

en el Libro del Génesis que también recibe las revelaciones divinas mientras duerme y es forzado a ir a Egipto. Por último, las descripciones de Lucas de Zacarías e Isabel, los padres de Juan Bautista, están tomadas casi al pie de la letra de la descripción del Antiguo Testamento de Abrahán y Sara.

No hay que extrañarse de este procedimiento para nosotros hoy tan singular que se ha denominado «historia teológica»: existían en la Antigüedad muchos modelos y precedentes para ello. Una vez que pasados los años se conocía la grandeza de tal o cual personaje, se confeccionaba a base de tradiciones más o menos fiables, o incluso de leyendas, una historia de su nacimiento en la que se ponían de relieve las circunstancias prodigiosas, maravillosas, divinas, del tal nacimiento. Así ocurrió con el rey persa Ciro (narración compuesta por Heródoto), con Alejandro Magno (por Plutarco), o con el filósofo, predicador ambulante y taumaturgo Apolonio de Tiana (por Filóstrato).

7.2. *Los relatos de la resurrección.* Los análisis de múltiples comentaristas han puesto de relieve entre otras las siguientes divergencias:

- La recogida del cadáver de Jesús es concedida por Pilato (Mt, Lc, Jn); en Mc es el centurión quien otorga el permiso.
- Las escenas, los personajes y las acciones de los momentos posteriores a la resurrección son diferentes, según cada evangelista:

— En Mc tres mujeres van a ungir el cuerpo de Jesús; no hay mención de ningún terremoto; la piedra de la entrada está ya removida; aparece un joven dentro del sepulcro; no hay mención de guardias romanos; las mujeres, a pesar de recibir un mensaje del joven (ángel), no avisan a nadie, por miedo.

— En Mt son dos las mujeres que van al sepulcro; se produce un terremoto; un ángel desciende del cielo, remueve la piedra del monumento funerario y se dirige a las mujeres anunciándoles la resurrección; los guardias romanos quedan como muertos; el sanedrín soborna a los soldados para que mientan.

— En Lc las mujeres son tres, pero la tercera no es Salomé (Mc) sino Juana; no hay mención del terremoto ni de los soldados romanos; en vez de un joven son dos los hombres que anuncian la resurrección; salvo la del camino de Emaús, sólo hay apariciones en Jerusalén; además no hay ninguna en Galilea; Pedro da testimonio de la resurrección.

— En Jn no hay visita de dos o tres mujeres al sepulcro, sino sólo de María Magdalena; ésta no va a ungir el cadáver de Jesús; avisa a

dos apóstoles, Pedro y Juan, que corren a la tumba y certifican que está vacía; María Magdalena queda llorando fuera; se inclina hacia el sepulcro y ve a dos ángeles sentados a la cabecera y a los pies del lugar donde había estado el cuerpo de Jesús; éste se aparece a María Magdalena; no hay mención de terremoto ni de guardias.

Sorprende en extremo al lector cuidadoso que un suceso tan importante en la constitución del cristianismo primitivo como la resurrección de Jesús esté atestiguado de una manera tan confusa y contradictoria. ¿No interesó a la comunidad al principio reunir los testimonios más importantes y contrastarlos? ¿Fue la resurrección un evento de orden espiritual e íntimo de modo que cada uno de los testigos contó a su manera, tal como lo percibía? Volveremos sobre ello en la pp. 228s.

8. Hay algunos casos en los que podemos estar totalmente seguros de que ciertas palabras puestas en boca de Jesús —sin duda por profetas cristianos primitivos— no pudieron ser pronunciadas por el Jesús histórico (pp. 143s). Así, por ejemplo:

- En la sentencia sobre el divorcio, en la versión de Mc (10,12), Jesús dice: «Y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio». La frase señalada con cursiva no aparece en los pasajes paralelos de Mt (19,9) y de Lc (16,18). Es altamente improbable que un maestro (rabino) judío, como era Jesús, la pronunciase, puesto que no está en concordancia con el derecho judío, según el cual sólo el varón puede repudiar (pedir y otorgar un divorcio) y nunca la mujer, quien únicamente padece el repudio. La frase parece, pues, un añadido de Marcos (o de un profeta cristiano) que actualiza un dicho auténtico de Jesús y lo complementa acomodándolo al derecho romano (*donde la mujer sí tiene el derecho de pedir el divorcio*).

- La comparación entre Mt 23,34-36 (Jesús increpa a los habitantes de Jerusalén): «Serpientes, raza de víboras... Mirad: os voy a enviar profetas, sabios y escribas; a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, para que recaiga sobre vosotros la sangre... Yo os aseguro: todo esto recaerá sobre esta generación») y el pasaje paralelo de Lc 11,49 (Jesús increpa a fariseos y doctores de la ley: «¡Ay de vosotros que edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron!... Por eso dijo la Sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y apóstoles, y a algunos los matarán y perseguirán para que se pidan cuentas a esta generación...») pone de relieve sin duda alguna que Mateo ha modificado una sentencia original de la «fuente Q» (pp. 321s): identifica a Jesús como la Sabiduría divina, y pone en boca

de éste un añadido a las palabras recogidas por Lucas en las que se refleja sin duda lo que pasó más tarde, ya muerto el Nazareno, entre los judeocristianos y los judíos que persiguieron y expulsaron de las sinagogas a los creyentes judíos en el mesías Jesús.

- La promesa de Jesús de Mt 18,20 («Donde están reunidos dos o tres en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos») es interpretada casi unánimemente como un dicho del Jesús ya resucitado (por tanto, pronunciado por un profeta cristiano que habla en nombre de Jesús porque posee su Espíritu) puesto en boca del Jesús terreno.

- El Jesús de Marcos en 9,41 habla de «pertenecer a Cristo». Es claro que el evangelista ha modernizado, o puesto en boca de Jesús un lenguaje propio de la Iglesia posterior.

Hay muchos casos más que se hallan en los comentarios al uso de los Evangelios, por lo que no es necesario repetirlos aquí. Espontáneamente se plantea el problema siguiente: bastaría con que resultaran probados como ciertos unos cuantos casos de este estilo para que surjan de inmediato las dudas sobre dónde poner el límite a esta intervención de los profetas cristianos primitivos en la transmisión de las palabras de Jesús. De hecho surgen las dudas de los historiadores a la hora de decidirse en pro o en contra de la historicidad en todas y cada una de las perícopas evangélicas.

9. El contenido de algunos relatos de milagro referidos a Jesús tiene un contenido legendario tan fuerte, que es difícil aceptar que ocurrieran así. Ejemplos de ellos son la transfiguración (Mc 9,2-8 par), el caminar sobre las aguas y la tempestad calmada (Mt 14,22-33), la voz celeste que, rasgados los cielos, se oye en el bautismo (Mc 1,9-11 par), las multiplicaciones de panes y peces (Mc 6,30-44 par; Mt 15,32-39).

Estos u otros milagros atribuidos a Jesús ofrecen tantas analogías con otros semejantes relatados de otros héroes de la Antigüedad que el lector crítico apenas puede rechazar la impresión de que se trata de narraciones populares acrecentadas con detalles legendarios, narraciones transferidas a Jesús una vez que éste adquirió justa fama (lo cual no se puede negar históricamente) como sanador y exorcista carismático.

10. Por último: los Evangelios contienen errores históricos comprobables, como demuestra el contraste con fuentes fidedignas externas a ellos. Entre otros se han señalado los siguientes:

- En Mc 6,17 aparece Herodías, la madre de la famosa Salomé (la de la danza de los siete velos), como mujer anterior de Filipo, antes de casarse con Herodes Antipas. La realidad es que Filipo fue el marido de Salomé, por tanto Herodías fue su suegra. Ésta fue la mujer

anterior de otro hermano de Herodes Antipas, mayor que él e hijo de otra madre diferente, llamado simplemente Herodes o Herodes Boeto (no Herodes Filippo, que nunca existió con este nombre).

- En Lc 2,1 se afirma que en tiempos de Herodes el Grande (es decir, antes del 4 a.C., fecha en la que murió este rey) hubo un censo universal ordenado por Augusto, siendo gobernador de Siria Cirino o Quirinio. Ahora bien, no hay constancia de tal censo universal en ningún documento del Emperador, y tampoco es probable que se hubiera producido, dado que Herodes tenía el rango de rey «socio y amigo del pueblo romano», por lo que un censo en su territorio por parte de Augusto hubiera lesionado sus derechos. Cirino fue gobernador de Siria, más tarde. La inmensa mayoría de los investigadores cree que Lucas se refiere «de oídas» al censo de Quirinio del 6 d.C., por tanto unos diez años después del nacimiento de Jesús.

- En la continuación del tercer Evangelio, en Hch 5,36-37, Lucas presenta al rabino Gamaliel (hacia el 36 d.C.) mencionando ya la revuelta de un tal Teudas, que ocurrió de hecho más tarde, hacia el 40-46 d.C. Luego afirma que «posteriormente se levantó Judas en los días del censo» como si este último viniera cronológicamente después de Teudas. Pero de hecho ese Judas vivió unos cuarenta años antes.

- También Lucas, en 23,44, explica las tinieblas a la hora de la muerte de Jesús como un eclipse del sol («Al eclipsarse el sol, la oscuridad cayó sobre la tierra»). Según datos astronómicos, sin embargo, no hubo ningún eclipse de sol en Palestina durante los meses de la Pascua desde el 30 al 36 d.C., años entre los que debió ocurrir la muerte de Jesús (sólo hubo uno el 29 de noviembre en el año 30 o 33, según los cómputos).

- A éstos pueden añadirse errores geográficos evidentes o indicaciones absolutamente improbables como la de Lc 17,11-19 (curación de los diez leprosos), donde la acción transcurre en la frontera entre Samaria y Galilea, siendo así que desde 9,51 Jesús está de viaje a Jerusalén y en 9,52 unos mensajeros suyos entran en un pueblo samaritano para prepararle alojamiento. En Mc 7,31 hay un error muy sonado que indica que su autor debía conocer poco la geografía de Palestina y alrededores. Dice así: «Jesús marchó de la región de Tiro y vino de nuevo por Sidón al mar de Galilea atravesando la Decápolis». Ahora bien, si se consulta un mapa de Palestina y Siria se verá en seguida que tal camino es imposible, puesto que de Tiro al mar de Galilea es dirección sureste, mientras que Sidón está ubicada bastante al norte de Tiro. Además, desde Tiro al Lago no hay que atravesar la Decápolis que queda al sureste del Lago.

El conjunto de estas observaciones, cada una ilustrada con ejemplos, debe poner en claro ante el lector que el análisis y la crítica serena y objetiva son necesarios a la hora de desentrañar el núcleo de verdad que hay detrás de las narraciones evangélicas. No supone esta afirmación en absoluto el mantenimiento de ninguna postura radical. Sin duda alguna, los Evangelios son documentos históricos. Pero no sólo eso. Como documentos históricos contienen mil detalles absolutamente fiables sobre los dichos y hechos, sobre la figura e importancia de Jesús de Nazaret. Pero como documentos de propaganda de una fe contienen, además, otra serie de rasgos que no son históricos.

Es tarea de la crítica y del análisis ponderado y sereno separar unos elementos de otros de modo que reluzca lo que puede afirmarse con certeza histórica que es verdadero. Por consiguiente, a la pregunta que se formulaba al principio de este apartado «¿Podemos fiarnos de los Evangelios?» puede responderse: *sí, pero con las debidas cautelas*. En cada caso, en cada dicho, sentencia o hecho de Jesús, hay que aplicar una serie de herramientas e instrumentos de crítica literaria e histórica (cf. abajo) que nos permitan estar seguros, en cuanto es posible en la ciencia de la historia, de que lo que tomamos por cierto tiene todas las garantías de serlo.

b) Los Evangelios apócrifos

Otra cuestión especial es la que plantean los Evangelios apócrifos. Hay ciertos grupos de cristianos un tanto marginales que afirman que la Iglesia oculta deliberadamente la imagen de Jesús de dichos Evangelios apócrifos, sencillamente porque no le interesa por taimadas razones, o porque la lectura atenta de éstos puede hacer que caigan ciertas ideas sobre Jesús que perturbarían la imagen tradicional. Por ello parece lícito preguntarse: ¿pueden deducirse de los Evangelios apócrifos datos fidedignos para reconstruir la imagen de Jesús? La respuesta puede ser contundente. En primer lugar: la Iglesia no tiene el más mínimo interés en ocultar los Evangelios apócrifos tal como han llegado hasta nosotros. Todas las ediciones modernas de ellos tienen el visto bueno de la Iglesia. Otra cosa fue en los siglos IV al VII en los que se libró una batalla por la ortodoxia en la que muchos apócrifos perecieron o fueron alterados. Si a la Iglesia no le hubieran parecido casi inocuos los restos que han llegado hasta nosotros, apenas si conservaríamos hoy fragmentos dispersos de los Evangelios apócrifos. Dicho esto, salvo contadísimas y muy discutidas excep-

ciones (*Evangelio de Pedro*; *Evangelio de Tomás*, *Papiro Egerton 2*; *Papiro de Oxirrinco* 840), los Evangelios apócrifos en su forma actual no nos proporcionan informaciones fiables sobre Jesús.

Las razones son fundamentalmente dos:

1. Estos textos son casi todos muy tardíos e intentan ofrecer datos sobre aspectos de la vida de Jesús que al principio del cristianismo carecían de interés y que, por tanto, se perdieron. La mayoría de estos Evangelios fue compuesta a partir del 150 d.C., es decir, más de cien años después de la muerte de Jesús. La falta de datos es suplida por la imaginación de sus autores. Los Evangelios apócrifos están llenos de exageraciones inverosímiles, historietas y leyendas evidentes, imposibles de aceptar como históricas por cualquier historiador.

2. Estos apócrifos son casi todos textos secundarios, es decir, al menos en la redacción que ha llegado hasta nosotros están influenciados o dependen de algún modo de los Evangelios canónicos. No tienen, pues, información de primera mano. Algunos otros Evangelios apócrifos independientes, pertenecientes a escuelas teológicas distintas a las de los evangelistas canónicos, o heréticas, parecen recoger sólo tradiciones legendarias que favorecen sus puntos de vista teológicos. Respecto a los Evangelios apócrifos mencionados hace un momento (*Evangelio de Pedro*, *de Tomás*, etc.) hay que manifestar que es hoy opinión casi unánime que pueden contener alguna información fidedigna sobre el Jesús histórico. Pero para alcanzarla es aún más necesaria si cabe una gran labor de crítica y tamización de tales textos. En general puede decirse también que se utilizan sobre todo para *corroborar* ciertas informaciones obtenidas de los textos más antiguos, los Evangelios canónicos.

3. *¿Contienen los manuscritos del mar Muerto información sobre Jesús de Nazaret?*

Es ésta otra cuestión acerca de las fuentes que pueden informar de Jesús sobre la que se interrogan muchos cristianos de hoy. Prescindimos aquí del tema de si en Qumrán se han hallado copias de los Evangelios (tratado ya en pp. 66s). Nos referimos sólo a si los textos propios de la secta esenia de Qumrán (la hipótesis más probable) contienen o no informaciones suplementarias sobre Jesús. A esta pregunta se puede contestar también con rotundidad: no hay información ninguna sobre Jesús ni sobre la Iglesia primitiva en los manuscritos de Qumrán. Fundamentalmente por dos motivos: 1. Los manuscritos del mar Muerto se compusieron antes de la vida pública de Jesús. 2. Jesús no era esenio (cf. pp. 203s), ni sus seguidores tampoco. Los esenios de Qumrán no pudieron tener interés por el movimiento cristiano hasta después de la destrucción del asentamiento de Qumrán en el 68 d.C. Teniendo en cuenta los datos proporcionados por los textos

mismos de Qumrán, por la arqueología y por los estudios de cronología de los manuscritos mismos no puede prestarse la menor atención a obras modernas que interpretan los escritos del mar Muerto arbitrariamente como una historia oculta, en clave, para iniciados, del cristianismo primitivo.

Las obras que han intentado expandir esta idea son todas publicaciones sensacionalistas. Entre ellas, la de M. Baigent y R. Leigh, *El escándalo de los rollos del mar Muerto* (Martínez Roca, Barcelona, 1992), es quizás la más conocida. Otras menos populares por falta de versión al castellano y de un tono pseudocientífico, como la de B. Thiering, *Jesus and the riddle of the Dead Sea Scrolls. Unlocking the secrets of his life story* («Jesús y el enigma de los rollos del mar Muerto. Descubrimiento de los secretos de su vida», San Francisco, 1992), y la de R. Eisenmann y M. Wise, *Jesús y los cristianos primitivos. Los rollos del mar Muerto descifrados*; ed. alemana, Munich, 1993), propalan las mismas ideas. Respecto a estas obras hay que decir simplemente —de la mano de un investigador reciente, H. Stegemann (*Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996, 22ss)— que todo su montaje se basa sobre tres afirmaciones rotundamente falsas:

- La primera: que hasta 1991 sólo se había presentado al público el 25% del material de Qumrán. La *verdad* es que hasta ese momento se había publicado el 80% de los textos, pero en ediciones que esos periodistas o autores parecen no haber conocido. Es más: de los textos más amplios e importantes que afectan directamente a la comprensión del Nuevo Testamento y del primitivo cristianismo se había publicado ya en 1970 más del 90%.
- La segunda: que todo este retraso en la publicación de los manuscritos (del que se ha hecho eco la prensa con tanto escándalo) se debió a maquinaciones del Vaticano, el cual —según estos autores— no tenía el más mínimo interés en que aparecieran los textos para que no se acabara «el negocio eclesiástico». La *verdad*, por el contrario, es la siguiente: la edición de los textos se encargó tanto a investigadores católicos como a protestantes o agnósticos (de los siete miembros del equipo original de edición sólo tres eran católicos). El Vaticano jamás tuvo el control físico de los manuscritos, de modo que bien poco podía hacer para impedir su publicación. El retraso en la edición (por cierto, en la edición de textos menos importantes en general para la interpretación de la historia del cristianismo primitivo que los publicados casi de inmediato) se ha debido exclusivamente a circunstancias personales de los investigadores encargados de ella:

muerte, desgracias o crisis personales, exceso de trabajo en otros ámbitos universitarios, etc., o a problemas técnicos: lo que queda por editar son fragmentos minúsculos, difíciles de descifrar o de encajar en lo que conocemos.

- La tercera: que la cronología de los textos es errónea, que muchos de ellos pertenecen a la época cristiana y que, por tanto, han de interpretarse bajo esta luz: esos textos desvelan la historia secreta y verdadera del cristianismo primitivo. La *verdad*: gracias a los estudios paleográficos (análisis de los tipos de letra y el modo de escribir de los escribas) es hoy irrefutable que el grueso de los manuscritos de Qumrán es anterior al cambio de era, y todos anteriores al año 50/60 d.C. Los análisis, por medio del carbono 14 y de modernos espectrómetros, de pequeños restos de los manuscritos demuestran que la datación previa de los paleógrafos es absolutamente acertada. Si es así, ¿cómo van a desvelar la historia secreta de Jesús, que muere bien entrados los años treinta del siglo I, o del cristianismo primitivo, que como construcción teológica se forma después de esos años, unos textos que son cronológicamente anteriores?

En síntesis: en los manuscritos del mar Muerto no hay información directa y expresa sobre el Jesús histórico, ni tampoco sobre el cristianismo.

III. TRES TIPOS DE IMÁGENES DE JESÚS

Admitida, pues, la historicidad básica de la figura de Jesús y que las fuentes principales para reconstruir su vida son los Evangelios canónicos, sobre todo los Evangelios sinópticos, la moderna investigación (cf. Brown, *Introducción*, 166-168) ha distinguido tres figuras de éste: el Jesús de hecho, el Jesús histórico y el Jesús de los Evangelios:

1. El *Jesús de hecho* estaría dibujado por una relación de «todo lo que nos puede interesar sobre él: fecha exacta de su nacimiento y muerte, detalles reveladores sobre su familia y parientes, cómo se llevaba con ellos y cómo creció, cómo y dónde ejerció su oficio antes de su vida pública, qué aspecto tenía, cuáles eran sus preferencias respecto a la comida y la bebida, si se ponía o no enfermo de vez en cuando, qué humor tenía y si los habitantes de Nazaret lo consideraban su amigo o hasta qué punto lo apreciaban, etc.» (Brown, 166) De esto nada nos dicen los Evangelios, por lo que toda reconstrucción de tales datos es absolutamente aventurada, y en la mayoría de los casos fantasiosa.

2. El *Jesús histórico* es «una reconstrucción erudita basada en una lectura bajo la superficie de los Evangelios que los despoja de todas las interpretaciones, ampliificaciones y desarrollos que pudieron haber tenido lugar en los treinta a setenta años que separaron el ministerio público y la muerte de Jesús de los Evangelios escritos» (Brown, 166-167).

3. El *Jesús de los Evangelios* se «refiere al retrato dibujado por el evangelista. Procede de una disposición muy selectiva del material sobre Jesús con el fin de promover y fortalecer una fe que acerque a las personas más a Dios» (Brown, 167).

El Jesús que nos interesa en esta parte de la guía es el segundo. A pesar de las dificultades que encierran los Evangelios como obras históricas, podemos estar seguros de obtener de ellos ciertas informaciones fidedignas sobre Jesús. El análisis comparativo y minucioso de los datos que nos ofrece la triple tradición sinóptica (Mateo - Marcos - Lucas), la información fiable que puede obtenerse cuando se encuentran datos muy antiguos en el Cuarto Evangelio —datos todos que de algún modo no han podido sufrir retoques «posteriores»—, más lo que podamos inferir de un conocimiento del marco histórico, geográfico, político, religioso y social donde se desarrolló la actividad de Jesús —Judea y Galilea del siglo I— son la base de esta reconstrucción (cap. 9).

IV. CRITERIOS PARA JUZGAR LA AUTENTICIDAD DE LAS TRADICIONES SOBRE JESÚS

Desde que comenzó la investigación histórica sobre Jesús con H. S. Reimarus (pp. 136 y 169), el historiador aplica una serie de *reglas o criterios* para discernir lo antiguo (perteneciente al Jesús histórico) de lo más moderno (interpretaciones, retoques o añadiduras de las comunidades cristianas) en la figura de Jesús presentada por los Evangelios. Esos «criterios» son como normas u orientaciones filológicas a las que debe atenerse todo investigador, pues le ayudan a ir construyendo un conjunto seguro. Los principales son los siguientes:

1. *Criterio de desemejanza o disimilitud*: ciertos dichos y hechos de Jesús pueden considerarse auténticos si se demuestra que no pueden derivarse de, o son contrarios a concepciones o intereses del judaísmo antiguo o del cristianismo primitivo.

Un caso típico son ciertos detalles de la figura de Jesús que contradicen de algún modo lo que luego la fe cristiana pensó sobre él, y que por tanto no es

fácil pensar que sean inventados. Un ejemplo: en los Evangelios la figura del Nazareno tiene un aura de bondad, mansedumbre y serenidad. En Mt 11,29 Jesús mismo afirma ser «manso y humilde de corazón». Por ello cuando el evangelista Marcos (1,41) nos dice que en cierta ocasión Jesús se «enfadó muchísimo» (gr. *orgisthéis*) cuando un leproso le pidió que le curase debemos sospechar que estamos ante un recuerdo histórico: Jesús no era sólo manso, sino también iracundo. Ese dato contradice su proverbial mansedumbre. Nadie se habría atrevido a inventarlo. No es extraño que escribas posteriores enmendaran el texto eliminando el «se enfadó muchísimo» escribiendo «se compadeció». Otro ejemplo puede ser el uso de *Abbá* (arameo, «Padre», en tono familiar) por parte de Jesús (Mc 14,36; cf. Gál 4,6 y Rom 8,15). En la época en la que Jesús vivió este modo de dirigirse a Dios era absolutamente raro. Solían utilizarse otras expresiones como «Nuestro Padre celestial», etc., que guardaban una mayor deferencia y distancia respecto a Dios. En Mt 6,9 («Padre nuestro que estás en los cielos...») se recoge la expresión más usual. Puede sospecharse por tanto que este uso peculiar de Jesús, que va en contra de lo normal del judaísmo de la época, y que no tiene otra razón de haberse transmitido salvo el que Jesús se expresara así, es histórico. Un último ejemplo es la afirmación evangélica de que Jesús no conoce el día ni la hora de los momentos finales del mundo (Mc 13,32). Esta afirmación contradice la noción posterior de que Jesús es un ser divino, que todo lo sabe y conoce.

2. *Criterio de dificultad*. Es una variante del criterio anterior: es muy probable que una tradición proceda del Jesús histórico cuando tal tradición causa muchos problemas a la Iglesia posterior. No es lógico que ésta invente tradiciones sobre Jesús que luego habrían de plantearle dificultades para explicarlas.

Un ejemplo: el bautismo de Jesús. A la Iglesia de finales del siglo I y a la del II causó problemas el hecho de que Jesús, Dios y ser sin pecado, fuera bautizado como un pecador por Juan Bautista para la remisión de los pecados. Parece improbable que una historia tan molesta para los intereses teológicos de la Iglesia primitiva fuera un puro invento de ésta.

3. *Criterio de atestiguación múltiple*: se pueden considerar auténticos aquellos dichos o hechos de Jesús que están testimoniados por diversos estratos de la tradición, por ejemplo, la fuente Q, Mc, material propio de Mt o de Lc, tradiciones especiales recogidas por Jn o por otras fuentes exteriores al Nuevo Testamento si son fiables y muestran una información independiente (por ejemplo, ciertos Evangelios apócrifos como el texto primitivo reconstruible del *Evangelio de Pedro*; el *Evangelio de Tomás*, el llamado *Papiro Egerton 2*; el *Papiro de Oxirrincó* 840). Igualmente debe considerarse como atestigua-

dos múltiplemente los dichos o hechos de Jesús recogidos por *formas y géneros literarios diferentes*, y por tanto de diverso origen.

Un ejemplo: la predicación del reino de Dios como tema central de la actividad de Jesús aparece testimoniado en todas las fuentes (desde «Q» hasta el *Evangelio de Tomás*) y en diversos géneros literarios como parábolas, diálogos didácticos, bienaventuranzas, etcétera.

4. Criterio de *coherencia o consistencia*: se puede aceptar como material auténtico de Jesús todo aquello que es coherente o consecuente con lo establecido como auténtico por los otros tres criterios.

Ejemplo: a partir del uso de *abbá* por parte de Jesús y las diversas menciones a sus ratos de oración se deduce que Jesús predicaba la cercanía de Dios al ser humano.

El más importante de los cuatro criterios hasta aquí enumerados es el número 1 (con su variante, n.º 2). Sin embargo, su utilización exclusiva ofrece flancos para una crítica seria. Es evidente que esta regla es un «criterio de mínimos». Admitir sólo como histórico aquello que no se parezca en nada a la herencia judía de Jesús o al pensamiento sobre él de la Iglesia posterior es inaceptable, porque supondría perder en la imagen de Jesús todo lo que éste tuvo en común con el judaísmo de su tiempo y todo lo que las comunidades cristianas posteriores compartieron con él. La pintura de Jesús deducible de este criterio resultaría distorsionada y sería a todas luces falsa. Hay que complementarlo con otra regla que dé razón de lo que Jesús compartía con su tiempo, pues es hoy comúnmente admitido que Jesús sólo puede entenderse dentro de las coordenadas, sociales, políticas, económicas y religiosas del Israel/Palestina de su tiempo.

5. Recientemente se ha insistido (la idea es antigua y de hecho se ha aplicado siempre) en un complemento a estos criterios que va en la línea de la inserción de Jesús en las coordenadas de su momento histórico. Esta norma de discernimiento puede designarse como *criterio de plausibilidad histórica* y se expresa así: es histórico en la reconstrucción de Jesús aquello que encaje con los datos obtenidos por medio de los cuatro criterios anteriores y contribuya a situar *plausiblemente a Jesús en su contexto y coordenadas judíos*. También será histórico lo que en este contexto y en la figura global de Jesús obtenida anteriormente contribuya a explicar situaciones peculiares del cristianismo primitivo que se pueden aclarar por la influencia de Jesús en sus seguidores. Por tanto, sería histórico en nuestras fuentes «lo que cabe entender como influjo de Jesús en sus seguidores y al mismo tiempo sólo puede haber surgido en un contexto judío».

Curiosamente, este criterio de plausibilidad histórica conduciría más bien a sostener lo contrario al criterio de semejanza, a saber que todo lo que se afirma de Jesús pero no puede encajar en el previsible contexto judío de su época tiene los visos de no ser histórico. Esta observación es correcta, pero la investigación histórica debe ser siempre un modelo de equilibrio y deben conjugarse ambos criterios.

Tras este conjunto de observaciones previas pero necesarias presentamos en el capítulo siguiente una imagen o pintura, en síntesis, de lo que, en nuestra opinión, puede saberse hoy razonablemente del Jesús histórico, el fundamento del Nuevo Testamento. Se trata de un consenso de mínimos basado en el acuerdo entre estudiosos independientes durante más de doscientos años de investigación.

Capítulo 9

EL JESÚS HISTÓRICO SUMARIO DE UNA «VIDA» DE JESÚS SEGÚN UNA LECTURA CRÍTICA DE LOS EVANGELIOS

I. FAMILIA Y FORMACIÓN DE JESÚS

1. *¿Nacido en Belén o en Nazaret?*

Mateo y Lucas nos dicen que Jesús nació en Belén, mientras que los otros dos evangelistas presuponen que su nacimiento ocurrió en Nazaret. Ésta era una tradición bien asentada, pues a Jesús jamás se le llamaba «Jesús de Belén», sino «de Nazaret», y éste era el modo de expresar en la antigüedad el lugar de nacimiento. Jn 7,41s muestra que algunos del pueblo dudaban de que Jesús fuera el mesías precisamente porque no era nacido en Belén: «¿Acaso va a venir de Galilea el Mesías? ¿No dice la Escritura que el Cristo (= Ungido; «Mesías») vendrá de la descendencia de David y de la ciudad de Belén?».

Bastantes años más tarde de la muerte de Jesús (hacia el 80-90), después —sin duda— de la composición del Evangelio de Marcos (que no trae ninguna narración de la infancia), Mateo y Lucas creyeron conveniente añadir a sus escritos una historia del nacimiento de Jesús. Pero estas dos narraciones (Mt 1-2; Lc 1-2) son tan diferentes entre sí que no pueden combinarse sus datos. Ya sabemos por las páginas anteriores que según los exegetas de hoy día, incluso los católicos, estos relatos son «historias teológicas», es decir, narraciones modeladas conforme a modelos del Antiguo Testamento, que no exponen hechos históricos, sino que son sólo el vehículo de enseñanzas teológicas. En estas circunstancias, ante la contradicción mostrada por los evangelistas en lo que se refiere al lugar de nacimiento de

Jesús, es más verosímil pensar que la verdad histórica se encuentra en la tradición representada por los evangelios de Juan y Marcos: Jesús nació en Nazaret con toda seguridad, y sólo después, cuando se creía firmemente que era el mesías, se compuso la historia de su nacimiento en Belén. Mateo hace vivir a los padres de Jesús por aquellos días en Jerusalén, mientras que Lucas los presenta morando en Nazaret y trasladándose a Belén a causa de un censo imperial. Respecto a este último dato se ha dicho ya que es también inverosímil. Las dos genealogías de Jesús presentadas por Mt 1,1-17 y Lc 3,23-38 son dos tradiciones totalmente diferentes e imposibles de casar entre sí. Fueron pergeñadas separadamente con la intención teológica de emparentar a Jesús con David una vez que la creencia en que aquel era el mesías fue absolutamente firme entre sus seguidores.

En conclusión: lo más probable es que Jesús fuera oriundo de Nazaret y sólo luego se plasmara la historia de que nació en Belén para dar plena justificación a sus pretensiones mesiánicas, de acuerdo con las Escrituras. No hay por qué negar el dato de Mt y Lc de que Jesús naciera en época de Herodes el Grande, poco antes de la muerte de éste, ocurrida el año 4 a.C. Jesús, pues, nació antes de la era cristiana, cuyo inicio erróneo se estableció unos seis años más tarde. Nada se sabe del día de su nacimiento: el 25 de diciembre es una fecha convencional, establecido por la Iglesia para hacer coincidir la fecha del nacimiento de Jesús con la de Mitra o la del Sol invicto. No es posible, como afirma Lc 2,2, que Jesús naciera en los momentos del censo de Quirino, pues éste se celebró en el 6/7 d.C. (Schürer I, 515-549).

2. *La familia y hermanos de Jesús. Educación*

Aunque Marcos y Juan prescinden del tema, tanto Mateo como Lucas insisten en que Jesús nació de una madre virgen. Algunos investigadores han pensado que el origen de esta creencia nació entre los primeros seguidores de Jesús sólo años más tarde cuando se pensó que el texto de Is 7,14 («He aquí que una *muchacha joven* va a dar a luz un hijo...») —referido históricamente al futuro nacimiento del rey Ezequías, hijo de Ajaz—, pero interpretado por la traducción griega de los Setenta como «una *virgen* dará a luz un hijo...») era una profecía mesiánica y, por tanto, aplicable a Jesús. Los Evangelios mismos contienen, por el contrario, tenues alusiones que indican que los que vivieron cerca del tiempo de Jesús pensaban que éste había nacido de modo normal. En Jn 1,45 se dice que la gente conocía al Nazareno por su nombre tradicional de «Jesús, hijo de José, de Nazaret», y

semejantemente, en Lc 4,22 y Jn 6,42, se le llama «hijo de José». Las epístolas genuinas de Pablo, que anteceden cronológicamente a los Evangelios, hablan de la encarnación, pero nunca mencionan una concepción milagrosa ni el nacimiento virginal. Gál 4,4 implica un nacimiento natural y Rom 1,3 no parece hacer ninguna alusión a la concepción milagrosa.

El texto mismo del Evangelio de Mateo, defensor de la virginidad de María antes del parto, implica que la madre de Jesús tuvo una vida conyugal normal al menos después del nacimiento de su primogénito: «Y no la conoció hasta el día en que ella dio a luz...» (1,25). A pesar de los esfuerzos de algunos exegetas por ofrecer una traducción diferente («y sin haberla conocido dio a luz...», basándose en un pretendido trasfondo arameo de la frase griega; cf. p. 79), la versión normal del texto es la arriba presentada. Mt 12,46; 13,55; Mc 3,31-35 y 6,3 aluden con normalidad a los hermanos de Jesús, e incluso citan sus nombres: Santiago (Jacobo), José, Simón y Judas.

Sólo a partir del siglo II, en el Evangelio apócrifo denominado *Protoevangelio de Santiago* (9,2) cuando entre algunos pocos cristianos había tomado ya carta de naturaleza la doctrina de la perpetua virginidad de María, se inventó la teoría de que esos «hermanos» procedían de un anterior matrimonio del viudo José. En el siglo IV, con san Jerónimo, esta suposición fue sustituida por otra más exitosa: basándose en algunos pasajes del Antiguo Testamento (Gn 13,8; 14,16; 29,15; Lv 10,4; 1 Cro 23,22) en los que el vocablo «hermano» podía entenderse como «primo» o «pariente», el término «hermano» en los Evangelios —las referencias a los hermanos de Jesús— se transformó en alusiones a los «parientes» de Jesús. Pero esta teoría carece de base en los Evangelios, puesto que estos escritos fueron compuestos directamente en griego. El vocablo que emplean los evangelistas es *adelphós*, que significa siempre «hermano» uterino; si hubieran pretendido expresar «primo» o «pariente» tenían los evangelistas a su disposición otras palabras (*anepsiós*, por ejemplo), que no hubieran inducido a una innecesaria confusión a sus lectores griegos. La primitiva Iglesia de Jerusalén fue gobernada en sus primeros años por un hermano de Jesús, Santiago, sin que nadie entendiera este parentesco de un modo analógico ni sintiera la necesidad de precisar que no era un verdadero hermano, sino un «primo» o «pariente». Otros representantes de la Iglesia primitiva, el ascético Tertuliano incluido, jamás se interesaron o preocuparon por defender una virginidad perpetua de María. Por tanto, lo más verosímil históricamente es aceptar que Jesús tuvo hermanos en el pleno sentido de la palabra.

No hay por qué dudar del oficio de Jesús y del de José: carpintero, o maestro de obras en general. Jesús fue probablemente a la escuela, sabía leer (Lc 4,16) y escribir, debió de recibir una formación básica en las Escrituras, y tuvo una especial disposición para el hecho religioso. Es posible también que debido a su oficio y al número considerable de paganos que rodeaba Nazaret (cf. cap. 5) que podían recibir sus servicios de carpintero, Jesús supiera algo de griego. Lo suficiente como para defenderse en los asuntos de su negocio. El análisis lingüístico de alguno de sus dichos y parábolas ha conducido a algunos investigadores a afirmar que Jesús conocía el hebreo, la lengua sagrada de las Escrituras, además del arameo, su lengua materna.

3. Jesús, ésoltero, casado, viudo?

Aunque casi todos los que rodeaban a Jesús eran casados, los textos evangélicos nada nos dicen, en favor ni en contra, de un matrimonio de Jesús mismo o de Juan el Bautista. En todo caso dan a entender que Jesús era célibe. Este posible celibato del Maestro de Nazaret está sustentado en dos argumentos. En primer lugar *el del silencio*. Jamás se nombra en el texto evangélico la esposa de Jesús, mientras que sí se habla con toda naturalidad, por ejemplo, de la suegra de Pedro (Mt 8,14). Y este silencio no debe interpretarse como una censura, como si los pasajes que hablaran de la esposa de Jesús hubiesen sido eliminados posteriormente, puesto que cuando se compusieron los Evangelios no existía problema especial en mostrar a Jesús como casado, si lo hubiese sido. En *segundo lugar*, y sobre todo, por una interpretación de la sentencia de Jesús «Hay otros que se hicieron a sí mismos eunucos por amor al reino de los Cielos» (Mt 19,12). La exégesis supone que Jesús se aplicaba a sí mismo y a algunos de sus discípulos esta frase. Jesús estaría, pues, no casado para guardar la mayor apertura posible a las exigencias perentorias del Reino —disponibilidad de ánimo, fácil traslado de lugar por necesidades de la predicación, huida de peligros, etc.—, no porque el casarse fuera estrictamente malo en sí respecto a las exigencias estrictas de los momentos antes de la llegada del reinado de Dios.

Hay intérpretes del Nuevo Testamento, sin embargo, para quienes es posible que Jesús estuviera casado. Su primer argumento se basa en las costumbres de aquellos años, sobre todo la arraigada norma de la época que prohibía a todo rabino —y Jesús lo era, aunque no sabemos si estrictamente ordenado o no (por imposición de las

manos)— ser célibe cuando adquiriría su plenitud de varón, digamos antes de los treinta años. Un segundo argumento se apoya en el frecuente trato que Jesús tenía con mujeres, tal como cuentan los Evangelios canónicos. Se interpreta este hecho como que Jesús hubo de ser casado en algún momento.

El tercero se basa en algunos textos evangélicos que contienen algunos indicios de una tradición sobre el estado de casado de Jesús, tradición que más tarde desapareció por diversas circunstancias, sobre todo porque los Evangelios fueron editados —se afirma— en el siglo II, época que en la Iglesia reinaba un enorme aprecio de la continencia sexual. Estos textos son los siguientes: a) las bodas de Caná (Jn 2): el texto adquiere mejor sentido si se piensa que Jesús era el auténtico novio, sobre todo por la preocupación por el vino servido en ellas; b) las palabras de Jesús en la cruz según Jn 19,26: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Enmendando el texto actual darían a entender que Jesús se dirigía a su mujer, no a su madre; c) La primera aparición del Resucitado según el Evangelio de Juan (Jn 20,13): su esposa sería María Magdalena pues, en efecto, Jesús se apareció en primer lugar a esta mujer, quien se dirige a él llamándole «Señor», es decir, «mi marido» según el lenguaje del momento. Igualmente la misteriosa frase «No me toques» de Jn 20,17 tendría un significado sexual; d) Jn 12,3: María (de Betania) unge de los pies de Jesús y los enjuga con sus cabellos, episodio atemperado en la versión de Mt 26,6-13 y Mc 14,3-9.

La tradición sobre un Jesús casado que cree verse tras estos textos, todos del Evangelio de Juan, tiene su continuación en ciertas afirmaciones de los Evangelios apócrifos: En el *Evangelio de Felipe* se lee: «Eran tres las [mujeres] que caminaban con el Señor constantemente, María, su madre, y su hermana Magdalena, a quienes ellos llamaban su consorte. María es, pues, su hermana, su madre y su consorte»: NHC II 59,6-9. Y en pp. 63, 33-37 - 64,3: «La consorte de [Cristo es María], la Magdalena. [El Señor amaba a María] más que a todos los discípulos y la besaba en la [boca] con frecuencia. [Al verlo], los demás [discípulos] le decían: '¿Por qué la quieres más que a todos nosotros?'». En el *Evangelio de María* (10,1-3) se halla lo siguiente: «Sabemos que el Salvador te amó más que a las demás mujeres». El *Evangelio de Tomás* apunta igualmente que la familiaridad de Jesús con otras mujeres era también evidente. Así en el *logion* 61 (pp. 43, 25-28) se lee: «Salomé dijo: '¿Quién eres tú, hombre... Tú has subido a mi cama y has comido en mi mesa'». Es claro que «cama y mesa» significan vida marital.

Respecto a estos últimos textos conviene observar que se hallan dentro de unos Evangelios gnósticos y deben ser interpretados, naturalmente, de acuerdo con las ideas gnósticas. Según el *Evangelio de Felipe*, que distingue entre el matrimonio normal, manchado e impuro, y el espiritual, puro, estos pasajes han de entenderse simbólicamente, referidos al «matrimonio espiritual», no carnal. Los textos indicarían sólo que Jesús tenía un especial contacto espiritual con las mujeres ya que la hembra representa al ser espiritual errante, perdido en este mundo. Tratando con ella, o «uniéndose» simbólicamente con ellas, el Salvador indicaba que redimía a ese espíritu errante. Por otro lado, ciertos Evangelios apócrifos presentan a Jesús como un decidido y enconado adversario del matrimonio. Cuenta el *Evangelio de los egipcios*, frag. 1, que en cierta ocasión preguntó a Jesús Salomé, una de las mujeres que le acompañaban: «¿Hasta cuando estará en vigor la muerte?». Y dicen que el Maestro le respondió: «Durará mientras vosotras las mujeres sigáis concibiendo y dando a luz. Y has de saber que he venido para destruir las obras de la mujer, esto es, la concupiscencia y todas sus secuelas, la generación y la subsiguiente corrupción». Con otras palabras, la venida de Jesús significa la eliminación del matrimonio.

Y respecto a los pasajes del Evangelio de Juan es conveniente recordar que a partir de él, tal como nos ha llegado hasta hoy, no podemos reconstruir con seriedad el presunto texto base en el que se conservaba la tradición del Jesús casado. Tampoco tenemos pruebas de una reelaboración semejante de la tradición evangélica en el siglo II que habría borrado las huellas del matrimonio de Jesús por un amor exagerado a la virginidad. En consecuencia, en este tema del estado civil de Jesús no podemos afirmar nada con seguridad. La hipótesis de que Jesús fuera viudo es simplemente una especulación pura.

De haber sido Jesús un rabino soltero, esta anomalía en el mundo judío de la época sólo tendría su explicación en una mentalidad religiosa próxima en este punto a la de los esenios. Algunos de los miembros del grupo eran célibes y propugnaban este modo de vida para otros. Es claro que una buena parte de la teología de Jesús presenta notables concomitancias con la teología esenia. Teóricamente por tanto es perfectamente posible argumentar que Jesús participaba de este amor por el celibato compartido con los esenios.

4. Jesús ¿discípulo de Juan Bautista?

Los Evangelios no nos ofrecen a este respecto una imagen uniforme. Ni siquiera se ponen de acuerdo sobre si Jesús fue de hecho bautiza-

do o no por el Bautista. Mateo y Marcos lo afirman; Lucas lo niega indirectamente (3,19-21: sitúa la prisión de Juan antes del bautismo de Jesús) y Juan deja el asunto en la duda (cf. pp. 155ss, 384 y 386). Es casi seguro que Jesús fue bautizado por Juan Bautista, pues no es verosímil que los cristianos posteriores hayan inventado esta historia que de algún modo situaba a su maestro en un nivel inferior al del Bautista y arrojaba algunas dudas sobre la impecabilidad de Jesús. Al recibir el bautismo, éste aceptaba la necesidad de la conversión para huir del juicio divino que se avecinaba.

Juan era una, entre otras, de las figuras «mesiánicas» que pulularon por la Palestina de la época (pp. 87s y 90s) y que se enmarcan en lo que se ha llamado «movimientos de renovación o restauración de Israel». Al predicar un perdón de los pecados al margen de la institución cultual del templo de Jerusalén, cuyos sacrificios eran el signo visible de ese perdón, Juan Bautista se enfrentaba implícitamente a las autoridades centrales del judaísmo. Lc 3,15 nos dice que al menos ciertas personas identificaron a Juan Bautista como el mesías. Las vestiduras de Juan y el lugar de su predicación estaban cargados de simbolismo. El Bautista predicaba en el «desierto» —lugar donde se encontraba el pueblo de Dios en tránsito hacia la tierra prometida— en la cuenca oriental del río Jordán. Desde allí exhortaba a la penitencia y a prepararse para la venida inmediata del juicio de Dios (el día de la visita de Yahvé) y probablemente para el subsiguiente reinado de éste en Israel. El bautismo de penitencia y conversión a una verdadera observancia de la ley de Moisés era el rito de tránsito por el que los bautizados ingresaban en el auténtico Israel, en la tierra prometida, al otro lado del río. *Cuando Jesús se bautiza asume las doctrinas de Juan y su marco de pensamiento.* Esta afirmación es importante para situar teológicamente los inicios de la actividad pública de Jesús, marcado por las siguientes ideas: el mundo tal como era hasta entonces se iba a terminar de inmediato; era absolutamente necesario que Israel se convirtiera puesto que el día del juicio de Dios era inminente; pronto vendría una figura divina, «el más fuerte», que instauraría el dominio de Dios sobre Israel; el fin de la conversión era prepararse justamente para ese futuro reinado de Dios que significaba activar la alianza de éste con su pueblo; la ley de Moisés era el marco de esa alianza, por lo que había que observar totalmente la Ley.

Los evangelistas nos dicen que Juan fue encarcelado por Herodes Antipas simplemente porque se oponía a su matrimonio con Herodías, su cuñada (Mc 6,17ss). Pero los motivos de fondo tuvieron que ser diferentes o, al menos, no sólo esos. Flavio Josefo apunta (*Anti-*

güedades de los judíos XVIII 5,2) que Herodes había prendido a Juan porque le tenía miedo políticamente: poseía el Bautista tal facultad de persuadir a la gente que podía fácilmente suscitar una revuelta... mesiánica se entiende. A causa de estos recelos de Herodes, Juan fue conducido a la fortaleza de Maqueronte y asesinado allí. El aspecto mesiánico de Juan y sus peligrosas implicaciones políticas iluminan de modo indirecto la misión de Jesús, parecida a la del Bautista.

Dado que Jesús fue bautizado por Juan Bautista y que el Cuarto Evangelio nos pinta al primero bautizando por su cuenta —cerca del Bautista— a los que se acercaban a oír su predicación (Jn 3,22-23), se puede sospechar razonablemente que Jesús *fue en principio un discípulo de Juan* (Jn 10,40). Atraído por su predicación, Jesús abandonó Galilea y siguió los pasos del Bautista. Por ello la tradición evangélica dibuja a ambos personajes con una luz muy semejante. En Mc 6,14-15; 8,27-29; Lc 1,76 y Jn 1,20 vemos que Jesús era a veces considerado, como Juan, una encarnación de Elías, o el mismo Bautista reencarnado tras su asesinato, y que a Jesús, lo mismo que al Bautista, lo consideraron también el mesías de Israel. Debieron, por tanto, trabajar juntos, movidos por intereses comunes (Mc 11,27-33; Mt 11,16-19). En Mt 4,17/23,33 predica Jesús con las mismas palabras del Bautista (Mt 3,2/3,7). La oración del Padrenuestro, que se atribuye en los Evangelios a Jesús, podría en realidad proceder de Juan Bautista (cf. Lc 11,1: «Enseñanos a orar como Juan enseñó a sus discípulos»), cuya autoría luego se negó y se le traspasó a Jesús.

5. *Formación de un grupo independiente por parte de Jesús*

Presumiblemente, debió de llegar un momento en el que surgieron diferencias entre Juan Bautista y Jesús, por lo que este último se apartó del maestro, y fundó su propio movimiento religioso llevándose consigo algunos de los antiguos discípulos de Juan (Jn 1,40; cf. Hch 1,22). No se conoce la causa de esta presunta crisis, pero se puede sospechar que se debió a uno de estos dos motivos: o Jesús consideró que la predicación de Juan acerca del reino de Dios no era lo suficientemente enérgica y adolecía de algunas oscuridades (por ejemplo: para Juan el juicio divino era inminente; para Jesús había aún un cierto tiempo para mostrar buenas obras), o comenzó a sentir que Dios le indicaba que él, no Juan, era el destinado a proclamar la venida inmediata del reino de Dios. Es muy posible que en estos momentos no se considerara Jesús el mesías de Israel. Esto debió ocurrir probablemente hacia el final de su vida pública, por una evolución

interior. Un reflejo de esta crisis lo tenemos en el relato legendario de las tentaciones del desierto (Mt 4,1-11) en la que se ve cómo el héroe de la historia se retira al desierto a orar y reflexionar. Allí supera una serie de tentaciones que pueden poner en peligro su misión y sale fortalecido, tras vencer al demonio, para asumir su tarea.

Cuando se compusieron los Evangelios las historias que hablaban de Jesús y su relación con el Bautista fueran retocadas por los cristianos en el sentido de hacer de Juan un mero precedente, un precursor, de Jesús (Mc), o un testigo cualificado de la misión de éste (Jn). Incluso algunas narraciones cristianas intentaron cortar los lazos entre los dos personajes indicando que el Bautista ya estaba en prisión cuando Jesús comenzó su ministerio (Lc 3,19 y cf. Mc 6,14). De estos retoques proviene el que no nos quede claro cuál fue exactamente la figura del Bautista y su relación con el Nazareno.

El nuevo grupo de Jesús recorrió la Galilea rural, es decir, Jesús se centró en la gente del campo evitando las grandes aglomeraciones ciudadanas llenas de paganos. Este hecho tiene su sentido porque, como ya indicamos (p. 181), es en ese ambiente campesino en el que Jesús creía que se debía comenzar a predicar el reino de Dios. Los desheredados de la tierra eran probablemente para Jesús los verdaderos israelitas que conservaban las tradiciones antiguas —no los habitantes de las ciudades—, el germen de la restauración de todo Israel. Pero una aclaración: no es que Jesús alabara y prefiriera la pobreza en sí (el reino de Dios, como veremos, es más bien signo de abundancia), sino porque la pobreza actual de sus oyentes los hacía más disponibles para aceptar el mensaje del reino de Dios. Todos los participantes del nuevo grupo dejaron sus familias, incluido Jesús, para dedicarse sin descanso a predicar en pro de la renovación de Israel. Al principio los hermanos de Jesús lo consideraron un trastornado (Mc 3,21) y no participaron de su movimiento. Más tarde, tras su muerte, se agregarían al grupo de seguidores (Hch 1,14). De entre sus oyentes Jesús invitaba a algunos a seguirle de un modo absoluto y exclusivo. De entre sus discípulos, Jesús escogió a doce, que representaban las doce tribus de Israel (Mc 3,16 par.). Éstas eran la base del futuro reino de Dios.

Jesús atraía a muchas multitudes con su palabra. Estaba bien dotado para la retórica popular y tenía una brillante imaginación para componer historias y parábolas con las que transmitía su mensaje. Sobre todo su predicación por medio de parábolas, símiles y mensajes redondos y sonoros dotados de ritmo y, a veces, rima, hacía accesible su pensamiento incluso a los más humildes e incultos. Con este

modo de predicar sencillo e imaginativo Jesús era bien entendido y las gentes retenían en su memoria las ideas centrales de sus sermones. Acompañaba a Jesús mucha gente durante sus misiones de predicación, entre ellas abundantes mujeres, lo cual era excepcional entre los maestros judíos de su tiempo. A juzgar por el Evangelio de Juan, María Magdalena ocupaba un puesto especial entre ellas.

II. EL MENSAJE DE JESÚS

Como ya indicamos, el núcleo de la predicación de Jesús debió de ser al principio bastante parecido al de su maestro Juan Bautista, es decir, daba por supuestas las verdades centrales de la religión judía. Sobre todo primaba en Jesús la creencia en un Dios cercano, a la vez padre y rey de su pueblo, que procuraba la salvación de todos, incluidos aquellos pecadores y paganos que desearan abandonar su mala vida y abrirse al reino de Dios.

Esta idea del Reino y su proclamación a todo Israel conforme a las promesas de la Alianza componían el mensaje fundamental que ocupaba la actividad de Jesús. Un detalle muy importante para comprender este mensaje es observar que Jesús nunca explicita a sus oyentes qué es exactamente el reino de Dios. El Nazareno da por supuesto que todos sus oyentes saben a qué se refieren sus palabras, y tan sólo aclara o glosa algunas de las características más prominentes del Reino en ciertas parábolas (por ejemplo, el Reino es obra soberana de Dios [Mc 4,26]; los actos y preocupaciones humanas no tienen influencia en su llegada maravillosa [Mc 4,3-8]; los criterios para valorar el reino de Dios y de su acción no se corresponden con los humanos [Lc 16,1-8; 18,9-14], etc.).

La falta de explicación precisa por parte de Jesús de lo que él entendía por reino de Dios nos indica que tal concepto no era una novedad de Jesús, sino que representaba lo que los judíos del momento entendían normalmente por él. Reducido a sus términos más escuetos, este ideal del Reino significaba la venida de Dios en poder para reinar sobre Israel, es decir, la actuación definitiva de Dios en el marco de la Alianza —tal como la consignaban los profetas (el «día de Yahvé: Is 13,6; Ez 13,5; Joel 1,1ss, etc.— y aspiraba a la liberación político-religiosa del pueblo judío. Esta acción divina para instaurar su dominio sobre Israel acarrearía la perdición de los que no aceptarían el mensaje, y la postrera y definitiva salvación junto con muchas bendiciones divinas para quienes se hallaren preparados a aceptar el

Reino por la penitencia. Este ideal, que se corresponde totalmente con lo que afirmaba el conjunto del Antiguo Testamento, es recogido por Lucas al principio de su Evangelio, aunque luego se olvida un tanto de él. Dice María, la madre de Jesús, en alusión a lo que hará el fruto de su vientre: «Desplegó la fuerza de su brazo..., dispersó a los soberbios..., derribó a los potentados de sus tronos..., a los hambrientos colmó de bienes..., acogió a Israel su siervo..., como había prometido a nuestros padres» (Lc 1,51-55). El programa que expresa Zacarías, para su hijo Juan —y para Jesús—, es muy parecido y se sitúa en las mismas coordenadas de la antigua Alianza: «Nos ha suscitado una fuerza salvadora en la casa de David, su siervo, como había prometido desde tiempos antiguos..., que nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban» (1,69-74).

Las características del reino de Dios predicado por Jesús son, al menos aparentemente, un tanto contradictorias: es un «reino o reinado de Dios» que se realiza en el futuro, pero con unas ciertas características de comienzo en el presente; es un reino material, que se realiza en este mundo, pero con insistencia en sus elementos espirituales; es un reino con claras implicaciones indirectas en la política del momento, pero su proclamador, Jesús, no parece tener interés por la política, ni por poner los medios políticos para su realización. La ética del Reino anunciado por Jesús es también complicada: predica valores absolutos y eternos, pero lo que más destaca en ella es una moral de seguimiento de Jesús muy exigente y radical, quizás imposible de cumplir, válida quizá sólo para las vísperas inmediatas del advenimiento del reino de Dios. Es preciso explicitar brevemente cada uno de estos puntos. Al considerarlos, se podrá caer en la cuenta de que la imagen de Jesús que de ellos se desprende es un tanto diferente de la que el común de los cristianos imagina.

1. *Un reino para un futuro inmediato*

El «Reino» es una *entidad esencialmente futura*, aún no llegada, «que ha de venir», cierto, aunque de modo inmediato. Ello se deduce de textos muy claros como Mc 1,15; Lc 10,9; Mc 11,9-10: «Se ha cumplido el plazo; el reino de Dios está cerca»; «Bendito el reino que viene, de nuestro padre David». Todo ello es tan evidente que no se puede negar, pero hay otros textos, aún más claros, que destacan ese carácter de futuro del Reino. Aunque se discute si proceden o no del Jesús histórico, al menos muestran que sus más inmediatos seguidores pensaban en un reino para un futuro inmediato, y que esta idea

de la capital. Este grupo comienza también él a reinterpretar a Jesús, pero afirmará que no lo hace por su cuenta, sino basado en la iluminación del Espíritu (un rasgo muy acentuado por los helenistas) y en las ideas de un personaje muy próximo al Maestro cuyo nombre nunca revelan, el discípulo amado. Este personaje, de lengua materna aramea, conocía también el griego, y sin duda alguna las especulaciones judías helenísticas sobre el Logos, la Sabiduría, el conocimiento especial revelado sólo a unos pocos (gnosis) y la teología de los esenios retirados en Qumrán, pues todas ellas se manifestarán en su obra sobre Jesús.

III. OTRAS APORTACIONES TEOLÓGICAS DE LA LLAMADA COMUNIDAD «HEBREA»: JUDEA Y GALILEA

Con ciertas dificultades podemos rastrear cuáles eran otras perspectivas teológicas de este núcleo de los «hebreos» —también llamados «palestineses» por los investigadores— que incluye al grupo que debía de vivir en Galilea. Fueron los judeocristianos de Judea y Galilea los que se distinguieron por empezar a recopilar la tradición de los dichos de Jesús y de las historias que se contaban sobre él. Podemos suponer que los de Galilea comenzaron a reunir tradiciones del Maestro cuyo marco geográfico era precisamente esa región: a ellos deberíamos las narraciones que forman la primera parte de la vida de Jesús en su región antes de subir definitivamente a Jerusalén. En Galilea, pues, se recogieron hechos de Jesús que lo presentan como un profeta, carismático itinerante, y buena parte de sus dichos pronunciados en el marco de esta vida. En la capital, por otro lado, pudieron reunirse, por ejemplo, dichos y narraciones en los que aparece Jesús discutiendo sobre la Ley y adoptando una postura más bien rigorista (por ejemplo en la cuestión del divorcio, Mc 10,2-9), ya que esta comunidad fue heredera de ese mismo rigorismo y hubo de interesarse por las tradiciones sobre las palabras y acciones de Jesús en la capital, donde ellos vivían. Es muy probable también que la llamada «fuente Q», que consta fundamentalmente de dichos e historias de Jesús y que tiene un marcado carácter escatológico (cf. el contenido de la fuente Q en p. 323), se recopilara en parte en Galilea. Una buena sección de la teología de la fuente Q está centrada en la proclamación del reino de Dios y en la venida inminente del Hijo del hombre: ambos hechos son acciones de la actividad de Dios en el fin de los tiempos proclamados por Jesús en aquella zona. En todos los casos los impulsos para

esa colección de materiales sobre Jesús provinieron de las necesidades de la predicación, hacia dentro o hacia fuera, o de la liturgia.

La *primitiva historia de la pasión*, que subyace a la narración del Evangelio de Marcos y a la de los otros evangelistas, hubo de desarrollarse en la comunidad de la capital, pues residía en la ciudad donde murió Jesús. Se ha pensado que algún talentoso escritor anónimo compuso un texto seguido en el que resumía y sintetizaba dramáticamente en una semana lo ocurrido con el proceso de Jesús que debió de durar meses. *Ese texto se leía en la liturgia* de las reuniones especiales del grupo, y podía servir también de guía conmemorativa para otros judeocristianos que visitaran los lugares donde padeció el Maestro. La historia de la pasión es un vivo ejemplo del principio repetido a lo largo de este capítulo: la tradición de la vida y muerte de Jesús de Nazaret se transmite e *interpreta*. Unas veces para acomodarla a la vida presente; otras para entender mejor a Jesús teológicamente. Los dos grandes grupos de judeocristianos, «hebreos» y «helenistas», generan esta interpretación a partir de una lectura atenta y nueva de las profecías del Antiguo Testamento, profecías que aplican a Jesús. *Jesús es el tipo, la figura y el cumplimiento de lo que en el Antiguo Testamento era sólo antitipo, prefiguración y promesa*. En la historia de la pasión se observa claramente cómo se remodela la tradición: lo ocurrido está plasmado a la luz de salmos proféticos, en especial el 22 y el 69, hasta tal punto que es difícil saber qué constituye exactamente verdad histórica y que es producto de una acomodación a los textos de la Escritura ya existentes. El mismo fenómeno se observará en la comunidad de judeocristianos que está detrás del Evangelio de Mateo y que tiene un espíritu parecido al del grupo palestinese (al menos en cuanto a la interpretación de la Ley): todo lo que de importante dice el evangelista sobre Jesús es el cumplimiento de algún texto de las Escrituras (cf. cap. p. 350). Lo mismo ha de decirse de las narraciones sobre la Última Cena de Jesús que luego *reinterpretan* Pablo (1 Cor 11,23-26) y los tres evangelistas sinópticos.

De lo dicho se deduce también una consecuencia importante: la reinterpretación del material tradicional por parte de los judeocristianos, hebreos o helenistas, no se produce porque sí, por mero gusto de la especulación sobre Jesús, sino siempre sobre una base: apoyándose en a) un hecho o dicho de Jesús visto desde la luz de la creencia en la resurrección da pie a reinterpretarlo según las necesidades del presente; b) en un texto de la Escritura, entendido como referido a Jesús, lo que da pie para iluminar un aspecto de la figura o de la misión del Maestro. Así, un hecho o dicho de la vida de Jesús adquiere

nueva luz precisamente por lo que se deduce del texto escriturístico a través del cual se contempla. Es un proceso circular de enriquecimiento. Nos hemos referido a este proceso cuando afirmamos que el desarrollo de la teología cristiana puede definirse como un «fenómeno exegético» o de reinterpretación de textos sagrados (p. 240). Lo peculiar del cristianismo nace de la interpretación de las Escrituras antiguas con ojos nuevos. Y, naturalmente, no a tontas y locas, sino siguiendo las normas exegéticas que el judaísmo había desarrollado hasta el momento (véase un elenco de estas reglas en M. Pérez Fernández, «*Hermenéutica rabínica; colecciones de middot o reglas de interpretación*», pp. 527-529 de *Literatura judía intertestamentaria*).

No sabemos con exactitud cómo desapareció de la historia del cristianismo la comunidad palestinense, y más en concreto la de Jerusalén. Según Eusebio de Cesarea, el grupo cristiano de la capital no quiso participar en la primera revuelta judía —en consecuencia con la doctrina de Jesús que dejaba este aspecto material en manos de Dios— y se retiró al otro lado del Jordán. Muchos historiadores modernos dudan de esta versión y piensan que la comunidad se quedó en Jerusalén y allí pereció como tantos otros a manos de los sitiadores romanos en la guerra del 66 al 70. Si pasó a la otra orilla del Jordán, debió de llevar una vida lánguida y con el paso del tiempo desapareció sin dejar apenas rastro. Por ironías de la historia fue precisamente el grupo cristiano que más de cerca siguió la doctrina del Jesús histórico, el grupo más judío de todos los cristianos, el que primero desapareció de la escena. Dejó entonces el campo libre para el *cristianismo futuro, que en líneas generales es una mezcla sobre todo de paulinismo y del espíritu de los Evangelios de Mateo y de Juan.*

IV. LAS COMUNIDADES HELENÍSTICAS. ANTIOQUÍA

Las comunidades helenísticas de judeocristianos fuera de Israel se formaron por la dispersión del grupo de «helenistas», expulsados a la fuerza de Jerusalén por las autoridades religiosas de la ciudad (Hch 8,1-2). Las etapas de esta dispersión están también en el libro de los Hechos: Samaría, evangelizada por Felipe, la costa, con ciudades importantes como Joppe, Lida, Cesarea marítima, y de ahí hacia el norte, Fenicia, Chipre y finalmente Antioquía (Hch 8,2-11,20). Como dijimos, la lengua preferente de los judíos helenistas era el griego, por lo que la tradición sobre Jesús recogida al principio en arameo fue de inmediato traducida al griego. Esta versión tenía la gran ven-

taja de que el material sobre Jesús podía ser utilizado potencialmente con la práctica totalidad de los habitantes del Mediterráneo oriental, cuya lengua común era el griego. No cabe duda de que el cambio de lengua supuso una mutación de mentalidad, de conceptos y de alteraciones en la tradición misma.

Dijimos antes que los helenistas habían mostrado pronto una teología atrevida. Los diáconos o «helenistas» de Hch 6 y 7 no servían a las mesas, sino que se dedicaban por completo al «servicio de la Palabra», es decir, mostraron muy pronto un gran interés por la predicación y la expansión de la fe en Jesús. Tras su expulsión, la dedicación «a la Palabra» iba unida naturalmente al interés por la reflexión teológica sobre los acontecimientos de la vida y del mensaje del Maestro. Las críticas a la Ley y al Templo abrían nuevas posibilidades: aunque fueron tildadas de «blasfemias» y de quebrar la tradición de Moisés, comenzaban a dibujar un salto cualitativo que habría de diferenciar al cristianismo emergente de la doctrina judía y por tanto de la que mantuvo Jesús respecto a esos conceptos de Ley y Templo. Sus seguidores «helenistas» comenzaron a afirmar de hecho lo contrario: se cuestionan la validez absoluta de la Ley; el Templo no es ya el lugar indiscutible del culto. Y estas ideas no sólo empiezan a ser distintas a las que sostenía el Maestro, sino también diversas a las que mantenían los seguidores «hebreos» de Jesús en Jerusalén. Puede afirmarse con razón que los «helenistas», y más en concreto los que se asentaron en Antioquía y Damasco fundando nuevos grupos de judeocristianos, son los inmediatos precursores de Pablo: sin ellos no puede comprenderse la revolución ideológica que operará el «evangelio» paulino. Es más, como veremos, la «conversión» de Pablo, y su evolución interna se enmarcará justamente dentro de las líneas de reflexión teológica comenzadas por el grupo de Esteban.

Señalamos anteriormente que en las primeras comunidades «hebreas» los títulos Hijo del hombre, Señor, Mesías e Hijo de Dios situaban a Jesús de algún modo en la esfera de lo divino (como Elías, el profeta Henoc o el misterioso Melquisedec del Libro del Génesis o de los textos de Qumrán: 11QMel), pero sin considerarlo Dios propiamente. No es de extrañar que en un ambiente helenístico, rodeado de paganos, para quienes el contacto del ser humano con lo divino era mucho más fácil, estos títulos adquirieran pronto más consistencia, es decir, se entendieron como «más divinos». A los oídos de los gentiles que oían hablar de Jesús a estos judíos helenistas (cf. abajo) la aplicación de estas denominaciones —«Hijo de Dios» o «Señor»— a Jesús situaría a éste de lleno, aún más arriba, en el ámbito

celeste y más cerca de la divinidad. Esto supone un progreso teológico respecto a los judeocristianos «hebreos». En estas comunidades, y sobre todo en Antioquía, de la que tenemos más información a partir de Hch 11, pierde importancia enseguida el título «Hijo del hombre» aplicado a Jesús porque traducido al griego no significaba nada, o muy poco. Casi nadie lo entendía. Sin embargo, sí eran fácilmente comprensibles otros títulos como «Hijo de Dios» o «Señor» a secas.

Hay que situar en este grupo otro desarrollo teológico que no está de modo expreso reseñado en los Hechos, pero que se generó muy probablemente por necesidad natural en esta comunidad helenística: en ella debió de pensarse que era imposible que Jesús, un profeta tan excelso, no hubiera conocido de antemano su muerte y no la hubiera aceptado voluntariamente. Esta creencia se reflejaría en los dichos sobre el Hijo del hombre que predice sus sufrimientos y su muerte (Evangelio de Marcos, por ejemplo), pronunciados por profetas cristianos y luego puestos en boca del Jesús histórico. Además debió de pensarse que tal sacrificio voluntario tenía una carácter expiatorio por los pecados del pueblo (1 Cor 15,3; Rom 5,8; 2 Cor 5,14-15, etc.). En la tradición judía desde tiempos de los Macabeos (siglo II a.C.; cf. en especial 2 Mac 7,37-78) la muerte de un mártir «que entrega su cuerpo y su vida por la conservación de las leyes de nuestros padres y para que Dios se apiade de la raza judía» debía de ser una noción usual. Ahora bien, el estricto concepto de sufrimiento y muerte vicaria y expiatoria por otros en general no era en absoluto familiar a los judíos del siglo I. Sin embargo, sí lo era y mucho en ambientes donde reinaba la cultura griega. Desde tiempos del poeta Eurípides (en algunas de sus obras, sobre todo *Alceste* y *Las Fenicias*, por ejemplo, v. 969), tanto entre griegos como romanos (Virgilio, *Eneida* 815: «Uno será entregado por muchos»), la idea de «morir por» era una noción que pertenecía al acervo común del ideario religioso e incluso cívico (morir por la patria o por el príncipe). Los helenistas, precisamente por estar inmersos en un ambiente cultural griego, tenían a mano una excelente herramienta ideológica para explicar el porqué de la muerte de Jesús: por designio de Dios él era un hombre justo que había muerto para acelerar la venida del reino de Dios, cierto, pero ante todo el plan de divino era que «muriera por otros», que su muerte sirviera de expiación vicaria de los pecados de muchos —de Israel o del mundo entero—, lo que suponía la salvación de la ira de Dios. Los helenistas, pues, «eligieron la noción y la terminología de la muerte vicaria, pese a que ninguna de ellas aparecía explícitamente en el Antiguo Testamento ni en las escrituras judías

extracanálicas, como herramienta para explicar la muerte de Jesús». Y lo hicieron «bajo la influencia del entorno cultural contemporáneo, no judío en el que estaban social y culturalmente integrados» (Versnel, 53). *Es éste el primer gran ejemplo de fusión del ideario religioso helenístico y el mundo del Nuevo Testamento.* Veremos otros al hablar de Pablo (pp. 294s), y hemos encontrado ya el caso de la gnosis junto con otros temas del cap. 6. La formulación de la «muerte vicaria y expiatoria» por unos pocos implicaría, con muy poco desarrollo posterior, que Jesús era el *salvador de todos* aquellos que respondieran positivamente al anuncio del Reino.

Los helenistas promovieron otro cambio importante en la actitud del primer grupo de cristianos. Ellos debieron ser los primeros que tomaron en serio la iniciativa de propalar el «mensaje», la «buena noticia», la «Palabra» a los paganos. Uno del grupo, Felipe, predicó el evangelio a un «temeroso de Dios», un etíope, lo convirtió y bautizó (Hch 8), y en 21,8 aparece como «evangelista» en la región pagana de Cesarea de Filipo. Aunque los Hechos (cap. 10: visión de Pedro y conversión del centurión Cornelio) intentan mostrar que es Pedro el iniciador de la misión de los gentiles —es decir, la iniciativa partió del mismo grupo de los «hebreos» de Jerusalén, no de los «helenistas»— parece más probable que los primeros impulsos y pasos fueran dados por estos «helenistas», que procedían de la diáspora y tenían una predisposición espontánea hacia el contacto con los gentiles, disposición menos notable en los jerusalemitas.

Lo cierto es que una lectura entre líneas de los Hechos deja entrever que fue en Antioquía donde se produjo una auténtica revolución: los helenistas predicaron a Jesús entre las filas de los amigos del judaísmo, los «temerosos de Dios» (Hch 10,22; 13,26), los atraídos por las doctrinas, la ética judía y la solidaridad judías, y lograron un gran éxito (el lector debe tener en cuenta aquí lo dicho en las pp. 96s sobre el proselitismo judío). Recordemos que estos admiradores de los judíos no acababan por lo general de convertirse a esta religión, pues no se animaban a dar el paso de aceptar la circuncisión y de someterse a las minuciosas leyes alimentarias y de todo tipo. Los «helenistas» no fueron exigentes con estos requisitos para entrar a formar parte de la comunidad de los creyentes en Jesús Mesías, con lo que eliminaron un gran obstáculo para la salvación. Los Hechos no ofrecen ninguna explicación teológica del fenómeno, pero lo cierto es que, sobre todo en Antioquía, los «temerosos de Dios» fueron el mejor vivero de conversos a la nueva secta judía que no exigía la circuncisión ni tampoco unas estrictas leyes dietéticas, y sí mantenía el sistema de ayuda social

mutua. La explicación probable subyacente debió de ser la idea sostenida por algunos judíos de que en tiempos mesiánicos se disolvían las barreras que separaban a judíos y gentiles para formar parte de los que esperaban integrarse en el futuro reino de Dios. Pablo dará forma, peso y consistencia teológica al principio de la no necesidad de la Ley como vía única de salvación con la consiguiente apertura a los gentiles, pero los fundamentos estaban colocados antes que él, en Antioquía, y no precisamente por Pedro como indican los Hechos en 9,31-10,48. También será Pablo el que fundamente teológicamente el *universo de ideas complementarias (la salvación por la fe, etc.)* que llevaba consigo la nueva posición, secundaria, de la ley de Moisés.

Naturalmente la fusión de judeocristianos y de conversos procedentes del paganismo hizo que dentro del grupo de seguidores de Jesús hubiera mayores posibilidades de desarrollo de todas estas nociones teológicas integradoras entre judíos y gentiles. Ello iba a suponer un fermento nuevo para la teología, pues se relativizaba la Ley, el culto al Templo —se adoraba a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4), lejos de Jerusalén— y sobre todo las normas sobre la circuncisión y los alimentos. Precisamente en una de estas comunidades judeohelenísticas se produjo el cambio de nombre de la nueva secta judía: de «nazarenos» empezaron a ser llamados «cristianos» o «mesianistas» ya que su predicación giraba entorno a Cristo, el ungido o mesías. Probablemente fue gente de fuera, de la policía del Imperio que controlaba los grupos religiosos que no tenían derecho de reunión como los judíos, los que iniciaron esta costumbre. Se formó así una *comunidad mixta de gentiles y judíos, y en las comidas comunes participaban los dos grupos sin distinción*. A algunos personajes famosos e importantes de la comunidad de Jerusalén (en concreto a Pedro: Hch 11,3; Gál 2,12) esta evolución les pareció bien: no fue motivo de escándalo, e incluso participaron en ella.

¿Cuál fue el impulso, motivo o *fundamento teológico profundo* por el cual un minúsculo grupo judío que esperaba el fin inmediato del mundo se lanzó a predicar el mensaje de salvación también a los gentiles? La solución a este enigma se halla en una cierta continuidad con una parte del pensamiento de Jesús. Hemos afirmado que el Maestro quedaba bien definido como un profeta de la restauración judía. Entre los rasgos de esa restauración de Israel que mira al final de los tiempos estaba la incorporación de *un cierto número de gentiles a la fe judía* momentos antes de la plenitud de tal restauración. Hemos visto que los profetas de Israel desde la época del exilio —sobre todo el Tercer Isaías— lo habían proclamado claramente (Is

58,1-8; 60,3-7.10-14; 66,18-24 y Miq 4; p. 186). De este modo algunos, quizá muchos, gentiles participarían también de la gloria futura del Israel mesiánico. La idea que movió, pues, a los helenistas fue: el mesías ha llegado; el pueblo de Dios está siendo reunido; el fin está cerca; este pueblo se compone de judíos principalmente, pero también de algunos gentiles convertidos a Israel. Por eso se lanzaron a una carrera ardorosa por conseguir el mayor número posible de conversos desde el paganismo antes de que llegara el final... de acuerdo con un plan divino que había previamente señalado tal número. Pero no era preciso convertir a todos los paganos, sino llegar hasta el número previamente determinado por Dios para que llegara el fin de los tiempos. Esto lo sabemos por Pablo que fundó unas cuantas comunidades en Asia y en Europa (en las que los convertidos sumarían si acaso el 0,5% de la totalidad de la población gentil), y con ello pensó que ya había cumplido su misión en esas regiones. Convirtiendo a unos pocos aquí y otros allá, pensó que debía ir al extremo occidente, España, para conseguir allí unos cuantos nuevos conversos (*Carta a los romanos*). El número de conversos importó poco al principio; lo importante es que de este modo comenzó un nuevo impulso misionero. Este movimiento olvidaría a la larga la teoría del «número preciso de los gentiles decidido por Dios» y se pasaría a la idea de que la voluntad divina deseaba «cuantos más, mejor», y finalmente «todos».

Otro paso importante de la comunidad helenística antes de Pablo es la veneración a Jesús en las reuniones litúrgicas invocándolo como *Kýrios*, «Señor», en sentido absoluto, es decir, diverso al «señor y mesías» de la comunidad palestinese. Este sentido absoluto es «el Señor» a secas, título sin complementos que el Antiguo Testamento atribuye sólo a Dios. La utilización de este título en las cartas paulinas indica un uso ya bien asentado que Pablo ha recibido por tradición (Flp 2,11; Rom 10,9; 2 Cor 4,5), lo que apunta a su utilización en las comunidades judeohelenísticas —Damasco, Antioquía— en las que el Apóstol tuvo buena parte de su formación como cristiano. Esta denominación absoluta y contundente, «el Señor», confirma el cambio de perspectiva en la consideración de la persona de Jesús que habíamos señalado como un fenómeno tímido e incipiente en la comunidad de Jerusalén: al aplicar al Maestro el mismo y simple apelativo que se reservaba para Dios en exclusiva se indicaba con mayor claridad aún que Jesús formaba parte de la esfera de la divinidad.

¿Cómo pudo darse este traslado de significado, de un «señor» / «hijo de Dios» pensado como «persona predilecta de la divinidad»,

rey o profeta ungido, humano al fin y al cabo aunque trasladado junto a Dios como Henoc o Melquisedec (comunidades palestineses), a un «Señor / Hijo de Dios» más claramente de naturaleza divina (comunidades judeohelenísticas de fuera de Palestina)? No lo sabemos. Pero entre el primer paso —Jesús humano constituido tras su muerte «señor y mesías» por Dios— y el segundo —«el Señor» a secas— había relativamente poco trecho, pues para los palestineses Jesús era ya tras su muerte una figura semidivina como los citados Henoc y Melquisedec. Las comunidades helenísticas sólo tuvieron que seguir progresando por este camino. Podemos sospechar, conforme a lo que ya hemos indicado antes, que fue el producto de la reflexión teológica de judeocristianos familiarizados con el ambiente religioso del helenismo. En efecto, en el mundo helenístico la figura de un «Señor», de un «Hijo de Dios», de un hombre que a la vez poseía una naturaleza divina era absolutamente corriente (cap. 6., los «hombres divinos»). La gente sencilla pensaba también que los héroes pasaban a participar auténticamente de la naturaleza de los inmortales sólo tras su muerte. ¿No era el Emperador un hombre como los demás que tras su muerte (¡y a veces en vida!) se convertía en *divi filius*, *hijo de Dios* real? Pues Jesús era mucho más que el Emperador. Por ello se comprende con facilidad que una comunidad de judeocristianos no palestinos, sin el freno de un judaísmo estricto y riguroso —para el que era totalmente inconcebible la figura real de un Dios/hombre— pudiera dar rápidamente el paso, antes de la primera carta de Pablo fechada hacia el 50/51, de considerar a Jesús un ser plenamente divino, *tras su muerte*.

Igualmente era fácil de dar el paso a creer que *ya antes de su muerte* Jesús pudo tener esa misma naturaleza. Para pensarlo ayudaba la misma analogía con los «hombres divinos» del helenismo. Sabemos (p. 118) que en la religiosidad pagana se creía que ciertos hombres (ascetas/predicadores ambulantes, taumaturgos, sanadores) manifestaban unas cualidades y unos hechos admirables muy superiores al del común de los mortales porque participaban de algún modo de la naturaleza divina. Del mismo modo podía haber ocurrido con Jesús: *antes de su muerte tuvo que ser necesariamente divino de algún modo*. Su vida portentosa llena de prodigios, señales y milagros, su muerte en cruz previamente anunciada y aceptada (como se creía), como acto de salvación para la humanidad, y su resurrección de entre los muertos eran señales inequívocas que enmarcaban a Jesús dentro de la categoría de «hombres divinos». Nada de esto podía extrañar en el ambiente de la exaltada religiosidad helenística del siglo I de

nuestra era. Un reflejo de este progreso en la manera de concebir a Jesús se hallará en los evangelios mismos que en partes de su obra reflejan la mentalidad de estos judeocristianos anteriores a las cartas de Pablo. Para el primer evangelista, Marcos (1,9-11), Jesús es hijo de Dios en pleno sentido ya en su vida terrena. En Mc 3,11 tenemos el inicio de una serie de milagros que se narran en los capítulos 5, 6 y 7; y nada más comenzar la serie, los espíritus impuros expulsados por Jesús (al fin y al cabo son seres espirituales y tienen mejor conocimiento) gritan: «Tú eres el Hijo de Dios». Algunos de estos milagros se desarrollan fuera de las tierras de Israel en contacto con paganos (el endemoniado de Gerasa, «al otro lado del mar de Galilea»: 5,1ss; la curación de la hija de la mujer sirofenicia, 7,24ss; la sanación en la Decápolis griega de un hombre sordomudo: 7,32ss), lo que indica a las claras que estas historias fueron recogidas por comunidades judeohelenísticas. Probablemente aquí el sentido de «Hijo de Dios» esté cargado ya de esa tonalidad fuerte y plena, «divinidad sobre la tierra antes de la muerte» que estamos comentando.

Al principio, esta figura de un «Hijo», ser divino y humano al lado de Dios/Padre, elevado o más que Melquisedec, Henoc o Elías, debió de poseer rasgos ambiguos. Normalmente se consideraba a Dios por encima de su «Hijo»; éste tenía una posición subordinada al primero (subordinacionismo). Tal situación se refleja en dos hechos. El primero es que hasta los estratos más tardíos del Nuevo Testamento (Jn 1,1; 20,28; Tes 1,12, texto no paulino y dudoso; Tt 2,13; 2 Pe 1,1) no encontramos ningún texto en el que se nombre a Jesús «Dios» a secas y sin más. Hay como un cierto reparo en hacerlo. En segundo lugar es que el acto crucial de la creación, o de la iniciativa en el acto salvífico de la redención, o las oraciones de petición a la divinidad se dirigen a Dios-Padre, directamente y a él sólo, o por la intermediación de Jesús. Un proceso análogo debió de ocurrir con el título «Señor» (*Kýrios*) en sentido absoluto y que venía a significar lo mismo que «Hijo de Dios». Ahora se explica mejor lo que antes habíamos indicado: no es extraño que fuera en Antioquía de Siria, como indican los Hechos (11,26), donde los seguidores de Jesús comenzaron a ser designados de otra manera, como «cristianos». Éstos se distinguían ya específicamente del judaísmo en que invocaban como «Señor» (es decir, más o menos como Dios) no sólo al Dios del Antiguo Testamento, sino a su hijo Jesús. Para los cristianos helenistas «hijo de Dios» designaría realmente el *ser* divino de Jesús; «Señor» (*Kýrios*) se emplearía para expresar su rango superior respecto al ser humano, su posición de Señor en la vida y en el culto.

En resumen: entre la muerte de Jesús (hacia el 28 o 30, durante la procuraduría de Poncio Pilato, que duró del 26 al 36) y los momentos anteriores a la redacción de la primera carta que se nos ha conservado de Pablo (1 Tes; hacia el 50/51 d.C.) asistimos a progresos muy importantes en la historia del cristianismo que se ven reflejados con relativa claridad en el Nuevo Testamento y que a su vez ayudan a entender a éste:

- Los palestinos o «hebreos», plasmaron su comprensión de la vida de Jesús aplicando ciertos rasgos del mesías esperado a un personaje histórico concreto, Jesús; también entendieron a este mesías como un *Hijo de hombre* que ha de venir a instaurar el Reino en nombre de Dios y lo invocaron como juez futuro de vivos y muertos. Que el mesías fuera un antiguo ajusticiado que muere y resucita, y que tras su resurrección fuera constituido por Dios «señor y mesías» en pleno sentido hace que este grupo de judeocristianos palestinos cree un concepto de mesianismo que es nuevo entre las creencias judías y empiece tímidamente a dar el gran salto teológico: considerar a Jesús ya muerto y resucitado un personaje *en cierto modo* del ámbito divino.

- El otro grupo, el de los judíos de la diáspora o «helenistas», junto con antiguos paganos convertidos a la nueva fe, ven en Jesús a un ser de naturaleza divina, un Hijo de Dios en esencia, un hombre divino conforme a los esquemas de la religiosidad circundante y le invocan como el «Señor». Este mismo grupo interpretó pronto la muerte de Jesús como muerte vicaria, como expiación por los pecados de toda la humanidad y vieron en la cruz el acto supremo de la redención. Este Jesús era un ser divino ya antes de su muerte.

V. EL PROCESO DE DESARROLLO DOCTRINAL EN LOS PRIMEROS PASOS DEL CRISTIANISMO

El proceso de asentamiento doctrinal puede imaginarse —en sus líneas más esenciales y simplificadas— ligado en primer lugar a la predicación y la interpretación teológica, pero también a la evolución de la liturgia o la organización de las asambleas comunitarias.

a) Aparte de los dirigentes de la comunidad, debían existir también grupos (que quizá con el paso del tiempo se organizaron en «escuelas») de catequistas y escribas cristianos —una institución paralela a la que existía el judaísmo «oficial»— que dedicaban su tiempo al estudio de las Escrituras desde el punto de vista de su cumplimiento

en la figura y el mensaje de Jesús. Estos grupos de doctos debieron de tomar como tarea la transmisión, difusión e *interpretación* de los dichos de Jesús y también de sus hechos.

b) En estos años el grupo de seguidores de Jesús frecuentaban la sinagoga en común con el resto de los judíos también fuera del territorio de Israel. Sus reuniones aparte, al día siguiente del sábado que bautizaron como «día del Señor» (*dies dominica* en latín, de donde viene «domingo»), debían de ser como un complemento al culto sinagoga. No es extraño que en sus asambleas particulares siguieran los cristianos utilizando fórmulas de la liturgia de la sinagoga y las adaptaran a sus necesidades. El Nuevo Testamento indica claramente que al principio la fe se concretizaba en una nítida esperanza escatológica, del fin del mundo. Ésta se vivía en las asambleas del grupo, en las que abundaban aclamaciones y deseos de la venida del Señor al igual que en el culto sinagoga eran comunes las doxologías referidas a Dios. A las aclamaciones hacia la divinidad (el Padre) se añadieron otras que anunciaban la exaltación al cielo de Jesús resucitado (el Hijo) —proclamándolo, junto con el Padre, Señor de los creyentes— y evocaban su venida a la tierra como juez. Luego, en poco tiempo, se debieron de establecer acciones litúrgicas más complicadas con celebraciones eucarísticas tal como describe Pablo en 1 Cor 10,16; 11,17-34. En ellas se rememoraba la Última Cena del Señor, se narraban y comentaban sus palabras y se añadían exhortaciones de los maestros y profetas (los que presidían la comunidad) que aclaraban el sentido de las acciones litúrgicas, o se trataban teológicamente cuestiones candentes del momento.

En síntesis: se puede pensar con verosimilitud que la evolución teológica, que se produjo a gran velocidad en el grupo de seguidores de Jesús, se generó tanto por las necesidades de la predicación como por el culto litúrgico. Más en concreto se debió a la necesidad de explicar el «escándalo de la cruz» y de aclarar con mayor precisión qué había significado Jesús: su figura, su posición celeste tras la resurrección, la misión a él encomendada. Todo ello se concreta sobre todo en los llamados títulos cristológicos que implican un proceso de elevación de Jesús desde lo meramente humano al ámbito de lo divino. Éste fue el acontecer básico del cristianismo naciente. Puede pensarse también que en este proceso influyó poco a poco un hecho del que no hemos tenido necesidad de hablar puesto que nos hallamos en los comienzos: la parusía o venida de Jesús en poder no llegó tan rápidamente como se pensaba. Entonces las palabras del Señor debían ser reinterpretadas y actualizadas, lo que conllevó la genera-

ción de un cierto número de nuevas ideas teológicas. Además debió de influir otra situación más o menos candente: la relación entre los judeocristianos y los paganos convertidos, y la de todo este conjunto con el que podríamos denominar el judaísmo oficial.

En todo este entorno ideológico y sociológico (entre los años 30 y 50 d.C.) es donde podemos situar:

- La recogida de las primeras tradiciones sobre Jesús y más tarde los inicios de la llamada «fuente Q».
- La recogida de lo que más tarde formará las partes de los Evangelios que reflejan situaciones palestineses o judeohelenísticas.
- Los acontecimientos más o menos explicitados que se ven reflejados en una obra posterior: la parte primera de los Hechos de los apóstoles hasta el capítulo 12, en el que comienza a dominar casi en exclusiva la figura de Pablo.
- Noticias sobre esos años tomadas de algunas cartas auténticas de Pablo, sobre todo Gálatas (caps. 1 y 2) y Filipenses.
- Noticias tomadas del Evangelio de Juan.

Capítulo 11

PABLO DE TARSO

Unos veinte años después de la muerte de Jesús el grupo de sus seguidores comienza a producir literatura teológica importante. Dentro de ella destaca notablemente la obra de Pablo de Tarso, que debe valorarse con mucho cuidado porque a la candente pregunta de quién fundó estrictamente el cristianismo habrá que tenerle a él muy en cuenta.

Como dijimos en el capítulo 1 (pp. 29ss), el modo de imprimir el Nuevo Testamento juega una pasada a la mayoría de sus lectores. Lo primero que se encuentra son los Evangelios junto con los Hechos de los apóstoles. Como estas obras tratan de Jesús y el autor que viene a continuación, Pablo de Tarso, supone el conocimiento previo de aquel, de un modo espontáneo el lector tiende a creer que los Evangelios se compusieron cronológicamente primero y que luego escribió Pablo sus cartas. Pero ya sabemos que esto no fue así. La primera composición del Nuevo Testamento es la Carta primera a los tesalonicenses, redactada hacia el 51 d.C.

Dentro del Nuevo Testamento se han transmitido trece cartas que llevan el nombre de Pablo, a las que la tradición añadió otra: la Epístola a los hebreos. Sin embargo, el término medio de la investigación tanto protestante como católica reconoce hoy como plenamente auténticas sólo siete de ellas. Las otras siete son declaradas no genuinas, «pseudónimas» o «deuteropaulinas» (paulinas de segunda clase), es decir, obras de discípulos más o menos directos de Pablo. Los argumentos empleados por la crítica literaria para efectuar esta separación en dos grupos diferenciados son de tres tipos, que apuntan hacia diferencias importantes entre las auténticas cartas de Pablo y el resto:

- Grandes o notables divergencias de estilo y vocabulario, sobre todo palabras iguales empleadas con significado diferente (por ejemplo, «iglesia», «cuerpo de Cristo», «justificación»).
- Notables diferencias de concepciones teológicas que afectan, por ejemplo, a la concepción de la obra del cristiano en este mundo, a la idea de la parusía, al matrimonio, a la organización eclesiástica.
- Dificultades para el historiador a la hora de encajar los datos ofrecidos por las cartas sospechosas en lo que se sabe con certeza de la vida de Pablo. El ejemplo más claro es el conjunto de las Epístolas pastorales. Para adscribir las a Pablo hay que inventarse un período de la vida de éste que no es fácil justificar.

Hoy día hay un notable consenso (90%) entre los investigadores para apoyarse en estos argumentos y declarar genuinamente paulinas, es decir, «sólo auténticas sin duda alguna», las siguientes cartas: 1 Tesalonicenses, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Corintios y Romanos. Junto a éstas hay un grupo de 4 cartas en las que la inmensa mayoría de la investigación tiene pocas dudas al declararlas «no auténticas»: las llamadas «Epístolas pastorales»: 1 y 2 Timoteo y Tito, la Epístola a los hebreos. Queda un grupo de tres cartas en las que la discusión sobre el verdadero autor continúa hoy día, aunque la proporción de los que se inclinan por un veredicto de inautenticidad supera a los defensores de lo contrario: 2 Tesalonicenses, Efesios y Colosenses.

En este capítulo vamos a concentrar nuestra atención en las cartas que la inmensa mayoría de los estudiosos considera auténticas. Para entenderlas bien necesitamos conocer: a) Un esquema general de la cronología de la vida y obra de Pablo. b) El entorno en el que se formó y vivió, que condicionó su mentalidad.

A continuación desarrollaremos brevemente estos dos puntos. Cuando se mencionen, a grandes rasgos, la vida y circunstancias del Pablo auténtico, el lector ha de entender que éstos se basan preferentemente en elementos encontrados en las cartas auténticas. No hay por qué rechazar *a priori* otros datos al respecto ofrecidos por los Hechos de los apóstoles, obra que presenta un marco propio y diferente para la vida de Pablo. En principio, ya que el autor de los Hechos se presenta como un historiador (pp. 374 y 378s), se podría considerar fiable este marco, pues sirve de complemento a lo poco que Pablo dice de sí mismo. Pero si hay disparidad de datos entre los Hechos y las cartas paulinas, y a veces ocurre, hay que conceder la primacía a lo extraído de las cartas auténticas, pues lo que los Hechos nos digan del Apóstol es más opinión propia de su autor, que paulina. En lo

que se refiere a la teología de Pablo la investigación en general es más crítica respecto a la presentación que de ella hacen los Hechos —que es bastante pobre—, y suele opinar que para conocer el pensamiento del Apóstol sólo sus cartas son fiables. En el conjunto se impone la prudencia y la crítica: aunque las cartas de Pablo son los únicos documentos auténticos y genuinos del Nuevo Testamento —algunas de ellas van incluso «firmadas» por Pablo—, contienen a veces información muy subjetiva, por lo que también deben someterse a análisis.

I. VIDA Y FORMACIÓN DE PABLO DE TARSO

Son varios los componentes que confluyen en la formación de Pablo: el haber nacido en una familia judía muy religiosa, la cultura griega de su ciudad natal, su psicología de ciudadano —ya que Pablo pertenece a una cultura urbana, no campesina— y su talante universalista como ciudadano de un mundo amplio, el Imperio romano, entre cuyas nacionalidades no había verdaderamente fronteras. Su «conversión» —él nunca la denomina así, sino «llamada»— desde su postura como celoso defensor de la ley y religión «oficiales» judías a una secta marginal, el cristianismo, da el último toque a los elementos que determinan su personalidad. Estos componentes sociológicos y religiosos tienen poco que ver con el mundo rural y galileo de Jesús de Nazaret.

Pablo no dice en ninguna sección de sus cartas dónde nació ni cuándo. Cálculos bien fundados afirman que debió de ser en torno al 5-10 d.C. Tendría, pues, unos quince años menos que Jesús. Para determinar aproximadamente la cronología de la vida de Pablo sólo tenemos un dato: al final de una estancia en Corinto el Apóstol fue acusado ante el procónsul romano de la provincia griega de Acaja, Galión —Lucio Junio Galión, hermano del filósofo Lucio Anneo Séneca—, de actuar ilícitamente al predicar el cristianismo (Hch 18, 12), es decir, de escándalo de orden público o bien de actuar contra la *Lex Julia de collegiis* que prohibía reuniones no autorizadas (p. 95). Sabemos que Galión fue procónsul probablemente entre junio del 51 y mayo del 52 d.C. Por tanto Pablo estaba en Corinto (cap. 18 de Hechos) en esa fecha. A partir de este dato hay que reconstruir, hacia delante y hacia atrás, los sucesos principales de la vida y actividad de Pablo. Ello se consigue a duras penas, barajando hipótesis y combinando con sentido crítico los datos de las cartas paulinas con los de los Hechos. Por eso la cronología de Pablo varía hasta en 5/6

años en los diversos autores modernos. Son los Hechos (22,3) los que afirman que Pablo era oriundo de Tarso, en Cilicia, al sur de la actual Turquía. Pablo no lo dice en sus cartas, pero no hay por qué negar la rectitud de este dato que sitúa al Apóstol en la Diáspora y no en Israel, ya que es evidente que Pablo era un judío muy helenizado: ciudadano del Imperio, no de Judea o Galilea. Lo que Pablo afirma de sí mismo es que era totalmente judío, de la tribu de Benjamín y fariseo (Flp 3,5-6). Su educación primaria pudo haberla adquirido entre la sinagoga y las escuelas de su ciudad natal, muy afamada por sus ambiciones culturales y su estima de las letras y la filosofía (Estrabón, *Geografía* XIV 5,13). Probablemente no conoció a Jesús de Nazaret, si es que debe interpretarse así lo que dice en 2 Cor 5,16 (No «conocí a Cristo según la carne»).

Es muy probable que Pablo tuviera el griego como lengua materna, pero según Hch 21,40; 22,2; 26,14 hablaba también arameo y hebreo. Por sus cartas se ve que manejaba con notable soltura la lengua griega, y que era capaz incluso de crear neologismos o de otorgar nuevas acepciones a términos antiguos para expresar sus ideas. Lucas, por su parte (Hch 22,3), nos dice que Pablo había recibido educación judía superior —aprender las Escrituras de memoria y aversarse en las discusiones de los maestros sobre ella y la tradición— en Jerusalén en el grupo de discípulos del famoso rabino Gamaliel. Se duda de si este dato es verdadero, y sobre todo de la afirmación de Hch 9,27-30 (donde se afirma que poco después de «convertirse» Pablo fue conducido por Bernabé a Jerusalén para ser presentado ante los apóstoles), ya que en su *Carta a los galatas* (1,22) afirma el Apóstol ya «convertido» que las iglesias de Judea no le conocían personalmente. Este hecho es difícil de conciliar con una larga estancia en Jerusalén como estudiante, fariseo activo y participante en la lapidación de Esteban y sobre todo con una presencia en Jerusalén «yendo y viniendo por la zona y predicando con valor el nombre del Señor». Sí parece absolutamente cierto que Pablo tuvo una buena formación farisea, sea cual hubiere sido su maestro. Esta formación se deduce entre otras razones por el modo cómo maneja la Biblia, cómo argumenta a partir de ella y cómo la interpreta. Pablo actúa como los rabinos de su tiempo.

Pablo no dice en ningún lugar de sus cartas que fuera ciudadano romano, pero sí lo sostienen los Hechos (16,37; 22,25; 23,27). Hay autores modernos que no se fían de esta afirmación puesto que Pablo sufrió muchos castigos durante su vida (cárceles, azotes, apedreamientos: 2 Cor 11,24ss), que hubiera podido evitar si fuera ciu-

dadano romano (cf. Hch 22,25ss). La razón principal para defender que Pablo fuera ciudadano romano es su apelación al César (Hch 25,10-12). Pero, se argumenta, cualquier habitante libre del Imperio podía apelar al Emperador. Por tanto, sólo con dudas puede aceptarse el dato de los Hechos.

Se ha discutido si Pablo siguió la enseñanza superior griega recibiendo una formación en los autores clásicos. Esto no parece verosímil en el seno de una familia de estricta observancia judía, pues suponía cultivar en exceso una literatura que proclamaba la existencia y alabanza de unos dioses falsos y amorales, contrarios al Dios único, como los representados en Homero y en los mitos de la tragedia. A decir verdad, no se encuentran en las cartas del Apóstol especiales alusiones a poetas u otros literatos, como ocurre con cristianos posteriores. En sus cartas sólo se hallan máximas o lugares comunes de la sabiduría popular y de los filósofos y dramaturgos popularizados. Incluso cuando parece citar a Menandro (*Tais*, 218 = 1 Cor 15,33), probablemente no hace otra cosa que repetir un tópico literario convertido ya en refrán (se puede citar el dicho «La religión es el opio del pueblo», sin haber leído *El Capital* de Karl Marx). De cualquier modo Pablo da la impresión en sus cartas de ser poco receptivo a los modelos generales de la cultura griega. Si lo comparamos con Filón de Alejandría se notará la diferencia: Pablo es el polo opuesto, porque no trata de acentuar las semejanzas entre el helenismo y Cristo, sino la superación por parte de éste de toda la sabiduría griega.

Sí es cierto que Pablo conoce y emplea los tipos y modos corrientes de la composición de cartas en época helenística, denominada técnica de la «epistolografía», y que domina los recursos usuales de la retórica griega básica. En sus cartas se nota el influjo de esquemas propios de la retórica exhortativa, de la forense o judicial, de la epidíctica o demostrativa y de la «diatriba» o discusión filosófica estoico-cínica. Quizá todo ello fuera producto de una escuela esmerada. Los estudiosos han formulado atinadas observaciones para la comprensión de Pablo a partir de un conocimiento de sus modos retóricos. También es cierto que Pablo debía de conocer los fundamentos de la religión pagana en general, en especial de las religiones de misterios (cf. pp. 122s), y tener alguna idea de las escuelas filosóficas en boga en sus días, estoicos, cínicos y epicúreos, porque parece enfrentar conscientemente su mensaje sobre Jesús al de las religiones paganas y a algunas ideas de estos filósofos.

Pero el *corpus* literario que Pablo conoce y utiliza con pasión y técnica es la traducción judía de la Biblia al griego (llamada de los

LXX). Así lo prueba no sólo el abundante uso de ella en sus citas, sino también el propio vocabulario paulino. No es una exageración afirmar que el trasfondo cultural más importante en Pablo es la versión griega de la Biblia. El Apóstol supone en general que sus lectores paganos o judíos están familiarizados con esta versión. Y no es de extrañar, ya que la mayoría de sus conversos desde la gentilidad eran «temerosos de Dios», amigos y simpatizantes del judaísmo que conocían bien la Biblia.

De la vida de Pablo hay que destacar tres fases: fariseísmo agudo (hasta aproximadamente los 26 años), «conversión» / llamada de Dios al cristianismo y apostolado activo en pro de su nueva fe.

1. Pablo era un estricto observante de la Ley. Como tal había perseguido a la Iglesia antes de hacerse «nazareno» o «cristiano». Pablo, celoso fariseo, hostigaba allí donde residía (¿Damasco?) —con los castigos propios de la sinagoga (amonestaciones, latigazos)— a los judeocristianos que confesaban que Jesús era el mesías, pero que seguían sujetos a la disciplina sinagoga (Gál 1,13; 1 Cor 15,9) y no formaban ningún grupo desligado o aparte. Su actividad como perseguidor le llevó a conocer bien qué pensaban sus enemigos sobre Jesús y su misión.

2. Como dijimos, Pablo nunca llamó «conversión» a lo que había ocurrido en el camino de Damasco. Siempre lo denominó «vocación» o «llamada» (Gál 1,15, como la «vocación» de un profeta). Él seguía siendo judío, pero desde su visión, o aparición del Jesús resucitado (1 Cor 15,8s), su judaísmo se completaba con la confesión de que ese Jesús era el mesías, y no sólo de los judíos sino del mundo entero como su salvador, con todas sus consecuencias. Cuando expongamos el núcleo del mensaje paulino volveremos de nuevo al contenido de esta visión inicial, su «llamada». Para entender cómo Pablo comprende a Jesús y a su mensaje es importante tener en cuenta que esa revelación es absolutamente personal, y que él no la contrastó con ninguno de los dirigentes cristianos del momento (Gál 1,17). Pablo cuenta que después de la «llamada», se retiró a meditar y reflexionar. «Al punto, sin pedir consejo a la carne ni a la sangre (es decir, a ningún ser humano), sin subir a Jerusalén donde estaban los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia y de nuevo volvía a Damasco» (Gál 1,16-17). Fue una retirada a la soledad del desierto probablemente como la de Juan Bautista o la del historiador Flavio Josefo en un momento de su vida. La vocación debió de tener lugar hacia el 33 d.C., si se sitúa la muerte de Jesús hacia el 30 d.C., es decir, unos tres años después de ésta.

Pablo maduró su fe durante unos quince años, en los que sólo una vez se acercó a Jerusalén: «Desde Arabia, a los tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, salvo a Santiago el hermano del Señor» (Gál 1,18-19). Ocupó Pablo este tiempo con la meditación y con sus primeros viajes como apóstol —misionando en Siria y Cilicia (Gál 1,21-24)— hasta el llamado «concilio de Jerusalén» (Gál 2 y Hch 15). Los Hechos (caps. 9-15) presentan estos años entre la «llamada» y el concilio de un modo muy distinto, y dibujan más bien a Pablo buscando el contacto con los apóstoles de Jerusalén y misionando bajo sus órdenes (en especial Hch 9,27-30). Todo esto es muy dudoso. Los contactos, sin embargo, con los cristianos de Damasco y Antioquía (Hch 11,25; 13,1ss), que formaban una comunidad pujante, y con las ideas de este grupo sobre el cristianismo debieron de ser reales y muy importantes para la consolidación de la teología del Apóstol.

3. La tercera etapa de la vida de Pablo como cristiano se llenó con la ayuda que prestó al grupo cristiano de Antioquía en sus tareas de evangelización y con otros grandes viajes misioneros. Los Hechos distinguen tres bloques de viajes que los estudiosos llaman por comodidad primero, segundo y tercer viaje misionero, aunque es muy probable que el mismo Pablo no habría sabido distinguirlos así.

Sobre el primer viaje (Hch 13-14,28, por Chipre y Asia Menor, entre el 46 y el 49 d.C.) hay muchas dudas, y se discute si tuvo lugar antes del llamado «concilio de Jerusalén» (así los Hechos) o después. Nos parece que quizá el desarrollo histórico de esta etapa crucial de la vida de Pablo pudo realizarse más o menos como lo describen los Hechos: un primer momento histórico —tras su retiro inicial y primeros escauceos como misionero en Cilicia, su tierra natal— fue la actividad de Pablo como evangelizador en Antioquía de Siria con mucho éxito, que compartió con otros misioneros en especial con Bernabé. Cuando la ciudad de Antioquía se les quedó pequeña, Pablo y Bernabé buscaron nuevos campos de misión por Chipre y Asia Menor que incluyó la evangelización de paganos, probablemente «temerosos de Dios» (cf. pp. 90 y 97; primer viaje misionero). En Jerusalén se alarmaron por el éxito de la predicación del Evangelio a no judíos y sobre todo porque al surgir una comunidad mixta pero que participaba de una mesa común, no se cumplía la ley de Moisés sobre la ingestión de sólo alimentos puros y la necesaria separación de los judíos respecto a los paganos: los conversos se habían pasado a la fe en Jesús Mesías, pero seguían siendo impuros porque no se habían

circuncidado. Pedro, sin embargo, una de las figuras importantes de la comunidad de Jerusalén, no veía con malos ojos esta evangelización a los gentiles y la comunidad de mesa.

Es preciso en este momento una breve aclaración histórica. Después de la muerte de Santiago, hijo del Zebedeo, por obra del rey judío Agripa I (pp. 88 y 91) en el 44 d.C., Pedro debió de marcharse de Jerusalén, dejando las riendas de la comunidad allí establecida en manos de otro Santiago, el hermano del Señor. Los Hechos no dicen más que «Pedro viajaba por todas partes» (9,32), pero lo más probable es que este «viaje» tuviera las características de una prudente retirada. Santiago, el hermano del Señor, tomó entonces el mando del grupo cristiano —favorecido sin duda por su parentesco con Jesús— y fortaleció la línea más judía, más conservadora pero más cercana a Jesús, de la comunidad jerusalémica, apoyándose probablemente en una nueva formación, un consejo de ancianos (Hch 11,30 y 15,2). Esta línea conservadora evitaba conflictos con las autoridades oficiales judías. Eusebio de Cesarea, al relatar el martirio del segundo Santiago, el «hermano del Señor», en el 62 (*Historia eclesiástica* II 23,4-18) nos lo dibuja como un asceta riguroso y un celador extremo de la ley de Moisés; sus largas horas de oración en el Templo eran proverbiales y combinaba un judaísmo irreprochable con la firme creencia de que Jesús era el mesías. Santiago no era, sin embargo, un personaje absolutamente rígido. Lucas, por su parte, lo pinta en Hch 15 como capaz de llegar a un compromiso con los helenistas de Antioquía, y Pablo en Gál 2,1-10 habla de él con cierto respeto. Probablemente al final de su vida se unió con la rama más exigentemente judía de su propia comunidad.

Aalarmados, pues, los de Jerusalén por el escándalo de la comunidad mixta de Antioquía, enviaron delegados a la ciudad y sostuvieron que para salvarse «era absolutamente necesario cumplir entera la ley de Moisés» (Hch 15,1) es decir, los conversos paganos tenían que hacerse estrictamente judíos. Ello significaba circuncidarse y observar toda la ley de Moisés. Pablo y Bernabé se levantaron contra esta imposición que limitaba la conversión de los gentiles. Tras la resurrección de Jesús —pensaban— se había inaugurado el tiempo mesiánico, y en esos momentos debían quedar difuminadas las barreras que separaban a judíos de gentiles. Los Hechos afirman que la comunidad antioquena envió como delegados a Pablo y a Bernabé para parlamentar en Jerusalén sobre este enconado asunto. Pablo, en Gál 2,2, afirma por el contrario que «él subió en virtud de una revelación divina». Aquí no podemos saber la verdad, aunque debemos inclinarlos por

los datos de Pablo. Quizá también haya que situar en este momento su experiencia visionaria (precisamente en Jerusalén pero más tarde, según Hch 22,21) que le impulsó con mayor decisión a orientar su predicación a los gentiles. Según algunos investigadores, esta dedicación preferente a la gentilidad, aunque nunca exclusiva según los Hechos, explica la diferencia teológica, en poco tiempo, entre una carta como 1 Tesalonicenses (un buen ejemplo de predicación judía helenística sin demasiados rasgos paulinos) y la rompedora Epístola a los gálatas, escrita pocos años después, en la que Pablo expone con toda nitidez su «evangelio» y su teología más radical.

Sea de todo ello como fuere, una vez en Jerusalén se reunieron los miembros de esta comunidad y los delegados de Antioquía. Pablo y Bernabé expusieron los fundamentos teológicos de la misión a los paganos... y se llegó a un acuerdo. Según Pablo, los de Jerusalén admitieron los puntos de vista de los de Antioquía, les dieron la mano en señal de comunión «para que nosotros [los antioquenos] nos dirigiéramos a los gentiles y ellos [los jerusalemitas], a los circuncisos. Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, cosa que procuré cumplir con mucha solicitud» (Gál 2,9-10). Los Hechos, por el contrario, indican que se permitió la misión a los paganos con tal de que éstos, una vez convertidos, cumplieran las normas que (desde siglos antes) el judaísmo había impuesto a los gentiles que querían asimilarse al judaísmo, a saber «abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación» (Hch 15,29). Ante la nueva contradicción nos parece otra vez más verosímil la versión de Pablo, es decir, en un primer momento no hubo imposición alguna.

De cualquier modo esta resolución de Jerusalén supone que los de este grupo principal *no admitían en el fondo una comunidad única, mixta, formada de judíos y paganos convertidos y sin circuncidar*, la antioquena, *sino dos comunidades* (judeocristianos, por un lado, observantes de la Ley) y paganos convertidos (incircuncisos, no observantes de la Ley), por otro, que más o menos se respetaban. Esta separación suponía también dos clases de salvación. La más completa para los judeocristianos observantes de la Ley; otra de rango inferior para los gentiles conversos, no observantes. Esta situación de compromiso debió de funcionar durante algún tiempo. De hecho Pedro visitó con tranquilidad la comunidad de los antioquenos y participó de la mesa única de aquella comunidad mixta. Pero en Gál 2,3-5 se apunta que no todos los de Jerusalén estuvieron conformes con esta resolución de compromiso: había unos cuantos «falsos hermanos» en

la capital que a toda costa deseaban que los gentiles observaran por completo la ley de Moisés. Con otras palabras: no había salvación nada más que para los conversos por entero al judaísmo. Estos «falsos hermanos» fueron de momento silenciados, pero a la larga serán un tremendo incordio para los planes misioneros de Pablo.

Poco tiempo después, el conflicto que había intentado apaciguar el concilio se reabrió con cierta crudeza. Unos «hombres de Santiago», el hermano del Señor, fueron enviados a Antioquía para imponer la teoría jerusalemita de las dos comunidades separadas. El signo externo de la participación en una mesa común debía ser eliminado. Pedro cedió y no participó ya más de esas comidas con los conversos paganos. Pero Pablo se enfadó muchísimo y tuvo con Pedro un serio altercado (Gál 2,11-14: incidente de Antioquía; los Hechos no lo mencionan). *Es en estas circunstancias donde debemos situar históricamente la nueva solución de compromiso*, emanada también desde la comunidad de Jerusalén y que los Hechos sitúan antes, en el concilio mismo: los paganos, finalmente, quedarían exentos de cumplir toda la Ley, pero al menos debían observar unas mínimas señales de identidad judía, lo que el judaísmo llamaba «leyes de Noé para los simpatizantes», cuyo contenido somero expusimos más arriba.

Con el permiso relativo de las «columnas» de Jerusalén, Pablo se lanzó, del 50 al 54, más o menos, a su «segundo viaje misionero», que le llevó desde Antioquía a Asia Menor y Corinto, y desde allí de vuelta a Jerusalén y Antioquía (que corresponde a Hch 15,34-18,22).

Del 54 al 58 se desarrolla el «tercer viaje» (Hch 18,23-21,16), en el que alcanza Éfeso, Ancira (hoy Ankara) y llega hasta Macedonia. A su vuelta a Jerusalén en el 58 es arrestado antes de culminar un deseado viaje a Roma. Dos años en prisión en Cesarea, y luego envió a Roma —pero como prisionero (hacia el 60)— para ser juzgado allí por el César al haber apelado ante su tribunal. La muerte de Pablo debió de tener lugar en la capital del Imperio bajo el reinado de Nerón, sin que se pueda precisar más: hacia el 64 (¿persecución de los cristianos en Roma por este emperador?).

II. LA CARTAS DE PABLO Y LAS DEL NUEVO TESTAMENTO EN GENERAL

Ya dijimos en el capítulo 2 que no es extraño en absoluto que la mayoría de la producción escrita del cristianismo primitivo sea del género epistolar (21 «cartas» de un total de 27 escritos del Nuevo Testamento). Los primeros creyentes judeocristianos estaban tan convencidos del fin

del mundo, de la pronta venida de Jesús como mesías desde los cielos (la parusía), que normalmente no se sentirían tentados a redactar otra cosa que escritos de circunstancias. Una carta servía de presentación de los misioneros, de respuesta a las preguntas de las nuevas comunidades, de arreglo de malentendidos o diferencias de orden teológico, y de exhortación a mantenerse en la nueva fe. Ahora bien, no todas las cartas del Nuevo Testamento son igual de antiguas, ni todas son tales como se entiende normalmente. Algunas de ellas parecen más una exposición de verdades teológicas que una muestra de comunicación personal. Así, por ejemplo, la Epístola a los hebreos o la de Santiago, e incluso Romanos. Además, las cartas del Nuevo Testamento, salvo las auténticas de Pablo, no fueron en realidad escritas por los personajes que dicen ser sus autores. Es éste el fenómeno de la pseudonimia ya mencionado brevemente en el capítulo 5 a propósito de los escritos apócrifos del Antiguo Testamento y que se tratará un poco más detenidamente al hablar de la «escuela» paulina (cf. pp. 407ss).

En líneas generales las cartas del Nuevo Testamento se acomodan con algunas peculiaridades al estilo y formato normal de las cartas de la época. No se trata de escritos especiales, de un tipo único inspirado por el Espíritu Santo. Con el renacer de los estudios de retórica antigua en los años setenta del siglo XX se ha observado que algunas características de las cartas del Nuevo Testamento se explican bien si se tienen en cuenta la normas de la retórica de su tiempo. Una carta del siglo I constaba de una serie de elementos más o menos estereotipados:

- El primero es la *fórmula introductoria* o *prescripto*. Éste solía tener tres componentes: mención del remitente, dirección o lectores a los que iba dirigida, y saludo. Este último se expandía normalmente con el añadido de un deseo expreso de buena salud y de fortuna para el recipiendario.
- El segundo solía ser la *acción de gracias* a los dioses por algún beneficio que proporciona la ocasión para escribir, o una plegaria a los mismos para que nada malo ocurriera.
- El tercero era el *mensaje propiamente tal* o *cuerpo de la carta*. Normalmente la idea o ideas que se querían expresar llevaban una fórmula introductoria («Quiero que sepas...»; «No pienses que...»); luego venía el mensaje o la petición y, finalmente, la conclusión de esta parte principal, con una recapitulación de lo que se había explicado o solicitado y una petición de aceptación o respuesta.
- El cuarto elemento es la *fórmula conclusiva*. Normalmente constaba de un reiterado deseo de buena salud y de una despedida formal.

Pablo no se atiene rígidamente a este esquema, sino que cambia libremente algunas partes de él, sobre todo el prescrito (con sus tres partes) variándolos según inspiración del momento o según el contenido particular de lo que expresa en el cuerpo de la carta. El Apóstol dictaba sus cartas (cf. Rom 16,22), sin duda alguna. Pero eso no quiere decir que manifestara en voz alta las ideas generales del contenido y que luego uno o más secretarios le dieran forma. Parece que no fue así, sino que se trataba de un dictado palabra por palabra. Ello explica el estilo familiar de sus cartas, su similitud de vocabulario y de sintaxis, la fortaleza y vigor de sus expresiones (como si estuviera hablando), las interrupciones, las frases sin acabar o no redondeadas por completo, la mezcla de temas, ciertas oscuridades de expresión: a veces encontramos una línea de pensamiento no tan clara como desearíamos.

En muchas de esas cartas, una vez caligrafiadas por el amanuense, Pablo firmaba de su puño y letra (1 Cor 16,21; Gál 6,11; Flm 19). El Apóstol menciona a corremitentes de sus cartas (por ejemplo, Silvano y Timoteo en 1 Tes 1,1). Ello significa probablemente no que las escribieran en comandita, sino que los ayudantes se hacían partícipes de las ideas que el maestro expresaba en su escrito. Este hecho se deduce igualmente de la unidad de expresión y de estilo que apuntan hacia una persona única como autor, Pablo.

Las cartas de Pablo no son «epístolas» o tratados doctrinales, sino auténticas misivas personales, llenas de afecto o de reproches, incluida Romanos, aunque ésta tiene mucho de tratado expositivo. Eran un medio de prolongar su acción apostólica, pues en ella anima, corrige y enseña. Sus cartas iban remitidas no a individuos, sino a comunidades (incluso la Epístola a Filemón, va dirigida de hecho a una comunidad doméstica), y estaban pensadas para ser leídas en público, normalmente cuando el grupo se reunía para celebrar la eucaristía. Aunque de tono personal, Pablo piensa que sus cartas son documentos de un apóstol de Dios, dotados de autoridad, y que asientan o sustentan una doctrina cristiana que debe ser mantenida en adelante. En muchas ocasiones se hacían copias de las cartas de Pablo y se enviaban a otras comunidades para su lectura (cf. Col 4,16).

Además de sus propias ideas, Pablo utiliza en sus cartas material tradicional, recibido de las comunidades en las que se formó:

- Temas comunes de la predicación y tradición judeocristiana vigentes en Damasco o en Antioquía..., etc. (Rom 1,2-4: verdades elementales de la fe; 1 Cor 11,23-25: la institución de la eucaristía; 1 Cor 15,3: doctrina sobre la resurrección).

- Fórmulas de confesión de fe o temas de la liturgia particular de los cristianos (Rom 10,9: Jesús es el Señor y Dios lo resucitó).
- Citas de la Escritura (el Antiguo Testamento, normalmente en la versión de los LXX) para confirmar sus argumentos (en Rom y Gál sobre todo). En muchas ocasiones utilizaba florilegios o colecciones de textos bíblicos sobre un tema, por ejemplo, sobre el mesías anunciado por los profetas.
- Catálogos de vicios y virtudes tomados de su tradición judía o de obras morales o filosóficas populares, paganas, pero que podían aplicarse a los cristianos (Flp 4,8; 2 Cor 12,20; Gál 5,19-22).

Pablo y su costumbre de enviar cartas ejercieron gran influencia en el cristianismo primitivo. Como las diversas comunidades (cf. Col 4,16) se intercambiaron pronto las cartas del Apóstol y se hicieron copias de ellas, cundió el ejemplo. El resto del Nuevo Testamento es una muestra de ello, pues un buen número de sus cartas fueron compuestas por discípulos de Pablo o de otros apóstoles (de Pedro, de Santiago, etc.), muy probablemente a imitación de la correspondencia auténtica del Apóstol y guiados por su éxito. Hasta el Apocalipsis está redactado en forma de carta («Juan a las siete iglesias de Asia, gracia y paz a vosotros...», 1,4) y contiene en su interior siete epístolas particulares a esas siete ciudades con importantes núcleos cristianos.

Todas estas cartas pertenecen al «segundo y tercer» viajes misioneros del Apóstol, es decir, a la época de su madurez. De los años anteriores (unos 15 o 17 años) no se ha conservado nada. Las pequeñas notas circunstanciales que pudo escribir se han perdido casi todas, menos la Epístola a Filemón y los billetes sobre la colecta para Jerusalén conservados en 2 Cor 8 y 9. En algún caso hay mención a una carta amplia también perdida, por ejemplo, la enviada a los cristianos de Laodicea (mencionada en Col 4,16). Dado que Pablo era aficionado a escribir cartas, se puede sospechar que no se han conservado todas las que escribió.

A continuación ofrecemos una síntesis de la *cronología paulina* que sintetiza lo anteriormente expuesto y ayuda a enmarcar sus escritos:

Año	Acontecimiento	Cartas
33 (?)	Conversión; retiro en Arabia y en Damasco.	
36/7	Visita a Jerusalén (a Pedro y a Santiago).	
37-44	Estancia en Cilicia. Estancia en Antioquía.	
46-49	«Primer viaje misionero» según <i>Hechos</i> partiendo de Antioquía, hacia Chipre, sur de Asia Menor; vuelta a Antioquía.	
49	«Concilio de Jerusalén». <i>De esta etapa no se conserva carta alguna.</i> Incidente en Antioquía con Pedro.	
50-52	«Segundo viaje misionero». Comienza en Antioquía y llega hasta <i>Corinto</i> pasando por toda Asia Menor, Galacia.	1Tes
51-52	y Macedonia (Filipos), Tesalónica, Arenas. Vuelta a Jerusalén y Antioquía.	
54-58	«Tercer viaje misionero». Comienza en Antioquía y llega hasta <i>Éfeso</i> ; tres años de estancia allí, ¿parte en prisión?	Gál, Flp, Flm, 1 Cor
Verano del 57	Pablo va a <i>Corinto</i> a través de Macedonia; <i>invernada</i> en <i>Corinto</i> ; vuelta a Jerusalén.	2 Cor Rom
58-60	Arresto en Jerusalén.; dos años de prisión en Cesarea.	
60-61	Envío a Roma. Travesía.	
61-63	Prisionero en Roma durante dos años.	
Verano del 64	Muerte en Roma en el reinado de Nerón (?)	

(Tomado parcialmente de Brown, *Introducción*, 566).

III. EL NÚCLEO DE LA DOCTRINA DE PABLO DE TARSO

Pablo, como Jesús, sólo se entiende bien si se le enmarca en la teología de la restauración de Israel. Ello se deduce sin lugar a dudas