la imagen general de Jesús —o a la de la Iglesia— que proporciona el Nuevo Testamento actual en su conjunto la sustitución de unos libros sagrados por otros o la eliminación simple de algunos? Por otro lado, y a estas alturas de la historia del cristianismo, y aunque en teoría todas las iglesias estuvieran de acuerdo, cortar o eliminar alguna parte del canon sería erradicar importantes raíces de la historia de la Iglesia en general.

Todas estas propuestas quedan por tanto en el reino de la teoría. En la práctica, las posibilidades de alterar el canon son remotas, por no decir ninguna. Además esta posibilidad no parece deseable para la inmensa mayoría. Como se ha afirmado repetidas veces, el canon del Nuevo Testamento surgió en la historia como resultado de un proceso lento y gradual. Es difícil rehacer el canon por la simple razón de que la historia no puede rehacerse.

Capítulo 4

CÓMO HA LLEGADO EL NUEVO TESTAMENTO HASTA NOSOTROS

¿Cómo se ha transmitido hasta hoy el contenido del Nuevo Testamento? ¿Se han encontrado textos del Nuevo Testamento entre los manuscritos del mar Muerto? ¿Cómo podemos reconstruir hoy día el texto original? ¿Tenemos un texto igual o parecido al que escribieron los autores del Nuevo Testamento hace tantos siglos, o uno corrupto o incompleto? ¿Cuál es el texto inspirado por el Espíritu Santo? Estas preguntas implican también otras no menos importantes: ante la necesidad de verter el texto griego al castellano, ¿podemos fiarnos de las traducciones del Nuevo Testamento que hay en el mercado? ¿Manipulan las iglesias las traducciones?

1. CÓMO SE HA TRANSMITIDO EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

En un tiempo como el nuestro, en el que se hacen inmensas tiradas de libros que son copias perfectas unos de otros, es difícil imaginar cuán ardua era hacer una copia fiel de un libro cuando no existía aún la imprenta. Era prácticamente imposible. Los libros se escribían y copiaban a mano (de ahí la denominación de «manuscritos») en un proceso lento, laborioso y costoso, sometido a toda clase de alteraciones, voluntarias o no, por parte del copista. En consecuencia, en la Antigüedad ninguna copia era exactamente igual al original, lo que significa que todos los manuscritos antiguos que contienen todo o parte del Nuevo Testamento difieren (algunas veces grandemente) entre sí.

No se han conservado los originales (denominados «autógrafos») de los diversos libros del Nuevo Testamento, sólo copias. Si se hubie-

se conservado la primera edición de alguno de ellos en alguna iglesia o depósito, bastaría consultarla para ver en qué se había separado cada copia de su modelo. Pero esto no es posible. Nuestro único acceso a ellos es a través de copias más o menos cercanas a lo que salió de manos del autor. Existe una rama de la filología que se ocupa de tales copias, de estudiarlas a fondo y del modo cómo a través de ellas podemos acercarnos lo más posible a esos originales perdidos. Esta ciencia se llama «crítica textual», y su misión es múltiple aunque orientada a un único objetivo: presentar, o reproducir por medio de la imprenta, un texto seguido de un libro antiguo de modo que el lector moderno tenga la seguridad de que lo que lee se parece lo más posible a lo que salió de la pluma del autor. Para conseguir este fin la crítica ha de efectuar los procesos siguientes:

- Recoger, ordenar, y organizar los manuscritos, en nuestro caso del Nuevo Testamento.
- Examinar dónde se han producido errores o alteraciones del texto y estudiar el por qué de las mismas.
- Evaluar las variantes que presentan los manuscritos (a veces se llaman también «testigos» del texto) y deducir cuál de ellas se acerca más a lo que se imagina el original.

1. *Testigos del texto del Nuevo Testamento*

Hoy día, en números redondos, tenemos los siguientes testigos del texto del Nuevo Testamento (la mayoría de ellos no lo traen completo; abundan más los que presentan sólo los evangelios):

- Unos 116 papiros. Se designan con la letra P y un número voladito o exponencial. Así, por ejemplo, P⁵². Hubo en todas partes, pero los que se conservan hasta hoy proceden prácticamente todos de Egipto gracias a la sequedad de su clima y datan de los siglos II al VIII; la mayoría son de los siglos III-IV. Por su antigüedad son de extrema importancia para reconstruir el texto del Nuevo Testamento. Su contrapartida es que la mayoría son sólo fragmentos, algunos muy pequeños.
- Otros manuscritos no transmitidos en papiro. Normalmente se trata de pergamino de diversos animales, aunque a partir del siglo XIII se observa también el uso del papel. Suelen dividirse en:

— Manuscritos que emplean sólo letras mayúsculas. Se denominan «unciales» (del latín *uncialis*, «del tamaño de una pulgada») o «mayúsculos» (sus letras medían aproximadamente una pulgada). Suelen presentar un texto seguido, sin separación de palabras, y los signos de puntuación o división

de párrafos son muy escasos, y cada uno a su manera. Se designan con una letra mayúscula, romana o griega, o con números arábigos anteceditos del cero. Así: A V 01 04, etc. Cuando se acabaron las letras del alfabeto latino, se utilizaron las del hebreo o el griego. Así \aleph significa el manuscrito Sinaítico (siglo IV; también 01); Θ es igual al códice Koridethi (siglo IX; también 038). Hay unos 300 unciales.

— «Minúsculos», o manuscritos copiados en letra minúscula. Casi todos proceden del siglo IX en adelante. Se designan con números arábigos sin el cero delante, y se suelen agrupar en familias (sigla *f*) para mayor facilidad de manejo (cf. abajo). Suman unos 2.800.

- «Leccionarios»: son libros con selecciones de textos del Antiguo y Nuevo Testamento, utilizados para las lecturas en las funciones litúrgicas. Los hay escritos en mayúsculas y en minúsculas, pero no los hay del Apocalipsis. Los leccionarios suman unos 2.300

- Antiguas traducciones a lenguas de las distintas iglesias de la primera época del cristianismo: al latín (Italia, norte de África, Hispania, Galia), siríaco, copto (Egipto), gótico (tierras germánicas), etíope, etc. Su valor como testigo del texto antiguo varía en razón del manuscrito base del que fueron traducidas y de la antigüedad de la versión misma. Entre las más valiosas destacan: la *Vetus syra*, o versión siríaca antigua, con sus diversas ramificaciones; la *Vetus latina*, o versión latina antigua; la Vulgata (edición de san Jerónimo) y la traducción copta o egipcia, con dos variantes principales: el dialecto del sur, o bohaírico, y el del norte, o sahídico.

- A este panorama hay que añadir el inmenso número de *citas del Nuevo Testamento* que pueden recogerse de las obras de los Padres de la Iglesia desde el siglo II al IV y V. No es de despreciar el valor de estas citas para reconstruir el original, por dos razones sobre todo. Primera, porque son citas antiguas, la mayoría de las veces anteriores a las de los mejores manuscritos. Segunda, porque se puede precisar el origen geográfico de esas citas, con lo que ayudan a la determinación de tipos textuales locales, y a pergeñar la historia de los textos y sus variaciones geográficas en general. Las citas de los Padres tienen, sin embargo, sus inconvenientes: muchas de ellas fueron hechas de memoria. En los casos en los que esta sospecha adquiera visos de certeza, tales citas deben ser descartadas como ayuda a la reconstrucción del texto neotestamentario. En segundo lugar: a veces no se puede determinar con exactitud el tenor de la cita por variantes internas de los manuscritos que transmiten el texto del Padre de la Iglesia en cuestión.

El formato de estos «testigos» del Nuevo Testamento es muy uniforme. Aunque las copias más antiguas debían tener el formato de

rollo, lo cierto es que no se ha conservado ninguno. Todos los manuscritos descubiertos del Nuevo Testamento, incluso los más antiguos, tienen ya el formato de códice o libro.

La mayoría de los testigos son incompletos. Sólo tres unciales o «mayúsculos» (Æ/01; A/02; C/04) y 56 «minúsculos» contienen el texto completo del Nuevo Testamento. Dos unciales y unos 150 minúsculos no tienen el Apocalipsis. Los Evangelios se encuentran en unos 2.400 manuscritos; los Hechos de los apóstoles y las llamadas «Epístolas católicas» en unos 660; los que conservan las cartas de Pablo se acercan a los 800, y los del Apocalipsis sólo a los 300.

Respecto a su fecha de copia puede decirse que el 65% proceden de los siglos XI al XIV, mientras que menos del 3% procede de los cinco primeros siglos.

2. *¿Textos del Nuevo Testamento entre los manuscritos del mar Muerto?*

Detrás de los famosos rollos del mar Muerto se encuentra muy probablemente la secta judía de los esenios (cf. pp. 101ss), en especial una rama de ella que se retiró de la vida pública por no estar de acuerdo con ciertas normas legales, con el calendario de los demás judíos ni con el modo como se practicaba el culto en el Templo.

Respondamos directamente a la cuestión planteada: después de que se han editado ya prácticamente todos los manuscritos de interés descubiertos en el mar Muerto con un cuidado filológico extraordinario podemos decir sin temor a equivocarnos que no existen entre esos textos de Qumrán o del mar Muerto pasajes o fragmentos del Nuevo Testamento. Tampoco hay en ellos alusiones a Jesús, a sus discípulos ni a nada que se refiera al cristianismo. Las afirmaciones en contrario son fantasías de escritos pseudocientíficos o ganas de llamar la atención para obtener ganancias pecuniarias con noticias sensacionalistas.

Hoy día parece ya resuelta una cuestión científica de importancia suscitada en 1972. En este año José O'Callaghan, jesuita español ya fallecido, profesor entonces del Instituto Bíblico de Roma, creyó poder demostrar que algunas obras neotestamentarias *habían sido copiadas en Qumrán*. Los resultados de sus investigaciones fueron publicados en la revista *Bíblica*, órgano de ese mismo Instituto. Sobre todo llamó la atención del mundo científico la hipótesis de O'Callaghan de que en la cueva VII de Qumrán (7Q) se podría haber encontrado un fragmento (el número 5, de ahí 7Q5) del Evangelio de Marcos, en concreto 6,52-53. Afirmaba también que en la misma cueva se habían

hallado restos de copias de otros libros del Nuevo Testamento: Hechos de los apóstoles, Romanos, 1 Timoteo, Epístola de Santiago.

La hipótesis fue una verdadera bomba en el mundo científico, porque —de ser cierta— escritos cristianos considerados hasta el momento como tardíos (es decir, compuestos entre el 70 y el 100 d.C.) habrían sido redactados y difundidos antes del año 60. En el 68 fue aniquilado Qumrán por los romanos, por tanto, habría que pensar en unos años antes para que esos textos fueran compuestos, se difundieran, adquirieran fama y fueran copiados allí. Además el texto de tales fragmentos coincidiría sustancialmente con la forma textual en la que los conocemos hoy, lo que indicaría que la transmisión manuscrita desde los primeros momentos había sido absolutamente fiable.

Según la hipótesis de O'Callaghan habría que modificar no sólo la cronología del Nuevo Testamento, es decir, la fecha de composición de sus escritos, sino todas las ideas sobre cómo evolucionó la teología del cristianismo primitivo a lo largo de la segunda mitad del siglo I y primeros años del II, evolución que la ciencia histórica había ido formando trabajosamente a lo largo de los últimos doscientos años. Por ejemplo: una obra como los Hechos de los apóstoles, cuya mentalidad teológica se emplazaba hasta el momento entre los años 90-100 d.C., ideaba adelantarse por lo menos cincuenta años en su fecha de composición!

Desgraciadamente, la teoría del investigador español estaba llena de dificultades. Ciñéndonos al caso más importante, el del Evangelio de Marcos, debemos señalar que de las aproximadamente 20 letras conservadas en el fragmento 7Q5 de Qumrán sólo se identifican bien 14; las otras 6 deben leerse de un modo algo distinto al usual y, lo que es más grave, para que este fragmentito concuerde con el texto de nuestro evangelio actual habría que suponer en un pasaje tan breve —Mc 6,52-53— nada menos que la omisión de tres palabras, omisión que no aparece en ninguno de los 2.400 manuscritos que poseemos del Evangelio. Diversas combinaciones con las letras claramente legibles, efectuadas por un ordenador, han dado la posibilidad de que ese pequeño fragmento fuera identificable, también con leves diferencias, con otros textos del Antiguo Testamento o de los Apócrifos, o incluso con algún pasaje de la literatura griega clásica.

Pero el reciente descubrimiento de que cada hoja de papiro es identificable porque sus fibras tienen una disposición especial y única, casi como una huella digital, demuestra que 7Q5 forma parte de otro trozo suelto de un manuscrito descubierto en la misma cueva que 7Q5. Ambos fragmentos fueron escritos en la misma hoja de papiro. Como el texto del segundo trozo es más amplio, se ha podido identificar sin duda alguna como parte del antiguo *Libro de Henoc*. Por tanto 7Q5 forma otra parte de ese mismo libro. La identificación con el Evangelio de Marcos parece, pues, imposible. Igualmente se ha procedido con otros presuntos fragmentos del Nuevo Testamento en Qumrán, identificados como partes de obras que no pertenecen al Nuevo Testamento.

En conclusión: no hay textos del Nuevo Testamento entre los manuscritos del mar Muerto.

3. *Problemas que plantea la reconstrucción de un texto antiguo a partir de muchas copias*

Los problemas que afectan a los manuscritos del Nuevo Testamento son los mismos que los de otros testigos de obras clásicas de la antigüedad grecolatina y afectan a la actividad de los copistas: errores involuntarios, enmiendas voluntarias, la mayoría de las veces equivocadas, adiciones al texto por motivos ideológicos o para corregir el estilo; omisiones, por los mismos motivos, o por puro error ocular.

En sí mismos, los métodos de estudio de los manuscritos del Nuevo Testamento son iguales a los empleados en los textos de Homero, por ejemplo, de Platón, o de cualquier otro autor del mundo clásico. Sin embargo, el inmenso número de testigos —en total más de 5.000— complica y facilita las cosas a la vez. Tal monto aterroriza, pero puede ayudar por otra parte sabiendo que, tras los pertinentes trabajos, las muchas copias nos permiten llegar muy cerca de los originales. El texto de un autor clásico está representado en ocasiones por un solo manuscrito. Cuando existe media docena de ellos se considera que hay ya una buena base para reconstruir el texto original... Imagínese el trabajo, pero también las oportunidades de llegar al texto original en el caso del Nuevo Testamento con tantos testigos.

Es importante saber también que la tradición manuscrita del Nuevo Testamento es en ocasiones muy cercana a los originales, cosa que no ocurre casi nunca con los clásicos. Las primeras copias debieron hacerse muy cerca del momento en el que se compuso el «autógrafo». Así, el P⁵², un diminuto fragmento del capítulo 18 del Evangelio de Juan, vv. 31-33, es datado por los especialistas hacia el 125/130, es decir, quizá sólo unos treinta años después de la composición del Evangelio.

A diferencia del texto hebreo del Antiguo Testamento, que desde el siglo II d.C. fue sometido a un riguroso control debido al carácter sagrado que tenían incluso sus letras aisladas, el del Nuevo Testamento fue al principio un texto vivo, cuyo carácter canónico al pie de la letra nunca fue definido por la Iglesia. Valía más el Espíritu vivo que la letra transmitida en los manuscritos. Incluso copistas más bien tardíos alteraban el texto (sobre todo de los Evangelios) para conformarlo a los pasajes paralelos correspondientes. En los siglos II y III los escribas se sintieron autorizados para introducir en determinados pasajes las modificaciones que consideraban justas desde el punto de vista de la gramática, el estilo, e incluso desde el dogma incipiente. Hay estudios que tratan de lo que se llama «corrupción ortodoxa» de

la Escritura durante esos siglos, es decir, de la acomodación positiva del texto de un manuscrito a las tendencias teológicas de la mayoría ortodoxa. Se ha señalado que papiros bastante antiguos, como P⁴⁵ (Evangelios y Hechos), P⁴⁶ (cartas de Pablo) y P⁶⁶ (Evangelio de Juan), representan un «texto libre» del Nuevo Testamento con notables diferencias respecto a otros testigos.

Por tanto, en la Iglesia primitiva, hacia finales del siglo II, se daba un doble movimiento en sí contradictorio respecto a sus «Escrituras»: por un lado, se poseían textos que eran sagrados (teóricamente intocables); por otro, existía cierta libertad para alterar ese texto y acomodarlo a lo que más conviniera (una discusión teológica; necesidades de un sermón). Respecto a estas libertades para con el texto sagrado debe tenerse en cuenta que la mayoría de los copistas no se interesaban tanto por la «lectura original» como hoy día, cuanto por la lectura que estimaban «verdadera», es decir, de acuerdo con la tradición eclesiástica o el dogma que se iba formando.

II. DIFERENTES TIPOS DE TEXTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Como dijimos en el capítulo anterior, el número aproximado de variantes calculado para el Nuevo Testamento es de unas 500.000. La mayoría, sin embargo, no son importantes: variaciones ortográficas, gramaticales, de orden de palabras o de estilo (unas 300.000). El resto sí lo son, aunque sólo una minoría puede afectar sustancialmente al dogma cristiano.

Trabajar con la enorme cantidad de manuscritos que hay del Nuevo Testamento es tarea ardua, casi imposible. Por ello la crítica textual ha intentado *agrupar los manuscritos por familias*, es decir, por conjuntos emparentados entre sí, que dependen unos de otros, y que tienen un «árbol genealógico» común: proceden de un texto base que se puede reconstruir en líneas generales. Además de las «familias», la investigación bíblica ha descubierto que hay unos tres tipos de texto —representados por un número suficiente de manuscritos— cuyas lecturas se repiten o son muy parecidas entre sí. Esto hace que trabajar con el texto del Nuevo Testamento no sea tan aterrador. Son los siguientes:

- *El texto alejandrino.* Se denomina así porque la mayoría de los manuscritos que lo representan provienen de Alejandría o de Egipto en general. Sus principales representantes son los códices *Sinaítico* y *Vaticano*. Como son manuscritos copiados a principios del siglo IV

hace tiempo se creía que este tipo textual se remontaba sólo al texto existente en ese siglo. Sin embargo, los descubrimientos de los papiros P⁶⁶ y P⁷⁵ han mostrado que sus lecturas proceden del siglo II. Se ganan, por tanto, doscientos años hacia atrás.

Este grupo parece ser partidario de la fidelidad literal a su modelo, y su exactitud se corresponde bien con el espíritu de trabajo filológico de Alejandría, en donde existía una antigua tradición de estudios literarios y filológicos que procuraba reproducir lo mejor posible el texto de los autores clásicos. Las características generales de este texto alejandrino son la brevedad y el rigor de expresión. Muestra, además, menos correcciones gramaticales y estilísticas que otros tipos.

- El mal llamado *texto occidental*. Su máximo representante, para los Hechos y Evangelios es el *Códice Beza* (D/05). Aunque no se sabe exactamente de donde procede, parece que fue copiado en el norte de África, no en Occidente, como se creyó durante siglos. Este tipo de texto va acompañado de los papiros P²⁰, P³⁸ y P⁴⁸, junto con la versión latina, la más antigua de todas.

Su problema es que utiliza con frecuencia la paráfrasis, es decir, amplifica, y efectúa transposiciones y correcciones. En otros casos, sin embargo, parece haber conservado las lecturas más antiguas y originales como se deduce por crítica interna. En los Hechos presenta un texto que es un 10% más largo que el alejandrino. La opinión de los estudiosos se halla dividida respecto a su valor como testigo del texto original. Unos casi lo desprecian opinando que rara vez sus lecturas deben entrar en consideración si se trata de restablecer el mejor texto posible de los Evangelios y Hechos. Otros lo estiman sobremediano y sostienen que, examinando una a una sus lecturas variantes, se encuentra que la mayoría son muy antiguas y originales. Aplaudido o rechazado, su texto plantea en los Hechos un problema filológico y teológico (¿cuál es el original?) aún no resuelto (cf. pp. 372s).

- *El tipo koiné («común») o bizantino*. Esta clase de texto es el normal de la Iglesia de Oriente y es el testificado por un importante grupo de manuscritos copiados en los siglos VII y VIII. Es un tipo textual uniforme, que ha sido pulido lingüísticamente: es más elegante en la expresión, pues ha sufrido correcciones estilísticas. Los estudiosos creen que es un tipo de texto que se estableció en Antioquía de Siria y que luego fue recibido por la Iglesia bizantina. De ahí el nombre de «común».

Pertencen a este tipo de texto casi el 80% de los manuscritos actualmente existentes, pero los eruditos le conceden un valor limitado a la hora de

reconstruir el original, ya que es un texto retocado. No es la base del texto científico que se imprime hoy día a pesar del número impresionante de manuscritos que lo presentan.

III. CÓMO PODEMOS RECONSTRUIR EN LO POSIBLE EL TEXTO ORIGINAL DEL NUEVO TESTAMENTO

A lo largo de muchos siglos de estudios de los manuscritos —desde la primera edición del Nuevo Testamento, la Complutense del cardenal Cisneros hasta hoy—, después de muchos análisis de los modos de copiar por parte de los escribas, y después de un concienzudo estudio de las vicisitudes geográficas de las diferentes corrientes de textos, la ciencia filológica se ha ido formando una serie de criterios que tiende fundamentalmente a *fixar un método* para ejecutar bien la tarea de ponderar y estimar el valor de las lecturas variantes que presentan los manuscritos.

En general los progresos del estudio del Nuevo Testamento han sido promovidos por investigadores protestantes, pero los comienzos de la crítica textual florecieron en campo católico. El mérito de la primera edición del Nuevo Testamento griego corresponde a la *Biblia Poliglota Complutense* (1514). Sin embargo, la verdadera expansión y aprecio por el texto griego entre los estudiosos sólo se produjo tras la edición de Erasmo de Rotterdam de 1516. Ésta, aunque posterior, se adelantó de hecho en el mercado al retrasarse el permiso papal para la difusión del texto complutense. Tuvo tal éxito el texto griego erasmiano a pesar de sus innumerables defectos (por ejemplo, se basó en manuscritos de pésima calidad), que pronto se convirtió en «universalmente reconocido» (*textus receptus*) e intocable. Nadie se atrevió a modificarlo durante siglos, aunque en sucesivas ediciones, en las notas al texto, se iban acumulando variantes de los nuevos manuscritos descubiertos en las bibliotecas y muchas sugerencias para mejorarlo.

Fue realmente el siglo XIX el que produjo grandes avances en el estudio y edición del Nuevo Testamento. Investigadores alemanes e ingleses (C. von Tischendorf, B. F. Wescott y F. J. A. Hort) sentaron las bases de un texto que dura hasta hoy, sacando a la luz estudios críticos y nuevas ediciones. En contra de la edición erasmiana, fundamentada en manuscritos tardíos del tipo llamado «eclesiástico» o bizantino, estos investigadores prepararon un Nuevo Testamento griego basado en papiros y manuscritos alejandrinos del Nuevo Testamento (siglos III y IV), que se separaba muchísimo del usado hasta el momento.

Desde esos años hasta hoy la ciencia no ha hecho más que perfeccionar y pulir los métodos de edición diseñados en el siglo XIX, que son en síntesis los siguientes:

1. El paso previo del trabajo crítico sobre el texto de los manuscritos del Nuevo Testamento es lo que se llama «colacionar» un manuscrito: transcribir exactamente lo que presenta un testigo determinado. Es decir, leerlo atentísimamente e imprimir en caracteres modernos palabra por palabra el texto del manuscrito en cuestión con todos sus errores. Luego hay que corregir los que son errores evidentes de ortografía o transcripción.

2. «Colacionados» los manuscritos hay que agruparlos por familias o grupos para reducir a un número razonable y manejable el número de manuscritos que apoyan tal o cual lectura variante.

Este paso previo de *colación y agrupación* se ha realizado ya en la actualidad con todos los manuscritos existentes gracias a los trabajos de estudiosos desde hace más de un siglo. Existe en la actualidad en la ciudad de Münster, en Alemania, un instituto especializado en estas tareas de estudio y reconstrucción del texto del Nuevo Testamento. Allí se archivan las fotografías, o microfilmes, de todos los testigos del texto neotestamentario.

El método de agrupación de los manuscritos se hace del siguiente modo: una vez que desde el siglo pasado se conocen las características de los tipos textuales que enumeramos más arriba, se eligen una serie de variantes significativas de cada uno de estos tipos (hay también subtipos que no hemos querido nombrar, para no abrumar al lector) en un número elevado, unas ochocientas o mil. Las lecturas del manuscrito que se desea clasificar se contrastan con estas variantes, se tabulan en un ordenador y se comparan con los grupos de variantes de otros manuscritos, familias o tipos. Gracias a este análisis es posible, con abundante trabajo, situar fidedignamente a un manuscrito determinado dentro de un grupo, o bien declararlo un caso aparte.

3. Cuando ya se tienen ante los ojos todas las variantes ordenadas de una obra del Nuevo Testamento, un evangelio, por ejemplo, por orden de capítulos y versículos, o de un pasaje determinado, llega el momento de estimar cuál de esas variantes tiene más posibilidades de ser la original. Para ello, el estudio de siglos ha ido decantando una serie de *normas o criterios de selección*.

Éstos se dividen en normas o criterios *extrínsecos* a las variantes y en criterios *intrínsecos* a ellas. Los criterios *extrínsecos* tienen en consideración:

- la fecha de los manuscritos;
- su procedencia o distribución geográfica;
- su posible relación de parentesco (la misma lectura variante apoyada por un manuscrito y otro copiado de éste no son dos «apoyos» a esa variante, sino uno).

Los *criterios intrínsecos* son los que estudian:

- el modo de copiar de los escribas para tener en cuenta sus posibles errores.
- qué es lo que el autor original pudo haber escrito (su estilo, vocabulario, contexto, su pensamiento teológico, etc.).

Sobre esta base, una lectura variante tiene más probabilidades de ser original, *por criterios extrínsecos*, cuando los manuscritos que la apoyan

- *son más*, es decir, hay un mayor número de manuscritos que apoyan tal o cual lectura, o, mejor, un mayor número de familias de manuscritos, teniendo en cuenta la calidad general de tales familias;
- *son los más antiguos*, es decir, más cercanos a los «autógrafos»;
- *son los mejores*, es decir, si están mejor copiados, más cuidados, etc. Vale más un número menor de manuscritos, pero de mejor calidad, que muchos y dudosos. De ahí el adagio «Los manuscritos se valoran, no se cuentan simplemente» (en latín: *manuscripta ponderantur, non numerantur*);
- *proceden de lugares geográficos distintos*, es decir, la variante está atestiguada en diversos lugares.

Por criterios interiores o *intrínsecos*, una lectura variante tiene más probabilidades de ser original cuando presenta una lectura que

- *es la más difícil*, es decir, cuando es un texto un tanto complicado a primera vista y pudo dar lugar a que un copista la corrigiera para facilitar las cosas. Esta norma ha dado lugar a otro adagio latino: *Lectio difficilior, potior*: «Es preferible la lectura más difícil»;
- *es la más breve*. Norma también clásica: es más fácil que un escriba amplíe que acorte. Otro adagio latino consagrado: *Lectio brevior, potior*: «La lectura más breve es la preferible»;
- *se aviene mejor con el contexto* de la frase, del párrafo o de la obra en la que se encuentra;
- *puede explicar el origen de otras variantes*: es preferible la variante que da razón del surgimiento de otras.

La lectura preferible e ideal será aquella que reúna en su favor criterios extrínsecos e intrínsecos.

Como se ve, el análisis requiere el dominio de una cierta técnica. Hoy día el texto del Nuevo Testamento no lo establece el criterio de una sola persona, sino normalmente un comité de expertos que decide sobre cada variante de acuerdo con sus méritos externos e internos. Esto aumenta la certeza de haber tomado una decisión correcta.

Veamos ahora tres ejemplos concretos y sencillos de labor de crítica textual que sirven de ilustración a lo expuesto teóricamente en los párrafos anterior-

res. Los tomamos de H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC, Madrid, 1969, pp. 55ss), referidos al texto de Gál 5,21-6,17. Si el lector es capaz de leer en griego, debería ponerse delante este texto. De lo contrario, debe utilizar una buena traducción. Señalamos en cursiva las alusiones a los criterios de selección arriba expuestos:

1. Gál 5,21: los manuscritos presentan además de φθόνοι (*phthónoi*), «envidias», φόνοι (*phónoi*), «asesinatos». ¿Es este añadido original? «Asesinatos» está atestiguado por los manuscritos A C D G K L N vers. lat., pero falta en P⁴⁶ & B 33 81 y en las citas de Ireneo y Orígenes. Decisión: probablemente se trata de una *añadidura*, no atestiguada por los mejores manuscritos, influenciada por el *lugar paralelo* de Rom 1,29 donde sí aparece. Por tanto: no pertenece al texto original de Gálatas.

2. Gál 6,10: los mss & (Sinaítico) B* (la primera mano del códice, luego corregida por otra) 6 33 y otros leen ὡς... ἔχωμεν (*hós échōmen*) en subjuntivo, con el significado «mientras tengamos», en alusión a un tiempo futuro), pero A C D G K I P y otros presentan ὡς... ἔχομεν (*hós échomen*), en indicativo, «mientras tenemos», con insistencia en el presente. Zimmermann opina que la primera variante *cuadra mejor con el contexto*, por lo que debió ser la original. Los editores de la edición usual hoy del texto griego (Aland, Black, Martini, Metzger, Wikgren) prefieren la segunda lectura, porque *es la más difícil*. La decisión es dudosa. Es probable que nunca sepamos cuál fue el original, aunque *está atestiguada mejor* la primera, y probablemente sería preferible.

3. Gál 6,18 presenta las siguientes variantes:

1. Ἰησοῦ («de Jesús»): P⁴⁶ B A C* 33 629 f (un códice latino del siglo IX que presenta las cartas de Pablo) Vulgata.
2. Χριστοῦ («de Cristo»): P 81 365 Marción, el hereje en su Biblia.
3. Κυρίου Ἰησοῦ («del Señor Jesús»): C D K L
4. Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ («del Señor Jesucristo»): & (Sinaítico) A V algunos manuscritos latinos.
5. Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ («de nuestro Señor Jesucristo»): D* G versión siria.

La primera variante sería la original. Es la *apoyada por los mejores manuscritos*, y es la *lectura más difícil*. Además, *explica mejor el surgimiento de las restantes*: es más creíble que una formulación sencilla como Ἰησοῦ se haya ido ampliando posteriormente que lo contrario: que Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, como escribe el Sinaítico se hubiera ido reduciendo a un conciso Ἰησοῦ. Este caso es un buen ejemplo de cómo crecen los textos. Se aplica también aquí otra regla: *la lectura breve es la preferible*.

IV. ¿TENEMOS UN TEXTO IGUAL O PARECIDO AL QUE ESCRIBIERON LOS AUTORES DEL NUEVO TESTAMENTO?

Nos hemos extendido explicando en líneas generales el método científico utilizado por los modernos críticos textuales en la reconstruc-

ción del texto primitivo del Nuevo Testamento para que el lector pueda ver por sí mismo que el Nuevo Testamento que se imprime en la actualidad es fiable. Sin duda alguna, tenemos hoy día el mejor texto posible en la medida de los sistemas de la técnica actual. Ello proporciona seguridad.

¿Significa esto que hayamos reconstruido exactamente el texto que salió de las manos de los antiguos autores? La respuesta es: probablemente no al cien por cien, pero sí uno que se acerca muchísimo al original. Con otras palabras: yendo hacia atrás cronológicamente, la crítica textual reconstruye un texto lo más cercano posible al «autógrafo», aunque a veces la distancia sea de unas decenas de años (la que hay entre la fecha de composición y el papiro más antiguo que presente el texto de la obra en cuestión).

Otro hecho nos ratifica en la percepción de que el texto que tenemos del Nuevo Testamento es fiable en líneas generales: el descubrimiento del P⁵², ya mencionado. Este fragmentito contiene Jn 18,31-33.37-38. Los papirólogos están de acuerdo que por su modo de escritura fue copiado hacia el 125-130 d.C. Por tanto, no llega a tres decenios después de la composición del Cuarto Evangelio. Ahora bien, el texto presentado por el P⁵² *es sensiblemente igual* al que puede reconstruirse por medio de los métodos científicos arriba descritos. Todo, pues, coincide. De paso, el lector puede percibir cuán carentes de base son ciertas afirmaciones de hoy (por ejemplo, en *El código da Vinci*) que sostienen que el texto de los Evangelios fue reescrito, reelaborado y manipulado por completo en el siglo IV después de la famosa «conversión» de Constantino. Según esta peregrina teoría, la Iglesia de acuerdo con las autoridades civiles manipuló los textos con la idea de hacer de Jesús (un mero hombre según los primitivos textos evangélicos conservados hasta ese momento) un dios, de modo que el Imperio tuviera una divinidad única en quien creer, que sirviera de aglutinante religioso para los habitantes tan diversos de las provincias del Imperio. Una estupidez.

A pesar de tantos cuidados, la ciencia filológica alberga algunas dudas respecto al texto reconstruido del Nuevo Testamento. La primera está generada por el conocimiento de que durante el siglo II se produjeron correcciones «ortodoxas» del texto del Nuevo Testamento. Como éstas se hicieron en una época tan temprana, pasaron a formar parte de casi todos los manuscritos del Nuevo Testamento. Hubo muchas más enmiendas de lo que creen los no especialistas, y afectan a temas importantes como el nacimiento de Jesús, la agonía en el huerto de Getsemaní, la institución de la eucaristía, la muerte de Jesús y su grito desesperado ante el aparente abandono del

Padre, la resurrección y la ascensión. ¿Cómo detectar estas enmiendas tan tempranas? Por suerte estas correcciones han dejado huellas perceptibles en la tradición manuscrita, por lo que el original es reconstruible, como veremos a continuación.

La segunda es que en este mismo siglo II hubo una oleada de «aticismo», es decir, un deseo purista de corregir todos los textos escritos en griego de acuerdo con las exigencias lingüísticas de pureza del dialecto del Ática (capital, Atenas) base del griego que se hablaba en la época. Esa oleada de puritanismo lingüístico afectó, según algunos autores, a casi todos los manuscritos del Nuevo Testamento. Y como los testigos que han llegado hasta nosotros son en su gran mayoría posteriores a esa fecha, muchos están «contaminados» por las correcciones, lo que hace muy difícil detectarlas.

Ambos problemas son reales. El segundo caso afecta a un nivel exterior del texto, que no toca su sustancia. Aunque algunas enmiendas no sean detectables, de otras se ha sospechado con razón, y se han eliminado. A pesar de todo, la impresión general es que el tono de los textos del Nuevo Testamento no ha sido demasiado tocado por este afán de supercorrección lingüística. Prueba de ello son el Evangelio de Marcos y el Apocalipsis, que muestran un lenguaje rudo y simple, a veces lleno de barbarismos, que no ha sido retocado.

El primer caso, por el contrario, es bastante más serio. Pero por fortuna las enmiendas han dejado variantes, por lo que no es imposible detectarlas, analizarlas y restituir el texto original. Señalamos algunos de los pasajes más importantes, como Lc 2,33; 3,22; 22,19-29; 22,43-44; 24,51-52 Mc 1,1; 12,26 Jn 1,18; Heb 2,9; 2 Pe 1,1, en los que se juega la posición ortodoxa contra la de los herejes (docetas, adopcionistas, patripasionistas [Dios Padre también participa de la pasión]; gnósticos en general, etc.). El lector interesado y que pueda leer griego debe consultar aquí las variantes consignadas en el aparato crítico de la edición griega de Nestle-Aland²⁷ (cf. Bibliografía). Por suerte, las investigaciones pertinentes han restituido en el texto impreso de hoy las lecturas más antiguas, que son precisamente las más difíciles, las que se prestan a una confusión doctrinal. Por consiguiente también en estos pasajes podemos tener la confianza de que el texto impreso hoy día se acerca lo más posible a los «autógrafos».

Otro problema serio respecto al texto impreso del Nuevo Testamento es más teológico que histórico y ha sido apuntado ya en el capítulo anterior (pp. 59ss). Se trata de que la Iglesia nunca ha definido, ni siquiera en el concilio de Trento, cuál es el tenor exacto, literal, del texto inspirado por el Espíritu Santo. Entre las más de 200.000 variantes de peso del Nuevo Testamento ¿cuáles representan el texto original? Se da el caso curioso, desde el punto de vista católico, que el Nuevo Testamento hoy más extendido, sobre el que se hace el 95% de las traducciones a lenguas modernas, se confecciona en Alemania, en el mencionado Instituto de Münster dedicado a la crítica textual

del Nuevo Testamento, formado en su inmensa mayoría por investigadores protestantes. Además es un texto que cambia (no demasiado, pero cambia) de una edición a otra. Entre las ediciones 25.^a y 27.^a las apretadísimas páginas que señalan las diferencias suman unas treinta. ¿Qué pensar de este hecho?

Para la inmensa mayoría de creyentes y sus pastores espirituales esta inestabilidad textual, este no saber cuál es exactamente el texto sagrado, no constituye un problema. Se argumenta que lo que importa no es un texto «muerto», sino la palabra y la persona viva de Jesús que vive en el interior de su Iglesia y en el corazón de los fieles. Las líneas generales están claras —se dice—; las minucias no importan. Para una minoría y para los no creyentes, sin embargo, sí es un problema el que la Iglesia sea incapaz, por la misma naturaleza de las cosas y el avance de las técnicas de edición, de definir cuál es exactamente el texto sagrado. Aunque se diga que la Iglesia vive no de la letra impresa, sino de la «palabra viva», lo cierto es que apela continuamente a un texto escrito. No saber con exactitud cuál es el tenor de este texto escrito inspirado es un problema teológico aún sin resolver.

Como conclusión y resumen puede afirmarse: en un 95%, o quizás más, tenemos un *texto griego del Nuevo Testamento* del que nos podemos fiar. El conjunto de especialistas en crítica textual del *Nuevo Testamento*, formado por representantes de muchos países y confesiones, es totalmente de fiar. Nunca podremos asegurar que el Nuevo Testamento salió así, tal cual, de las manos de sus autores, pero sí podemos quedarnos tranquilos con la idea de que gracias a las técnicas empleadas el texto que tenemos hoy se parece muchísimo al original, y que quizá en muchos casos sea exactamente igual.

V. ¿PODEMOS FIARNOS DE LAS TRADUCCIONES QUE HAY EN EL MERCADO? ¿MANIPULAN LAS IGLESIAS LAS TRADUCCIONES?

Es ésta una cuestión también candente para muchos que no saben griego y que acceden al Nuevo Testamento, a su lectura o estudio, sólo a través de versiones modernas. A esta pregunta puede darse una respuesta en líneas generales basada en el análisis de las versiones y en el tenor de la práctica actual de la traducción bíblica en muy diversos países: podemos fiarnos relativamente, aunque en pasajes comprometidos que afectan sobre todo a disputas entre diversas confesiones cristianas hay que ser extremadamente cautos. En el caso de

pasajes difíciles sería conveniente que el lector que no sabe griego consulte no una sino varias versiones del Nuevo Testamento y, si le es posible, algún comentario fiable del texto. En la Bibliografía señalamos y comentamos brevemente varias versiones modernas de la Biblia al castellano.

Al margen de los pasajes comprometidos, podemos adoptar una *actitud de confianza relativa respecto a las versiones modernas de la Biblia*. Hoy día las traducciones a lenguas modernas no son obra de una sola persona, sino de equipos, y suelen pasar por varios filtros. Además existen en el mercado (sobre todo fuera de España) traducciones interconfesionales, es decir, hechas por especialistas de distintas iglesias cristianas, en el pasado muy enfrentadas entre sí. Por ello, las traducciones a lenguas modernas tienden hoy a parecerse cada vez más unas a otras, salvo las peculiaridades de estilo, y el tono literario de la versión en concreto.

Además, las traducciones de un texto antiguo importan muchas veces *menos que la interpretación*. Por ejemplo, las versiones a lenguas de hoy de la institución de la eucaristía son casi idénticas, pues el texto griego base es prácticamente igual para todos. Sin embargo, las divergencias de interpretación del texto sobre si la presencia de Jesús en las especies eucarísticas es simbólica o real siguen siendo insalvables entre protestantes y católicos. Otro caso es el del primado de Pedro (Mt 16,16). El texto base griego que se traduce no tiene variantes de importancia, pero la interpretación, que afecta tan de lleno a la autoridad del Papa, es muy divergente.

El lector de hoy tiene derecho a una traducción lo más exacta y rigurosa posible del texto griego neotestamentario, incluidas sus oscuridades, traducción que no se vea afectada por tendencias confesionales. Para que cada confesión religiosa presente ante sus adeptos sus propias interpretaciones están las notas a pie de página. En algunas versiones modernas estas aclaraciones son abundantes, sobre todo en las traducciones católicas. Estas notas aclaran con nitidez cuál es la interpretación ortodoxa de los pasajes controvertidos. Un ejemplo de defensa, bien argumentada, de las posiciones católicas es la *Biblia de Jerusalén*. Basta con eso: no hay, normalmente, necesidad de manipular ni el texto base ni la traducción.

A pesar de estas consideraciones, ¿existen casos de manipulación en las versiones modernas del Nuevo Testamento? Sí existen, y voy a señalar unos pocos.

El primero se da sobre todo en ambiente anglosajón por la reciente tendencia a presentar un texto «políticamente correcto», no

sesgado en el ámbito de la posible discriminación sexual, de razas, etc., o para evitar el antisemitismo claro de algunos pasajes del Nuevo Testamento. Eso ha llevado a lo que se ha denominado «traducciones con un lenguaje inclusivo», que tiende a eliminar de las versiones modernas el «machismo» imperante en las sociedades en las que se gestaron los textos sagrados. Así se evita llamar «Padre» a Dios, se suaviza el tenor de los pasajes de la Biblia que contienen críticas a las mujeres (como, por ejemplo, Pr 30-31), o se disimula la exaltación del varón, tan normal en el ambiente de unos textos antiguos, prácticamente todos redactados desde el punto de vista de los varones. En los pasajes claramente antijudíos, por ejemplo, del Cuarto Evangelio, se suele cambiar la expresión «los judíos» por los «dirigentes del pueblo». En realidad, de este modo se cambia lo que el autor quiso decir o transmitir a sus lectores cuando redactó la obra.

El segundo ejemplo se refiere a la traducción de Mt 1,25. El texto griego dice literalmente: «Y [José] no la conoció [es decir, no tuvo relaciones sexuales con María] *hasta que* [en griego *héōs hoû*] dio a luz un hijo». Leído normalmente, y a tenor de lo que pensaba la mayoría de la Iglesia antigua hasta bien entrado el siglo II, el texto de Mateo supone que, una vez nacido Jesús, José y María fueron un matrimonio normal que tuvieron otros hijos e hijas (Mt 12,47 / Mc 3,32; 6,3). A Mateo lo que le interesaba de verdad era resaltar que el nacimiento de Jesús fue prodigioso, virginal; qué hiciera María después de haber alumbrado al Redentor, no le importaba. Así lo entienden por lo general los protestantes, que admiten la existencia de hermanos y hermanas físicos de Jesús, hijos normales de María y José.

Pero este texto, así como el de Mc 6,3, atenta directamente contra el dogma posterior de la perpetua virginidad de María y sólo defiende la virginidad previa al nacimiento de Jesús. Pues bien, muchas versiones al castellano traducen Mt 1,25 del modo siguiente: «Y sin haberla conocido, dio a luz un hijo...» (Biblia de Jerusalén, 1967), o bien «Sin haber tenido relaciones...» (Biblia de Ediciones Paulinas, 1998). Esta traducción supone hacer fuerza al texto griego que jamás se habría vertido de este modo, si no mediara un interés dogmático previo. La versión enmendada se basa en la presunción de que el evangelista, aunque escribe en griego, piensa en arameo, y que al griego *héōs hoû* («hasta que») subyace un presunto arameo *ad di* traducible también por «hasta que» pero que «prescinde» de lo que ocurriera después del primer parto y que tiene el significado propuesto por la versión corregida. Este supuesto se halla muy lejos

de estar probado, por lo que mejor hubiera sido haber traducido la frase tal cual y haber añadido una nota, dando la explicación que se estimara conveniente.

Otro ejemplo está relacionado con los pasajes en los que se habla de los «hermanos» de Jesús (Mt 12,47 / Mc 3,32; 6,3). En este caso «hermano» se traduce por «pariente» y luego se aclara (normalmente en nota) que se trata de «primos». Ello no tiene justificación, ya que el griego distingue muy bien entre hermano uterino (*adelphós*, empleado en el texto evangélico) y el de «primo» (*anepsíós*), ausente de esos mismo pasajes.

Igualmente, la elección positiva y consciente por parte de los traductores de las variantes más ortodoxas en los textos citados más arriba, en contra de los resultados modernos de la crítica textual que prefieren las variantes más difíciles, es un indicio de una cierta manipulación de las traducciones modernas para que resulten acomodadas a la línea oficial de pensamiento teológico.

Sin embargo, exageraríamos si dijéramos que éstos son casos frecuentes. No lo son. Son infrecuentes, pero deberían desaparecer todos, con lo cual se restablecería la confianza absoluta en que los traductores no se dejan influir por la mentalidad previa de la confesión cristiana a la que pertenecen.

Hay otros casos en los que las traducciones al español pueden no contener una manipulación, sino simplemente ser deficientes o mejorables. También aquí, y en general en cualquier caso en el que se estudie con detenimiento un pasaje concreto, es conveniente consultar varias traducciones.

Unos ejemplos podrían ser los siguientes:

— Col 2,20: El texto griego habla literalmente de los «elementos del mundo» y se refiere a los «Principados y Potestades», seres angélicos que según una creencia de algunos círculos judíos habían transmitido la ley de Moisés a los hombres. La versión de Bover-Cantera en este pasaje (y en otros lugares) traduce «los rudimentos del mundo». Esta expresión tiene poco sentido y apenas se puede entender.

— Gál 5,12: La versión de la *Biblia de Jerusalén* es: «¡Ojalá se mutilaran los que os perturban». Una traducción más inteligible sería: «Ojalá se castrarán los que os perturban». O en todo caso: «Ojalá se corten el pene quienes os perturban». De este modo se comprende mejor hoy día lo que los lectores de Pablo debieron de entender en su momento.

— Gál 2,14: La versión de O'Callaghan-Bover (*Nuevo Testamento trilingüe*) traduce el griego *orthopodoúsin* como «que no andaba a las derechas». Lo correcto es «a derechas» / «rectamente».

Hay otros casos en los que el griego puede ser difícil. Entonces las traducciones varían mucho de unas a otras. De nuevo se impone la idea de consultar varias versiones al castellano.

Veamos como ejemplo algunas traducciones del v. 6 de la Carta a Filemón, un texto en apariencia poco dificultoso:

«Ojalá esta fe sea tan activa que te ilumine plenamente sobre todo el bien que está en tu poder hacer por Cristo» (Biblia de la Editorial San Pablo, ¹²1977).

«Pido a Dios que la solidaridad propia de tu fe se active al comprender que todos los bienes que tenemos son para Cristo» (*Nueva Biblia Española*, de Alonso Schökel y Mateos, ⁵1993).

«A fin de que tu participación en la fe se haga eficiente mediante el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo» (*Biblia de Jerusalén*, 1967).

«Para que la participación de tu fe sea eficaz en el conocimiento de todo el bien que está en vosotros por Cristo Jesús» (Edición de la sociedad «Ge-deones Internacionales», Madrid, 1998).

«Que la comunicación de tu fe venga a ser eficaz, en orden a Cristo, en el conocimiento de todo el bien que haya en vosotros» (Nacar-Colunga, ¹⁵1976).

«Para que la generosidad de tu fe se haga eficaz en el conocimiento de todo lo bueno que hay en vosotros con miras a Cristo» (Bover-Cantera, BAC, Madrid, 1951).

«[Pidiendo] que tu participación en la fe sea activa en [el] conocimiento de todo el bien [que hay] en nosotros para [gloria de] Cristo» (Cantera-Iglesias, BAC, Madrid, 1975).

Estos casos de una diversidad notable en las traducciones son *numerosos*. Pero la diversidad misma puede proporcionar indirectamente la tranquilidad al lector de que la Iglesia no puede controlar, o no controla en general, las versiones del Nuevo Testamento.

Como conclusión final de este apartado es justo tranquilizar a los lectores del Nuevo Testamento cuya inmensa mayoría no sabe griego: las traducciones modernas de hoy suelen ser fiables en la mayoría de los casos. Y esto cada vez más, pues sufren muchos controles. De cualquier modo es muy conveniente tener en casa varias Biblias y contrastar las versiones si se desea estudiar en serio un texto del Nuevo Testamento.

Capítulo 5

EL ENTORNO DEL NUEVO TESTAMENTO (I): EL JUDAÍSMO Y SU LEGADO

Para entender el Nuevo Testamento es conveniente tener unos ciertos conocimientos previos sobre las líneas generales de la sociedad y cultura de la época en la que se compuso este grupo de libros. Es preciso saber cuál fue el entorno histórico en el que vivieron Jesús y sus discípulos, es decir, la situación política en la Palestina/Israel del siglo I, y el entorno social: ¿cómo estaba vertebrada la sociedad judía del siglo I? ¿Era el judaísmo muy uniforme o había corrientes o sectas, y cuáles?

El Nuevo Testamento brota en el seno del judaísmo. La historia del nacimiento del cristianismo es la historia de un movimiento religioso peculiar en el judaísmo. Dentro de esta religión el Nuevo Testamento es heredero de ideas que vienen directamente del Antiguo Testamento, y de ideas propias de la literatura teológica del momento (por ejemplo, textos de Qumrán), más los denominados «Apócrifos del Antiguo Testamento». Este último tipo de obras fue declarado apócrifo por rabinos y cristianos después de la época de Jesús y del primitivo cristianismo, pero en esos tiempos se consideraba también sagrado.

El Nuevo Testamento y el cristianismo no nacen como un meteorito caído del cielo, como un fenómeno religioso aislado, sino como hijos de su tiempo. La tradición suele afirmar que el Nuevo Testamento presenta un gran número de doctrinas novedosas..., lo que no podía ser menos dado el carácter, se dice, de revelación definitiva de Dios a la humanidad. A mucha gente le encantaría que se confirmara este extremo, y gustaría dar por sentado que el Nuevo Testamento aporta al mundo religioso radicales novedades. Sin embargo, esto no es así, ni siquiera en lo que podría considerarse como más nuevo: la apa-

rición en el mundo de un mesías tan elevado al ámbito de lo divino que podría llamársele auténtico hijo de Dios. En los documentos de Qumrán encontramos dos textos sorprendentes 4Q246 o 4QHijo de Dios y 11Q13 o 11QMelquisedec, que pueden aclarar al menos cómo era posible en el judaísmo de la época una cierta divinización de personajes humanos. Estos pasajes son comentados del siguiente modo por F. García Martínez, editor y traductor de los textos del mar Muerto en la parte que nos ha llegado del fragmento:

El protagonista, cuyo nombre no se ha conservado, pero que parece modelado sobre la figura de Daniel, cae ante el trono del Rey y le explica el contenido de una visión en la que se anuncia una conflagración futura en la que intervendrán el rey de Asiria y el de Egipto. En ese momento intervendrá un personaje misterioso al que se le dan los nombres de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo». A su aparición seguirán tribulaciones, que serán pasajeras y sólo durarán hasta que «haga alzarse al pueblo de Dios». Su reinado será un reino eterno, vencerá a todos los pueblos con la ayuda de Dios, establecerá la paz y dominará incluso sobre los abismos... En nuestra opinión el personaje misterioso al que se le aplican los títulos de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo» (que proporcionan un paralelo exacto a Lc 1,32.35) es un personaje de naturaleza angélica cuyas funciones son semejantes a las que 11QMelquisedec atribuye a la figura celeste de Melquisedec, o 1QM a la figura celeste del «Príncipe de la Luz» o al arcángel Miguel. Y puesto que estas funciones son presentadas como mesiánicas —efectuar la liberación escatológica, juzgar a toda la tierra, vencer a todos los enemigos con la fuerza de Dios y dominar sobre el universo entero— y el personaje es descrito con los rasgos del Hijo de hombre de Daniel, creemos que este personaje celeste se puede describir perfectamente como mesiánico. Este fragmento, pues, nos atestiguaría la esperanza (judía) en una figura mesiánica del mismo tipo de la que aparece en las *Parábolas de Henoc* y en el libro IV de Esdras, un mesías de origen celeste al que se atribuye el título de «hijo de Dios» (p. 83).

El (segundo) texto presenta a Melquisedec como jefe de los ejércitos celestes, de los «hijos de Dios» que vence a los ejércitos de Belial. Está claro que de alguna manera identifica al personaje con el «Príncipe de la Luz» (1QS III 30...) y con el arcángel Miguel (1QM XVII 6-7) que desempeñan las mismas funciones. Es decir, que Melquisedec es presentado en este texto como un personaje celeste y por eso se designa como un 'elohím («dios» o «ser celestial») y se habla del «lote de Melquisedec» y «del año de gracia de Melquisedec», sustituyendo con su nombre las expresiones bíblicas que se referían a Dios mismo. Y puesto que a este personaje celeste se le atribuyen las funciones de *efectuar el juicio, librar a los cautivos y establecer la era de la salva-*

ción, funciones características del mesías, podemos considerar a esta figura celeste como representante de ese tipo de mesías que hemos encontrado en 4Q246 y en las representaciones del «hijo de hombre» que parten de Dn 7 y culminan en el Nuevo Testamento, pasando por las *Parábolas de Henoc* y por el libro IV de Esdras (pp. 84-85).

En el mundo judío normal representaría ciertamente un concepto nuevo de mesianismo la noción de un mesías aparentemente fracasado, que sufre pasión y muerte, pero que luego resucita en gloria. Pero incluso para estos conceptos, que hasta hace poco se consideraban exclusivos del cristianismo, han aparecido documentos entre los manuscritos del mar Muerto (aunque pocos, ciertamente: 4Q471b; 4QHa fr. 7) que nos señalan que también en estas nociones pudo tener el cristianismo sus precedentes dentro del judaísmo.

Por tanto, parece razonable antes de adentrarse en el análisis y la lectura de los escritos del Nuevo Testamento, saber cómo era el entorno que influyó en su nacimiento y en sus ideas. La propuesta de este capítulo y del siguiente es que al Nuevo Testamento hay que entenderlo, como todo fenómeno histórico, dentro de su contexto político, social, económico, religioso y filosófico. Los hechos de la historia de la época, junto con toda la tradición ideológica representada por el Antiguo Testamento, los Apócrifos del mismo Antiguo Testamento y los textos de Qumrán, ofrecen el marco interpretativo para los escritos del Nuevo Testamento. A veces el marco histórico es determinante para la interpretación. A partir de este entendimiento se puede hablar del tipo de teología que ofrece el Nuevo Testamento.

I. EL ENTORNO HISTÓRICO: LA SITUACIÓN POLÍTICA EN LA PALESTINA/ISRAEL DEL SIGLO I

Desde que a finales del siglo vi (hacia el 515 a.C.) pereciera misteriosamente el último rey descendiente de David, Zorobabel, la historia de Israel fue más bien un cúmulo de desgracias. Los sacerdotes que controlaron el país después de la desaparición de la monarquía habían instaurado como norma de comportamiento la ley de Moisés. Ésta era como la constitución del país y la fuente de todo el derecho. Pero ya en esos mismos momentos Israel no era un país libre, sino que estaba controlado por Persia. En los años de dominación persa se consolidaron los anteriores asentamientos judíos en Mesopotamia lo que permitió que desde allí se irradiaran ideas de esta cultura hacia Israel.

Casi doscientos años después la potencia persa fue derrotada por la expedición de Alejandro Magno, a finales del siglo IV a.C. (323: muerte de Alejandro). La extensión del dominio territorial de los griegos permitió también a los judíos llegar hasta Persia y entrar en contacto directo con su antigua religiosidad. Ciertos temas propios de la religión persa, el dualismo entre el Bien y el Mal, el combate de los dos Espíritus que se disputan el poder en el mundo, el juicio universal, la resurrección de los muertos, habrían de ser admirados por los judíos y con el tiempo asimilados por la religión de Israel. Después de los persas pusieron sus ojos en Israel los reyes sucesores de Alejandro que gobernaron Egipto, al oeste, o la Gran Siria, el este: Israel era una pequeña tierra de paso siempre apetecida por sus vecinos más importantes..., y éstos procuraron controlarla.

No es de extrañar que, de un modo casi espontáneo tras tantos siglos de sumisión, surgiera poco a poco en el pueblo el deseo de una liberación del país del yugo extranjero, de modo que sus habitantes, los israelitas, pudieran manifestar sin trabas su apego por las leyes y las tradiciones ancestrales que aparecían recogidas sobre todo en la Ley y los Profetas. La idea común que fue tomando cuerpo poco a poco durante los siglos anteriores al cristianismo era el anhelo por la restauración del Israel antiguo, la reunión de las doce tribus y el surgimiento de un descendiente de David —un rey conforme a la promesa de la profecía de Natán, 2 Sam 7, que más tarde se denominó mesías— que expulsara a los enemigos de Israel y permitiera a éste vivir feliz, próspero y alegre al amparo de un Dios contento, puesto que su pueblo elegido cumplía las normas que le había otorgado.

El comienzo de la época de los Macabeos (hacia el 165 a.C.), con la insurrección contra la tiranía religiosa y política de los reyes seléucidas —los monarcas de la Gran Siria helenística sucesores de Alejandro Magno—, pareció al principio la realización de la utopía mesiánica. Pero esta sensación duró poco. Los monarcas macabeos fueron tan poco ejemplares como cualesquiera otros, el país tendía a asimilarse con los demás dentro de la cultura del helenismo y Dios parecía no bendecir especialmente al país.

A mediados del siglo I a.C. Israel cayó de hecho bajo el control de los romanos por la intervención de Pompeyo Magno hacia el 60 a.C. para mediar entre dos hermanos de la dinastía de los Macabeos que se disputaban el trono: Hircano II y Aristóbulo II. Pompeyo se decantó por Hircano II. Repuso en el trono a éste (aunque lo denominó con un título menor, «etnarca») y permitió que Israel continuara con una cierta libertad..., al menos de nombre.

En los momentos en los que vino al mundo Jesús de Nazaret (en torno al 6-4 a.C.) Israel, compuesto por Judea, Galilea, Idumea al sur y algunos territorios más allá del Jordán, era un estado semiindependiente, vasallo de hecho de Roma, gobernado por Herodes el Grande (37-4 a.C.). En lo que ahora nos atañe, el entorno histórico del nacimiento del cristianismo, el reinado de ese monarca fue revolucionario: la antigua dinastía asmonea (la heredera del levantamiento de los Macabeos contra los monarcas griegos que habían dominado Israel desde más o menos el 200 a.C. hasta el 165 a.C.) había sido suplantada en el poder por una familia de Edom (Idumea), la de Herodes el Grande, casi no israelita. La sociedad superior judía de la época anterior a Herodes sufrió un notable quebranto con los movimientos políticos que situaron a Herodes en el trono, y nuevos elementos ascendieron para ocupar su lugar. Los nuevos eran miembros de familias judías procedentes de la Diáspora (la dispersión judía, es decir, *judíos residentes fuera de Israel*) de otros reinos helenísticos, descendientes de los judíos que se habían quedado en Babilonia después del exilio (siglo VI a.C. en adelante), o bien extranjeros griegos y romanos que iban a Israel en busca de posibilidades comerciales y más tarde simplemente a medrar en la corte de Herodes el Grande.

Ello significó una mayor penetración en la sociedad de elementos helenizantes, es decir, de la cultura griega. Esta cultura era universal y servía como de elemento nivelador de unos países con otros dentro del poder romano. Pero en el caso del Israel de los años finales del siglo I a.C. la extensión de la cultura griega no contribuyó a vertebrar mejor la estructura social del país. La hostilidad del pueblo contra Herodes fue general y duró hasta su muerte. Su conducta política y sus simpatías prorrromanas y progriegas hirieron a menudo la sensibilidad del pueblo. La atmósfera pagana de la corte, que en diversos lugares había incluso aceptado el culto al emperador Augusto como ser divino emparentado con los dioses de algún modo («hijo del divino Julio César»), no era tolerable para los sentimientos religiosos de la población.

A la muerte del rey tirano, Herodes el Grande, su reino se desintegró por deseo de Augusto. Arquelaos fue nombrado sucesor de Herodes en parte del territorio, Judea, Samaría e Idumea, mientras que Galilea, como una «tetrarquía», fue entregada en manos de Antipas, otro hijo de «el Grande, quien también miraba hacia Roma continuamente. Escasos diez años después de la muerte de Herodes, Augusto depuso a Arquelaos (6 d.C.) y sus tierras pasaron a convertirse en provincia romana. Antipas duró sin embargo durante toda la vida

de Jesús. Después, sólo por un breve lapso de tiempo (41-44 d.C.), estuvo el gobierno de todo el país, reunificado por voluntad del emperador Claudio, en manos de un nuevo rey judío, Agripa I, nieto de Herodes el Grande.

La sensación continua del pueblo era la de vivir en una perenne ocupación extranjera: Jerusalén había dejado de ser la capital administrativa, para ocupar su puesto una ciudad nueva fundada por Herodes el Grande: Cesarea marítima, llena de paganos. El ejército romano se hacía visible por doquier, especialmente de modo molesto en la ciudad santa, al lado del Templo (la Torre Antonia, fortaleza ocupada por los romanos que vigilaba el Santuario). Los tributos (capitación y otras gabelas) hacían recordar en todo momento a los israelitas piadosos que gran parte del producto de la tierra de Yahvé iba a manos de gentiles.

De todos modos los romanos permitieron una amplia autonomía a las instituciones judías: la jurisdicción civil y religiosa seguía en manos del Sanedrín (compuesto por saduceos, fariseos y algunos otros ancianos notables). Pero, aunque las autoridades romanas buscaban la paz del territorio respetando en lo posible los sentimientos religiosos de las gentes, la brecha entre el Estado romano y el pueblo judío se hizo casi infranqueable. Los primeros problemas serios tuvieron lugar a principios de la centuria (Jesús debía de tener unos diez o doce años) hacia el 6-7 d.C., tras la deposición de Arquelao, cuando un personaje llamado Judas el Galileo se levantó contra los romanos, siendo Quirino legado de Siria. Su motivo: negarse a que el pueblo de Dios, Israel, fuera censado por los romanos para controlar mejor los nuevos tributos que debían imponerse al pasar Judea a ser provincia romana. Este movimiento fue aplastado, pero su lema principal, «Antes morir que permitir que la tierra de Yahvé pase a dominio de otro Señor», y su ardor en la defensa y cumplimiento de la Ley («celo por Yahvé») habrían de dar fundamento más tarde (poco antes de la Guerra del 66-70) a las raíces del movimiento religioso-político más trascendental en la política judía del siglo I: el celotismo.

De una manera u otra, con más o menos fuerza, el espíritu de los celotas se hizo general entre la mayoría de la población. Los judíos piadosos sentían que estaban viviendo en un país ocupado. El control de los romanos, paganos, sobre el territorio de Dios, sobre la ciudad santa y su Templo, era una abominación. Muchos estaban convencidos de que la situación era tan mala que Dios no tardaría en poner remedio a un estado tan contrario a los deseos divinos, puesto que su pueblo no podía guardar la Ley sin impedimentos y el país no estaba

libre del acoso pagano. No cabe duda de que muchos deseaban en su corazón que comenzara una guerra de liberación nacional que Dios, con su ayuda especial, se encargaría de concluir.

Otros años de grave tensión se sucedieron durante el gobierno de Poncio Pilato (26-36 d.C.), momento en el que hubo pequeños pero continuos movimientos antirromanos. La situación aparente era de cierta tranquilidad, pero Pilato hostigaba de continuo la sensibilidad religiosa de sus gobernados. Sabemos que introdujo en la ciudad santa, Jerusalén, estandartes romanos con la imagen del emperador Tiberio, lo que casi provoca un alzamiento popular sangriento, y también que intentó aplicar los dineros del Templo para construir un acueducto para uso de la capital. Aportar más agua era en sí una buena idea, pero significaba apropiarse de los tesoros sagrados, lo que provocaba sentimientos unánimes de repulsa. Otro caso, esta vez muy sangriento, fue el asesinato por parte del procurador de unos peregrinos galileos que estaban presentando sus ofrendas al Templo (Lc 13,1) y un poco más tarde de un buen número de samaritanos que al parecer se habían congregado pacíficamente en las faldas del monte Garizim convocados por un autodenominado profeta que les había prometido que sobre la montaña santa Dios haría aparecer los *vasos sagrados del Templo (milagro que podía considerarse un signo de la pronta venida del mesías)*.

Durante el gobierno de este Poncio Pilato, en un ambiente en apariencia tranquilo pero en el fondo exaltado, con graves tensiones políticas, sociales y religiosas pero a la vez llenos de esperanzas en un reino de Dios sobre el torturado Israel, hay que situar a Juan Bautista y a su discípulo Jesús de Nazaret.

Muerto Tiberio en el año 37 le sucedió en el cargo Gayo Calígula, bisnieto de Augusto (hasta el 41). De su corto reinado es interesante para nosotros el nombramiento de su amigo Agripa I como tetrarca de Abilene (una región al norte de las fuentes del río Jordán) y otros territorios al este y norte de Galilea. Otro hecho importante de Calígula fue su descarado convencimiento de ser un dios auténtico sobre la tierra y su deseo de presentarse como tal ante los ciudadanos del Imperio, sobre todo en las provincias. A tales deseos, que implicaban un culto divino a un hombre, se opuso tajantemente la comunidad judía de Alejandría. En el año 38, e impulsado por el Emperador mismo, se desató un vivo movimiento antijudío que pretendía vengar entre otras ofensas esta deslealtad al Emperador. La revuelta antijudía produjo muchos muertos israelitas en la capital de Egipto, lo que encontró el odio entre judíos y gentiles. Otra situación terrible para

los judíos en general y sobre todo los de Jerusalén fue provocada por el deseo expreso de Calígula de que una estatua suya fuera venerada dentro del Templo mismo de Jerusalén! Esta petición se transformó en orden y a punto estuvo de cumplirse. Esta «abominable desolación» (cuyos ecos se perciben en Mc 13,14) se habría producido en el corazón mismo de la práctica de la religión israelita. La muerte prematura de Calígula, asesinado en el 41, detuvo la catástrofe de un enfrentamiento armado de Judea con el Imperio.

El reinado de Claudio (41-54) devolvió la paz al abrumado judaísmo de Alejandría, restaurando a los judíos sus propiedades y antiguos privilegios (cf. más abajo). Claudio amplió también los territorios sobre los que gobernaba Agripa I: le añadió Galilea y Judea. Prácticamente la extensión de Israel era entonces la misma que en tiempos de Herodes el Grande. En lo que afecta a los judíos, en época de Claudio hubo un hambre terrible en Israel de la que se hace eco Hch 11,27. También es importante señalar que los judíos de Roma provocaron ciertos desórdenes de orden público por lo que el Emperador los expulsó de la capital en el año 49. Los desórdenes fueron probablemente provocados por disensiones intrajudías entre los que creían en Jesús como mesías y los que no. No es improbable que el régimen de cierta libertad para captar adeptos para el cristianismo, sobre todo dentro del círculo de paganos afectos a los judíos (los «temerosos de Dios», cf. abajo), promovido por las decisiones del llamado concilio de Jerusalén (Hch 15) tuviera algo que ver con estos desórdenes: a muchos judíos debió de fastidiarles que les arrebataran abiertamente a muchos de sus simpatizantes que se pasarían del entorno del judaísmo al del cristianismo. Ello debió causar peleas y desórdenes entre los judíos de Roma. Las disputas intrajudías fueron tan graves en la capital que sus consecuencias externas de alteración del orden público llegaron a oídos de Claudio que cortó por lo sano. La expulsión de los judíos de Roma (entre los que había cristianos como los mencionados en Hch 18,2) por parte del Emperador contribuyó sin duda a la expansión del judeocristianismo. A la muerte de Claudio, Nerón permitió a los judíos volver a Roma. Durante la época de este Emperador puede situarse también el episodio de carácter mesiánico que nos cuenta Hch 21,38: un profeta «egipcio» (es decir, un judío de la diáspora egipcia) había promovido una sedición contra los romanos y había llegado a concentrar en el desierto a cuatro mil hombres armados.

A partir de la muerte de Claudio es cuando las expectativas mesiánicas tomaron cuerpo de modo absolutamente radical en Israel: casi

el pueblo entero volvía a sentir el deseo de verse libres de los extranjeros, y acariciaba el sueño de poder vivir finalmente en paz de acuerdo con las leyes patrias. La lectura del Libro de Daniel, compuesto un par de siglos antes y ya casi declarado canónico, daba rienda suelta y pasto espiritual para imaginar cómo Dios habría de restaurar a Israel muy pronto gracias a la derrota de todos los enemigos. Cada generación de piadosos esperaba que los momentos que le habían tocado vivir eran los últimos de la historia normal y que pronto, de un modo u otro, Dios intervendría para arreglar la desastrosa situación moral, religiosa y política que vivía Israel. Agripa I (41-44 d.C.) supuso un breve alivio a esta situación, pues su gobierno fue respetuoso con las costumbres religiosas del país. Su reinado, sin embargo, supuso una persecución de los judeocristianos en Israel. Tras un apresurado juicio y para atraerse la amistad de los judíos opuestos al cristianismo acabó con la vida de Santiago, hijo del Zebedeo y hermano de Juan (Hch 12,2). Los capítulos 24-26 de los Hechos de los apóstoles nos narran también cómo Pablo fue juzgado en el tribunal de los procuradores Félix y Festo en los que participó también el rey Agripa I.

Con la prematura muerte de este monarca (44 d.C.) Judea y Galilea pasaron a control directo de Roma como una provincia más del Imperio. Los sucesivos procuradores (44-66 d.C.; cf. Hch 24,27) fueron desde el punto de vista judío un ejemplo de falta de tacto y diplomacia para con los sentimientos religiosos del pueblo, además de un caso claro de robo y exacción. Las tensiones entre dominadores y dominados, el ansia de sacudirse este poder extranjero, la elevada temperatura de expectativas mesiánicas y de exaltada religiosidad, junto con el nacionalismo a ultranza marcan todos estos años: se esperaba que el reino de Dios, con la liberación política y religiosa de Israel, iba a venir de un momento a otro. Ya en época del primer procurador, Cuspio Fado (44-46 d.C.), hubo un levantamiento profético-mesiánico. Un tal Teudas prometió a sus partidarios que atravesarían el Jordán a pie enjuto como ocurrió con Josué. Este hecho probaría la verdad de su misión. Luego conduciría a su gente a una *lucha victoriosa contra Roma*. Antes de que la cosa llegara a mayores, Fado envió un destacamento contra Teudas, lo capturó y ejecutó.

Las expectativas de una victoria fácil contra el Imperio con la ayuda de Dios condujeron al estallido de la Gran Revuelta contra Roma (66-70 d.C.) y al primer gran fracaso en nuestra era del pueblo judío como nación. El resultado de la guerra, la derrota total del pueblo judío bajo tropas romanas a las órdenes de Vespasiano y Tito, la caída de Jerusalén y la aniquilación del Templo, fueron hechos que

marcaron decisivamente al judaísmo hasta hoy día. La historia y la leyenda cuentan que desde ese momento un rabino que había logrado escapar de Jerusalén antes de su destrucción, Yohanán ben Zakay, logró reunir a un buen número de colegas en Yabne, cerca de Gaza. Allí empezaron a meditar sobre lo sucedido y cayeron vívidamente en la cuenta que el pueblo judío debía tornarse sobre sí mismo, sobre sus costumbres y su Ley, si quería sobrevivir dentro de un Imperio ya absolutamente hostil. Yohanán ben Zakay y los peritos en la Ley congregados en torno suyo buscaron cómo rehacerse de estos tremendos golpes. La desgracia se achacó a los pecados del pueblo y al consiguiente castigo de Yahvé. A falta de Templo, la religiosidad judía debía centrarse en el estudio y práctica de la Ley, en recoger todas las tradiciones de los maestros del pasado que pudieran ayudar a comprenderla y transmitirla mejor, y en hacer de la sinagoga el centro de reunión y estudio de la Ley e incluso de la vida social del judaísmo. En esos momentos la religión judía perderá casi por completo sus veleidades universalistas, se despolitizará y olvidará poco a poco los intentos de proselitismo.

La historia y la leyenda cuentan también que a finales del siglo I los rabinos de Yabne que habían sobrevivido a la catástrofe decidieron que escritos de Israel eran sagrados (formación del canon del Antiguo Testamento) y añadieron a las plegarias sinagogaes una «bendición» a Dios que pedía la aniquilación de todos los herejes, en especial de los cristianos disidentes del judaísmo (la llamada *birkat ha minim*: «bendición [a propósito] de los herejes»). Sin duda alguna esta decisión habría de hacer más rápida la separación entre judíos y cristianos desde finales del siglo I.

Los acontecimientos trágicos de la guerra del 66-70 también son fundamentales para entender las actitudes y reflexiones del Nuevo Testamento sobre la función del Templo y de Jesús mismo (que sustituye al Santuario: Cuarto Evangelio; Epístola a los hebreos), sobre el castigo de Dios a los judíos por lo que habían hecho con Jesús y sobre el papel religioso e histórico de la secta judeocristiana, como distinta del judaísmo, en los planes de salvación de Dios (Mateo y Lucas).

Dentro del marco de esta sintética visión histórica es preciso centrar nuestra atención, también con brevedad, en tres importantes temas que afectan a la comprensión de Jesús y del cristianismo primitivo: características especiales de Galilea en esta época; la situación jurídica del judaísmo dentro del Imperio romano: privilegios y ventajas de ser judío; y el fenómeno del proselitismo.

1. *Algunas peculiaridades de Galilea en la historia del judaísmo del siglo I*

Galilea era una provincia relativamente marginal de Israel y en realidad, en la época de Jesús, sólo habían transcurrido unos cien años desde que era israelita de pleno derecho (tras la conquista por la dinastía de los Macabeos). Galilea era fundamentalmente agrícola, estaba alejada del ambiente de la capital, Jerusalén, y rodeada de paganos. Ahora bien, en vez de mezclarse con éstos, los galileos aumentaron sus tendencias nacionalistas: al estar rodeados de extranjeros los habitantes judíos se mostraban incluso más cumplidores con su religión y más estrictos que los de Jerusalén. Esta observancia les servía como señal de identidad para diferenciarse de los gentiles de los alrededores. Recordemos que la revolución más importante en tiempos de Jesús, la de Judas el Galileo, no había surgido precisamente en el corazón de Judea sino en Galilea. Judas fundamentó la base ideológica («No hay en Israel más rey y señor que Dios; los judíos tienen la obligación de cooperar, aunque sea violentamente a la implantación del reinado de Dios») de lo que más tarde fue la concretización de los impulsos mesiánicos y la guerra contra Roma del 66-70. No se dio, pues, en Galilea el típico movimiento centrífugo respecto a Jerusalén y la idea de nación, sino todo lo contrario: un mayor apego a su sentimiento de ser judíos.

Como los galileos estaban físicamente alejados del Templo, su espiritualidad estaba más centrada en la sinagoga (estudio de la Ley y oración) que en los sacrificios. Aunque hay sobradas muestras en los textos del siglo I (incluido el Nuevo Testamento) de lealtad al santuario central de Jerusalén por parte de los galileos de época de Jesús, la lejanía geográfica pudo influir en el fortalecimiento de una *piEDAD más interiorizada*, que compensaba la imposibilidad de asistir con asiduidad a los sacrificios del santuario central.

El influjo de las grandes sectas del judaísmo del momento era mucho menos perceptible que en Jerusalén. Los saduceos tenían en Galilea poca importancia y, al parecer, los fariseos contaban con pocos miembros específicamente adscritos al «partido».

Aunque cumplidores de la ley de Moisés, los galileos tenían fama de un tanto «laxos» o relajados en sus interpretaciones de la Ley. Probablemente con esta tacha se quería indicar en Jerusalén que los galileos carecían de ese espíritu puntilloso y *minimalista* en la observancia de la Norma que imperaba en círculos jerusalemitas. Los galileos otorgaban menos importancia a cuestiones exteriores del ámbito de

la pureza ritual (lo que no implica que hicieran caso omiso de estas leyes) para concentrarse en lo más esencial: la circuncisión, la observancia del sábado, el respeto general por la Ley, el sustento económico del Templo y las peregrinaciones anuales a él. Estas características forjaron ciertos detalles de la personalidad de los galileos que explican algunos de los rasgos del Jesús histórico y de sus seguidores. Por ejemplo: el carácter marcadamente rural, campesino del ministerio y predicación de Jesús (sus parábolas están llenas de comparaciones del campo); el vivo sentido de que su misión estaba orientada preferentemente a los israelitas y no a los paganos: Jesús realizó sus viajes de predicación sólo por las aldeas de Galilea y no por las ciudades de la región, a las que no rindió nunca visita. En los habitantes de los asentamientos aldeanos pudo ver Jesús a israelitas auténticos, aptos para recibir su mensaje sobre el reino de Dios, gentes no contaminadas por el contacto con los paganos, mientras que en las ciudades de Galilea la población era mixta, compuesta de israelitas y gentiles impuros, en donde el sincretismo o mezcla de ideas religiosas era muy plausible. En éstos no vería Jesús una base adecuada para su predicación del Reino. También las circunstancias peculiares de Galilea explican la espiritualidad de Jesús más inclinada a la piedad interior y a la oración que a una orientada hacia el culto en el Templo, así como sus discusiones sobre los fariseos en torno a interpretaciones diferentes de la Ley.

2. *La situación jurídica de los judíos dentro del Imperio romano*

Durante los enfrentamientos a muerte entre Julio César y Pompeyo por el poder absoluto en la República romana (años 50 a.C.) los judíos habían ayudado a Julio Cesar. Antípatro, padre de Herodes el Grande, y valido del tetrarca Hircano II (p. 86), había enviado tres mil soldados judíos en ayuda de César durante la campaña de éste en Egipto contra Pompeyo. Según el historiador judío Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* XIV 213-216 y 241-261), a partir de estos momentos los romanos adoptaron una actitud más favorable hacia el judaísmo; tuvieron muy en cuenta que los judíos eran acérrimos defensores de sus costumbres y de su religión y que era inútil forzarles a una acomodación religiosa y social con otros ciudadanos de las provincias. La República, y luego el Imperio, permitió a los judíos ciertas «libertades» que, según Josefo, fueron sancionadas por diversos decretos. Estas libertades fueron: pleno derecho de reunión y asociación para practicar sus cultos propios; derecho a celebrar sus fiestas religiosas; exención del servicio militar (las estrictas leyes

respecto a los alimentos puros e impuros hacía de los judíos unos soldados muy exigentes y molestos); administración propia de justicia por medio de «sanedrines» o colegios de ancianos; tolerancia y permisividad respecto a la no asistencia y participación en los cultos públicos de la República o el Imperio (culto a la diosa Roma y más tarde al genio del Emperador o al Emperador mismo); permiso para enviar a Jerusalén cierto dinero por cada persona adulta para el mantenimiento del Templo.

Estas exenciones representaban ventajas muy reales respecto a otros grupos religiosos dentro del Imperio, quienes, por ejemplo, tenían absolutamente prohibido reunirse a partir de cierto número de personas para practicar sus cultos particulares (la denomina *Lex Julia de collegiis*) o regirse por sus propias leyes o costumbres judiciales. Ser judío significaba estar muy protegido por la ley romana para practicar la religión. Después de Julio César y durante los reinados de Augusto y sus sucesores hasta Trajano, los distintos gobernantes no abolieron nunca estos privilegios. A pesar de los problemas con Calígula o con Claudio (cf. arriba), a pesar de las consecuencias de la guerra judía, estas exenciones no fueron eliminadas. En tiempos de Vespasiano, y tras la derrota judía del 70 y la aniquilación del Templo, el dinero destinado al Santuario pasó a ser una contribución al Estado (el llamado *fiscus judaicus*), pero ni siquiera entonces se eliminaron las exenciones. Esta situación duró probablemente hasta época de Trajano (117 d.C. rebeliones de los judíos contra el poder imperial en Chipre, Libia, Egipto), cuando fueron recortados los privilegios tras el aplastamiento de las revueltas. En época de Adriano, después de la segunda derrota de los judíos ante Roma tras su segunda gran revuelta (135), estos privilegios fueron abolidos.

Los primeros cristianos, al principio sólo una confesión específica dentro del judaísmo, se acogieron natural y espontáneamente a estos beneficios, que les venían muy bien. Durante el reinado de Nerón la policía romana detectó ciertas diferencias internas entre los grupos judíos de la capital y éstas bastaron para que el Emperador encontrara en los cristianos un chivo expiatorio a los que achacar el incendio de Roma provocado por él mismo. Esta persecución fue absolutamente local y pasajera. Incluso en tiempos de Domiciano (hasta el 96) no hubo persecución general, sino sólo un hostigamiento generalizado a los cultos foráneos a Roma. Volvemos a oír hablar de persecuciones contra los cristianos en época de Trajano (110 d.C.) en Bitinia, Asia Menor. Allí mismo hubo quizá también un poco antes algún episodio esporádico de persecución (Ap 2 y 1 Pe 1,6; 3,13-17) por parte de

algún gobernador de esa provincia. Hay que esperar hasta bien entrado el siglo III (hacia el 250 con el emperador Decio) para hallar una persecución generalizada contra los cristianos. Hasta este momento no puede decirse que haya una «Iglesia de los mártires».

El cobijo encontrado por los cristianos bajo el manto de los privilegios de la Sinagoga explica el que existan tan pocas noticias sobre cristianos entre los escritores latinos y griegos del Imperio romano, y el que los cristianos tuvieran tan pocos conflictos con la autoridad civil. Hasta los años de Trajano y Adriano esta situación de protección fue muy favorable para la nueva secta. Los casos de expulsión de la sinagoga antes de esta época encuentran un amargo reflejo en los Evangelios de Mateo (pp. 352s) y de Juan (p. 399). Una vez expulsados de la Sinagoga ya no interesó de ningún modo a los cristianos seguir siendo «judíos» ante los ojos de los paganos.

3. *El proselitismo judío*

Para la época que nos interesa son los Evangelios mismos los que dan testimonio de la existencia de un cierto afán entre los judíos por conseguir nuevos adeptos para su religión: «Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas que recorréis el mar y la tierra para ganar a un prosélito...», nos dice el Jesús del *Evangelio de Mateo* (23,15). Para la época del primer desarrollo del cristianismo el libro de los Hechos en su conjunto es también un buen testimonio del deseo proselitista judío. Este movimiento de captación de adeptos tiene una base doble en el siglo I.

Fue una consecuencia necesaria, por un lado, de un cambio de la religión judía durante el helenismo: el Dios particularista del «pueblo elegido» se hace una divinidad más abstracta y universal. Por otro, de la creencia de que las promesas de Dios a Abrahán (Gn 12,3) suponían que en este patriarca serían bendecidos todos los pueblos, no sólo el judío. Además del proselitismo expreso, desde mucho antes del nacimiento del cristianismo la religión judía había atraído a un buen número de simpatizantes que aun sin convertirse plenamente al judaísmo eran frecuentes visitantes de las sinagogas y leían las Escrituras sagradas. Lo que más atraía a esos paganos era el monoteísmo absoluto que profesaban los judíos y el ardor con el que lo defendían (cf. pp. 106 y 116). Eran también objeto de admiración el descanso sabático —muy alabado e incluso copiado en la Antigüedad—, la elevación de los preceptos morales judíos que estaban bien integrados dentro de la religión misma, y el conjunto de la «seguridad social» o

de ayuda del grupo judío a su huérfanos, viudas, pobres y desvalidos, que practicaban por lo común todas las comunidades.

Entre esos «aficionados» al judaísmo sólo unos pocos daban el gran paso y se convertían estrictamente a esa religión. La razón era sencilla: este paso obligaba a la entera observancia de una Ley llena de meticulosos preceptos y sobre todo a la circuncisión en el caso de los varones. Para evitar este trance, la mayoría de los simpatizantes del judaísmo se quedaba en un estadio de mera «amistad» respecto a esa religión. Estos paganos eran denominados por los judíos «temerosos de Dios» (en griego *phoboúmenoi tôn theón*; latín *metuentes*). Que la circuncisión era una barrera auténtica para los varones lo confirma indirectamente un texto de Flavio Josefo: durante la guerra del 66-70 de Israel contra Roma los habitantes de Damasco quisieron acabar con los judíos que había en la ciudad, pero no lo hicieron «por temor a sus propias esposas que se habían pasado casi todas a la religión judía» (*Guerra de los judíos* II 560). Como se ve, las mujeres lo tenían más fácil. Estos «temerosos de Dios», ya psicológicamente preparados, a menudo asiduos lectores de las Escrituras, serán los primeros paganos a quienes se dirigirán los cristianos tratando de convencerles de que Jesús era el mesías que había llegado ya. Eran los más sencillos de persuadir.

II. LA SITUACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA EN EL ISRAEL DEL SIGLO I

La situación social de Israel (los romanos la llamaron, desde tiempos del emperador Adriano, Palestina —tierra de «pilisteos» o filisteos— por lo que se utiliza esta denominación hasta hoy día) en la época de Jesús y de sus primeros seguidores no era buena, a pesar de las alabanzas de Josefo a la riqueza agrícola del país (*Contra Apión* 1,60). La industria y el comercio, por ejemplo, marítimo, con el exterior, eran prácticamente inexistentes y la pobreza era la tónica dominante entre amplias capas de la población. El campo era la primera actividad de las gentes, y en él convivían junto con grandes fincas de unos pocos terratenientes, cultivadas por colonos, pequeños labradores propietarios. Estos agricultores independientes padecían impuestos muy onerosos. Los colonos dependientes entregaban la mitad de sus ganancias a los dueños, con el consiguiente descontento. Tampoco parece que los temporeros, o jornaleros contratados por días o épocas de cosecha, estuvieran en buena situación. En esta época el campesinado podía ser muy bien la imagen del Israel oprimido y

humillado por los ricos del país y por poderosos extranjeros. «Él era fundamentalmente el pueblo pobre y desheredado, despojado de sus derechos al disfrute de la tierra, la heredad de Dios», mientras que los opresores, los que tenían el poder (los romanos) junto con sus diversos colaboradores (los habitantes de las ciudades e israelitas de las capas altas en connivencia con los romanos) eran vistos como «los causantes de la miseria que sufrían las familias de los pequeños poblados por medio de múltiples impuestos, obligaciones económicas y regulaciones centralizadoras que los esquilaban» (S. Vidal, 315).

Los caminos, fundamentales para el comercio interno, no eran en absoluto seguros (recordemos la parábola del buen samaritano: Lc 10,29-37). Las gentes sin tierra, los temporeros y los sin fortuna eran como la masa potencial de la que se nutría un ambiente de notable descontento, que en lo político se traducía en habladurías y mal talante contra el poder extranjero y los ricos que los apoyaban, y en lo religioso en un ambiente de irredentismo mesiánico. Aunque había notables tensiones sociales y económicas entre ricos y pobres, y entre nacionales y extranjeros, en los años de la juventud y madurez de Jesús, y tras su muerte hasta bien entrados los sesenta, no hubo en Israel ningún movimiento revolucionario serio contra Roma o contra los que apoyaban a Herodes Antipas (los herodianos); sólo pequeños aunque continuos altercados. La situación de la Galilea agrícola era mejor que en el resto del país.

Según el historiador Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* XIII 5,9; & 171-173), la sociedad judía de la época estaba dividida en una gran masa de individuos anónimos, más o menos observantes de la Ley, y cuatro grupos que vivían su religión con más intensidad. A estos los llama Josefo «filosofías» o «escuelas filosóficas». Con esta terminología, asimilada conscientemente a un modo de expresión que podían entender bien romanos y griegos, quería decir el historiador judío las sectas o modos especiales de entender la religión nacional que había entre los judíos.

1. Saduceos

La primera de ellas, que formaba la clase dirigente, era la de los saduceos. Constituían un grupo reducido, de rango sacerdotal, adinerado, que se concentraba en el gobierno del Templo y la capital. Mantenían las mejores relaciones con los romanos, pues ello era fundamental para garantizar el culto en el Santuario. Para muchos judíos del siglo I los saduceos pasaban por colaboracionistas con los romanos, con

quienes se llevaban bien y de los que obtenían permiso para buenos negocios. Ahora bien, aunque social y económicamente estuvieran abiertos al Imperio romano y al espíritu helénico, sus ideas religiosas eran en extremo arcaicas y conservadoras. No creían en la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos, en los premios y castigos en el otro mundo ni en los ángeles, ideas nuevas para el Antiguo Testamento (menos la última) que habían ido imponiéndose a la religiosidad judía en época helenística por probable influencia de la mentalidad filosófica y religiosa griega. Para los saduceos la Ley era sobre todo ritual, y las normas de la «pureza» estaban orientadas a celebrar correctamente el culto en el Templo: éste era el centro de la Ley. Como norma moral, la Ley quedaba reducida a los Diez Mandamientos y poco más. Era por tanto un judaísmo más bien ritual y cómodo.

Frente a la idea de que todo está controlado por Dios, incluso las acciones del hombre que influyen en su salvación o condenación, los saduceos afirmaban que el ser humano es totalmente libre y responsable de su destino. La «salvación», reducida a obtener las bendiciones de Dios en esta vida, dependía del ser humano. La «salvación» se conseguía cumpliendo la Ley, para lo cual al hombre le bastan sus propias fuerzas y su voluntad.

Los saduceos sólo admitían como Escritura sagrada en estricto sentido al Pentateuco. Además, para ellos no había más revelación que la pura Escritura (*ley escrita*). Rechazaban que hubiera una *ley oral* transmitida también por Dios en el monte Sinaí a través de Moisés, y opinaban que sólo había que atenerse a lo «escrito por Dios» en los primeros cinco libros de la Biblia. Todo lo demás eran novedades sin valor. Como veremos, estas ideas se oponen directamente al fariseísmo. Aunque los saduceos no nacieron como movimiento antifariseo, sí al menos son una secta que se fortalecía como oposición a los fariseos.

2. Fariseos

Los fariseos, segunda «escuela filosófica» del judaísmo, nacieron como un movimiento más entre los orientados a la restauración y renovación de Israel, pero con el tiempo fue el de mayor éxito. Aunque su nombre significara probablemente «los apartados» (de la «masa» que no cumple bien la Ley: hebreo *p[h]erushim*), los fariseos eran en época de Jesús los auténticos dirigentes, o al menos los de mayor influencia, del pueblo judío. Procuraban adoctrinar continuamente

a sus compatriotas en una absoluta fidelidad a la Ley, en el camino de la más recta lealtad a la alianza con Yahvé, en la creencia en la inmortalidad del alma, en la resurrección, y en premios y castigos después de la muerte. Respecto a la salvación defendían una solución intermedia entre saduceos y esenios: no dependía de las solas fuerzas del hombre, sino de una cooperación hombre-Dios. La gracia divina que ayuda, más la acción humana que procura cumplir la Ley, consiguen la salvación. Ésta, además, no se restringía a una buena vida en este mundo, sino que contaba con premios y castigos en una vida ultramundana. La cooperación con Dios se entendía de dos modos: un celo por la Ley muy activo (que dará lugar con el tiempo al partido de los «celotas»: cf. más abajo) y una cooperación con Dios más pasiva, es decir, que dejaba en manos de la divinidad el peso de la acción salvadora.

Al contrario que los saduceos, los fariseos creían además en la existencia de una «ley oral», revelada por Dios a Moisés lo mismo que la ley escrita. Esta ley oral había sido transmitida por tradición ya desde la revelación del Sinaí, y servía para completar las leyes sagradas del Pentateuco. Estaban muy preocupados los fariseos por resolver el problema de cómo entender bien las Escrituras y cómo unas leyes otorgadas por Dios hacia tantos siglos podían acomodarse a las nuevas circunstancias. Eran conscientes de que la Ley era difícil de observar, y trataban de hacer de ella en lo posible una ley moral practicable que rigiera la vida diaria de los judíos. Por ello una de sus preocupaciones era discutir —junto con los escribas— sobre el sentido exacto de las Escrituras. Desde antes del tiempo de Jesús los fariseos habían comenzado a coleccionar de memoria opiniones de sus rabinos sobre cómo interpretar cada pasaje de la Escritura, sobre todo de la Ley. Estas opiniones las extendían al pueblo, con el que generalmente se llevaban bien. Habían desarrollado, además, junto con los escribas, unas reglas sobre cómo se debía discutir sobre la Ley y unas normas de interpretación o exégesis.

Aunque los fariseos estaban ante todo orientados hacia la Ley y sólo secundariamente hacia el Templo, otra de sus preocupaciones era la pureza ritual. Los fariseos no eran sacerdotes, pero procuraban trasladar a la vida diaria el espíritu de pureza que presidía las relaciones con Dios en el Templo. Esta exigencia llevó en algunos casos a una cierta división en la comunidad judía en tiempos de Jesús, pues los fariseos no querían tratos con aquellos que voluntariamente no conocían bien la Ley y se apartaban voluntariamente de ella, en especial de los preceptos relativos a los alimentos. Esta masa no cumpli-

dora de la Ley era más bien minoritaria en Israel, pero según los fariseos proyectaba su impureza hacia el resto del pueblo, y podía hacer que Dios retrasara su esperada intervención para reformar el estado lastimoso de la nación. Los Evangelios señalarán algunos personajes de esta «masa condenada» como la llamaban ciertos fariseos: publicanos o recaudadores de impuestos; prostitutas, pastores que cuidaban piaras de cerdos, y ciertos comerciantes. Con el resto, la inmensa mayoría del pueblo (que no era «masa condenada»), cumplidora más o menos de la Ley (la conocían suficientemente porque frecuentaban la sinagoga; observaban lo esencial, como circuncidarse, peregrinar al Templo, no contraer matrimonios mixtos, no comer descaradamente alimentos impuros, etc.), aunque no en el mismo grado que ellos, los fariseos no se llevaban mal y, como hemos afirmado, procuraba conducirlo por la senda de la Alianza.

Los orígenes de los fariseos pueden retrotraerse hacia detrás hasta la época macabea (mediados del siglo II a.C.), pero sus raíces ideológicas son anteriores: eran los descendientes de unos judíos llamados expresamente «piadosos» (en hebreo *hasidim*), buenos intérpretes de las Escrituras, que habían venido a Palestina desde el destierro en tiempos de Nehemías y Esdras (siglos V y IV a.C.). De estos fariseos, junto con los escribas, proceden los llamados «sabios», los que —tras el fracaso y la desolación de la Gran Revuelta contra Roma (66 d.C.)— se reunieron en torno de Yohanán ben Zakay (pp. 92 y 306) y comenzaron a fraguar el judaísmo que es la base del que subsiste hasta hoy día. Este judaísmo fue el que hacia finales del siglo I habría de condenar a la secta de los cristianos como herejes sin remedio.

3. *Esenios*

La tercera «filosofía» era la esenia. Curiosamente no aparecen nombrados en el Nuevo Testamento a pesar de su importancia. Sin embargo, algunos investigadores creen que los autores del Nuevo Testamento los nombran bajo las denominaciones de «escribas y doctores de la Ley», porque su fuerte era el estudio de las Escrituras. En el siglo I d.C. formaban un grupo general de unos cuatro mil (Josefo, *Antigüedades de los judíos*, XVIII 1,5), repartidos por toda Judea: vivían en comunas, normalmente en el extrarradio de las ciudades. De este número unos pocos se habían retirado al desierto cercano al mar Muerto en un paraje conocido como Qumrán.

Los esenios eran también, como los fariseos, un movimiento en pro de la renovación y restauración de Israel y luchaban contra la

asimilación de los judíos al espíritu del helenismo. Procuraban también, como los fariseos, la más extrema pureza ritual y un respeto ultraexigente por la Ley; no tenían propiedad privada, sino que los salarios obtenidos por los miembros del grupo eran, en general, entregados a administradores comunes que proveían a las necesidades de cada uno. Se consagraban fundamentalmente a la agricultura, no se ocupaban de la fabricación de armas y se alejaban de cualquier tipo de comercio salvo con otros afiliados a la secta. Sus comunidades estaban abiertas a la recepción de nuevos miembros que estuvieran dispuestos a vivir la vida rigurosa y los ideales religiosos del grupo. Se permitía el matrimonio, pero algunos de ellos eran célibes, pues mantenían serias objeciones contra la corrupción de la mujer y la concupiscencia en general.

Dentro de sus ideas religiosas destacaba un rígido determinismo: todo está determinado férreamente por Dios, que casi predetermina al crear a cada ser humano con determinadas disposiciones de alma y cuerpo, quiénes se van a salvar y quiénes no. Contradictoriamente, sin embargo, sostenían que el ser humano es relativamente libre y que debe escoger la senda del bien, bajo el influjo de los ángeles buenos, y huir de la senda del mal, controlada por el poder de Satanás (llamado Belial). Poseían libros religiosos secretos sobre el origen de su secta y sus creencias particulares, y se dedicaban intensamente a estudiarlos junto con las Escrituras comúnmente aceptadas. Estaban convencidos de un fin del mundo inminente y de la llegada del reino de Dios sobre la tierra de Israel. Éste vendría por una lucha contra los poderes del Mal (sobre todo el Imperio romano) y contra cualquier extranjero que al menos no respetara la ley de Moisés.

De este bloque esenio se desgajó hacia el tercer cuarto del siglo II a.C. un grupo pequeño, bajo la dirección de un sacerdote de Jerusalén, profeta y experto en la Ley. Probablemente el motivo de su separación fueron las serias divergencias que mantenían con otros sacerdotes y la generalidad de sus correligionarios judíos sobre temas legales, el culto, la interpretación de la función del Templo y sobre todo el calendario de las fiestas sagradas y su significación. Se retiraron a Qumrán, en las cercanías del mar Muerto, y allí formaron un grupo que se creía el verdadero resto de Israel y que se preparaba con una vida de extrema y peculiar fidelidad a la Ley para la llegada inminente del reino de Dios, lo que significaba el fin del mundo que estaban viviendo.

Los esenios, o al menos los de Qumrán, nos han dejado documentos que muestran que creían en *diversas clases* de mesías. La doc-

trina general era la creencia en la venida de un mesías doble, uno sacerdotal, encargado del cumplimiento de la Ley, y otro guerrero, a quien competía librar las batallas contra los extranjeros que dominaban Israel. Otras ideas mesiánicas presentan una figura de mesías que pertenece al ámbito celestial, al estilo del «un como Hijo de hombre» del Libro de Daniel, y al que consideraban un ayudante de Dios en la tarea de instaurar el Reino. Este tipo de mesianismo influirá en el modo como los cristianos interpretarán el mesianismo de Jesús.

Dados los indudables parecidos que existen entre la teología esenia y la de los primeros cristianos es lícito preguntarse si el Nuevo Testamento no nombra o esconde voluntariamente a los esenios, como si quisiera ocultar su parentesco con ellos. La razón sería —como sostiene mucha gente— que el Nuevo Testamento toma muchas doctrinas de los esenios, pero calla su procedencia por el deseo de que Jesús y su ideario parezcan más originales. No parece probable esta opinión, pues de ser así encontraríamos en el Nuevo Testamento paralelos doctrinales mucho más estrechos y palpables con los esenios que los que hay en realidad: no hay una presencia de ideas esenias en el Nuevo Testamento *mayor* que las fariseas, por ejemplo. Todas estas similitudes se explican porque el fariseísmo, el esenismo y el cristianismo son teologías hermanas, nacidas de un mismo tronco común. Sí parece cierto que la organización de la comunidad primitiva de Jerusalén —que también esperaba un fin del mundo inmediato como los esenios— tenía muchos rasgos que recuerdan a los de una comunidad de este tipo. Una influencia no está descartada en, por ejemplo, las designaciones de la comunidad (los «santos»; los «pobres»; los «pobres de espíritu»; la «nueva alianza»), en el sistema de vida y los bienes en común que implica una cierta mística comunitaria; en los modos de interpretar la Escritura como profecías referidas al tiempo presente, tiempo mesiánico y del final («escatológico») que estaba viviendo la comunidad, etcétera.

Un cuadro sinóptico puede ayudarnos a retener mejor las similitudes y diferencias entre estos tres grupos principales:

Saduceos

- Partidarios de Roma
- Afectos al culto en el Templo

Fariseos / Esenios

- Enemigos de Roma
- Más despegados del culto al Templo

- Controlaban el Sanedrín
- Clase alta o aristocrática
- No creían en la resurrección ni en el más allá
- No creían en la venida de un mesías
- Sólo admitían como sagrado el Pentateuco
- Eran literalistas en la interpretación de la Ley
- No tenían conciencia del fin del mundo
- No eran deterministas respecto a la salvación del hombre
- Formaban en el Sanedrín sólo una minoría
- Clase media y baja
- Sí creían en la resurrección y en el más allá
- Sí creían en la venida de un mesías
- Admitían también como sagrados a los Profetas y otros escritos (Salmos)
- No eran literalistas en la interpretación de la de la Ley
- (Esenios sobre todo): creían en un fin inmediato del mundo y cultivaban un ambiente apocalíptico / escatológico
- Esenios: sí eran deterministas respecto a la salvación del ser humano

4. *Celotas*

El grupo de los celotas representaba la cuarta «filosofía» del judaísmo de la época. En los principios religiosos podían los miembros de este bloque agruparse con los fariseos, pues sus ideas eran prácticamente las mismas. Sin embargo, se diferenciaban por su actitud respecto a la lucha por la liberación política de Israel y la independencia de Roma. En este ámbito eran muy extremos: la sumisión al poderío romano era la peor transgresión religiosa posible, pues suponía un cierto compromiso con la idolatría. Los malvados e impíos gentiles hacían imposible un estricto cumplimiento de la Ley, pues su sola presencia implicaba impureza. La ciudad santa y el Templo estaban en realidad bajo el poder romano, quienes se permitían el lujo de controlar hasta el nombramiento del sumo sacerdote. Los celotas estaban persuadidos de que esta pésima situación tenía arreglo, con la venida del «reino de Dios». Ellos podían acelerar la venida de ese Reino en la tierra por medio de acciones políticas y guerreras que le prepararan el camino, ya que Dios se encargaría con su ayuda de llevar estas acciones a buen fin, de que se cumpliera su voluntad y se instaurara su reinado. La consecuencia de esta doctrina fue la generación de un continuo ambiente de rebelión contra Roma, unas veces sorda, otras

más activa, y una exaltada expectación de la venida del mesías y del reino de Dios. A ello se unían incesantes llamadas al sacrificio, hasta la muerte en la cruz romana si era necesario, para favorecer ese ideal religioso del gobierno de Dios sobre Israel.

No todos los celotas eran sicarios (portadores de «sicas» o dagas). Sicarios fueron los partidarios del movimiento de Judas el Galileo, que como personajes más o menos aislados se extendieron desde el principio del siglo I hasta la guerra judía del 66-70. Los celotas, en cambio, fueron al principio meros «celadores de la ley», o ardientes defensores de un cumplimiento estricto de la Norma, para convertirse sólo más tarde, hacia el año 60 del siglo I, en un auténtico partido político.

Aparte de estas «sectas» o grupos más sólidos había otras corrientes o tendencias, como los grupos apocalípticos más claramente obsesionados con el fin del mundo presente. La apocalíptica no constituía propiamente ninguna secta, sino una corriente o tendencia religiosa. Los apocalípticos cultivaban un cierto tipo de literatura especializada en desvelar los misteriosos designios de Dios para los últimos días. Tales grupos, que debemos pensar minoritarios, son los responsables de la aparición de un tipo de literatura apocalíptica al que aludiremos en el apartado de este capítulo dedicado a los apócrifos del Antiguo Testamento.

Este somero panorama de las corrientes o «sectas» judías, junto con el conjunto de ideas que desarrollaremos a continuación, nos hace ver que este ambiente social y religioso explica bien la aparición de figuras de profetas de la restauración de Israel como fueron Juan Bautista y Jesús de Nazaret, y nos ilumina el ambiente de expectación mesiánica en el que se desarrollaron. También nos aclara como algo absolutamente natural el que la comunidad primitiva judeocristiana tenga muchos lazos de continuidad con los movimientos religiosos judíos de su momento. Queda también muy claro que el judaísmo en el que nace el cristianismo distaba mucho de ser un ente homogéneo o compacto. Por el contrario, se ve que era heterogéneo y plural. No podía llamar en absoluto la atención el que en su seno surgiera un movimiento como el cristiano con características peculiares de interpretación del judaísmo, del mesías, de la alianza, etc. Sólo la adhesión al Libro sagrado, la Ley y los profetas, como palabra de Dios determinaba el ser judío. Por eso los esenios y los saduceos, los fariseos y los judeocristianos, que a veces defendían

doctrinas radicalmente contrarias respecto a la existencia del alma y la otra vida, sobre la función del Templo y de la Ley, o de la misión del mesías, eran todas igualmente judías por su adhesión inquebrantable a la Biblia y a la Alianza. El judaísmo de la época de Jesús no tiene ortodoxia alguna. En todo caso era más bien una «ortopraxia» (mantenimiento de ciertas formas de vida) ligada a una veneración por el Libro sagrado y a sentirse elegido como pueblo de Dios.

III. IDEAS RELIGIOSAS DE LA ÉPOCA

1. *Qué recibe el cristianismo del Nuevo Testamento de su religión madre, el judaísmo*

a) *El legado del Antiguo Testamento*

El Nuevo Testamento es heredero de ciertas ideas religiosas muy antiguas dentro del judaísmo que habían cambiado poco durante centurias. La religiosidad judía del siglo I puede caracterizarse por los siguientes rasgos que se reflejan de un modo u otro en el Nuevo Testamento:

- La base fundamental era la firme creencia en un Dios único y personal. El *monoteísmo* es un bien sólidamente adquirido en época del Nuevo Testamento desde hace siglos y no hay ya problemas de *politeísmo* como en tiempos anteriores de Israel. Este Dios único es el creador del mundo y, como tal, señor de él y de los hombres que en él viven.
- La relación entre Dios y su pueblo se sigue concibiendo en términos de *alianza*. La pertenencia a la alianza se afianza y confirma cumpliendo estrictamente la ley promulgada por boca de Moisés, porque la relación Dios-ser humano se concreta en la *Torá* o *Ley*. Se ha definido la religión de Israel en época de Jesús como un «nomismo de la alianza», es decir, un cumplimiento de la Ley por fidelidad a una alianza. El Nuevo «Testamento» sólo podrá concebirse como una alianza nueva.
- El dominio absoluto de Dios sobre su pueblo, y su amor y fidelidad a él se manifiesta en la historia de Israel (tanto en el viejo, los judíos, como en el «nuevo Israel», los cristianos), que es una historia de la salvación. El Dios lejano y trascendente se acerca continuamente a los humanos en los hechos históricos desde la creación hasta el exilio en Babilonia y la restauración. Los cristianos creerán que tras

la venida de Jesús ha llegado el momento de la verdadera restauración de Israel o época final de la historia. Ésta habría de producir el necesario equilibrio frente al desorden del mundo gracias a una especial intervención divina.

- En consecuencia con lo anterior, Dios es el *rey verdadero de Israel*. Para todos los judíos, aunque de un modo especial para los celotas, cualquier realeza terrena (por ejemplo la de los romanos) era contraria por principio a esta realidad, pues sustituía el régimen ideal, la teocracia o gobierno de Dios, postulada por los profetas, por el dominio de un rey humano. La religión judía puede definirse en tiempos de Jesús como una religión a la espera del reinado de Dios. La realización práctica de este reinado habría de ser llevada a cabo por una personalidad un tanto misteriosa, el mesías. Sobre su figura circulaban muy diversas ideas y perspectivas, pero todas convergían en una idea simple y fundamental: sería la «mano de Dios» para implantar su reino en la tierra. En algunos ambientes la teología de Dios como rey de Israel se irá combinando con una teología de Dios como rey del mundo entero, incluidos los paganos.

- Si una cara de la Alianza era la firme creencia en la *providencia divina*, la otra cara era la necesidad de una absoluta *obediencia* a Dios por parte del ser humano. A esta obediencia se unen sentimientos de temor respetuoso, de confianza hacia el gobierno de Dios y de agradecimiento por sus dones. La insurrección contra ese Dios o contra sus designios es el *pecado*.

- Respecto al mundo, como entidad creada por Dios antes que el hombre, no tiene el judaísmo del siglo I una opinión especialmente desfavorable. Para el judío del siglo I el mundo es, por una parte, el teatro de operaciones donde habrá de desarrollarse su persona a través del trabajo. Por otra, el desarrollo de la teología del Antiguo Testamento en época helenística empieza a extender la idea de un *mundo como zona de paso para el justo y tránsito hacia un paraíso*, reino de Dios, feliz, completado sólo en el más allá sin las limitaciones de acá abajo. La nueva religión cristiana, sobre todo con Pablo de Tarso y el Cuarto Evangelio, y especialmente a lo largo del siglo II, cambia de ideas respecto al mundo y empieza a considerarlo malo *en sí mismo por ser material*. Ello se deberá a la influencia de la atmósfera y mentalidad gnóstica (cf. capítulo siguiente), que afecta ya a buena parte de los escritos del Nuevo Testamento.

b) *El legado de la literatura religiosa llamada «Apócrifos del Antiguo Testamento»*

El Nuevo Testamento recibe la herencia del Antiguo no de un modo simple y directo, sino a través de las lentes de la experiencia teológica desarrollada entre los judíos piadosos a la vez o después de que se iba cerrando lentamente el *corpus* de escritos sagrados, es decir, en los siglos II y I a.C. Este movimiento teológico, que complementaba el mundo de las nociones religiosas del Antiguo Testamento, fue a veces de pensamiento teológico profundo: redondeó las ideas teológicas de las Escrituras antiguas y supuso a menudo un avance notable en la teología, por ejemplo, cuando difundió y ayudó a aceptar nuevas creencias como la inmortalidad del alma, la existencia de un mundo futuro y los castigos y penas del más allá que antes de él no eran coherentes en el judaísmo.

Esta experiencia religiosa inmediatamente anterior y contemporánea a Jesús se ha transmitido en un conjunto de escritos a los que llamamos hoy Apócrifos del Antiguo Testamento. En época de Juan Bautista, de Jesús y sus inmediatos seguidores estas obras fueron consideradas sagradas en su mayoría, hasta que el proceso de depuración del canon del Antiguo Testamento (final del siglo I y principios del II d.C.) las excluyó definitivamente de los escritos inspirados judíos. Hoy no cabe duda de que la atmósfera religiosa creada por estas obras apócrifas, continuadoras de la teología del Antiguo Testamento, determinó en un grado elevado el pensamiento de los autores del Nuevo Testamento.

Quizá el lector no iniciado no sepa en concreto a qué escritos nos estamos refiriendo. Por ello, una breve y simple ojeada a los títulos de estos escritos ayudará a este lector a hacerse una idea somera de su contenido. Como estos libros pueden fecharse, por crítica interna de su contenido, como producidos entre el siglo III a.C. y el I d.C., es evidente que sus autores no son lo que pretenden los títulos. Los libros son anónimos o mejor pseudónimos (cf. pp. 36 y 409s).

Hay en primer lugar un bloque de salmos y oraciones: *Salmos de Salomón*; *Oración del rey Manasés*; *Cinco salmos de David*; *Plegaria de José*. En segundo, encontramos un buen número de escritos que complementan o reelaboran libros y temas conocidos por el Antiguo Testamento canónico: así, el libro de los *Jubileos* o *Pequeño Génesis*, llamado así porque expande algunos capítulos de este libro; también las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón, que vuelve a contar la historia sagrada desde Adán hasta David; la *Vida de Adán y Eva*; *Paralipómenos* o «restos» de la historia de Jeremías; Libros III de Esdras y III y IV de los Macabeos (éste puede entrar también con pleno derecho en el grupo de «escritos sapienciales» que mencionamos luego); *Martirio de Isaías*; *Novela de José y Asenet*; *Vida de los Profetas*.

Nos ha llegado también un ciclo completo con profecías atribuidas a Henoc, «el séptimo varón después de Adán», que se compone, a su vez, de diversas obras transmitidas en lengua etíope, antiguo eslavo o hebreo, y que se denominan Libros I, II, III de Henoc. Tenemos también un gran bloque de otras revelaciones puestas bajo el nombre de personajes antiguos de Israel como el Libro IV de Esdras; los Apocalipsis sirio y griego de Baruc, discípulo de Jeremías; los *Apocalipsis de Elías, Sedrac, Adán, Abrahán, Ezequiel, Sofonías*, etcétera.

Hay otro grupo que se denomina «literatura de testamentos», porque todos sus componentes se acomodan, más o menos, a un cierto tipo de género literario ya conocido desde el Génesis, a saber: una gran figura religiosa reúne a sus descendientes a la hora de su muerte, que conoce por revelación divina, les cuenta los hechos más importantes de su vida, les orienta sobre el modo recto de proceder, les exhorta a cumplir los mandamientos de la Ley y termina con algunas predicciones sobre el futuro. Los más importantes de estos «testamentos» son los de los *Doce Patriarcas*, el *Testamento de Job* y el de *Salomón*. Poseemos también los *Testamentos de Moisés y Adán*. Otro grupo importante es la literatura sapiencial; en él se hallan los Libros III y IV de los Macabeos y el llamado *Menandro siríaco*.

Existe también dentro de estos escritos un bloque misceláneo que agrupa obras muy variadas: desde fragmentos de un autor trágico judío, Ezequiel, que escribió, entre otras obras, una tragedia sobre el Éxodo, hasta las *Sentencias y proverbios del Pseudo-Focílides* y los famosos *Oráculos Sibílicos*, es decir, restos de antiguas profecías paganas retocadas y reelaboradas por judíos y, luego, por cristianos.

Toda esta literatura religiosa, que se extiende cronológicamente desde el siglo III a.C. hasta el siglo I de nuestra era, refleja en verdad la auténtica atmósfera religiosa que se respiraba en los grupos más piadosos de los momentos en los que vivieron Juan Bautista, Jesús de Nazaret y los primeros cristianos. Reflejan también los temas teológicos que preocupaban u ocupaban las mentes judías de esta época del nacimiento del cristianismo. Éstos eran especialmente los siguientes:

- Cómo había que concebir a Dios y su relación con el ser humano.
- Cómo debía pensarse la salvación del ser humano. ¿Cómo puede éste ser declarado justo ante Dios partiendo de un estado de pecado?
- La existencia del mal y su origen.
- Las relaciones que debían mantener los israelitas con los paganos y con los pecadores.
- La justicia de Dios en este mundo y el sufrimiento y fracaso aparente de los justos.
- La urgencia de la aparición de un verdadero reinado de Dios en este mundo y la figura que habría de ejecutarlo: el mesías.

- El destino futuro del hombre: inmortalidad o no del alma, la resurrección, el juicio futuro.
- Cómo plasmar una ética interior que diera vida a los múltiples preceptos de la Ley para que no quedaran en una mera observancia exterior.

Los teólogos que se esconden detrás de esta literatura apócrifa del Antiguo Testamento desarrollaron una cierta visión del mundo, un cierto talante espiritual —que varía algo, naturalmente, de unos escritos a otros— que muestra los siguientes rasgos comunes, que vemos también reflejados en los escritos del Nuevo Testamento:

- El tiempo se divide en dos grandes períodos: uno, el presente (con toda su historia anterior), malo y perverso, dominado por el espíritu del mal, adversario de la divinidad; otro, el período futuro, regido por Dios, en el que los justos habrán de vivir una vida paradisíaca y dichosa.
- El período presente evoluciona irremisiblemente hacia un final cercano del mundo según un esquema predeterminado por un plan divino. Se espera que en él tenga lugar la liberación de todos los justos. Las épocas anteriores han sido de preparación, mas *ahora* (la que viven los autores de estas obras) es el final. Este fin del mundo será una gran catástrofe cósmica: habrá grandes guerras y conflagraciones, *todo el universo se conmoverá, pero al final vencerán los justos.*
- El espacio entre la divinidad, alejada y distante, y el hombre está poblado por seres intermedios, ángeles y demonios, que influyen en el comportamiento del hombre y del mundo. Por ejemplo, las enfermedades y otras desgracias son consecuencia directa de la acción de estos espíritus.
- Se espera la llegada de un salvador, o mesías, garante y ejecutor de la salvación. Será el rey davídico anunciado por los profetas, el héroe que aniquilará militarmente a los enemigos de Israel, pero ante todo juez supremo y príncipe de la paz. El mesías, al acabarse el período malo, abrirá de nuevo el paraíso —normalmente aquí en la tierra— de par en par para los justos. Dios oculta a su ungido durante un tiempo, pero al final aparecerá indefectiblemente.

Como observará el lector, este conjunto de ideas son muy familiares para los que alguna vez han leído el Nuevo Testamento, y la razón es la ya apuntada: el Nuevo Testamento se inserta en el ambiente escatológico y apocalíptico (Mc 13; 1 Tes 4-5, 2 Tes 2,12ss y 1 Cor 15,28-32) que vivieron estos autores y cuya espiritualidad recogen los primeros cristianos.

2. *El legado de Filón de Alejandría*

La personalidad y la obra de este personaje ayuda también a entender mejor la atmósfera espiritual en la que se desarrolló el Nuevo Testamento. Filón de Alejandría nació en la capital del Egipto helenístico un poco antes de Jesús, hacia el 15 a.C., en el ámbito de una familia judía rica y muy helenizada. Su lengua materna fue el griego, no el hebreo, y fue educado a la manera griega al cuidado de los mejores maestros. *Llegó a conocer muy bien la lengua, la historia y la filosofía griegas.* Gracias a la lectura de la Biblia, al culto frecuente de la sinagoga, en el que participaba de modo asiduo, Filón estaba familiarizado con la liturgia, los métodos de exégesis y con la apologética de los judíos helenísticos. Filón de Alejandría murió unos veinte años después de Jesús de Nazaret.

Filón fue un intelectual poderoso y comprometido, un escritor fecundo que dedicó prácticamente toda su vida a comentar y explicar los cinco primeros libros de la Biblia para hacerlos más comprensibles a sus conciudadanos judíos y accesibles a los paganos de su entorno. Su idea fundamental era que la religión judía contenía las mejores expresiones del espíritu humano ayudado por la revelación divina, pero que estas ideas estaban también dispersas en lo mejor del mundo de la cultura helenística, sobre todo en la filosofía de Platón, y que era posible una hermanación de ambos pensamientos, el judío y el griego.

Filón es importante para nuestro propósito, pues nos ayuda a situar bien el ambiente en el que se desarrolla la interpretación de la Biblia en los inicios del cristianismo. Como veremos, toda la teología del Nuevo Testamento, que comienza con la cristología (es decir, la ciencia de Jesús como «cristo» o mesías), se basa en una interpretación especial de determinados textos bíblicos del Antiguo Testamento, que —dicen los cristianos— apuntan o predicen la vida, figura y misión de Jesús. Parte del modo como los cristianos leen la Biblia está inspirado si no en Filón directamente (aunque esto no es imposible en algunos autores), sí al menos en el modo y estilo de hermenéutica que él contribuyó a difundir antes del nacimiento del cristianismo. Filón fue un ejemplo a seguir en el momento de encontrar en el Antiguo Testamento, y por medio de la alegoría, figuras y tipos del mesías que había aparecido en Jesús.

Según Filón, la Biblia es el libro básico de toda religiosidad porque es el único divinamente inspirado. En concreto el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia) fue escrito por el profeta Moisés y

es, a través de su mediación, palabra de Dios. La manera de interpretar la Biblia por parte de Filón es fundamentalmente la alegoría. En esto seguía los pasos de ciertos filósofos paganos como los estoicos que habían interpretado alegóricamente los versos de los dos libros básicos de la educación griega, la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, encontrando en ellos gracias a este método una especie de revelación escondida de todas las verdades divinas y humanas. Continuaba también por parte judía una tradición de autores anteriores a él (como, por ejemplo, Aristobulo, del siglo II a.C., quien como exegeta puso las bases para una interpretación alegórica de las Escrituras) que habían adoptado este sistema interpretativo en obras de divulgación bíblica orientadas hacia lectores judíos y paganos.

Para Filón la Biblia tiene dos sentidos. Uno patente y visible: el *sentido literal y obvio de cada texto*; otro no patente e invisible, el sentido espiritual o profundo que se debe descubrir en cada caso. No siempre, ni mucho menos, el *sentido literal será el más interesante*. Hay pasajes, sin embargo, que deben tomarse al pie de la letra, como los Diez Mandamientos, o las leyes de pureza ritual o alimentaria. Filón defiende que el que estudia la Ley con devoción será iluminado por el Espíritu y alcanzará tarde o temprano una intelección suficiente de ella. Sostiene que la Escritura no puede decir banalidades y que no es lógico que cuente historias poco creíbles. Si, en apariencia, éstas ocurren, hay que explicarlas. Así, por ejemplo, la creación no pudo tener lugar realmente en «seis días», sencillamente porque los días se cuentan con el sol y este astro es un objeto mismo de la creación (*Alegoría de las leyes I 2*). Tampoco es admisible al pie de la letra que Eva haya sido creada de la costilla de Adán (*Alegoría de las leyes II 19*). El lector ha de pensar que en tales casos debe buscarse otro sentido, oculto, espiritual y profundo. Para Filón ese sentido coincide de uno u otro modo con lo mejor y más espiritual del pensamiento griego, en especial platónico y estoico, y piensa que el lector bien preparado lo hallará iluminado por el Espíritu. El camino aparece preparado así para una interpretación de la Biblia razonable, pero pluriforme y libre. Con este mismo espíritu los cristianos presentarán su propia interpretación, aunque no precisamente para tender puentes con el helenismo, sino para encontrar a Jesús en textos donde en apariencia no está.

Dentro del mundo de ideas que Filón cree poder obtener del mundo bíblico hay algunas que son dignas de mención, pues resuenan a nociones que se encuentran en el Nuevo Testamento. Es imposible afirmar con seguridad si los autores de este *corpus* las toman

o no de Filón, pero sí puede quedar claro que en el momento del nacimiento de la teología cristiana hay un ambiente preparado para ideas que pueden sonar a muy cristianas, pero que tenían ya una larga historia dentro del judaísmo. Por ejemplo, las especulaciones que en torno a la Sabiduría divina había efectuado el judaísmo helenístico, por influencia del sistema platónico popularizado, para intentar explicar las acciones de Dios hacia el universo. Así, para este judaísmo, y para Filón, la creación del mundo no se produjo directamente por Dios, sino a través de una entidad divina que protegía su trascendencia. Dios no se mezclaba directamente con el mundo. La creación fue obra del Logos, Razón o Sabiduría divina, que actuó de intermediaria y guardó las distancias entre lo absolutamente otro y la finitud humana. El Logos es un «segundo Dios»: la divinidad se proyecta hacia fuera por su medio, su Potencia crea el universo, y su Luz brilla sobre la creación (ver Cuarto Evangelio, Prólogo). La Sabiduría divina «se encarna» en diversos personajes humanos, o en los ángeles (sólo en metáfora, no realmente a diferencia del cristianismo) inhabita en espíritu dentro de ellos, y de este modo puede actuar sobre la tierra (Sb 7,26s). Veremos cómo en los Evangelios sinópticos la Sabiduría divina descenderá realmente a la tierra y se encarnará en una persona concreta, Jesús de Nazaret (Mt 11,2.19 y Mt 11,19 contrastado con Lc 11,49). El Jesús del Evangelio de Juan imparte el Espíritu, o la sapiencia (Jn 4,10 y 7,37-39) al igual que según el Libro del Eclesiástico actúa la Sabiduría divina (Eclo 24,21).

Filón sirve además de introductor dentro del judaísmo de parte del pensamiento de los estoicos. Así de estos filósofos toma Filón el elevado sentido de lo ético como lo mejor de la filosofía; la exaltación de la libertad frente a las pasiones (gr. *apáttheia*; esp. «apatía», que ha modificado su sentido); el deber de vivir conforme a la razón; la idea de que lo bueno coincide con lo bello; el concepto del sabio como aquel que se somete a la ley del universo. Sin embargo, el sabio de Filón, y luego de los cristianos, no es aquel que sólo cree en la acomodación a las leyes de un Universo material como expresión de la Razón universal, sino en Dios, que es el fundamento de toda norma intelectual y moral. Así, el sabio filoniano —al contrario que el estoico— basa su sabiduría en una ley que está fuera de sí mismo, una ley fundamentada no en el Universo y la Razón, sino en la existencia de un Dios personal, espiritual, individual, del que manan todos los bienes, y en la Ley por él otorgada. Eso como norma general. Para ciertos preceptos concretos que rigen la vida social, ciudadana, la familia, la relación entre señores y esclavos, tanto Filón como el

judáismo en general encontraron una gran veta en la ética estoica popularizada —difundida prácticamente por todos los rincones del helenismo— y no dudaron en aceptarla y complementar con ella las normas de la ley de Moisés. El cristianismo recogerá esta herencia, como se verá sobre todo al tratar de las reglas de comportamiento contenidas en algunas epístolas producidas por los discípulos de Pablo (p. 424).

Al interpretar en multitud de ocasiones la ley de Moisés alegóricamente Filón contribuyó en modo notable a superar la dificultad que sentían los paganos ante el cumplimiento de unas normas (por ejemplo, sobre los alimentos puros e impuros) que les parecían necias o insufribles. La ley de Moisés es ante todo para Filón la ley moral universal que concuerda con la ley natural. Lo importante de la Ley es el Decálogo, que es válido para todos los seres humanos sin excepción. El hombre virtuoso, iluminado por la divinidad que concede siempre su ayuda, alcanza con facilidad la comprensión del bien y del mal. Para Filón todo pagano virtuoso que se convierte de su mala vida a la rectitud de la ley moral está muy cercano del verdadero Israel. Estas ideas allanarán el camino de Pablo de Tarso cuando discuta la validez de la ley de Moisés (cf. pp. 270ss). Filón contribuye también a expandir entre los judíos una antropología dualista, es decir, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, que implica la inmortalidad de la primera, y exhorta al desprendimiento necesario de todo lo material para alcanzar lo espiritual y divino. Estas ideas apuntalarán fácilmente la concepción de una supremacía del mundo celestial sobre el terreno, de lo invisible sobre lo visible, de la razón sobre la materia y del alma sobre el cuerpo.

Hasta aquí hemos considerado el legado de la religiosidad judía en la que se desarrolla el Nuevo Testamento. En el capítulo siguiente abordaremos el otro mundo que contribuye también, aunque en menor medida, a conformar el cristianismo naciente: la religiosidad del helenismo y su legado.

Capítulo 6

EL ENTORNO DEL NUEVO TESTAMENTO (II): EL HELENISMO Y SU LEGADO

El lector podrá quizá sorprenderse de la cantidad e importancia de ideas religiosas, nacidas de lo mejor de la religiosidad pagana — fuera del ámbito del judaísmo — que pudieron ayudar a conformar el entramado teológico del Nuevo Testamento. Probablemente más de lo que se sospecha en un principio.

El mundo principal de los autores del Nuevo Testamento es ciertamente el de Israel. Pero el Nuevo Testamento no nace en un universo asépticamente judío, sino en uno profundamente helenizado, un universo que había absorbido lentamente con el paso de más de tres siglos una serie de nociones del mundo griego: de la religión, de la filosofía y de la cultura en general. Los autores del Nuevo Testamento conocían bien esta atmósfera religiosa pagana, y en algunos casos utilizaron parte de su lenguaje para atacar las ideas de fondo de esa religiosidad o para mostrar que su mensaje y su oferta espiritual eran superiores. En otros casos los autores cristianos aceptaron no sólo el lenguaje, sino las nociones que éste vehiculaba y emplearon ambos, conceptos y vocabulario, para dar mejor cuerpo y figura a las riquezas teológicas que traían desde su mundo materno, el judío. La disciplina científica de la Historia de las religiones piensa que en algunos casos ideas procedentes de la religiosidad del mundo pagano no sólo sirvieron para explicar la manera de entender la teología judía por parte de los cristianos, sino que ejercieron tal influjo en los autores del Nuevo Testamento que moldearon decisivamente la presentación del mensaje y figura de Jesús hecha por éstos. Por ello —se dice— el Nuevo Testamento y el cristianismo no se pueden entender sólo considerándolos como un producto derivado de la religión judía, sino

como una mezcla de judaísmo y ciertos aspectos de la religiosidad pagana circundante.

Vamos a delinear ahora los rasgos más destacados de esta religiosidad de modo que el lector las tenga presente como otro de los trasfondos del Nuevo Testamento, y las compare de modo espontáneo con nociones similares que irá encontrando al leer este *corpus* de escritos.

I. LA IDEA DE DIOS Y LA POSIBILIDAD DE SU CONOCIMIENTO

La mayoría de los que cultivaban la filosofía en la época de nacimiento del Nuevo Testamento había llegado a formular y aceptar un monoteísmo práctico. El monoteísmo de Israel se diferenciaba del pagano en que los judíos no admitían bajo ningún concepto *competencia alguna de otros dioses respecto a Yahvé*. El monoteísmo pagano sí admitía el culto a otros dioses, pero o bien los consideraba formas o representaciones del Dios único, o bien los relegaba a la función de meros «demonios» o «démones», entidades o espíritus secundarios entre el hombre y un único ser verdaderamente divino. El conocimiento de este ser supremo no representó un problema especial para la generalidad de las gentes medianamente cultas durante el siglo I de nuestra era. Aunque los filósofos proclamaran que Dios *era en sí incognoscible, era también teoría general que el ser humano podía conocerlo por sus obras* (Rm 1,18-23), e incluso que existía alguna vía intelectual para «comprender» en algo su impenetrable esencia: su inmutabilidad, su eternidad, su bondad y su implicación en el mundo. Se añadía también la idea de que con la práctica de las virtudes la mente quedaba purificada y podía conseguir de forma natural un mejor conocimiento de la divinidad.

II. LA FILOSOFÍA COMO RELIGIÓN

La práctica de la filosofía fue en verdad la religión de muchas personas educadas desde la época helenística. La filosofía no era la disciplina crítica de hoy día, sino sobre todo un modo de vida. La filosofía ofrecía a sus adeptos incluso una dirección espiritual y moral que les ayudaba a vivir más plenamente. Cada escuela filosófica tenía su manera de enfocar la vida con creencias y prácticas distintivas. Varias de ellas, antes y en la época que nos interesa, formaron una especie de comunidad de «creyentes» en esa filosofía (por ejemplo, los estoicos,

los cínicos y los que se congregaron en torno a Epicuro y su jardín). Existía un afán de proselitismo filosófico y se producían rivalidades entre las escuelas con historias de «conversión» de unas a otras.

Como la religión oficial politeísta no proporcionaba apenas una guía ética, las escuelas filosóficas fueron las formadoras de las conciencias interesadas de la época. Algunos vieron en la filosofía el único medio de conversión desde una vida libertina a la virtud y un modo de limpieza del alma. La filosofía del Imperio en general hablaba muy directamente a los individuos e intentaba colmar las necesidades no satisfechas por la religión oficial, fría y distante. A partir de Sócrates, que influyó profundamente en todas las escuelas filosóficas posteriores, los adeptos de la filosofía aprendieron que el alma es la personalidad moral e intelectual del individuo y que el primer deber de este individuo es cultivarla. De ahí el gran desarrollo de las doctrinas éticas.

Como apuntamos en el capítulo anterior, la ética estoica en especial gozó de una enorme difusión entre las gentes del siglo I d.C. Las prescripciones morales, que los predicadores callejeros impartían al pueblo en forma de máximas y sentencias o de historias edificantes, calaban hondo en la población del Imperio: los cuadros de deberes morales de las distintas clases de personas (obligaciones domésticas; deberes de los gobernantes; de los ciudadanos; de los servidores, etc.) alcanzaron una enorme difusión, incluso entre los judíos. El Nuevo Testamento será heredero directo de estas normas éticas, tanto que en muchos aspectos será difícil diferenciarlo sobre todo del estoicismo.

Igualmente, el sistema ético de la filosofía platónica fue bien acogido. Éste relacionó la teoría de las Ideas del maestro Platón (a saber, éstas existen por sí mismas en un mundo superior y son el modelo o ejemplo por el que se conforman y existen las cosas de este mundo: cf. Epístola a los hebreos, p. 435) con la división en tres partes del alma humana, asignando a cada una de ellas las virtudes correspondientes. La parte superior, o intelectual, debía aspirar a la adquisición de todas las virtudes intelectuales, especialmente la sabiduría; a la parte irascible, o media, del alma le correspondía sobre todo el valor; y a la inferior o apetitiva, el autocontrol o dominio de sí mismo. El conjunto de todas las virtudes era el soporte para alcanzar el compendio de ellas: la justicia. La filosofía platónica popularizada contribuyó también poderosamente al establecimiento de un marcado dualismo entre el mundo de las ideas, del espíritu, de la sabiduría —el de arriba, el cielo, esencialmente bueno— y el mundo inferior de la materia y la «carne», malo en sí mismo o al menos, inferior.

Los cínicos, por su parte, aunque con una difusión menor, se encargaron de propalar sobre todo la idea de que debía otorgarse el mayor cuidado posible al alma, prestando al cuerpo sólo la indispensable atención. La virtud era consustancial de hecho con la naturaleza humana, y se podía practicar de manera autónoma, sin ayuda de la divinidad, viviendo de acuerdo con la naturaleza.

III. LOS «HOMBRES DIVINOS»

Denominamos hoy «hombres divinos» a unas figuras relativamente usuales en la Antigüedad tardía: las de ciertos individuos extraordinarios que, según la opinión general de los antiguos, albergaban en su interior una participación especial del poder de la divinidad. Aunque los antiguos no emplearan siempre esta expresión moderna para referirse a esta categoría de hombres, es indudable que en la Antigüedad grecorromana los taumaturgos (hacedores de milagros), ascetas, ciertos filósofos y consejeros de almas e incluso magos ambulantes entraban dentro de esta categoría. Gracias a su potencia divina, se pensaba que podían conocer bien a las personas, dar consuelo a las almas atormentadas con consejos que decían provenir de la divinidad y realizar algunos prodigios (por ejemplo, sanaciones, exorcismos), de cuya realidad los antiguos no dudaban ni un momento. La literatura semifilosófica antigua nos ha legado la descripción de algunos de ellos, como *Alejandro de Abonutico*, *Peregrino Proteo* y sobre todo *Apolonio de Tiana*. Especialmente este último, que floreció en época de Nerón, fue idealizado después de su muerte (su «biografía», de Filóstrato, apareció a principios del siglo III d.C.), y podía aparecer como la contrapartida pagana de la figura del profeta ambulante hebreo, Elías sobre todo, potente predicador moral y hacedor de milagros que avalaban su doctrina.

Existe hoy día una corriente de la investigación que niega la existencia de estos personajes como tipo bien caracterizado y clasificable en la Antigüedad que nos ocupa. Es posible que así sea en cuanto a su denominación, pero no es menos cierto que aunque a nadie en el Imperio se le hubiera ocurrido hacer una clasificación exacta de estos individuos, sí existía un cierto «modelo» de personaje que respondía a este conjunto de características. El tipo del «hombre divino», que mantenía una relación especial con la divinidad y de la que decía recibir sus «poderes» y conocimientos, había sido perfectamente asimilado por las masas del Imperio. Ello explica que quienes en el ámbito

helenístico-romano nunca habían oído hablar de Jesús pudieran situarle rápidamente dentro del esquema de ese tipo de personaje que ya existía previamente. Esto contribuía poderosamente a facilitar la predicación sobre Jesús. A la vez, los rasgos sobrehumanos de la figura del «hombre divino» pudieron servir de ayuda a evangelistas tales como Marcos y Lucas para explicar mejor o incluso para colorear la imagen divina que de Jesús transmitían sus primeros seguidores y que ellos recogían en sus evangelios.

IV. EL CULTO AL EMPERADOR

La muerte violenta de Julio César contribuyó en extremo a idealizar su figura. Su sucesor, Augusto, promovió todo lo que pudo la idea de que tras su fallecimiento César, personaje tan importante para la conformación de la idea de un gobierno universal, había sido acogido en la esfera de los dioses. Con ello daba realce también indirectamente a su figura, pues él se convertía al mismo tiempo en *divi filius*, «hijo de un dios». A los ojos de la mayoría de los habitantes del Imperio, sobre todo en Oriente, Julio César —y luego el mismo Augusto y sus sucesores— fueron el tipo más inmediato de un ser humano que asociando al ámbito de la divinidad. Las gentes de la época admitían sin especiales dificultades tal idea. Cuando aceptó el culto al Emperador, que conllevaba erección de templos, un sacerdocio especial y sacrificios y plegarias ante las imágenes de los soberanos, el mundo de Roma con sus provincias no hizo otra cosa que unirse a una corriente ampliamente existente ya en todo el Medio Oriente: los faraones, incluso los sucesores de Alejandro Magno, eran para las masas iletradas de Egipto la encarnación de los dioses, y anteriormente en la religión asirio-babilónica el monarca, aunque no un dios propiamente, era el representante natural de la divinidad por razón de su cargo. Una inscripción del siglo I a.C. (Dittemberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 383) proclamaba que Antíoco I de Comagene era «gran rey, dios justo, divinidad manifiesta a los hombres».

En Grecia misma (incluida Asia Menor) esta tendencia a divinizar a seres humanos y a considerarlos salvadores no era ni mucho menos desconocida gracias a la ya antigua costumbre de conceder honores divinos a determinadas personas dotadas de poderes especiales (los «héroes», convertidos en semidioses tras su muerte). Igualmente, el mundo helenístico-romano estaba ya acostumbrado a que las buenas noticias de la salvación aportada por esos seres semidivinos se deno-

minaran «buena nueva» o «evangelio» (Dittemberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 458). Otros textos parecidos nos hablan de la «salvación» que aporta el soberano, la «gracia, la bondad y el amor por la humanidad (filantropía)» del emperador, de su «parusía» y de su «epifanía». Encontraremos una terminología semejante en el Nuevo Testamento aplicada a Jesús.

Como veremos, parte de la cristología (es decir, la «ciencia» sobre Jesús como «cristo» o ungido = mesías) se conforma en contraste con el culto al Emperador. Por un lado se criminaliza este culto. Así en el relato de las tentaciones de Jesús Satanás aparece dibujado como un remedo de Gayo Calígula —que ofreció reinos a sus amigos personales, Agripa I, por ejemplo— cuando intenta atraer a Jesús presentándole todos los reinos de la tierra, que serán suyos si le adora (gr. *proskynéo*, el mismo vocablo que se utiliza para designar el acto de doblar la rodilla ante el Emperador y aceptarlo como un dios viviente: Mt 4,9). Igualmente en Mc 13,14 donde el Nuevo Testamento se hace eco del deseo de este mismo Calígula de entronizar una estatua suya en el templo de Jerusalén, y lo califica como «desofación abominable». El Imperio romano que busca la adoración del mundo entero es la Bestia o Satanás en el Apocalipsis (cap. 13). Pero, por otro lado, el Nuevo Testamento utiliza conceptos del culto al Emperador: se hablará de la epifanía del Señor, de su parusía, del «evangelio»..., y veremos (p. 373) cómo en los primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles se expresan los inicios de la cristología afirmando que Jesús fue constituido tras su muerte mesías, «señor» e hijo de Dios en poder (como Augusto declarado sin ambages *divi filius*, «hijo de un dios» en vida y dios tras su fallecimiento). El mensaje claro del cristianismo primitivo será: toda la divinidad que pueda creerse que reside en el Emperador muerto, o aún en vida, está por derecho propio y en un grado más perfecto en Jesús resucitado.

V. CONCEPCIONES DE ULTRATUMBA

En el mundo griego, a partir del siglo VI a.C., época en la que empezaron a circular diversas *teogonías* («doctrina sobre la generación de los dioses») que tenían como pretendido autor a Orfeo, comienza a difundirse una doctrina coherente sobre el destino de los seres humanos tras la muerte. Era ésta el resultado de una concepción del hombre como dividido en dos partes distintas: alma, superior, espiritual, y cuerpo, inferior, material. Lógicamente estas dos partes tan

diversas debían tener diferentes destinos. En aquella época el judaísmo aún no sabía nada de la existencia del alma, del mundo futuro y de la retribución divina como lo demuestra la lectura de algunos pasajes del Antiguo Testamento (léase, por ejemplo, un texto tan tardío como Ecl 3,18-21 compuesto a finales del siglo III a.C.: «Porque una misma es la suerte de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito para todos...»). En la misma Grecia tal división del ser humano suponía una radical novedad de la que había que extraer las consecuencias. Así se llegó a la convicción —particularmente por la necesidad de buscar en otro mundo una justicia que en el presente brilla muchas veces por su ausencia— de la existencia de premios y castigos para los humanos tras la muerte, repartidos por la divinidad según hubiera sido su comportamiento en esta vida.

Estas ideas sobre la vida de ultratumba se desarrollaron primero en pequeños grupitos, pero pronto ejercieron sobre el pueblo sencillo de Grecia una notable influencia, al parecer por la difusión de poemas con estas ideas, por las prédicas de «misioneros» órficos, que hacían descender de Orfeo sus doctrinas, y de filósofos ambulantes, discípulos de Pitágoras, y finalmente por la participación de las gentes en iniciaciones religiosas, o «misterios» (cf. p. siguiente) desde unos cinco siglos antes del nacimiento del cristianismo. Así pues, los iniciados, los poetas y los filósofos callejeros propagaron la creencia en la inmortalidad de la mejor parte del hombre, el alma, y la convicción de la existencia de lugares en otro mundo donde se premia o castiga a los humanos tras la muerte. Ciertos filósofos principalmente expandieron también la imagen del «filósofo santón, hombre divino», que practicaba una vida austera y virtuosa, que procuraba un continuo contacto con Dios y que creía firmemente que, superado el lapso de tiempo de esta vida, se reencontraría con la divinidad en el otro mundo junto a la cual permanecería para siempre su alma inmortal.

Las doctrinas órficas y pitagóricas sobre la inmortalidad del alma fueron aceptadas y defendidas con nuevos argumentos por Platón y su escuela, el platonismo, a partir del siglo IV a.C., quienes hicieron suyas también las nociones de los castigos ultraterrenos igualmente por la necesidad de justificar la justicia divina al menos en otro mundo. La versión popularizada del sistema platónico, que se expandió notablemente por el mundo antiguo, contribuyó al realce y aceptación general de todas estas nociones.

La unión del pensamiento filosófico con la imaginación popular llevó a pensar que no podían estar en el mismo lugar las zonas de

castigo y las de los premios. Por ello, el emplazamiento del lugar de la felicidad ultraterrena comenzó a concebirse como situado en las alturas, en el cielo, más allá del mundo lunar, o en lugares alejados y misteriosos como las «Islas de los bienaventurados», o «Campos elíseos», y las áreas de castigo se imaginaron localizadas en el lóbrego fondo de la tierra, en el *Hades*, también llamado *Averno*. *Tártaro* o *Ínfera* (zona inferior, los infiernos). Las descripciones de la bienaventuranza que se disfrutaba en los lugares de recompensa no variaba mucho: se insistía sobre todo en las nociones de «reposo» tras la fatiga de la vida, en la «contemplación» feliz de Dios, o en la participación en un «banquete» perdurable con los dioses en un gozo eterno. Las descripciones de los castigos eran muy semejantes en todo el Mediterráneo: terrible oscuridad, dolores espantosos, fríos o calores insoportables, desgarros y otros tormentos con una duración larguísima o eterna.

Ya desde el siglo III a.C. estas ideas fueron acogidas con gozo por el judaísmo helenístico, ya que le servían de maravilla para completar algunas lagunas teológicas de sus libros sagrados. Como hemos apuntado ya, el Antiguo Testamento en líneas generales no conoce la idea de la inmortalidad del alma, de la resurrección y de la vida ultramundana. Esta aceptación de las ideas griegas sobre el más allá por parte del judaísmo helenístico a partir de los siglos III y II a.C., se transmitirá íntegra a la época de Jesús y tendrá enormes consecuencias para la visión de los «novísimos» (los momentos finales del ser humano: muerte, juicio, resurrección, gloria / infierno) del Nuevo Testamento y del cristianismo.

VI. LOS «MISTERIOS»

Lo mejor de la religiosidad helenística se sentía inclinada, como hemos indicado anteriormente, hacia el monoteísmo: tanto el universo como el ser humano se veían en verdad dependientes de un Dios único. Pero, a la vez, el hombre religioso de la época se sentía preso de un destino ciego e inflexible, sujeto al hado, a un sino férreo y cruel representado para la mayoría de las gentes en la tiranía inexorable de los astros. Otros se abrumaban al creer en el poder agobiante de múltiples demonios o espíritus que habitaban los aires, o en la mala influencia de fuerzas semidivinas perversas, a veces controladas por la magia. No es extraño que ante el múltiple acoso de tantas potencias sobrenaturales, el hombre religioso helenístico se viera necesitado de la ayuda de otros poderes también superiores, amigos, que

le protegieran y liberaran de tantos peligros. Las religiones de misterios del mundo grecorromano —algunas de las cuales eran ya muy antiguas— ofrecían exactamente la posibilidad de una protección y liberación de tales temores. Después de una vida quizá dura, pero liberada de miedos y terrores, el iniciado en las religiones de misterio podía ser trasladado tras su muerte desde el ámbito ciego del Destino *al reino celeste de la divinidad, ya fuera Deméter, Isis protectora, Hermes Trimégistos («Tres veces grande»), o más tarde Mitra*. Así pues, la vida del miembro de una religión de misterios no concluía con la muerte física. La divinidad a la que se había consagrado en vida era también dueña de las potencias infernales y podía protegerle de ellas: de este modo conseguía el iniciado la salvación. La figura divina que se la proporcionaba era «salvadora». En alguna ocasiones esta figura divina era un dios joven que había sufrido la muerte y había resucitado de algún modo (misterios de Osiris-Isis, Atis, Adonis). El iniciado experimentaba en su vida también ese proceso. La unión cultural con la divinidad permitía al iniciado participar luego en el destino, a la postre glorioso, de aquélla.

Puede afirmarse que las religiones de misterios estaban suficientemente bien organizadas en el mundo helenístico y romano, lo que atraía más a las gentes. Ser miembro de ellas se conseguía por medio de unos ritos de iniciación, perfectamente regulados; el admitido participaba en asambleas regulares (por ejemplo, comidas culturales comunes), se obligaba a observar ciertos preceptos morales y ascéticos, y se introducía en un complejo de relaciones de apoyo mutuo entre sus colegas devotos, cultivando asimismo tradiciones religiosas comunes, que eran protegidas, normalmente, por el precepto del silencio: nadie podía saber de todo esto salvo el iniciado.

La aspiración religiosa hacia la salvación personal, junto con el deseo de ir más allá de la fría religión oficial del Estado, sobrepasó el marco estricto de las religiones de misterios para llegar a ser patrimonio común de la religiosidad en las épocas helenística y romana. El cristianismo, cuando se expande por el mundo romano, cae en la cuenta de que tiene que competir con esas religiones. Y el mejor modo de hacerlo fue afirmar con los argumentos que estaban en su mano que él ofrecía incluso algo mejor que las religiones de misterios. El cristianismo ofertaba una salvación mejor, más completa y segura... y además gratuita. Jesús era infinitamente superior a las divinidades salvadoras de los «misterios». La iniciación cristiana, el bautismo, la puerta para la salvación, y la eucaristía, en la que se recordaba y se participaba muy claramente de la suerte de Jesús, no costaban nada,

lo que contrastaba con los onerosos gastos de la mayoría de las iniciaciones. De unos pocos privilegiados económicamente, la salvación pasaba a todos... y gratis.

Los primeros documentos cristianos, el Nuevo Testamento, aprovechan este ambiente y esta religiosidad para encajar dentro de él su mensaje, pues éste ofrecía evidentes analogías con el de los misterios. Incluso llega a utilizar el mismo lenguaje y categorías religiosas comunes. Así, por ejemplo, como veremos en el capítulo 11, Pablo habla del hombre nuevo cristiano, del bautizado, como surgido de la muerte del ser anterior, acaecida en Cristo, y de un nuevo nacimiento al emerger de las aguas bautismales (Rom 6,3-4). Igualmente, se establecieron lazos de analogía o similitud cuando la comida eucarística cristiana fue interpretada como los banquetes de los misterios, pues la ingestión simbólica de la divinidad garantizaba, como medicina de inmortalidad, la vida eterna de los que participaban en esas comidas. El mensaje del Nuevo Testamento no se presentaba con la pretensión de llenar un vacío religioso del mundo helenístico y romano, sino en la mayoría de las ocasiones con el deseo de indicar que las verdaderas respuestas a las ansias comunes de los hombres piadosos se hallaban tan sólo en la religión transmitida por Jesús de Nazaret y sus seguidores. Jesús era el único y definitivo salvador. Pero para que este mensaje fuera entendido y aceptado, era menester casi siempre acomodarlo a las estructuras y sistemas mentales imperantes.

VII. LA GNOSIS

Es difícil exagerar la importancia que este movimiento o, mejor, atmósfera religiosa, tuvo en los siglos I y II de la era cristiana y su posible influencia en la teología del Nuevo Testamento, bien fuera como aceptación en parte de algunos de sus principios, bien como rechazo. El vocablo *gnosis* es griego y significa «conocimiento». En el ámbito religioso se entiende por *gnosis* «el conocimiento de misterios divinos reservados a una elite gracias a los cuales se consigue la salvación». O más sencillamente: *gnosis* significa el logro de la salvación mediante el conocimiento.

La *gnosis* es una experiencia religiosa basada normalmente en una sabiduría revelada. Para que haya *gnosis* tiene que haber revelación, no a todos los gnósticos naturalmente, pero sí al menos al maestro o cabeza del grupo. La «*gnosis*» como tal no es estrictamente ninguna religión, sino un conjunto de saberes, de ideas religiosas que

luego se concretizan en diversas religiones. Pero la gnosis no es un conocimiento puramente intelectual, sino total en el sentido de que la contemplación del objeto permitirá al contemplante ser uno con él. El objeto de ese conocimiento es el Absoluto, Dios, y lo que de él *dimana*, a saber, *las regiones supracelestes donde se halla la divinidad* y las entidades que se imaginan que la acompañan. La gnosis orienta también sobre la creación del universo y la del ser humano con el fin o meta de su vida. Conocer por revelación directa o indirecta este conjunto de cosas es alcanzar la *verdad*; representa ser y actuar en esa verdad, y, en último término, salvarse.

La gnosis así entendida pertenece, pues, al esfuerzo común que se halla en la base de muchos sistemas espirituales, por lo que diversas concepciones que se caracterizan como «gnósticas» aparecen también en otras religiosidades, especialmente las místicas, tanto en el cristianismo antiguo como en el hinduismo o el islam. La gnosis puede considerarse como una atmósfera religiosa que considera a una religión determinada, dentro de la cual crece, como una fase o un estadio inferior de la religiosidad. El estadio superior lo tendrán los verdaderos «conocedores» o gnósticos. El deseo de poseer ese conocimiento de la *verdad* nace de un cierto impulso del ser humano hacia la consecución de la unidad del creer y del ser, que en muchos se traduce en el deseo de la unión del hombre con la divinidad. Por tanto, la gnosis, o deseo de poseer el conocimiento, es en el fondo un comportamiento religioso básico. Este comportamiento se traduce en ocasiones en un sistema filosófico o religioso que da cuerpo a la profunda y dolorosa sensación que tienen ciertas personas de la separación de dos polos —Dios (verdad) / hombre (buscador de la verdad)— que se estima deberían estar unidos. La gnosis tratará, pues, de responder a preguntas elementales del hombre religioso: *¿quién soy yo realmente? ¿de dónde vengo? ¿qué relación tengo con la divinidad? ¿cómo conseguiré poder volver allí de donde procedo, es decir, la salvación? ¿cómo eliminaré los impedimentos que se oponen para conseguir este fin?*

Comprender la gnosis facilita el entendimiento de una buena parte del cristianismo primitivo, que nace en un ambiente cuya atmósfera está permeada por ideas gnósticas. Veremos en seguida cómo es muy probable que la gnosis naciera en un ambiente judío. Durante una época temprana del cristianismo, en torno sobre todo al siglo II d.C., el gran grupo de la Gran Iglesia, por un lado, y la gnosis cristiana, por otro, fueron fenómenos teológicos tan parecidos que para los observadores profanos era difícil distinguir entre los cristianos

llamémosles «ortodoxos» de la Gran Iglesia y ciertas ramas de gnósticos, sobre todo los llamados «valentinianos» (sucesores de Valentín, gnóstico de principios del siglo II d.C.).

1. Ideas básicas de la gnosis

1. Dios existe. La existencia de la divinidad se da por supuesta, así como la realidad de un mundo igualmente divino que la rodea y que procede de ella por emanación.

2. La divinidad no es simple, sino compleja, pero se puede llegar a conocerla. El gnóstico se halla convencido de que todas las realidades del mundo presente, cuando se interpretan bien, son un reflejo de otras entidades superiores, no materiales, que están arriba, en el «cielo»; y a la inversa: las realidades superiores, divinas, tienen su contrapartida en las de «aquí abajo». Este supuesto es similar a la teoría de las ideas de Platón, según la cual toda entidad del mundo aquí abajo no es más que el reflejo de una idea realmente existente en el mundo de allá arriba. Resultado: si interpreto bien lo que hay aquí abajo, sabré lo que hay en el mundo divino, de arriba.

3. Antes de la creación del universo ese Dios, único y trascendente, vivió consigo mismo durante infinitos siglos con gran paz y aislamiento (Dios antes de la creación del mundo = Génesis, cap. 1). Con él convivía sólo su Pensamiento. Este ser es, pues, uno y «múltiple» de algún modo a la vez. Esta multiplicidad explicará que de algún modo el Universo, múltiple, pueda proceder del Uno.

4. En un momento determinado este Ser trascendente, el Uno, pensó manifestarse y comunicarse hacia el exterior (Dios decide la creación). En unión con su propio Pensamiento, su deseo de comunicarse engendró por emanación una serie de entidades divinas que forman una proyección de la divinidad hacia fuera. A estas entidades se les suele llamar «eones» («existentes») y van siempre por parejas, ya que lo aislado no existe en el universo y si lo hay, no es perfecto. En realidad estos «eones» son modos como la divinidad se proyecta hacia fuera. A este conjunto de la divinidad más sus modos o eones se denomina «Pleroma», «plenitud» total de la divinidad.

5. Todo esto ocurre antes del tiempo y todo ello forma una situación estable. En un instante dado ocurrirá un «cambio» que conducirá a la creación concreta del universo. Por un cierto «error» (en principio parece increíble que un ente divino pueda equivocarse, pero los gnósticos lo creían así) uno de esos eones, al que los gnósticos llaman *Sabiduría*, se separa del Pleroma y en un complicado pro-

ceso de apartamiento del Uno o Padre crea la materia. En realidad no la crea tampoco por sí misma sino a través de un intermediario, una divinidad inferior, o *Demiurgo*, que ella misma produce. El proceso al que aquí nos referimos es en realidad la expresión de una exégesis mística y alegórica de los primeros capítulos del Génesis, valiéndose de elementos tomados de la filosofía griega, en concreto del *Timeo* de Platón. El Demiurgo aparece descrito de diversas maneras, pero en todos los sistemas gnósticos es una especie de ser divino, un dios inferior e ignorante de que por encima de él se halla el verdadero y trascendente Dios.

Tenemos, pues, aquí un *mito cosmogónico*. Con él la gnosis consigue explicar varias cosas: el Universo es creado en último término por Dios, pero por una especie de «error» de uno de sus modos o «eones». Además no lo crea la divinidad directamente, sino sus intermediarios. Esto supone que la gnosis niega la fe del Antiguo Testamento en la creación. Pero así se salva la absoluta trascendencia divina y se explica la dualidad entre Dios y la materia. Ésta es el último escalón del ser y en el fondo será inconciliable con la divinidad.

6. Al mito de la creación que explica la dualidad sigue un *segundo mito, el de la creación del hombre*. Éste, en su parte material, es creado por el Demiurgo asistido por una serie de ángeles ayudantes creados a su vez previamente por él, y que se hallan a cargo del sistema de los planetas y otros astros del universo. Todos juntos, ángeles y Demiurgo, forman al primer ser humano, Adán, a *imagen* del Dios supremo, y a *semejanza* del dios secundario, o Demiurgo. Su parte superior, su espíritu, lo tiene el ser humano por insuflación del eón Sabiduría. Así se explica también la dualidad que reina en el hombre. Por un lado, es un ser carnal, material, degradado, producto del Demiurgo. Por otro, es un producto de la Sabiduría gracias a su espíritu. Al ser éste igual a la divinidad, el hombre es un ser superior, que de algún modo pertenece al cielo. Pero carne y espíritu estarán por siempre enfrentados.

El grado de insuflación o de participación del espíritu celeste hace que para la gnosis los seres humanos estén divididos en tres clases o categorías:

- Hay una clase de hombres puramente material, los llamados «hílicos» (del griego *hýle*, «materia»), que no reciben ninguna insuflación de la Sabiduría, y por ello ninguna parte de la chispa divina o espíritu.
- Hay una segunda clase, un segundo «pueblo» (exégesis alegórica de la división de la humanidad en pueblos; Gn 10) que absorbe una

insuflación a la mitad, es decir, recibe del Demiurgo el hálito de su propia y única sustancia, llamada «psíquica» o anímica (del griego *psýche*, «alma»).

- Y hay, finalmente, una tercera clase, superior, que recibe tanto la insuflación psíquica como la pneumática o espiritual (del griego *pneuma*, «espíritu») de Sabiduría.

7. La carne está condenada a volver a la nada, a lo que es en realidad. Pero el espíritu del hombre debe ser salvado de la carne y del universo material. De eso se encarga el Salvador enviado por Dios para rescatarlo. Aquí entra en juego *un tercer mito: el de la salvación*. La divinidad completa, el «Pleroma», se apiada del ser humano. Le da pena que su parte superior, el espíritu, esté aherrojado en el mundo, prisionero del cuerpo y de la materia. Para liberarlo, para hacer que el espíritu vuelva a las alturas de donde procede, todo el Pleroma divino envía a la tierra al Salvador.

El Salvador o Redentor descenderá desde las alturas, el Pleroma, atravesará las distintas esferas de los cielos que circundan la tierra —engañando a sus vigilantes, los ángeles o arcontes del Demiurgo— y llegará a ella con la misión de recordar a los hombres espirituales que tienen dentro de sí una parte divina, que deben sacudirse el letargo en el que viven (por culpa de hacer caso a la materia) y hacer todo lo posible para retornar al lugar de donde esa parte procede. El modo de sacudir su adormecimiento es la revelación de la gnosis o el conocimiento verdadero. Lo que el Salvador hace con su revelación es sacudir al alma de modo que el ser humano empiece a formularse las preguntas sustanciales que más arriba apuntamos: ¿quién soy? ¿de dónde vengo? ¿qué debo hacer para rescatar este espíritu de la materia y hacerle volver al lugar de donde procede, el cielo?

La revelación del Salvador da también los medios para responder a esas preguntas. Tras recordar a los humanos espirituales que proceden de las alturas y que deben volver a ellas, les indica los medios para conseguirlo: ascetismo, huida del mundo, desprendimiento de todo lo carnal. En una palabra: la misión del Salvador es enseñar al ser humano a liberar su espíritu de la materia. Pero la división de la humanidad en tres clases, según tengan o no el espíritu, o una pequeña porción de él tiene grandes consecuencias:

- La clase puramente material de hombres (los hílicos, asimilados con los paganos) no son capaces de ninguna salvación.
- La segunda clase, la de los psíquicos (asimilados por los gnósticos del siglo II a los cristianos vulgares miembros de la Gran Iglesia), si prestan atención a los preceptos del Salvador y llevan una vida recta,

obtendrán una salvación intermedia: a su muerte se despojarán de la materia (del cuerpo, que no resucita) y sus almas ascenderán al llamado cielo inferior, es decir, a la región superior del universo —separada del Pleroma— y llevarán allí junto con el Demiurgo y sus ángeles buenos, que al final se convierten, una vida bienaventurada.

- La tercera clase, la de los hombres que poseen la parte divina, los espirituales o «pneumáticos» («los que tienen pneuma o espíritu»), los gnósticos verdaderos, recibirán la salvación completa con tal de que, gracias al Salvador, se despierten del sueño que produce el estar rodeado de materia, caigan en la cuenta que tienen esa parte divina y reciban la *gnosis*, la revelación, conociéndose a sí mismos, su procedencia y su destino. Tras la muerte, su cuerpo carnal perecerá con la materia; su alma ascenderá junto con el resto de las almas de los hombres psíquicos cabe el Demiurgo y será allí feliz también. Su parte superior, el espíritu, traspasará el límite del Pleroma, y uniéndose a su contrapartida celeste, es decir, su espíritu gemelo superior que le aguarda en el Pleroma (todo lo bueno existe por pares!), descansará allí, haciéndose uno con la divinidad a la que entonará himnos de alabanza y gloria por siempre jamás.

2. Origen de la *gnosis*

El origen concreto de la *gnosis* y todo su ideario, que sólo aparece con claridad en el siglo II d.C., es extraordinariamente discutido por lo que los investigadores no han llegado a ninguna posición unánime. Es verosímil, sin embargo, pensar que en el arco formado por las regiones de Siria, Palestina y Egipto, entre gentes impresionadas por la idea de una enemistad irreconciliable entre materia y espíritu (dualismo) y por la concepción de una lucha atroz entre el Bien y el Mal, e impulsadas por otros conceptos de la filosofía griega espiritualista (por ejemplo, la división del ser humano entre cuerpo y alma, y éstos enfrentados entre sí) es donde surge el germen primero de la *gnosis*. Se puede sospechar que la *gnosis* mediterránea comienza a brotar en esas zonas en ciertos ambientes de judíos piadosos, esotéricos y marginales, cuando éstos, aficionados a la filosofía griega, aplican a la exégesis de los textos sagrados —especialmente el Génesis, que expone el origen del mundo y del hombre—, conceptos de la filosofía helenística popularizada, sobre todo del platonismo.

Esos presuntos judíos marginales o sectarios eran muy religiosos, pero no estaban apegados estrictamente a ninguna de las corrientes judías de pensamiento. Eran más bien representantes de un judaísmo

muy helenizado que intentaba explicar la historia de la creación del mundo y del ser humano (ya conocida por ellos a través del Libro del Génesis) con criterios más «científicos», más filosóficos. En su afán de interpretar «modernamente» ese antiguo texto judío utilizaron los conceptos y la metodología de la filosofía platónica. Parece ser también que la gnosis como atmósfera religiosa se extendió por el Mediterráneo oriental *poco antes del nacimiento del cristianismo*, no como una religión estricta, como hemos ya apuntado, sino como un conjunto de ideas o atmósfera religiosa que constituye como un estado superior de la religión «vulgar». En las obras de Filón de Alejandría, más o menos contemporáneo de Jesús de Nazaret, se percibe con toda la claridad deseable cómo su autor, un teórico judío de la religión, emplea muchas ideas «gnósticas» para hacer propaganda dentro del judaísmo heredado de sus padres de una religión más espiritual, más mística, en la que el camino del espíritu hacia la divinidad, el Dios de la Ley y de las promesas, se encuentra por medio de la interpretación alegórica de la Escritura apoyada en conceptos de la filosofía platónica sobre todo.

No deja de ser interesante observar también que el núcleo de la filosofía platónica popularizada en la época en la que nace el cristianismo (el Bien supremo y el mundo de las Ideas superiores, origen y ejemplo del mundo material, formado como copia de los arquetipos celestiales; el hombre compuesto de alma y cuerpo, es decir, espíritu y materia; poca o nula importancia del mundo material comparado con el verdadero de las Ideas; la inmortalidad del alma; la muerte como ejercicio filosófico para acceder al mundo superior, etc.) podía acomodarse perfectamente a la religión judía, de donde proceden los autores del Nuevo Testamento. De hecho se había ido acomodando ya desde hacía unos doscientos años.

3. Consecuencias para la comprensión del Nuevo Testamento

Lo dicho sobre la gnosis y su posible origen judío es importante para explicar:

1. Cómo en el comienzo mismo del Nuevo Testamento, en las epístolas de Pablo y otras obras se observa que sus autores deben enfrentarse a adversarios imbuidos de ideas que en principio parecen gnósticas.

Pablo, en su Epístola primera a los corintios, lucha contra gnósticos cristianos de la comunidad de esa ciudad quienes negaban una futura resurrección del cuerpo y afirmaban que la única resurrección

posible, la del espíritu, había tenido ya lugar. Como signo visible de esta resurrección consideraban esos cristianos los casos de profetismo en trance extático (es decir, con aparatosos signos externos de trance) dentro de la comunidad, por ejemplo, el «hablar en diversas lenguas».

La Epístola a los colosenses presupone la existencia de una gnosis judeocristiana en el seno de la comunidad, corriente que atribuye efectivamente a Cristo la obra salvadora, pero que exigía que se honrara probablemente por encima de él al resto de las potencias divinas que forman parte del «Pleroma» o «plenitud» de la divinidad (los llamados «elementos del mundo» de 1,19 y 2,9).

Las Epístolas pastorales aluden continuamente a doctrinas gnósticas, que invaden a la comunidad, y a las que caracterizan como enseñanzas erróneas. Las Pastorales prohíben las discusiones teóricas con los gnósticos, ya que no conducen más que a estériles disputas, y oponen a la expansión del error gnóstico la muralla de la «sana doctrina de la Iglesia».

En el Apocalipsis el autor lucha contra lo que él consideraba posibles gnósticos, probablemente cristianos de tendencias paulinas, los nicolaítas, que creían conocer las «profundidades de Satanás» —es decir, el Demiurgo o agente divino creador del mundo que se opone a Dios: 2,24— y que se comportaban demasiado libremente en materias sexuales: 2,14.20-23.

2. Cómo la oposición a la gnosis por parte de ciertos autores neotestamentarios pudo ir pareja con el empleo por parte de ellos de algunos conceptos de los adversarios gnósticos que les parecían muy adecuados para expresar su teología, sus interpretaciones de la vida y el mensaje de Jesús o la constitución de la Iglesia. Ya sea por aceptar parte de lo bueno que tenían los adversarios, o por propio convencimiento, el Nuevo Testamento utiliza en ocasiones un utillaje mental gnóstico para presentar su mensaje. Vamos a poner sólo tres ejemplos para no adelantar acontecimientos:

a) Pablo efectúa una contraposición entre dos tipos de hombres, los «psíquicos» y los «espirituales» (1 Cor 2,14s; 15,44-49). Esta distinción se basa en una antropología de corte gnóstico/platonizante, que distingue tres partes en el ser humano: el cuerpo, el alma vivificante, y el espíritu o zona superior. Sólo el hombre «espiritual» es capaz de la verdadera sabiduría, la que conduce a la comprensión del «misterio de Cristo» (1 Cor 2,6-7). Los cristianos regidos sólo por el Espíritu, es decir, los «pneumáticos» o «espirituales» (aquellos en los que mora el Espíritu: 1 Cor 3,16; Rom 8,9), en poco se diferencian

de los verdaderos conocedores, «gnósticos», igualmente espirituales. En ambos casos los pneumáticos son una nueva creación en Cristo (2 Cor 5,17) y participan de la gloria divina (2 Cor 3,18).

b) Pablo habla también la idea de la unión de los cristianos con Cristo (1 Cor 12,12-27; Rom 12,4s) formando un solo cuerpo. Esta idea se basa en concepciones muy queridas por la gnosis: la *syggéneia* o igualdad sustancial entre el Redentor y los redimidos a través de la posesión de un mismo espíritu.

c) El Evangelio de Juan presenta unos discursos del Salvador, Jesús, con un talante, unos motivos y unos temas muy parecidos a la gnosis que no se hallan en los otros evangelios (los de Marcos, Mateo y Lucas), pero sí difusamente en la literatura sapiencial judía muy influida por el helenismo, en Filón de Alejandría y en la religiosidad mística del helenismo (por ejemplo, el *Corpus Hermeticum*). En sus líneas de pensamiento más particulares el cristianismo del Evangelio de Juan y su interpretación de Jesús se pueden entender mejor si se acepta que el autor ha tomado nociones de la atmósfera o espiritualidad gnóstica nacida en suelo judío y extendida por todo el ámbito del Mediterráneo. Estas ideas son las siguientes:

- Dualismo a ultranza (luz / tinieblas; verdad / mentira; arriba / abajo).
- La noción de un salvador preexistente, logos divino que desciende a la tierra, revela y asciende al cielo.
- El concepto de la unidad sustancial del Enviado y sus seguidores con Dios.
- La salvación por medio del conocimiento o fe que aporta la palabra de Jesús.

Estos temas y motivos del Evangelio de Juan sólo aparecerán claramente estructurados en el gnosticismo posterior, tanto cristiano como no cristiano, en los siglos II y III.

3. Esta breve explicación en torno a la gnosis es importante también para comprender el Nuevo Testamento como un producto de síntesis de diversas ideas y para caer en la cuenta cómo nociones centrales de otros mundos religiosos (por ejemplo, se piensa comúnmente que las concepciones bien definidas de la lucha del Bien y del Mal y la vuelta del espíritu del hombre hacia donde procede, hacia su verdadera patria celeste, nacieron en la religiosidad indoiraniana) habían sido asimiladas por el judaísmo anterior al Nuevo Testamento y transmitidas a éste. Según la hipótesis bastante verosímil del origen y primera expansión de la gnosis entre gentes judías helenizadas, puede considerarse a la gnosis como un movimiento fundamentalmente

exegético, es decir, *un ensayo de interpretación de un texto ya sagrado* que surge en la periferia de una gran religión del Libro, el judaísmo, como consecuencia de la introducción de elementos helénicos y orientales en la exégesis de los datos revelados. El Nuevo Testamento, y el conjunto de la teología cristiana primitiva, constituirá un caso parecido: *el cristianismo es también un fenómeno exegético*, pues su teología nace de una nueva interpretación —con unas categorías nuevas— de textos ya sagrados —el Antiguo Testamento—, los cuales, vistos con otra luz, revelan realmente lo que fue y significó Jesús. Los judíos que no admiten esta interpretación de las Escrituras dejan de ser «conocedores» y por tanto no se salvarán.

4. *El origen judío de la gnosis* explica por qué se han detectado ecos de esta atmósfera gnóstica entre los manuscritos de Qumrán (el muy conocido dualismo; la lucha de los dos espíritus, del Bien y del Mal), por qué se extiende tan fácilmente la gnosis entre los judeo-cristianos (al principio una secta judía) y en el ambiente en el que predicán Pablo y sus discípulos, por qué éste acepta algunas de sus ideas que le parecen convenientes para explicar su mensaje, por qué de algún modo influye en las concepciones del Cuarto Evangelio y por qué, finalmente, el Nuevo Testamento toma postura frente a esta atmósfera religiosa gnóstica cuando ésta se constituye en sistema religioso y le hace la competencia (Colosenses; Pastorales). En los siglos II y III la gnosis llegará a ser una versión competidora del cristianismo frente a la «ortodoxa» de la Gran Iglesia. La lucha será entonces a muerte y fue la gnosis la que perdió la batalla.

Capítulo 7

CÓMO LEER EL NUEVO TESTAMENTO

Hasta hace unos doscientos cincuenta años el Nuevo Testamento se leía de un modo un tanto ingenuo. Se consideraba que este corpus era un documento estrictamente histórico que reflejaba una realidad y unos hechos que habían ocurrido tal cual aparecían en el contenido de sus distintas obras. Pero a mediados del siglo XVIII esta perspectiva cambió radicalmente y comenzó a mirarse el Nuevo Testamento con ojos sobre todo de historiador crítico. Lo que hasta el momento eran certezas empieza a tambalearse. Desde entonces los estudios históricos y exegéticos del Nuevo Testamento han ido progresando de una manera imparable: unos puntos de vista se han confirmado y otros no. Se han creado nuevos métodos de estudio y se ha avanzado al señalar mil detalles de los textos, antes pasados por alto, que estudiados en profundidad arrojan una luz admirable para entenderlos mejor. En este capítulo se ofrece una breve perspectiva del estado actual de los estudios históricos sobre el Nuevo Testamento y sus métodos principales. Especialmente los resultados de la investigación sobre el Jesús histórico (cap. 9) no se entenderán o podrán parecer arbitrarios si no se tiene en cuenta los avances y las herramientas de análisis que estos métodos proporcionan.

I. EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO EN LOS ÚLTIMOS SIGLOS

El final del siglo XVII y los comienzos del XVIII fueron el inicio de un verdadero estudio científico del Nuevo Testamento. El deísmo inglés, cuyas figuras más conocidas son J. Locke (finales del siglo XVII), J. Toland y M. Tindal (principios del siglo XVIII), supuso un considerable impulso hacia la consideración histórica del Nuevo Testamento, no sólo teológico-religiosa. El deísmo postulaba la vuelta a una «reli-

gión natural» y deseaba superar por medio de una crítica racional de la religión el espectáculo de la pluralidad de confesiones cristianas. Esta crítica abría indirectamente el camino a un estudio del Nuevo Testamento libre de todo compromiso dogmático, pues consideraba a estos escritos sólo como testigos del desarrollo ideológico de la humanidad.

A finales del siglo XVIII, en 1778, H. S. Reimarus fue el primero en plantearse críticamente la comprensión histórica del cristianismo primitivo. En su escrito *Sobre la finalidad de Jesús y la de sus discípulos* postulaba que debía separarse radicalmente la predicación de Jesús, netamente judía, de la teología de los apóstoles, muy diferente de la de su maestro. Entusiasmados con él —afirma Reimarus—, los discípulos idealizaron su figura y para explicar el fracaso de su muerte forjaron la imagen de un redentor-mesías que padece y expía no sólo por los judíos, sino por todo el género humano. Con esta distinción entre el pensamiento de Jesús y el de sus discípulos se planteaba para generaciones venideras la posible diferencia entre el Jesús histórico y la interpretación que de él ofrecían sus continuadores, el luego llamado Cristo de la fe.

A comienzos del siglo XIX se abrió camino el estudio histórico por separado de la teología de cada autor del Nuevo Testamento. Esta perspectiva historicista influyó rápidamente en la exégesis de todo el *corpus*. Sólo medio siglo después aparecen ya las obras que llevan a sus últimas consecuencias la consideración puramente histórica de los primeros escritos cristianos: las de D. F. Strauss y F. Ch. Baur. Sus trabajos, a pesar de evidentes exageraciones, marcaron una pauta de investigación de la que somos herederos hoy día. Ya hemos mencionado la importancia de Strauss a la hora de afirmar que el Nuevo Testamento se expresa religiosamente por medio de mitos (pp. 24ss). Baur, por su parte, intentó con su obra crítica una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo y de su teología. Gracias al análisis de las fuentes (no sólo el Nuevo Testamento sino también otros escritos cristianos primitivos), descubrió en esa historia tres tendencias fundamentales y opuestas entre sí: la petrina, judaizante y conservadora; la paulina, liberal, innovadora y abierta a los paganos; y una tercera, la de Lucas, «itenista» o pacífica, con ánimo de concordia, que intenta fundir las dos primeras. Baur propone una visión hegeliana de la historia del movimiento cristiano, según la cual el cristianismo petrino sería la «tesis»; la «antítesis», el paulino; y la «síntesis» o conjunción, el cristianismo postapostólico de Lucas-Hechos. Cada escrito del Nuevo Testamento puede encuadrarse en

una de estas tres directrices por medio del estudio de las «tendencias» (ideología) que muestran. Una aplicación concreta: en el caso de Pablo, la «crítica de las tendencias» sirve para distinguir entre epístolas auténticamente paulinas y el resto, que se encuadran en el momento «sintético» posterior. Sostenía así Baur que el cristianismo primitivo, como cualquier otra historia humana, se movía determinado por el enfrentamiento de posturas encontradas en un proceso puramente humano.

Un poco más tarde, a comienzos del siglo xx, publicó A. von Harnack su *Esencia del cristianismo* (1900). Su tesis es la siguiente: se debe distinguir claramente entre el mensaje evangélico —puramente judío— y el dogma posterior, que en su concepción y estructura es una obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio. El cristianismo más primitivo, que procede directamente de Jesús, es un fenómeno aislado en su entorno histórico, ya que el Nazareno no había sufrido influencia notable ni del judaísmo ni del helenismo contemporáneo. La figura de Jesús está transida de la esperanza de una próxima llegada del reino de Dios como una realidad puramente interna, en el corazón del hombre. Sin embargo, esta idea absolutamente central en Jesús, fue pronto sustituida por la de sus discípulos, que a causa de las circunstancias la modificaron por una esperanza en un reino de Dios concretado en acontecimientos futuros, del final de los tiempos. Como en el caso de Reimarus, hay una distancia insalvable entre las ideas de Jesús y las que luego tuvieron sus discípulos que, al interpretarlas, las alteraron.

Mientras Harnack preconizaba un aislamiento casi total del cristianismo más primitivo, el de Jesús, como fenómeno ideológico, otros investigadores de la misma época realizaban los puntos de contacto del movimiento cristiano y de su expresión, el Nuevo Testamento, con el judaísmo y el helenismo contemporáneos. En el terreno del estudio de la lengua en la que se escribió el Nuevo Testamento, la griega, había prevalecido la idea hasta finales del siglo xix, sobre todo entre investigadores fundamentalistas protestantes, de que el griego de los primeros escritos cristianos era un idioma *sui generis*, mezcla de expresión semítica y helénica, un lenguaje único especialmente creado y moldeado por el Espíritu Santo para expresar las verdades reveladas. Pero los trabajos de A. Deissmann (*Estudios Bíblicos*, 1895/1897; y *Luz desde el Oriente*, 1908), de A. Thumb sobre la lengua griega en el helenismo, junto con el volumen I (*Prolegomena*) de la primera *Gramática* seria del Nuevo Testamento (1906) de J. H. Moulton, desterraron de una vez por todas esa concepción sesgada de la lengua

del Nuevo Testamento. Al compararla con la de los papiros y otras producciones no literarias de época helenística, descubrieron que el lenguaje empleado por los autores del Nuevo Testamento era, a pesar de algunos semitismos, la lengua griega común y corriente del helenismo (los que los técnicos llaman *koiné*, que en griego significa «común»), no una lengua de especial formación divina, y que como tal había que situarla en ese espacio temporal de la historia de la lengua griega que media entre el griego clásico y el bizantino. No se trataba, por tanto, de ningún «idioma especial del Espíritu Santo».

En otro ámbito fue mérito de A. Hilgenfeld haber puesto de relieve por primera vez que la literatura apocalíptica judía de época helenística (siglos III a. C.-I d. C.: los escritos también llamados «Apócrifos del Antiguo Testamento», cf. cap. 5) era un eslabón muy importante en la prehistoria del cristianismo. El judaísmo precristiano, apocalíptico, contiene en sí muchas ideas teológicas parecidas a las de los cristianos posteriores, y Hilgenfeld afirmaba que éstos las habían tomado no en concreto del Antiguo Testamento, sino de ese tipo de judaísmo. El resultado de esta investigación fue insertar al Nuevo Testamento dentro de la historia general de la evolución teológica del judaísmo helenístico. Esta línea fue puesta de relieve por un famoso libro de Albert Schweitzer, *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús (De Reimarus a Wrede)*, de 1904. El autor llegó a la conclusión de que la vida de Jesús no era algo único y original, sino que se situaba en la atmósfera de las más vivas esperanzas apocalípticas del judaísmo inmediatamente anterior al cambio de era. Un poco más tarde, entre 1927-1930, el judío inglés E. G. Montefiore sostuvo en dos obras importantes, *Los Evangelios sinópticos* y *Literatura rabínica y enseñanzas evangélicas*, la escasa originalidad de las doctrinas de Jesús respecto al judaísmo de su tiempo. A pesar de su crítica radical del leguleyismo farisaico, Jesús se encontraba mucho más cerca de él que lo que los teólogos cristianos habían pensado hasta el momento.

Que el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo son un fenómeno más dentro del conjunto no sólo de la historia del judaísmo sino de las religiones en general fue el planteamiento de la llamada «Escuela de la Historia de las Religiones». A finales del siglo XIX se había producido en la investigación sobre la historia de la espiritualidad y religión del helenismo una evolución que habría de tener un trascendental significado para la investigación del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo: el estudio de la religión popular griega de esa época y del «sincretismo», o mezcla de ideas religiosas, que imperaba en aquellos tiempos. Así, por ejemplo, se investigó la con-

cepción del nacimiento virginal de Jesús y la creencia de su filiación divina, y se llegó a la conclusión que estas concepciones se explicaban mucho mejor dentro de la religión griega que en la judía. De este modo se pensó que las narraciones de la infancia de Jesús de los dos primeros evangelios no eran historia pura, sino ante todo una saga legendaria con motivos tomados más bien de la religiosidad griega que judía.

Otros investigadores de esta misma escuela, como A. Dieterich, insistieron en que el pensamiento ético de la filosofía estoica se había extendido en el helenismo hasta las capas más populares, alcanzando hasta el judaísmo mismo. Ello explicaba que también el cristianismo, como heredero de la sinagoga judía, se hubiera beneficiado de la recepción por parte del judaísmo helenístico de normas y modelos morales estoicos. Ello suponía sostener que parte de la moral cristiana es griega, estoica, y que había sido recibida a través del judaísmo helenístico. Afirmaba también Dieterich que concepciones cristianas como la «unión con la divinidad», o la «ingestión del dios» (eucaristía), la «filiación divina» (el cristiano como hijo de Dios) o el «nuevo nacimiento» (bautismo) tienen su reflejo en toda la Antigüedad y aparecen bien testimoniadas fuera del cristianismo.

La Escuela de la Historia de las Religiones puso también de relieve en los comienzos del siglo XX que el lenguaje del Evangelio de Juan, incluidas sus ideas sobre Jesús como el Logos de Dios, tenían muchos paralelos con la mística griega helenística. Se demostró también que el Nuevo Testamento participaba de las ideas centrales sobre la salvación de las religiones de misterio helenísticas.

Otros investigadores de la misma Escuela volvieron a analizar en profundidad cómo los discípulos de Jesús habían interpretado las doctrinas de su Maestro dándoles un toque nuevo. Para W. Bousset, en *Kýrios Christos* (1913), las concepciones judías sobre la figura apocalíptica del «Hijo de hombre» (Libro de Daniel) no se las aplicó Jesús a sí mismo, sino que él se refería a otro personaje distinto de sí mismo. Fueron sus discípulos quienes las utilizaron para interpretar la misión de aquél. Igualmente, en las comunidades de cristianos helenistas, donde había muchos que eran conversos del paganismo fue donde surgió la idea de ver a Jesús como el verdadero *Kýrios, Señor y Dios*. Tenía su origen esta concepción no en la realidad histórica de Jesús, quien nunca se llamó a sí mismo Dios o Señor, sino en el culto litúrgico cristiano. Éste contraponía expresamente la figura de Jesús a la veneración de otras divinidades culturales y salvadoras paganas. Igualmente, en esa comunidad helenística, en lugar de la esperanza

en un «Hijo del hombre» que había de venir (propia de la comunidad palestinese), surgió la adoración del «Señor celestial».

La metodología comparatista de la Escuela de Historia de las Religiones habría de conducir necesariamente a una *crítica radical* del material informativo ofrecido por los Evangelios. Esta crítica insistiría en poner de relieve la mencionada diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (es decir, las creencias de los discípulos acerca de Jesús tras la resurrección de éste, cuando se convencieron de que era el cristo o mesías), e intentó explicar cómo las características de este último se retroproyectaban hacia atrás, hacia la imagen del Jesús histórico, que resultaba así coloreado con notas propias del Cristo de la fe. Así, J. Wellhausen, en su *Introducción a los tres primeros evangelios* (1905), mantuvo que estos escritos no poseen valor firme como fuente para una verdadera historia de Jesús, sino como testimonio de la fe de sus discípulos en él. La tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en los Evangelios actuales gracias a una selección dogmática (la creencia previa selecciona el material recibido sobre Jesús). Por ello, el ordenamiento y la disposición de estos escritos es una acomodación personal de los evangelistas de acuerdo con sus concepciones sobre Jesús.

A principios del siglo xx se reafirma en la investigación del Nuevo Testamento, y sobre todo en la de los Evangelios, la idea de que había que aplicar a estos escritos los mismos métodos que las ciencias históricas habían empleado con los textos antiguos, sobre todo de Grecia y Roma. Se tenía ya el ejemplo de una nueva y maravillosa *Historia de Roma* de Th. Mommsen y una sorprendente y profunda *Historia de la filosofía griega* de E. Zeller. A pesar de que el estudio sobre el cristianismo primitivo tenía intereses sobre todo teológicos, se fue abriendo paso de modo casi impetuoso una investigación crítica del modo como habían elaborado sus obras los primeros escritores cristianos, sobre todo los evangelistas.

K. L. Schmid examinó exhaustivamente en su ensayo *El marco de la historia de Jesús* (Berlín 1919), los datos geográficos y temporales sobre la vida y la predicación de Jesús que aparecen en los Evangelios. Confirmó la postura de Wellhausen y sostuvo que todo ese marco, en el que los autores evangélicos hacen que se desarrollen las tradiciones sobre Jesús, es ficticio y tiene motivos puramente pragmáticos: ordenar el material conforme a ideas teológicas previas. Las tradiciones sobre Jesús se transmitieron aisladamente, sin referencias temporales ni geográficas. Fueron los «biógrafos», los evangelistas, los que unieron entre sí las diversas tradiciones por la semejanza de

su contenido o por motivos prácticos. Ellos añadieron por su cuenta lo que creían que era un marco temporal o geográfico apropiado, aunque de hecho no tenían un conocimiento exacto de cuál había sido el contexto histórico real. Por ello, éste aparece casi siempre en los Evangelios como algo laxo e indeterminado. En consecuencia, el contexto o «ámbito vital» de las tradiciones sobre Jesús es el mundo de los evangelistas: el culto litúrgico y el de la predicación. No se corresponde, pues, con un interés histórico, sino con el de la fe. Por consiguiente, es imposible escribir una vida de Jesús en el sentido de una historia real, de una biografía histórica moderna, ya que la mayoría de los datos —cronológicos, temporales y otros— sobre él son ficticios.

II. «HISTORIA DE LAS FORMAS»

Un poco más tarde, hacia 1919-1921, llegamos a las dos figuras más representativas del método más crítico de interpretación de los Evangelios, la llamada «Historia de las formas», «Crítica de las formas» o «Historia de la tradición». Los nombres de los dos investigadores que inauguraron esta línea son M. Dibelius y R. Bultmann, y sus pautas y orientaciones siguen vigentes hasta hoy día —a pesar del alud de críticas vertidas contra ellos— no porque representaran una *novedad ineludible en la metodología, sino simplemente porque fueron* la aplicación consecuente de las normas usuales de la investigación histórica del mundo antiguo al Nuevo Testamento. La idea directriz de su método es tratar de llegar por medio del análisis hasta la *prehistoria oral* o fase de *transmisión oral* de los textos del Nuevo Testamento, sobre todo de los Evangelios, con la idea de descubrir el núcleo más primitivo de las tradiciones sobre Jesús. Dibelius y Bultmann intentaron descubrir cómo se pasó de ese primitivo estadio oral de la tradición sobre Jesús al estadio escrito —los textos que hoy tenemos—, procurando averiguar qué modificaciones habían sufrido *las tradiciones en el curso de la transmisión. Con otras palabras, esta metodología significaba el intento de alcanzar y estudiar lo que hay detrás cronológicamente de los Evangelios, su trasfondo.*

Según la «Historia de las formas», la comprensión literaria de los textos de los Evangelios sinópticos comienza a caminar por un sendero conveniente cuando se llega a la idea de que estas obras son *una compilación* de pequeñas unidades de tradición oral. En un estadio preliterario, como se sospecha que fueron los comienzos de las tradi-

ciones sobre Jesús, nadie se preocupó de plasmar por escrito esas pequeñas unidades, sino que primaba la transmisión boca a boca. Ésta sólo transmitiría historias aisladas; grupos de dichos de Jesús; anécdotas, algún milagro, parábolas sueltas o algún dicho famoso, etc. Estas breves unidades se pueden examinar por sí mismas aislándolas de su marco actual, los Evangelios. Se descubre entonces que están *caracterizadas por diversas marcas estilísticas propias del género al que pertenecen*. Entre otros estos géneros fueron disputas sobre el alcance de la Ley, diálogos didácticos, enseñanzas morales, historias de milagros, etc. Cada unidad y su género literario correspondiente tuvo un «contexto vital» preciso (en alemán, como término técnico «Sitz im Leben»): una situación de la comunidad que lo transmite. No se trata del «contexto vital» de la vida de Jesús, sino del de la comunidad, pues ésta deja sus marcas en el fragmento concreto que transmite. De este modo se pensó que en los orígenes mismos de la tradición sobre Jesús no se transmitió exactamente lo que hizo o dijo éste, sino con los añadidos, a veces imperceptibles, de lo que la comunidad pensaba de él.

Cuando pasaron bastantes años tras la muerte de Jesús, los evangelistas recogieron estas pequeñas unidades, y con una unión laxa entre ellas las volvieron a transmitir por escrito dentro una forma literaria original, el «evangelio». Los evangelistas son meros compiladores y transmisores de tradiciones. Marcos es el creador del género, y Mateo y Lucas utilizaron la obra de Marcos como una de sus fuentes. Los Evangelios sinópticos no son «biografías», sino testimonios de unas creencias. Esta fe, generada tras los acontecimientos de la Pascua (la resurrección, etc.), ejerció gran influjo en la transmisión de los relatos sobre Jesús: no los difundió de modo inocuo, sino que los reelaboró según las necesidades y los esquemas teológicos propios de la comunidad que los transmitía.

Los impulsores de esta nueva metodología, Dibelius y Bultmann, postulaban su utilización también en la búsqueda de la evolución de las tradiciones en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Reconocían, sin embargo, que el sistema era más difícil de emplear ya que en los escritos neotestamentarios sólo se dispone normalmente de una tradición simple (es decir, no de varios textos como pasa con los Evangelios), y muchas veces no hay posibilidad de compararla con otros estratos de tradición.

La práctica de la metodología de la «Historia de las formas» por cientos y cientos de investigadores, desde los inicios de Dibelius y Bultmann hasta nuestros días, ha constituido una imagen o cuadro

histórico de cómo ha actuado la tradición cristiana primitiva que ha tenido *una importancia absolutamente decisiva para comprender el Nuevo Testamento*. Este cuadro es el siguiente:

1. Tras el aparente fracaso de la misión de Jesús (la muerte en cruz), sus discípulos creen que ha resucitado y esperan su inmediata venida como mesías, es decir, su parusía. Poco a poco se produce en ellos un cambio de mentalidad. Debido a la creencia en la resurrección de su maestro comienzan a investigar en las Escrituras diversos pasajes que justifiquen el fracaso de la cruz y los eventos de la Pascua (la resurrección sobre todo). Al principio no hay ningún interés, o muy poco, en poner por escrito lo que se recuerda y dice sobre Jesús. Se llega a ello tan sólo por necesidades de la predicación o propaganda, o cuando se apaga el fervor de la expectativa inmediata de la parusía. La primera tarea fue, por tanto, la recogida oral de material sobre Jesús y su interpretación por medio de las Escrituras (lo que hoy llamamos Antiguo Testamento).

2. La tradición sobre Jesús que luego se fija por escrito en los Evangelios se alimenta de una doble fuente: *a)* de los recuerdos de dichos y hechos de Jesús; *b)* de la interpretación, reconstrucción, recapitulación, resúmenes y puesta al día de ese material por profetas, apóstoles y maestros cristianos en la catequesis, actos litúrgicos y en la predicación misionera. Las leyes de transmisión crecimiento y fijación de todo este material son las propias de la tradición oral.

3. En la fijación por escrito de las pequeñas unidades, o «formas», hay una notable correspondencia entre la forma oral y la escrita; la plasmación del material no se rige por motivaciones individuales, sino sociológicas: por los intereses y necesidades vitales y espirituales del grupo cristiano que lo transmite. Por ejemplo, una Iglesia, como la de Mateo, que mantiene notables disputas teológicas con los judíos circundantes sobre la interpretación de la Ley, recogerá con gusto y aplicará a su vida material sobre Jesús que trate de la Ley: relatos polémicos con los fariseos y sentencias que interpretan las normas del Pentateuco.

4. El marco geográfico e histórico de las historias originales se *perdió*, pero se fue reconstruyendo o formando artificialmente después: en los Evangelios canónicos este marco es claramente artificioso; es obra de los redactores o evangelistas.

5. Ciertas palabras de los profetas cristianos primitivos, pronunciadas en nombre de Jesús resucitado que los inspira con su Espíritu, *se introducen dentro de la tradición del Jesús terreno sin ninguna marca distintiva especial, con lo que se confunden con éstas. Por tanto,*

hay «palabras de Jesús» en los Evangelios que no son propiamente de éste, sino de los profetas primitivos que hablaron en su nombre. La explicación de este proceso es: Jesús vive en la comunidad; los profetas inspirados participan de su mismo Espíritu. Lo que diga un profeta inspirado es como si lo dijera Jesús.

6. El resultado actual de todo este proceso complejo de transmisión y recopilación son nuestras fuentes canónicas (Evangelios, principalmente, y otros escritos). Los Evangelios en concreto son el fruto de un largo proceso de tradición y redacción, *junto con una historización posterior*, es decir, la ordenación del material en forma de biografía de Jesús es un estadio bastante tardío de la tradición.

La implicación de toda esta metodología y sus resultados para comprender la historia del cristianismo primitivo es evidente: el estudio se forma una concepción determinada de cómo se transmite la tradición, de cómo interviene en ella la comunidad, de cómo pueden mezclarse en ella intereses diversos procedentes no de Jesús sino de los transmisores, de cómo la tradición puede haberse deformado o alterado, etc. En concreto, el resultado más llamativo de la «Historia de las formas» es el análisis, perícopa por perícopa, de todos los Evangelios, dictaminando cuáles de ellas pueden ser «originales», es decir, se remontan a la vida misma de Jesús o a tradiciones muy primitivas sobre él, y cuáles (más de lo que se piensa) proceden de la actividad creativa de la comunidad primitiva. Esto último equivale a afirmar que tales perícopas son secundarias, no históricas, no válidas para reconstruir la vida, el mensaje y la figura del Jesús histórico, sino sólo para conocer la fe y la teología de las comunidades primitivas.

Naturalmente el método de la «Historia de las formas» suscitó enormes críticas, y una inabarcable bibliografía sobre ella. Pero puede decirse que desde la aparición de las obras de Bultmann/Dibelius, no hay investigador del Nuevo Testamento que de un modo explícito o implícito no se fundamente en ellos, o en las teorías de los adversarios que los rechazan o corrigen. A pesar de tanta crítica, esta metodología se ha impuesto incluso en la exégesis católica. Hoy día no parece apropiado ningún análisis del material neotestamentario, sobre todo evangélico, que no tenga en cuenta la «situación vital» que ha de presuponerse para cada texto en cuestión, y las implicaciones que esta situación vital presenta para su historicidad: si ha de atribuirse a la vida real del Jesús de la historia, o a la fe postpascual (y a la teología) de la comunidad de sus seguidores.

Las críticas a la «Historia de las formas» se centran sobre todo en su postulado de que los Evangelios y demás escritos del Nuevo Tes-