TESIS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
2025
5

Sergio Esteve Gutiérrez

Los Despósynoi: el proyecto mesiánico de la familia de Jesús el Nazoreo

http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis

Director/es
Fontana Elboj, Gonzalo Ceferino

ISSN 2254-7606

Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza

Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606

Universidad Zaragoza
1542

Tesis Doctoral

LOS DESPÓSYNOI: EL PROYECTO MESIÁNICO DE LA FAMILIA DE JESÚS EL NAZOREO

Autor

Sergio Esteve Gutiérrez

Director/es

Fontana Elboj, Gonzalo Ceferino

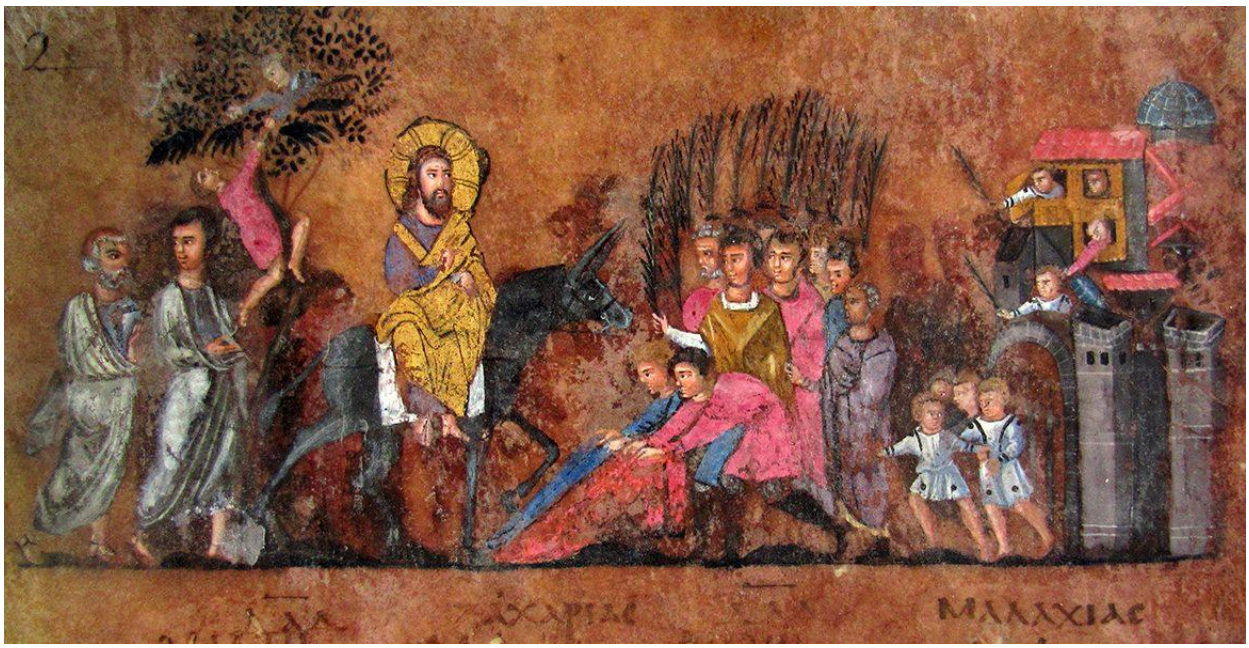
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

Programa de Doctorado en Ciencias de la Antigüedad

2023

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – Zaguan http://zaguan.unizar.es

LOS DESPÓSYNOI



El proyecto mesiánico de la familia de Jesús el Nazoreo

TESIS DOCTORAL

SERGIO ESTEVE GUTIÉRREZ

TUTOR: GONZALO FONTANA ELBOJ

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

CURSO 2022-2023

AGRADECIMIENTOS

Antes de iniciar esta investigación quería agradecer y tener en consideración a una serie de personas por sus conocimientos, su ayuda, aliento y apoyo durante todos estos largos años de trabajo.

Así, me gustaría agradecer a mi tutor, el Dr.Gonzalo Fontana Elboj, su predisposición a dirigir mi investigación y adentrarme en este apasionante mundo de los orígenes del cristianismo. Le estoy sumamente agradecido por sus sabias observaciones, sus poliédricos puntos de vista, sus precisas preguntas, sus atrevidas hipótesis, sus rigurosas correcciones y sus interesantes charlas durante nuestros encuentros, las cuales contribuyeron a crear un marco espacial coherente donde poder ubicar los conocimientos.

A título póstumo, a Gonzalo Puente Ojea, investigador del cristianismo primitivo y uno de los impulsores de los estudios modernos sobre este campo fuera del ámbito universitario en España, que, pese a las discrepancias ideológicas, me empujó con su característica vehemencia a perseverar en el estudio y no abandonar este excitante ámbito por encima de los obstáculos. Estas mismas palabras de gratitud y afecto se las debo a mi antiguo profesor de griego clásico, Benjamín Gomollón, cuyas sabias reflexiones sobre los albores del cristianismo me ayudaron a lo largo de estos años a cuestionarme ideas y planteamientos; sus consejos me empujaron a seguir avanzando en el camino del conocimiento, amar la Antigüedad y elaborar un discurso cabal, sin temor a exponer ideas peregrinas. Tampoco quería olvidarme de mi querida Ángeles Carod, catedrática de Filosofía y antigua compañera de trabajo, transmisora de una pasión innata por el conocimiento y la sabiduría, cuyo apoyo y sus sabias indicaciones siempre han estado presentes durante el período de este estudio. A mi adorado Luis Manuel Romano Haces, que perseveró en mi estudio de la lengua alemana – de tanta utilidad en esta investigación – y me enseñó a valorar la música y otras culturas. A Pilar Utrilla y Carlos Marzo, como coordinadores del curso de Doctorado, por la atención personal y las facilidades ofrecidas durante este período. A José Luís Marín, por facilitarme todos los farragosos y siempre pesados trámites burocráticos.

Finalmente, y de una forma muy especial con mucho afecto, a Laura, mi actual compañera, a quien le agradezco enormemente su infinita paciencia, comprensión, bondad y afecto durante mis largos ratos de ausencia en este viaje al pasado. A mis padres y hermanos, por su apoyo constante en la sombra y a mis amistades, quienes han comprendido, respetado y apoyado mis inquietudes y fugaces apariciones.

ÍNDICE GENERAL

I. Cuestiones introductorias y metodológicas

1. Introducción……. 8

1.1 Aspectos metodológicos……. 10

1.1.1 La cuestión de la autoría en los textos neotestamentarios: la comunidad…… 11

1.1.2 La *Formgeschichte* y la *Redaktiongeschichte*……..... 17

1.1.3 A vueltas con el método: la metodología de este estudio……..... 25

II. La familia de Jesús, una realidad incómoda: el primer conflicto histórico (a. 30-70)

2. Antes y durante el ministerio de Jesús

2.1 ¿Qué es una familia judía? Posibles vías de aproximación antropológica……. 37

2.1.1 La familia judía como institución social y concepto cultural…….....……. 37

2.1.2 Estructura y funcionamiento de la familia……..…..... 43

a) La casa (*bayit*)……..……..... 44

b) El padre (*av*)……..…….…….....… 47

c) La madre (*em*)……..……..... 54

d) Los hijos (*banim*) y las hijas (*banot*)……..…….....… 55

2.2 A modo de presentación: ¿Quiénes eran los miembros de la familia de Jesús?..... 57

a) ¿Dónde vivió la familia de Jesús?..... 58

b) ¿Quiénes eran los padres de Jesús? …….....…. 84

c) Santiago.....……..……... 104

d) Jesús……..... ... 107

e) José/Joseto, Judas, Simeón…….....… ... 109

Excursus: ¿Tuvo Jesús un hermano gemelo llamado Judas Tomás?..... 116

f) Las hermanas: ¿Salomé y María?..... 120

2.3 La familia ante el movimiento mesiánico de Jesús en Galilea……..... 125

2.3.1 El mesianismo: Concepto y tipología……..... ... 126

a) El mesianismo real davídico……..... ... 131

b) El mesianismo real (no davídico)……..... ... 141

c) El doble mesianismo (sacerdotal y real)……..... ... 143

d) El mesías como siervo sufriente……..... ... 146

e) El mesías oculto en la tierra y en el cielo……..... 148

f) El mesías muerto……..... 150

g) ¿Un mesías muerto y resucitado al tercer día?..... 151

2.3.2 El mesianismo de Jesús: ¿armado o pacífico?..... 156

2.3.3 El rechazo de la familia al mesianismo de Jesús……..... ... 195

3. Tras la Resurrección

3.1 El ciclo de apariciones galileas……..... ... 201

3.1.1 La resurrección en el mundo judío……..... ... 202

3.1.2 La resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento……..... ... 208

3.1.2.1 Los relatos de apariciones anteriores al año 70…….. ... 210

3.1.2.2 Los relatos posteriores al año 70: La tumba vacía……..... 217

3.2 La fuente Q: la sedimentación de la primera memoria galilea…….. ... 219

3.3 La familia de Jesús en la comunidad de Jerusalén (ca.30-70)……..... ... 227

3.3.1 El regreso a Jerusalén (ca. 31-32)……..... ... 228

3.3.2 Conflicto con los Doce: la sustitución de Judas (ca.32)…….. ... 235

3.3.3 Pentecostés (ca. 32)……..... 238

3.3.4 La comunidad como Templo espiritual……..... 241

3.3.5 Conflicto entre creyentes de lengua aramea y griega (ca. 33)……..... ... 244

3.3.6 Santiago, líder de la comunidad de Jerusalén (ca. 43-62)……..... 253

3.3.6.1 El ascenso de Santiago (ca. 43)……..……..... 253

3.3.6.2 El juicio de Jerusalén (ca. 49)……..... ... 263

3.3.6.3 El incidente en Antioquía (ca. 49)……..……..…….... ... 279

3.3.6.4 Los conflictos de Santiago con Pablo (ca. 52-58)……..... 287

3.3.6.4.1 La misión a Galacia (ca. 52)…...……..... ... 294

3.3.6.4.2 El incidente en Corinto (ca. 54-55)……..... 299

3.3.6.4.3 Las hostilidades en Filipos (ca. 56)……..... 313

3.3.6.4.4 La colecta en Jerusalén (ca. 58)……..... ... 324

3.3.6.4.5 La muerte de Santiago (ca. 62)…….……..... ... 334

Excursus: El osario de Santiago: ¿realidad o falsificación?..... ... 357

a) La relevancia del anuncio……..…….. ... 357

b) ¿Qué es un osario?..... 359

c) La inscripción….....……..……... ... 363

d) Los análisis científicos……........ ... 365

e) Las objeciones a las tesis de A.Lemaire……..... ... 368

f) Conclusión…….. 373

3.3.7 Simeón, líder de la comunidad: la huida a Pella (ca. 69)……..... 374

3.3.8 La creación de una memoria familiar……..……..... ... 382

3.3.9 La teología de la familia: la cristología……..... ... 390

III. La familia de Jesús, una realidad incómoda: **el segundo conflicto histórico (a. 70-135)**

4. La familia de Jesús tras la caída del Templo (a. 70)

4.1. La familia de Jesús como rivales de los cristianismos del circuito sinóptico…..... 395

4.1.1 El evangelio de Marcos (ca. 72/75)…….. 396

4.1.2 El evangelio de Mateo (ca. 85)……..... ... 406

4.1.3 El evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles (ca. 80-85)……..... ... 417

4.1.4 El evangelio de Juan (ca. 90-100)……..... 424

4.2 Los conflictos de la familia de Jesús con el fariseísmo rabínico……..... ... 429

4.3 El lento declinar de los Despósynoi: De Simeón a Conón (ca. 62 – ca. 251)……..... 435

4.3.1 ¿Existió un "régimen califal" en el seno de la familia de Jesús?..... 449

5. La superación del conflicto histórico: una familia domesticada por la ortodoxia

5.1 La atribución de los textos canónicos: las Cartas de Santiago y Judas…….……..... 453

5.1.1 La Carta de Santiago (ca. finales s. I – inicios s. II)……..... ... 454

5.1.2 La Carta de Judas (ca. finales s. I – inicios s. II)……..... 460

5.2 La creación de las leyendas del canon……...……..... ... 464

5.2.1 La narración de la infancia en Mateo (Mt 1-2)……..... ... 467

5.2.2 La narración de la infancia en Lucas (Lc 1-2)……..... ... 472

5.3 La creación de las leyendas apócrifas……..... 478

5.3.1. El Protoevangelio de Santiago (s. IV)……..... 478

5.3.2. Historia de José el carpintero (s. IV-VI)…….……..... ... 484

5.4 A modo de epílogo: María Magdalena ¿esposa de Jesús?..... ... 486

IV. Conclusiones Finales

6. Conclusiones Finales……..... 503

Tabla de ilustraciones……..... ... 521

Bibliografía…….. ... 522

Anexo…… ...540

I. Cuestiones introductorias y metodológicas

1. Introducción: Concepto

> En realidad, unos pocos, cuidadosos, que tenían para sí registros privados o que se acordaban de los nombres o los habían copiado, se gloriaban de tener a salvo la memoria de su nobleza. Ocurrió que de éstos eran los que dijimos antes, llamados *despósynoi* [δεσπόσυνοι καλούμενοι] por causa de su parentesco con la familia del Salvador y que, desde las aldeas judías de Nazaret y Cocaba, visitaron el resto del país y explicaron la precedente genealogía, comenzando por el Libro de los días, hasta donde alcanzaron. (Eus. HE I, 7,14)

Este fragmento, escrito aproximadamente en el primer tercio del siglo III por el autor cristiano Sexto Julio Africano[1] en una carta a Arístides, es el primer testimonio en donde aparece mencionado explícitamente el término δεσπόσυνοι para referirse a la familia de Jesús. Los escasos fragmentos existentes de esta carta se hallan recogidos en el interior de un par de obras de Eusebio de Cesarea, caso de su Historia Eclesiástica (HE I, 7, 1-16) o su epítome *Quaest. ad Steph.* (*PG* 22,900s). Con posterioridad, hablaremos de esta carta y su contenido de forma más detallada, pero en esta introducción queremos incidir en el hecho que Sexto Julio Africano era portador de una tradición ya existente en el siglo III – y quizás más antigua, aunque no tenemos constancia de ello – donde los parientes del Salvador, es decir, la familia de Jesús, se autodenominaban de una manera concreta y eran conocidos así no sólo por su entorno judío en Israel, sino también como por ciertos sectores cristianos limítrofes a este territorio.

¿Qué podemos entender bajo el nombre δεσπόσυνοι? El término proviene del sustantivo griego δεσπότης cuya traducción literal sería "el dueño de la casa", haciendo referencia por tanto al patriarca dominante de un grupo familiar en una casa dentro de una aldea; de esta manera, δεσ- como genitivo del sustantivo δο ("casa") tendría conexión con la variante sánscrita *Dampati* de idéntico significado. Así, podríamos identificar a los δεσπόσυνοι como "los representantes de la casa por excelencia", entendiendo con esta expresión, por antonomasia, a los miembros de la casa o estirpe de David.

[1] Sextus Iulius Africanus (Σέξτος Ἰούλιος ὁ Ἀφρικανός) (ca. 160- ca. 240) fue un autor cristiano de cuya vida sabemos muy poco y las fechas propuestas son bastante inciertas. Ya en la antigüedad, Jerónimo (Jer. *De uir. ill.* 63) y Eusebio de Cesarea (Eus. *Chronic. ad annum 221)* situaban su nacimiento en el año 170. Probablemente esta efeméride tuvo lugar en Aelia Capitolina, puesto que el propio Julio Africano se autodenominaba por entonces nativo de Jerusalén. Su testimonio ubica su residencia en la cercana Emmaus y su conocimiento de la geografía de la región parece corroborar esta afirmación. A pesar de ello, la confusión sobre su origen continuó hasta nuestros días; así, en el siglo X, Soudas (Σούδας) o Suidas (Σουίδας) – considerado autor de una gran enciclopedia bizantina del mundo mediterráneo – lo calificaba de filósofo libio. Finalmente, a través de su *cognomen*, sectores de la investigación moderna postularon un origen norteafricano sin poder precisar el lugar exacto. Sus obras, escritas originalmente en griego y conservadas actualmente en escasos fragmentos, suscitaron una enorme influencia tanto en Eusebio de Cesarea como en los Padres de la Iglesia y otros autores contemporáneos. Cabe destacar entre ellas sus Cronografías en cinco libros –un primer ensayo de historia universal que abarcaría desde la época de la Creación (datada por él en el 5499 a. C.) hasta el tercer año del gobierno del emperador Heliogábalo (año 221 de nuestra era); sus Κέστοι o Bordados, una miscelánea de agricultura, botánica, medicina, etc.; y sus dos cartas conservadas, una dirigida a Orígenes y otra relevante a un tal Arístides, donde propone su explicación más convincente sobre las genealogías de Jesús (Mt 1, 2-19; Lc 3, 23-38).

Así pues, la noticia relatada por Sexto Julio Africano nos hablaba de un grupo de judeo-cristianos hebreos de lengua semítica, cuya actividad se desarrolló durante el siglo III y sostenían estar emparentados con Jesús. Si según esta tradición existía un grupo que supuestamente manejaba documentación familiar – ya de tradición oral, ya de tradición escrita – nos podemos plantear como hipótesis de partida de este estudio si estos "parientes del Señor" se consideraban a sí mismos como los herederos del Dueño, del Señor o del Amo de la casa de David. O de otra manera, ¿Existía una conciencia mesiánica de corte davídico dentro de la familia de Jesús que empezó ya con el propio galileo en la parte final de su predicación y continuó después de su muerte en el seno de la propia familia a través de sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿Es posible hablar de un régimen califal en los orígenes de la comunidad de Jerusalén como algunos investigadores han sugerido? ¿Fue esta conciencia mesiánica la causa que impulsó a los familiares de Jesús a constituirse en un grupo diferenciado dentro del incipiente y primitivo movimiento cristiano? ¿Qué tipo de cristología defendía este grupo? ¿Mantuvieron conflictos con otros grupos cristianos? ¿Cuál fue su final?, ¿Es posible conocer mejor la figura de Jesús si conseguimos situar a su familia dentro del contexto religioso, político, económico y social en el que vivían?

Este estudio tiene la pretensión, a partir de las escasas noticias directas o indirectas disponibles, de intentar reconstruir las peripecias de un grupo hegemónico dentro de la comunidad primitiva de Jerusalén que, según la mencionada tradición se consideraban a sí mismos como los herederos legítimos de las enseñanzas, λόγια ("dichos") y tradiciones sobre Jesús, así como continuadores de su proyecto mesiánico.

Pues bien, como trataremos de demostrar, este grupo ejerció su influencia en Jerusalén y en Palestina hasta la revuelta de Bar Kosiba en los años 132-135 y durante los años de su hegemonía al frente de la comunidad matríz, estuvo permanente y radicalmente enfrentado con los cristianos de raigambre helenista, en particular con su rama paulina; un conflicto, cuyo hilo conductor podremos seguir de forma más detallada en esta investigación a partir de los datos suministrados por las fuentes existentes.

Finalmente, en el año 135, cuando Jerusalén fue arrasada y destruida por las tropas de Adriano, los judíos fueron obligados a vivir fuera de ella y los parientes del Señor, como judíos que eran, sufrieron ese mismo destino. Tras este momento les perdemos la pista y nos vemos obligados a buscarlos en los reinos orientales y en la marginalidad del desierto. De la misma manera que su presencia se borró entre las arenas de los territorios limítrofes, sus textos, sus ideas y sus creencias fueron marginadas y barridas de la tradición cristiana por parte de grupos rivales,

cuyas doctrinas acabaron monopolizando el espacio hegemónico de la nueva religión creada poco a poco fuera del judaísmo.

1.1 Aspectos metodológicos

Desde un inicio, cualquier estudio sobre los aspectos del cristianismo primitivo nos plantea la problemática de las fuentes, su autoría y cronología como eje vertebrador de la exégesis. Dicho de otra manera, el uso riguroso de las fuentes es el eje sobre el que interpretar en términos históricos los hechos y datos del pasado. Este condicionamiento se manifiesta con más evidencia cuando el investigador se aproxima a los textos cristianos más antiguos, toma conciencia de su complejidad y observa que su elaboración está realizada por una serie de "autores" diferentes, muchos de los cuales no se mueven en un mismo proyecto doctrinal y los documentos objeto de estudio no están ordenados siguiendo un orden cronológico lógico, sino que evidencian una disposición en función de diversos intereses teológicos, cuya naturaleza sirvió a algunos de ellos, para su posterior aceptación en el cánon de escritos sagrados.

En el caso de los δεσπόσυνοι o los parientes del Señor nos encontramos con la inexistencia de textos redactados directamente por ellos o su entorno más próximo y nuestra aproximación hacia la familia siempre se lleva a cabo a través de diferentes autores, la mayoría de los cuales son hostiles hacia su proyecto comunitario. Un caso parecido ocurre con Jesús, ante la ausencia de documentación propia de su puño y letra, su maleable figura fue adaptada por los diferentes autores de los textos neotestamentarios o de la primitiva literatura cristiana en función de sus diversas necesidades teológicas para alejarse deliberadamente de la descripción de su auténtica personalidad histórica como mesías político-religioso y evitar tener problemas con las autoridades romanas.

En el momento de comenzar la investigación e intentar reconstruir tanto el devenir general de los δεσπόσυνοι, objeto central de nuestra investigación, como la figura de Jesús – a la cual le dedicaremos un capítulo –, todo este conjunto de particularidades lleva a plantearnos una serie de cuestiones sobre las fuentes. De esta manera, ¿Podemos considerar los textos neotestamentarios como fuentes fiables históricamente para aproximarnos a los δεσπόσυνοι? ¿Tiene valor histórico la información referida a los δεσπόσυνοι en los textos de la literatura primitiva cristiana o debemos comprenderla desde su punto de vista de proyecto comunitario? ¿De qué tradiciones beben esas fuentes para transmitir esa información concreta sobre los parientes del Señor? ¿Quiénes están detrás de esas obras neotestamentarias o de la literatura cristiana primitiva? ¿Qué mensaje intentan transmitir esos textos? ¿Son obras reveladoras de las creencias de un autor o grupo en concreto? ¿Nos hallamos ante documentos favorables, neutros o abiertamente contrarios a los δεσπόσυνοι? ¿De qué manera debemos examinar y estudiar estos

textos? ¿Cómo un conjunto homogéneo o de forma individual como resultado de la elaboración de diferentes autores o grupos independientes? ¿Cómo una narración lineal o sin ningún tipo de criterio cronológico? ¿Cómo textos históricos, religiosos o simbólicos? ¿Debemos tener o no en cuenta la existencia de una estructura estratigráfica?

Las preguntas para el historiador se acumulan y para poder hallar una respuesta a estas y – a otras cuestiones – aproximarnos así más al conocimiento de quiénes eran estos parientes del Señor cobra especial relevancia la información relativa a la autoría de estos documentos. Esta cuestión no es para nada superflua, sino de suma importancia dentro de la investigación, pues, a nuestro juicio, conociendo quién es el autor(es) de esta literatura y el mensaje que subyace en ellos, podríamos tener un dibujo más nítido de los δεσπόσυνοι. Esto nos permitirá esclarecer si la información relativa a los parientes del Señor en estos textos está inserta en la descripción de una sucesión de acontecimientos históricos, si es producto del pensamiento de un(os) autor(es) determinados o se trataría del posicionamiento de un grupo, cuya doctrina o cristología es diferente o contraria a su propio proyecto familiar de naturaleza mesiánica

Dicho de otra manera, debemos saber si a los datos referentes a los δεσπόσυνοι podemos otorgarle un valor histórico *per se* o debemos interpretarlos de forma simbólica como consecuencia de los conflictos de poder entre las diferentes facciones del cristianismo primitivo. Por este motivo, a partir de los estudios precedentes de crítica realizados por diferentes escuelas o autores sobre los textos neotestamentarios trataremos de averiguar la autoría de las fuentes relativas a los δεσπόσυνοι para así poder plantearnos cómo proceder con ella en relación a nuestro objeto de investigación.

1.1.1 La cuestión de la autoría de los textos neotestamentarios: la comunidad

Desde hace siglos, los investigadores han buscado la manera de abordar el estudio de los textos neotestamentarios de forma científica – o al menos racional – y en el momento de proceder a ello se han encontrado de forma constante con el problema de la autoría de estos documentos y la constante aparición del concepto de "comunidad"[2]. Desde el siglo XIX, esta noción se impuso como solución para poder solventar uno de los problemas más acuciantes del estudio de los

[2] Seguimos parcialmente en la elaboración de este apartado a cf. FONTANA, G. (2015):25ss. Este concepto surgió en el ámbito de la "alta crítica" decimonónica, formulada para poder determinar el origen histórico-literario de los textos a estudiar; para ello era necesario examinar las fuentes y contexto histórico y compararlos con textos cercanos y paralelos con la finalidad de encontrar un sentido originario. Esta forma de abordar los textos, ya utilizada previamente en los estudios de Filología clásica, supondrá el verdadero inicio del estudio científico de los textos del Nuevo Testamento. Durante este capítulo reseñaremos algunos de sus logros más importantes para poder delimitar también nuestra propia metodología sobre este estudio.

primeros textos cristianos, el de saber quién escribió los libros recogidos en el cánon del Nuevo Testamento[3].

Antes de llegar a determinar ese concepto, la crítica de la Ilustración tuvo que acabar con la noción teológica de la "inspiración divina", un término tradicional cuyo objetivo radicaba en dar una explicación a la naturaleza de estos textos. Se creía que estos textos habían sido compuestos por una suerte de dictado inspirado por la divinidad. Sin embargo, los estudios posteriores han superado estos planteamientos de naturaleza teológica y han clarificado el panorama siguiendo una metodología científica. Sólo así se consiguió poco a poco la ruptura con una tradición milenaria que otorgaba la autoría de estos textos a discípulos directos de Jesús, a otros de la siguiente generación.

En el siglo XIX esto escritos empezaron a ser estudiados a través de métodos de estudio utilizados ya en el ámbito de la filología. Fueron principalmente filólogos alemanes, quienes utilizaron el armazón formado por la metodología empleada en las obras clásicas para aplicarlos al estudio de los textos bíblicos. De esta forma, la crítica textual puso de manifiesto que, a nivel compositivo, estos textos podían ser tratados como sus paralelos greco-romanos.

Dentro de estos relevantes estudiosos bíblicos cabe destacar la "hipótesis documentaria" propuesta por J.Wellhausen (1889) sobre el proceso compositivo del Antiguo Testamento, cuyos razonamientos, a pesar de las objeciones, aún continúan siendo plenamente vigentes[4].

[3] El inicio de los estudios críticos sobre la Biblia dio lugar en la Edad Moderna. Así, el filósofo Thomas Hobbes, y pocos años más tarde el calvinista Isaac de la Peyrère, fueron los primeros en afirmar que el Pentateuco no eran unos escritos elaborados por Moisés. Baruch Spinoza, tras una exégesis de diversos pasajes del Pentateuco llegó a una conclusión similar y estableció una datación de estos textos bastante posterior a la de la muerte de Moisés. Más tarde, otros autores como R.Simon expuso una hipótesis híbrida, según la cual existía un núcleo del Pentateuco escrito por Moisés y otra parte manipulado por la intervención de una serie de profetas.

[4] Cf. ibid., (2015): 26 n. 4-5. Simplificando, la hipótesis de J.Wellhausen consistía en formular que el Pentateuco no era un único documento, sino un conjunto de textos de diferentes épocas ensamblados por un único autor, cuya labor consistiría en suturar las distintas tradiciones y limar tensiones internas para darles una apariencia de unidad. Entre estas tradiciones distinguía la fuente J (Yahvista), surgida en el reino de Judá; la fuente E (Elohista), procedente del reino de Israel y posteriormente a ambas se unirían la P (Sacerdotal) y la D (Deuteronomista). La hipótesis de J.Wellhausen ha seguido recibiendo críticas por parte de otros investigadores, pero su fundamento sigue siendo comúnmente aceptado por el conjunto de la comunidad científica. Así, R. Rendtorff (1977) propuso la existencia de seis grandes unidades previas al Pentateuco; por su parte, R.N.Whybray (1987) postulaba la inexistencia de razones para aceptar "documentos" previos al Pentateuco tal como lo conocemos en la actualidad, ni tampoco "temas", "credos" o "tradiciones orales" puesto que, según su criterio, el Pentateuco era una obra redactada por un único autor influido por autores griegos (Heródoto, Tucídides,etc.). Más tarde, E.Blum (1990) consideró que no coexistían en el Pentateuco fuentes paralelas e independientes, en contraposición a J.Wellhausen, sino dos "composiciones" tardías donde se recogían tradiciones más antiguas. Como bien afirma G.Fontana:"Nuestra falta de competencia sobre el asunto nos impide emitir juicios sobre tal hipótesis [R.N.Whybray], aunque, desde luego, consideramos que, de entrada, resulta altamente sospechosa cualquier hipótesis que parta de una influencia griega en la Biblia en períodos anteriores a la época helenística. Otra cosa es que tal hipótesis ofrezca una fecha muy plausible". A. Paul, siguiendo en esta

También en el Nuevo Testamento se utilizaron los mismos métodos y autores como Ch.Weisse (1838) dieron un paso adelante en el estudio de estos textos al tratar la cuestión sinóptica con su hipótesis de la "doble fuente".

Así, como consecuencia de la relectura y reinterpretación de esos textos antiguos afloraron el autor de la fuente Q, Marcos, Mateo, Lucas, Juan, etc, claves en nuestra búsqueda de los δεσπόσυνοι.

A estas obras neotestamentarias, se le añadieron tradiciones orales propias, cuyas huellas en los textos posibilitó el poder distinguir una estratigrafía compositiva[5]. A nuestro juicio, la estratigrafía de los textos neotestamentarios es un hecho y manifiesta la labor del autor(es) en unir tradiciones de procedencia diversa y a menudo de naturaleza contradictoria a través de un complejo sistema de redacción de los textos; a partir de ahí, es posible distinguir la existencia de diferentes manos en la redacción del texto tal como nos ha llegado hasta nuestros días. Un ejemplo de ello sería el conocido episodio de la resurrección de Jesús recogido en el evangelio de Marcos donde por el estilo de redacción es posible apreciar la existencia de dos manos, una primera en Mc 16, 1-8 y una segunda en Mc 16, 9-20, una composición producto de una selección de episodios procedentes de Lucas. Así, a pesar de existir autores contrarios a admitir diferentes estratos de composición en el interior de los textos neotestamentarios, la presencia de dicha estructura, no sólo en el Nuevo Testamento, sino también en la literatura cristiana primitiva o rabínica, nos será de suma importancia en nuestro estudio y nos ayudará a detectar una serie de indicios interesantes, un conjunto de detalles quizás imperceptibles a simple vista, a partir de los cuales podamos reconstruir con cierta plausibilidad nuestras hipótesis en relación a los δεσπόσυνοι o al propio Jesús.

No obstante, a pesar de haber esclarecido la naturaleza estratigráfica de los textos, los estudios críticos utilizados para el ámbito de la filología clásica no acabaron de esclarecer quién estaba detrás de cada uno de ellas; el problema de la autoría seguía siendo uno de los conceptos más espinosos, cuya atribución seguía generando grandes problemas. Si en las obras greco-romanas, este asunto era uno de los aspectos centrales en torno al cual giraba la crítica filológica, como forma de expresión de un individuo concreto; en cambio, en el caso del Nuevo Testamento se

---

línea afirmaba que sería un anacronismo encontrar escritura de la Biblia en el sentido literario con anterioridad al s. V a.C.

[5] CROSSAN, J.D – REED, J.L (2003): 28-29 así lo han manifestado cuando han aseverado: "Algunos especialistas niegan en teoría la estratificación exegética y por lo tanto la ignoran en la práctica. Otros la afirman en teoría, pero siguen negándola en la práctica. En la exégesis evangélica, a diferencia de lo que sucede en la arqueología de campo, la estratificación debe defenderse tanto en la teoría como en la práctica".

vio en seguida la falta de sentido de esta aproximación, porque no se podían atribuir las obras a un único autor conocido, sino a varios anónimos.

Con la salvedad de las epístolas paulinas, cuyo autor era reconocido dentro del mundo judeo-cristiano y para nosotros representa un testimonio muy valioso sobre los δεσπόσυνοι por pertenecer a la primera generación de creyentes y ser coetáneo de los parientes del Señor; en cambio, el resto de escritos, se trataban de obras adscritas a personajes centrales de los primeros momentos del incipiente cristianismo con el fin de dotar de autoridad al texto en cuestión. Dicho de otra manera, estos primeros cristianos buscaron poco a poco la manera de ir forjando su propio canon de textos sagrados y dotarlos de prestigio, y la mejor manera era vincularlos con figuras señeras muy vinculadas tradicionalmente con el Mesías Jesús (Pedro, Juan o Mateo) o con los primeros pasos del movimiento (Marcos, Lucas, Santiago).

Si estos textos neotestamentarios no tenían un autor conocido y no podían ser tratados de forma similar a las obras del mundo greco-romano, había que centrarse en ellos como la expresión de un conjunto de creencias, la manifestación de la fe de un grupo social, es decir, de una "comunidad". Esta fe, manifestada en una doctrina y unas creencias, fue poco a poco adquiriendo forma y acabaron materializándose en un conjunto de textos de diferentes géneros (evangelios, cartas, apocalipsis). Así, el incipiente cristianismo primitivo adoptaba estas categorías para poder expresar sus necesidades, sus intereses, sus inquietudes; incluso en sus formas más literarias, como podía ser el caso de los evangelios, no existía un interés por hilvanar una biografía del personaje, a semejanza de las ya existentes en el mundo greco-romano o crear un relato novelado sobre el personaje, sino en transmitir una doctrina, un mensaje concreto. Por tanto, estábamos ya frente a la noción de "teología narrativa" como instrumento utilizado por la comunidad para poder transmitir su percepción sobre la misión itinerante de Jesús y sus primeros seguidores, entre quienes se encontraban sus propios familiares.

Este mismo espíritu será aplicable al estudio de las fuentes neotestamentarias respecto a los δεσπόσυνοι, pues en la medida en que estos textos daban testimonio de la creencia, de la doctrina de una comunidad, automáticamente también se estaban posicionando frente a los parientes del Señor. Por lo tanto, nos interesa saber quién hay detrás de estos textos para saber si los postulados de los parientes del Mesías Jesús estaban próximos o alejados a la doctrina del grupo creador del documento en cuestión. Por este motivo, uno de los aspectos a analizar en este estudio será la relación y los mensajes de Jesús con sus familiares, porque podremos conocer la doctrina del grupo o del propio autor del texto a través de las palabras de Jesús y su concepción

respecto a los δεσπόσυνοι así como las polémicas doctrinales o cristológicas existentes entre ellos.

Toda esta serie de reflexiones nos permite una primera aproximación al concepto de comunidad cristiana entendido como aquel grupo creador, en primera instancia, de relatos o leyendas formados a partir de tradiciones orales, material litúrgico, profético o procedente de la predicación, para convertirlos tiempo más tarde en textos reveladores de su armazón doctrinal; pero, por otro lado, afirmaban la existencia e identidad del grupo, cuyas obras propias le servían para demostrar la solidez de sus creencias frente a otras comunidades con posiciones contrarias[6]. En rigor, como bien ha expuesto G.Fontana, estas comunidades se reconocían como depositarias exclusivas del mensaje del Mesías Jesús y como grupos elegidos buscaban vincularse con el Resucitado primero a través de una serie de leyendas y relatos, asumidos por la comunidad y luego fijados por escrito bajo la pseudonimia de discípulos del Maestro como garante y argumento de autoridad:

> En efecto, la convicción de que el grupo al que se pertenece es depositario específico del mensaje del Resucitado es la que da lugar, en última instancia, a la asunción del caudal de relatos y leyendas que conectan al grupo con el Maestro a través de un conjunto de figuras mitificadas – los discípulos –, que, tras la fase final que supone la fijación en la escritura, acabarán por ser identificados finalmente con los evangelistas asumidos definitivamente por la tradición[7]

La naturaleza doctrinal de estos textos así como el carácter heterogéneo de los escritos neotestamentarios impedía poder hablar de un cristianismo primitivo o antiguo como una noción abstracta, pues no existía una doctrina común a todos ellos. A pesar de compartir en su mayoría unas mismas creencias, tales como considerar a Jesús el Mesías o creer en su resurrección, no dejaban de existir diferencias de criterios sujetas a interpretaciones diversas sobre el hecho en sí. No era lo mismo leer el Evangelio de Marcos, el de Juan o más adelante la Carta a Santiago por citar algunas obras muy dispares entre sí. Por consiguiente, esta multiplicidad de creencias con diversas matizaciones hacía necesario hablar de una pluralidad de cristianismos en función de las diferentes facciones existentes.

[6]Como hemos visto, si la plasmación por escrito de tradiciones orales es un elemento distintivo de la identidad de la comunidad, no todas ellas tenían inicialmente esa misma singularidad como lo muestra la ausencia de obras procedentes de las comunidades de Galacia, Corinto, Filipos o Tesalónica. Si lo hará más tarde la de Éfeso, con las obras lucanas y joánicas, cuya comunidad tenía una identidad mucho más consolidada.

[7] Cf. ibid., (2015): 33

A menudo, era labor del redactor del texto mostrar una pretendida cordialidad entre todas ellas, proyectando hacia el pasado ese supuesto marco idílico donde las diferencias apenas eran perceptibles, pero, a pesar de sus esfuerzos, los conflictos existentes entre las diversas facciones quedaron reflejados en los textos. Como veremos a lo largo del estudio, la tensión y las polémicas de los δεσπόσυνοι frente a otros grupos se manifestaron en los escritos de estas comunidades y seremos testigos de estos enfrentamientos de una forma bastante edulcorada, pues, en general, con alguna excepción puntual, los autores de los textos tendieron a suavizarlas con el fin de presentar unos orígenes idealizados de la nueva creencia, pero ese pretendido anhelo no eludía las desavenencias existentes entre los familiares del Señor con otras cristologías o formas de entender el mensaje del Mesías Jesús plasmados en el trasfondo de los textos.

En rigor, los primeros cien años del cristianismo son testimonio de esta multiplicidad de grupos, creencias, facciones, cuya diversidad hacía imposible poder reducir el panorama a un simple dualismo ortodoxia o heterodoxia. Es más, la coexistencia de diversos cristianismos, diversas concepciones del Mesías Jesús y cómo interpretar el hecho de la resurrección dará lugar a una serie de enfrentamientos donde los δεσπόσυνοι tendrán un lugar preponderante como herederos por derecho de sangre de la predicación de Jesús. Será esta dinámica conflictiva el origen del surgimiento de una proto-ortodoxia a lo largo del siglo II formado por un grupo victorioso y dominante, cuyo triunfo consistió en priorizar su evangelio sobre el resto. A partir de aquí, una vez lograda la victoria sobre aquellos grupos rivales, entre ellos los δεσπόσυνοι, la Gran Iglesia comenzará su proceso de arrinconar o eliminar a aquellas facciones consideradas desviadas de la doctrina correcta. Se impondrá un proceso de reordenación del pasado acorde con las directrices del grupo dominante desde los idílicos tiempos fundacionales hasta su momento presente y se borrará del discurso en la medida de lo posible todo aquel mensaje subversivo o muy cercano a los preceptos del judaísmo, por este motivo los escritos de los δεσπόσυνοι, en caso de haber existido, quedaron relativamente pronto borrados del mapa del cristianismo primitivo y se perdieron, pues su evangelio se alejaba bastante del recto camino marcado por el grupo dominante.

De esta manera, se tendió a hacer de los vencidos unos fieles sumisos a la ortodoxia como sucedió con la familia de Jesús y se tergiversó su mensaje original acomodándolo a la doctrina dominante. Para conseguir dicho objetivo y combatir a todos aquellos grupos hostiles se elaboró y fijó a finales del siglo II un canon de los textos considerados sagrados[8] y más adelante, aparecieron listas heresiológicas donde se reflejaba toda aquella plétora de grupos considerados

[8] PIÑERO, A. (1991): 339-397

molestos o contrarios a la difusión de la nueva creencia. Así, a finales del siglo IV destacó Epifanio de Salamina, quien redactó un catálogo de herejías de diversa naturaleza sin muchas veces poder precisar las particularidades esenciales del grupo descrito en cuestión. En rigor, se trataba de un listado basado en una premisa falsa, a saber, la existencia de una evolución en línea recta desde la jornada de Pentecostés, descrita en el libro de Hechos (Hch 2, 1-11), hasta la época del autor; en cambio, la tarea de reconstrucción del historiador moderno es bien diferente, pues es consciente de la existencia de diferentes grupos enfrentados entre sí por defender sus respectivos evangelios y en el caso de nuestro objeto de estudio, buscamos la manera de poder aproximarnos a los δεσπόσυνοι, en mayor o menor medida, a partir de los testimonios de grupos contrarios a ellos.

Por lo tanto, una vez constatado por la crítica la autoría de estos textos y evidenciar la naturaleza doctrinaria de los mismos como manifestación de las creencias de una comunidad a partir de material de diversa procedencia, el siguiente paso consistirá en plantearnos cómo afrontar el estudio de estos textos primitivos cristianos neotestamentarios, es decir, cuál sería la metodología empleada para poder obtener una información histórica lo más fidedigna posible; dicho de otra manera, cómo saber qué datos son históricos y cuáles son doctrina y de esta manera poder aproximarnos más al conocimiento de los δεσπόσυνοι. Para ello, previamente expondremos de forma resumida los principales hitos de la crítica textual representada por sus principales escuelas y sus objeciones para evaluar si son apropiados para aplicarlos a nuestra investigación.

1.1.2 La *Formgeschichte* y la *Redaktiongeschichte*

Tras las limitaciones del método filológico era menester buscar otra manera de aproximarse a estos textos neotestamentarios y poder extraer mayor información. De esta manera, a finales del siglo XVIII, los estudios se dirigieron hacia otros ámbitos y fue en el de la tradición oral donde destacó la figura de J.G.Herder (1744-1803), quien decidió aplicar sus estudios sobre la transmisión oral en las leyendas y la poesía popular al Nuevo Testamento. De esta manera, se convirtió en el impulsor de esta nueva metodología explorando nuevas vías de comprensión de los documentos escritos del cristianismo primitivo a través del mundo de la tradición oral. Su hipótesis de partida radicaba en la existencia de un evangelio oral que habría sido compilado y reelaborado posteriormente por los evangelistas hasta llegar a los evangelios conocidos en la actualidad.

Esta metodología de J.G.Herder fue aplicada con posterioridad por H.Gunkel (1862-1932) en su *Formgeschichte* (“historia de las formas”), una escuela cuyo planteamiento se fundamentaba en buscar en los textos del Antiguo Testamento la naturaleza y el significado de sus formas o

unidades literarias menores así como su contexto socio-cultural y a partir de aquí deducir la evolución y el contenido de las mismas[9]. De esta manera, este método era literario e histórico a la vez, "literario, por estudiar y tratar de aislar y describir las formas o unidades menores del texto; histórico y sociológico, por no ser meramente descriptivo, sino tender a la identificación del contexto vital (*Sitz im Leben*) en el que se originaron las distintas formas y a la explicación de cómo surgieron a partir de la transmisión oral. Más aún, este método es también teológico, en cuanto estudia la historia de la evolución de las formas o pequeñas unidades y su desarrollo teológico"[10]. Por consiguiente, se trataba de un método sincrónico, en cuanto realizaba una crítica de las formas y de diacrónico, al seguir su evolución a lo largo de los siglos.

A inicios del siglo XX, está metodología aplicada al Antiguo Testamento fue introducida en la exégesis neotestamentaria primero por M.Dibelius a través de su obra *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919)[11] y con posterioridad por R.Bultmann, quien en su obra *Der Geschichte der synoptischen Tradition* (1921)[12] se propuso estudiar dos procesos diferentes, pero complementarios a la vez: por un lado, indagar cómo fueron asumidas e interpretadas por la primitiva comunidad cristiana las tradiciones orales referentes a Jesús reflejados en los diferentes sermones y formas litúrgicas; por otro lado, cómo se acomodó este material oral al texto final resultante. En rigor, el objetivo del método era manifestar que en el fondo de los evangelios y del resto de textos del canon subyacía un ápice de verdad histórica en una tradición oral cuyos orígenes se remontaba a los *ipsissima uerba Iesu*, independientemente de las interpretaciones o manipulaciones realizadas *a posteriori* por las comunidades para poder acomodar sus creencias en los escritos. Así, entre esta tradición oral destacarían materiales

[9] Cf. FONTANA, G. (2015): 29 n. 10. El análisis de H.Gunkel partía de la clasificación de los relatos veterotestamentarios en mitos y sagas según su contenido. Así, los mitos (Gn 1-11) eran textos de naturaleza politeista, se ubicaban en un pasado remoto y versaban sobre cuestiones universales así como la creación del hombre y la materia. Por su parte, las sagas eran relatos mucho más localistas, de cuño monoteista, estaban dirigidos a describir los orígenes de Israel y respondía a cuestiones más tribales. Como resultado de tradiciones folklóricas orales dividió las sagas en cuatro subgrupos: a) históricas; b) etiológicas; c) etimológicas y d) rituales.

[10] Cf. PIÑERO, A. (1995):368

[11] Cf. ibid., (2015): 30 n.13. En rigor, ya la había utilizado previamente en su obra *Die christliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911), un estudio centrado en las tradiciones sobre los discípulos Juan el Bautista en relación con los relatos de la infancia de Jesús.

[12] R. Bultmann (1884-1976), discípulo de H.Gunkel, fue un teólogo protestante alemán y uno de los exegetas más significativos del siglo XX. Entre sus principales contribuciones al estudio neotestamentario destacaron la desmitologización de la figura de Jesús y la importancia otorgada a las comunidades en la elaboración del material escrito (evangelios, cartas, apocalipsis, etc.). Entre sus obras más relevantes cabe señalar *Die Geschichte der synoptische Tradition* (1921) donde analizó el proceso creativo de los evangelios sinópticos y se cuestionó la fiabilidad del relato histórico contenido en dichos relatos y su libro *Jesus* (1926) donde intentó, de forma crítica, aproximarse a las supuestas propias palabras de Jesús (*ipsissima uerba Iesu*) y sus hechos.

propios de la predicación de la comunidad (como sermones o elementos catequéticos, leyendas antiguas sobre Jesús y sus primeros discípulos, oraciones o himnos utilizados durante la liturgia)[13].

Ahora bien, ante el éxito cosechado por las tesis de M.Dibelius y sobre todo R.Bultmann a principios del siglo XX y aunque fueron sobre todo utilizados para poder conocer más a fondo la figura de Jesús, nos planteamos si realmente estas propuestas metodológicas de la *Formgeschichte* son aplicables también a nuestra investigación sobre los δεσπόσυνοι. Dicho de otra manera, ¿qué criterios utiliza esta escuela para poder aproximarse en su caso a la figura de Jesús y en nuestro caso concreto a Santiago como personaje relevante o en general al grupo de los parientes del Señor? ¿Son aptos estos criterios para poder aproximarnos a la esencia del grupo familiar o tienden a encapsular los hechos en compartimentos estancos sin conexión entre sí deslindando a la familia de Jesús de su *Sitz im Leben*? ¿Podemos utilizarlos para obtener un conocimiento histórico del grupo o nos condiciona a ver a los δεσπόσυνοι con un filtro creado por una comunidad concreta o un autor determinado en función de su posicionamiento doctrinal o cristológico?

Durante décadas – y todavía aún vigente – se afianzó en la investigación académica el método de los criterios de autenticidad en el Nuevo Testamento, principalmente en los evangelios respecto a la figura de Jesús, pero también en el resto de la literatura cristiana, en especial referido a personajes relevantes o etapas señeras del cristianismo[14]. Dicha metodología está muy relacionada con la escuela de la *Formgeschichte* y en la mayoría de las veces estos criterios se han utilizado por parte de los historiadores para autentificar λόγια de Jesús, así como la verosimilitud de las unidades de tradición evangélicas tras determinar cómo habrían llegado a los evangelistas después de un proceso de transmisión y desarrollo comunitario anónimo. A pesar de ello, también han sido útiles en otros campos del cristianismo antiguo para poder establecer la autenticidad del material estudiado. Entre los criterios más destacables hallamos el de historicidad, disimilitud o desemejanza, atestiguación múltiple y coherencia entre otros.

[13] Cf. ibid., (2015): 30 n.15. A partir de todo este material R.Bultmann hizo una clasificación distinguiendo entre λόγια (o conjunto de dichos escatológicos, apocalípticos o sapienciales), pasajes autobiográficos, oraciones, himnos, bendiciones, parábolas, narraciones de milagros, prescripciones litúrgicas y disciplinarias etc. Por este motivo, era importante conocer el *Sitz im Leben* donde habían sido elaboradas estas tradiciones y cómo había sido interpretadas y transmitidas por dicha comunidad, pues se trataba de un material circulante entre los diferentes grupos de creyentes a la nueva secta y serían susceptibles por de ser revisados por las diversas comunidades en función de sus intereses. Dicho de otra forma, se buscaba acomodar este caudal de tradiciones a las experiencias vitales de las diferentes comunidades, quienes empezaron el proceso de crear una figura mítica en función de sus expectativas y aspiraciones una vez asumido el hecho de la resurrección de su Maestro ya convertido en Mesías.

[14] Seguimos a BERMEJO, F. (2018): 94-99 en la exposición de los criterios utilizados por la *Formgeschichte* y los problemas suscitados por su uso.

Parecía que esta enorme cantidad de criterios generaban a los historiadores una gran cantidad de conocimiento histórico, pero recientemente al prestar detenidamente más atención sobre ellos se ha podido comprobar que como instrumento hermenéutico también conllevan sus problemas y limitaciones.

De esta manera, el criterio de historicidad analizaba los *dicta et facta Iesu* de forma individual, pero conllevaba un grave problema como bien ha señalado F.Bermejo:

> Los seres humanos, no acostumbran a comunicarse solo mediante el pronunciamiento de dichos aislados, sino mediante un discurso articulado, acompañado de acciones que suelen poseer un sentido orgánico. Además *un dicho o una historia adquieren significado en un determinado contexto histórico*; aunque dichos individuales pueden ser claves para la reconstrucción de un personaje, no bastan por sí mismos para transmitir un conocimiento suficiente de él, pues en ese caso solo vehicularían un lenguaje discontinuo

Estos criterios de autenticidad se basaban en el supuesto de haberse conservado intacta una parte importante de la tradición de Jesús –aunque también pueden aplicarse a las tradiciones referentes a Santiago, Judas o Simeón como principales representantes de la familia – durante el proceso de transmisión oral y la investigación moderna ha revelado que las tradiciones orales no son muy estables, es decir, la memoria puede conservar el recuerdo de grandes rasgos de un suceso, pero no los detalles del mismo y por lo tanto, estos últimos aparecen más distorsionados en la transmisión de la información.

Por otro lado, el criterio de desemejanza, también conocido como de discontinuidad, ha sido tradicionalmente muy apreciado por la crítica confesional por autores como E.Käsemann, quien afirmaba ser el único método para conocer algo sólido sobre Jesús. Según este criterio, un dicho o tradición sobre Jesús – y por ende de los δεσπόσυνοι – gozaría de mayor historicidad si no encontramos un paralelo en las comunidades cristianas primitivas o en la propia literatura judía contemporánea. Se partía de la premisa que cualquier dicho único procedía del propio Jesús o en el caso de los δεσπόσυνοι contamos con un elenco de pasajes donde Santiago o su hermano Judas emiten una serie de discursos y por tanto, si esos λόγια son únicos también deberían ser considerados verídicos. Esto conllevaba una serie de inconvenientes, entre ellos destacamos por un lado, la desconsideración del fenómeno del profetismo dentro de la comunidad cristiana primitiva o por otro lado, negar la autoría del dicho por obra de un anónimo personaje. También podrían ser producto de la fantasía del propio autor del texto, quien pone en boca de esos personajes una serie de λόγια según su conveniencia y por último, eliminaba parte de la

historicidad de la figuras estudiadas, en el caso de Jesús al desvincularlo de su propio entorno religioso, pues aquellos pasajes donde coincidía con el judaísmo eran eliminados de su predicación. Respecto a los δεσπόσυνοι supondría una situación similar, así en el martirio de Santiago en Hegesipo se descontextualiza al hermano de Jesús de su entorno judío, al cual estaba bien arraigado y es descrito con expresiones propias como la "Puerta de Jesús" o defendiendo la concepción del Mesías sentado a la diestra del Padre, como un devoto cristiano abogando una cristología alta. Estas ideas, no explicitadas en ningún otro documento cristiano, ¿Eran autoría del propio Santiago? ¿Responden a un hecho histórico objetivo o fue producto de la comunidad creadora de tal tradición, recibida por Hegesipo, para presentar un Santiago sumiso a la causa cristiana dominante en la Diáspora? ¿Manipuló Hegesipo la tradición recibida?

Por su parte, el criterio de atestiguación múltiple partía de la consideración que un dicho o hecho es verosímil en tanto en cuanto apareciera atestiguado en diferentes fuentes e independientes entre sí, pero también entraña una serie de inconvenientes. Así, la aparición de un dicho o hecho puede deberse también al interés suscitado en diversos grupos cristianos y por lo tanto, cuanto más parecido sea entre los textos de las diferentes comunidades cabe sospechar que sea más una creación comunitaria y menos una tradición del propio personaje en cuestión. En el caso de los δεσπόσυνοι, los diferentes evangelios muestran el rechazo familiar a la misión de Jesús, pero únicamente el de Juan señala que el principal motivo era la incredulidad hacia su predicación (Jn 7,5). Por otro lado, muchos dichos no constan con atestiguación múltiple probablemente por herir sensibilidades o cuestionar doctrinalmente los evangelios de algunas comunidades, por ese motivo, el silencio de las fuentes respecto a los parientes del Señor es elocuente.

Por último, el de coherencia, por ejemplo, necesita previamente tener una idea ya prefigurada de la figura o grupo objeto de estudio en cuestión y a partir de aquí parte de la premisa de la solidez –un término de por sí subjetivo – de su mensaje sin tener en cuenta la posibilidad de evolución del personaje o del grupo en su predicación; así, por ejemplo, un líder religioso como era el caso de Santiago con una predicación de cuño exclusivista no parece muy dado a cambiar de paradigma. De todas formas, también podría haber sido fácil, por parte de las comunidades, crear tradiciones sobre la figura de Santiago a partir de su exaltación o del grupo familiar. Este último hecho se manifiesta claramente en la transformación sufrida por la familia de Jesús en la tradición cristiana, de ser firmes defensores de los preceptos mosaicos y la circuncisión – tal como nos lo transmitió Pablo en sus epístolas – a convertirse en sumisos devotos de la predicación defendida por la ortodoxia de la Gran Iglesia. A pesar de todo ello, estos criterios aún tienen algunos inconvenientes más, por un lado, en ocasiones se contradicen entre ellos y

así a veces unos favorecen la autenticidad de un hecho, dicho o tradición y otros la niegan y por otro lado, como bien ha explicado F.Bermejo, son utilizados por los exegetas a través de una idea preconcebida sobre el objeto de estudio:

> La idea de que es la aplicación de los criterios lo que determina las concepciones de Jesús que los estudiosos ofrecen es seguramente errónea, en la medida en que sus mentes no se enfrentan al material como una tabula rasa. Concepciones acerca de la identidad de Jesús forman parte constitutiva del humus cultural del mundo moderno, y por descontado de quienes afrontan la tarea de escribir sobre el personaje. Así pues, los autores poseen preocupaciones acerca de quién fue (o debió de ser) Jesús, las cuales casi nunca se alcanzan fatigosamente tras el análisis de perícopas aisladas cuya autenticidad se acepta o se rechaza. Ahora bien, esto implica que las creencias y expectativas previas parecen determinar cómo se usan los criterios, y no al revés. Como se ha expresado de forma gráfica, los criterios son como destornilladores, que pueden ser usados tanto para atornillar como para desatornillar, dependiendo de las necesidades de cada autor. Así pues, hay razones para sospechar que, más que como instrumentos heurísticos, funcionan con demasiada frecuencia como modos de racionalizar conclusiones extraídas con independencia de ellos

Suscribimos en este aspecto la acertada reflexión del autor. Si bien estos criterios fueron creados principalmente para estudiar la figura de Jesús, en la actualidad algunos historiadores siguen utilizandolos en sus investigaciones para poder investigar otros períodos o personajes relevantes y así hallar pasajes coincidentes o desemejantes en los textos neotestamentarios o en la propia literatura cristiana. A nuestro juicio, a pesar de su aceptación por parte de la comunidad científica, estos criterios carecían de un elemento sumamente importante, a saber, el contexto donde viven esos personajes, esas comunidades. Según nuestra hipótesis, no comprenderemos el alcance real, la dimensión del grupo de los δεσπόσυνοι si mutilamos información respecto al contexto en el que vivían, se movían, polemizaban, ambicionaban, etc. Por este motivo, a nuestro entender, aunque estos criterios permiten detectar pasajes concretos o diferentes donde aparezcan mencionados los familiares del Señor no son óptimos para poder utilizarlos como instrumento de trabajo, pues nos pueden estar transmitiendo una visión sesgada producto de las vivencias de la comunidad creadora del texto escrito y alejarnos de la reconstrucción plausible del grupo de los parientes del Señor[15].

Todo ello nos llevaba a un callejón sin salida, donde estos textos quedaban encapsulados por su consideración de inamovibles a medida que fue surgiendo la noción de ortodoxia. No obstante,

[15] Estas mismas reflexiones aquí expuestas ya habían sido cuestionada por algunos exegetas, quienes veían en los postulados de R.Bultmann a la comunidad autora del texto sin conexión con su realidad circundante, a saber, reducía la vida comunitaria a una dimensión religiosa sin ningún tipo de contacto con el mundo exterior y distanciaba a los textos del entorno en el que habían sido elaborados. De todas formas y a pesar de las críticas cabe destacar la importancia de su legado en el estudio sobre el proceso de creación de las obras neotestamentarias.

los críticos, sin obviar los avances de la *Formgeschichte*, volvieron nuevamente a utilizar los métodos utilizados por la filología para el estudio de los textos neotestamentarios.

De esta manera, surgió la escuela de la *Redaktiongeschichte*[16], que, principalmente a través de la obra sobre el Evangelio de Lucas de H.Conzelmann *Die Mitte der Zeit* (1954) le volvió nuevamente a asignar un papel relevante a la noción de "autor", cuya labor redactora tras los textos mostraba su importancia en la gestión de la tradición oral y en su fijación en el texto escrito. A partir de los análisis textuales, los exegetas se percataron que este material oral en circulación era utilizado, retocado, interpolado u omitido en su obra por este autor(es) en función de sus intereses o creencias y de esta manera, una vez detectada esa acción, era posible discernir la parte adscrita al autor del material comunitario o de dichos atribuidos al propio Jesús.

Si la *Formgeschichte* había restado importancia a la figura del autor en la elaboración de los textos en beneficio de las comunidades y había encapsulado la figura histórica de Jesús, deslindándolo del Cristo de la fe; la *Redaktiongeschichte* volvía a incidir en la relevancia de los autores en la redacción de los textos y en la posibilidad de una nueva búsqueda del "Jesús histórico".

Este cambio en el paradigma también afectaba a los estudios respecto a los δεσπόσυνοι ¿Este método nos ofrecía una visión más realista del grupo de los parientes del Señor o estaba sujeta a la simpatía o antipatía del autor del texto hacia ellos? Si los textos eran expresiones de las vivencias religiosas del autor y de la comunidad ¿La descripción de la familia del Señor respondía a unos hechos históricos concatenados, a una realidad constatable por el autor o a una tergiversación o exageración de sus diferencias doctrinales como producto de su desacuerdo?

[16] Cf. ibid., (2015): 32 n.19. Acuñado el término por W.Marxsen en 1956, fue H.Conzelmann realmente el impulsor de esta escuela a través de su obra. Originalmente, también surgida en el estudio de Jesús, el objetivo principal de estos exegetas era regresar a su figura, la cual había caído en desprestigio tras las propuestas realizadas por R.Bultmann. Así, en 1954, E.Käsemann, discípulo de R.Bultmann, en un coloquio en la Universidad de Magdeburgo, reconoció su incomprensión ante la actitud mostrada por su maestro sobre la figura de Jesús y retó a la comunidad científica a reabrir de nuevo el tema iniciando lo que se ha llamado "the second quest". Según su criterio, aunque sería imposible poder escribir una biografía de Jesús, debía existir una continuidad entre la figura de Jesús y el Cristo de la fe abanderado por la Iglesia y por este motivo esta búsqueda sobre los pasos del impulsor del movimiento cristiano era legítima. A partir de aquí se abrió un fértil debate sobre la naturaleza de Jesús. Así algunos estudiosos consideraron a Jesús como un profeta escatológico, mientras otros como R.H.Fuller *et alii* negaban su condición mesiánica. En la actualidad, la crítica se ha ido desligando de la influencia de los postulados teológicos y concibe más la figura de Jesús desde un punto de vista histórico y esto ha llevado más recientemente a autores como R.W.Funk o J.D.Crossan a crear el grupo de estudio *Jesus Seminar*, cuyo objetivo ha sido rastrear los textos canónicos y no canónicos cristianos para intentar encontrar y analizar los *ipsissima uerba Iesu* así como sus hechos. Tras una serie de estudios se ha llegado a la conclusión de que entre un 16 o un 18% de sus palabras recogidas en los textos podrían ser atribuidas a su figura histórica.

¿Los estudios nos aportaban información del contexto donde fue escrita la obra y cómo condicionaba el texto resultante o el autor se aislaba de su entorno y reflejaba tan solo sus reflexiones personales? De todas formas, ambos métodos defendidos por ambas escuelas no fueron sino creaciones elaboradas por el mundo de la teología para intentar esclarecer las creencias, iluminar la fe del moderno creyente y en realidad no supusieron ningún avance en la ciencia histórica, sino más bien una evolución de la teología[17].

A pesar de ello, sin cuestionar el concepto de comunidad, existen una serie de lagunas que ambas metodologías no logran responder y nos hacen ser escépticos a la hora de emplearlas para nuestro estudio en cuestión. En primer lugar, muchas de las obras existentes no revelan un lugar físico desde donde han sido producidas y siguen existiendo serias dudas sobre dónde se generaron muchas de ellos, como era el caso de los evangelios de Marcos o Mateo. Tampoco responden a la pregunta sobre la composición social de dichas comunidades, sólo a partir de un razonamiento extraído de algunos indicios era posible extraer alguna conclusión plausible.

Por este motivo, desde las décadas finales del siglo XX, la crítica posterior intentó ampliar su visión de la noción de comunidad mediante la metodología empleada en los estudios sociológicos muy en boga por entonces y aunque tampoco resultaron ser la solución definitiva si ayudaron a responder algunas cuestiones sobre la extracción social de los miembros de las comunidades. Así por ejemplo, el concepto abstracto de comunidad empezó a adquirir una corporeidad como por ejemplo puede verse en las cartas paulinas donde se podían constatar la presencia de ricos y pobres, dirigentes y miembros de la asamblea, relevancia de algunas mujeres (es el caso de Cloe en Cencreas o de Prisca, la mujer de Aquila, etc).

En definitiva, a nuestro entender, la falta de un contexto vital donde fueron compuestas estas obras y su interacción con los δεσπόσυνοι en cuestión condiciona mucho los resultados obtenidos y nos aleja bastante de nuestro objetivo, a saber, aproximarnos a la realidad de los δεσπόσυνοι para conocer dónde vivían, cómo fueron educados, cómo pensaban, con quién se relacionaban, qué ambicionaban, cuál era su cristología, si sus miembros defendían o no un

[17] Como bien ha defendido MONTSERRAT, J. (1989): 19 "No hay que esforzarse mucho en subrayar el carácter chocante que, en el contexto de los estudios de crítica literaria e histórica, adorna al descubrimiento de que determinados escritos han tenido un autor humano, y que en consecuencia el análisis de la personalidad intelectual del autor puede contribuir a la inteligencia del texto. La ciencia histórica tiene que felicitarse de las garantías de objetividad que ofrece el nuevo rumbo de los estudios confesionales, pero hay que reconocer que la historia de la redacción no representa más que la rectificación de un voluminoso error de perspectiva histórica, por lo que su aportación objetiva al progreso de la metodología de las ciencias históricas es nulo. Había un prejuicio teológico que impedía a los escrituristas el uso pleno de los métodos de la crítica histórica y literaria. La reflexión teológica ha eliminado ese obstáculo y en consecuencia la ciencia confesional puede medirse en el mismo terreno con la ciencia independiente. El progreso lo ha experimentado la teología, no la historia"

mesianismo de corte davídico, si realmente acabaron defendiendo un cristianismo ortodoxo tal como la tradición cristiana más tardía nos ha legado. Las lagunas existentes en ambos métodos condicionan en gran medida la información obtenida para proponer hipótesis plausibles o probables a estas preguntas y por este motivo, hemos decidido asumir sus logros más valiosos, pero utilizar otra metodología más idónea para poder reconstruir el devenir de la familia de Jesús.

1.1.3 A vueltas con el método: la metodología de este estudio

Ahora bien, a nuestro juicio, el historiador debe intentar hallar una explicación convincente a los hechos acaecidos en el pasado y no puede contentarse únicamente con clasificarlos o esclarecerlos, sino proponer un sistema de hechos y categorías que expliquen una serie de particularidades. Para poder hacer historia, es decir, realizar una ordenación del pasado de manera inteligible, es menester la creación de amplias hipótesis cuyo objetivo sea poder abarcar un gran conjunto de hechos.

La historia del cristianismo primitivo presenta varios problemas, pero uno en particular muy a tener en cuenta es la constante imprecisión del material fáctico, pues los textos existentes, ante la dificultad de vincularlos a un contexto o un espacio concreto, muestran una naturaleza en general más elusiva que el resto de documentos antiguos. Entre otras cosas, suelen ser textos sesgados ideológicamente, de carácter dual (presentando a los miembros de la comunidad de manera afable y al resto como enemigos), redactados a partir de la sutura de material de diversa procedencia en función de las necesidades de la comunidad y sin referirse al lugar donde fueron escritos con alguna salvedad (epístolas paulinas). Por lo tanto, debemos ser conscientes de la dificultad de la empresa, pues la capacidad del historiador de poder obtener respuestas y un marco de sucesos razonable sobre los orígenes del cristianismo a partir de esta documentación es pequeña en comparación con la ingente cantidad de preguntas que es posible formularse. Dicho de otra manera, es como hallarnos ante un mosaico sin conocer cómo es realmente el dibujo, cuyas teselas a medida que las vamos otorgando mayor verosimilitud empiezan a bosquejar "algo" el panorama, pero a pesar de ello, seguimos avanzando en muchos casos a tientas como podrá verse en este estudio.

A nuestro entender, si el historiador quiere ordenar el pasado requiere para su investigación establecer una hipótesis de trabajo. Si esta hipótesis encaja con los hechos puede mantenerse y ser duradera en el tiempo, si no es así, acaba siendo desechada poco a poco por sus propias carencias o debilidades. En nuestro caso concreto, no hemos forzado los hechos para darles cabida a nuestra hipótesis inicial, sino que estábamos abiertos a modificar la hipótesis inicial si el propio marco fáctico así nos lo indicaba. Por este motivo y ante la fragilidad de los pocos

datos existentes, hemos considerado importante priorizar en nuestro estudio – tanto durante la fase de indagación como la de explicación – la conveniencia de determinar un grado de certeza a nuestras diferentes propuestas a medida que íbamos avanzando en el camino, ya sea mediante una clasificación siguiendo un modelo de mayor a menor convicción desde la verosimilitud, la probabilidad, la posibilidad o la plausibilidad, en tanto en cuanto más conjetural era la proposición; asimismo, hemos incluido en cada una de ellas una gradación diversa (muy, poco, casi, nada), para poder evaluar el grado de certidumbre de cada una de las propuestas. También hemos podido valorar la verosimilitud de las hipótesis propuestas mediante el uso de otros recursos como las expresiones "parece que", "es posible", "es probable", "podría decirse que", "podría conjeturarse que" etc.[18]

Desde el principio, este trabajo ha intentado ser lo más neutro posible y como acabamos de mencionar para ello le hemos asignado un grado de probabilidad y verosimilitud a nuestras sucesivas hipótesis, en función de la base documental existente y sus limitaciones. En todo momento, nuestra posición ha sido escéptica, admitiendo *a priori* nuestra incapacidad para alcanzar la certeza absoluta en sus proposiciones y presentando todas nuestras opciones como probabilísticas o relativas, nunca dogmáticas; hemos buscado ser lo menos ambiguos posibles e intentar dar una definición aproximada o una explicación coherente a todas aquellas proposiciones hipotéticas o conjeturales propuestas siempre dentro del restringido marco ofrecido por las fuentes o los vestigios arqueológicos.

Respecto a nuestro método en esta investigación, en función de la escasez, fragilidad y manipulación de los datos existentes sobre la familia de Jesús hemos considerado conveniente utilizar de forma recurrente el paradigma indiciario. Se trata de un método cuyo punto de partida se basa en el hallazgo de una serie de pequeños detalles en los textos, en ocasiones casi imperceptibles, cuya existencia nos pueden ayudar a hilvanar la reconstrucción de ciertas situaciones fácticas cuyo devenir no aparece explicitado en la narración actual por su naturaleza sesgada o tergiversada en función del mensaje teológico.

Así, por ejemplo, la inexistencia en las epístolas paulinas o los evangelios canónicos del apelativo "el Justo" para Santiago, el hermano del Señor, nos puede remitir a pensar probablemente en un uso cronológicamente más tardío dentro del proceso de exaltación del personaje, antes que un posible inexistente uso cotidiano de este sobrenombre durante la vida del hermano de Jesús. Desde el principio del estudio, hemos señalado la inexistencia de documentación por parte de la familia objeto de estudio, no tenemos ninguna evidencia o

[18] Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 14

testimonio directo de cómo pensaban, cómo vivían, cuáles eran sus aspiraciones reales, qué pensaban sobre la misión itinerante de su hermano Jesús, cuáles eran sus posturas ante la dominación romana, la rapacidad de los dirigentes sacerdotales o el rigorismo de los fariseos, si eran o no realmente de linaje davídicos, cuál era su cristología etc. Por lo tanto, debido a la parquedad de la información indirecta existente nos hemos visto obligados a construir nuestras hipótesis a partir de pequeños indicios indirectos, con el peligro que eso entrañaba, de querer ver en ocasiones referencias a los familiares de Jesús cuando en realidad podría tratarse de informaciones sobre otro colectivo o personajes diferentes.

La propia naturaleza heterogénea de las fuentes – donde a menudo se afirman cosas y después se contradicen – ha creado una tensión interna en los textos como consecuencia de la presencia de un material, cuyas particularidades no casan finalmente con la línea marcada por su(s) autor(es) en sus obras. Esto sucede por ejemplo con todas aquellas tradiciones sobre Jesús donde defiende el uso de la violencia y crea una tensión evidente con el Jesús irénico presentado por los evangelistas. Así, Mateo hace referencia al carácter subversivo y violento de la predicación de Jesús donde se defiende el uso de las armas (Mt 10,34). Este pasaje está inserto junto a otros de diversa naturaleza y cronología – pues ya mencionan su persecución en las sinagogas – referentes a las características del apostolado; en cambio, Lucas utiliza el mismo material en una coyuntura más exacta, justo en los momentos previos a la partida al Monte de los Olivos (Lc 22, 35-36) donde acaecerán los enfrentamientos y el prendimiento de Jesús. De todas formas, ambos pasajes, ubicados en diferentes contextos y convenientemente espaciados de otros de idéntica naturaleza, contrastan con toda la imagen pacífica de Jesús presentada a lo largo de sus respectivos evangelios. Otro ejemplo fácil de apreciar está en la propia actitud de Jesús ante la Ley en los diferentes evangelios; mientras en el evangelio de Mateo apreciamos un Jesús más condescendiente y estricto con el cumplimiento de la tradición mosaica, en Marcos, Lucas y sobre todo Juan, hay una interpretación mucho más laxa de sus preceptos.

También cabe destacar la desigual descripción de la figura de su hermano Santiago y los diferentes motivos de su condena poco antes de ser ajusticiado si comparamos el testimonio de Josefo con el de Hegesipo. Si para Josefo, Santiago era el dirigente de una secta judía, muy respetado entre sus coetáneos sobre todo por los fariseos, sin aparentemente ningún comportamiento subversivo contra el orden establecido; en cambio, Hegesipo lo exalta como un hombre piadoso, culpabilizando a escribas y fariseos de su condena.

La aparición en este mismo relato sobre el martirio de Santiago de Hegesipo de un sacerdote recabita, esto es, un miembro perteneciente a una secta judía caracterizada por su estricta observancia de la Ley nos suministra un relevante indicio. Según la narración, este sacerdote

recabita defendió a Santiago, el hermano de Jesús, por su condición de "Justo", a saber, por ser una persona estricta en el cumplimiento de la tradición mosaica y un referente en la sociedad por su carácter virtuoso y piadoso. La defensa de Santiago por parte de este sacerdote recabita mientras estaba siendo linchado –no lapidado como debería ser la norma– por la turba tras ser acusado de blasfemo nos abre la puerta para poder investigar si realmente el martirio narrado por Hegesipo relata un hecho histórico y nos presenta rasgos reales de la figura de Santiago o se trata más bien de una exaltación del personaje, desentendiéndose por completo de las causas de su ejecución.

Por último, otro ejemplo lo constituiría la imprecisión de los datos referentes al momento de la huida a Pella de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén realizada por diversos autores cristianos de diferentes épocas (sinópticos, Eusebio, Epifanio de Salamina entre otros). Todo ello nos lleva a cuestionar el carácter monolítico de estas fuentes cristianas antiguas, más dadas a manifestar una experiencia de fe que una realidad histórica y este hecho obliga constantemente al historiador, en la medida de lo posible, a corroborar la información contrastándola con otras fuentes coetáneas más sólidas.

Por lo tanto, la inclusión de estos materiales tradicionales ha creado tensiones internas en los textos, pero al mismo tiempo nos han proporcionado indicios clave para percatarnos de una serie de anomalías en la tradición transmitida. Dicho de otra manera, la persistencia de dichos elementos "reales" de la tradición en el nuevo relato creado por el autor convirtió este material fáctico en contradictorio, en una anomalía, porque probablemente pudo haber desempeñado un rol determinante en el acontecimiento histórico narrado y por este motivo, el autor del texto se vio obligado a incluirlo en el relato a pesar de su incoherencia en el mensaje final de la obra. El olvido de los acontecimientos reales en la conciencia colectiva es una tarea facilísima y si algo persiste en la memoria no es precisamente por su apego a la verdad, sino porque seguir la narración tal como está escrita beneficia o conviene a sus autores para poder justificar la concatenación de sucesos según sus propios intereses. Aunque los autores cristianos, en su afán por ofrecer un ordenamiento del pasado acorde con sus intereses religiosos, buscaron silenciar estas tradiciones, este material se resistió a desaparecer de los relatos, sobre todo, cuando su papel en ellos fue relevante y era conocido por la realidad circundante[19].

Estas anomalías en el discurso de los diferentes autores se nos presentan ante nuestros ojos como indicios, como hilos a partir de los cuales podemos obtener acceso a una información difícilmente alcanzable si seguimos el hilo narrativo de la obra, cuyo objetivo no está formulado

[19] Cf. BERMEJO, F. (2018): 101

en términos históricos, sino teológicos. Por tanto, los pequeños detalles, a veces irrelevantes, pueden ser muy útiles al historiador en el momento de elaborar una hipótesis de trabajo e intentar reconstruir una realidad del pasado a todas luces no visible en el texto tal como ha llegado hasta nosotros[20]. La naturaleza heterogénea de las fuentes utilizadas en este estudio, la redacción de ellas en lengua griega y el hecho que la lengua de la familia de Jesús fuese el arameo deja al descubierto la sospecha que los autores de los textos hayan tergiversado o modificado ese material de manera consciente o inconsciente. Así, por ejemplo, la existencia de arameísmos en los evangelios no significa a todas luces que sea un dicho de Jesús, podría ser perfectamente también una creación de algún creyente arameo parlante, una palabra común en alguna comunidad o formar parte de la liturgia de un grupo.

Ahora bien, según este método indiciario, si un elemento, un dicho o una tradición se repiten con bastante asiduidad en diferentes tipos de fuentes y en diferentes contextos (discursos, parábolas, etc.) debemos tenerlo en cuenta porque estaríamos plausiblemente ante un elemento muy antiguo sedimentado en las primeras fases de la tradición, difundido tal vez por diferentes vías y quizás nos estaría reflejando detalles de una persona en concreto o de un suceso determinado. No debemos confundirlo con el criterio de atestiguación múltiple, pues no estamos aseverando la verosimilitud del dicho o hecho ni emitiendo un juicio absoluto de certeza, sino que podemos otorgarle una cierta verosimilitud histórica si tal motivo es plausible contextualmente y no es reducible a intereses comunitarios, en cuyo caso es fácilmente detectable si lo ha creado la comunidad o el propio autor del texto con fines teológicos[21]. De esta manera, por ejemplo, una serie de textos nos hablan del gran valor otorgado por Jesús o su hermano Santiago a la Ley mosaica y perfectamente este suceso recurrente en ambos casos podría guardar un eco de la historicidad de este hecho, de la importancia para ambos del cumplimiento de uno de los pilares del judaísmo.

Otro de los índices destacables es el de dificultad. Como ya comentamos, la existencia de incoherencias o material incómodo en contextos determinados en el interior de la narración crea tensiones, goza de mayor credibilidad y no es producto de la creación de un autor o de una comunidad. Ahora bien, la existencia de este material intranquilizador debió generar una enorme inquietud entre los evangelistas o entre quienes se dedicaron a transmitir las tradiciones; por este motivo, su permanencia en la redacción final podría deberse al deseo del autor por contrarrestarlo y, de esta manera, las razones apologéticas justificarían su presencia en el

[20] Cf. ibid., (2018): 102 n.16 donde el autor apunta que ya el propio Sigmund Freud señalaba la importancia de no menospreciar "los pequeños indicios".

[21] Cf. ibid., (2018): 104

redactado final. Es más, la propia distribución de este material embarazoso a lo largo de las obras acabó difuminando y anulando gran parte del desasosiego generado a sus destinatarios[22]. Así, por ejemplo, la presencia de Jesús en el Monte de los Olivos rodeado de sus discípulos armados cuestiona el carácter irénico de su figura presentado por los diferentes evangelistas, pero el recurso por parte de los autores a utilizar citas proféticas para justificar ese contexto exculpaba en cierta manera ese hecho. De hecho, la figura del Nazoreo implicado en asuntos sediciosos no se vislumbra en una primera lectura de los evangelios, no nos queda en la retina esa imagen y ello se debe al buen hacer de los evangelistas.

Por consiguiente, ambos índices (recurrencia y dificultad) deben utilizarse conjuntamente en el momento de reconstruir un hecho o una figura histórica. De todas formas, debemos ser conscientes que nos hallamos ante un material muy escaso, unas teselas del dibujo final y no tenemos la certeza absoluta de poder rehacer esa figura, aunque sí podemos aproximarnos.

Respecto a las fuentes utilizadas para este estudio nos ha parecido importante jerarquizarlas o estratificarlas previamente según su grado de verosimilitud histórica:

1. Así nos hemos encontrado con un primer grupo o estrato formado por una serie de textos, cuya información histórica es bastante sólida y estaría formado principalmente por las epístolas de Pablo (Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses y Romanos)[23], cuyo testimonio directo de los acontecimientos vividos unos años más tarde de la muerte de Jesús nos suministra una información bastante fidedigna del contexto político-social de los primeros años del incipiente movimiento cristiano. Su obra nos interesa mucho pues es el material judeo-cristiano existente más antiguo y es a la vez muy importante por su conocimiento personal de los Hermanos del Señor, es decir, de la familia de Jesús y concretamente de la figura de Santiago. De todas formas, cabe señalar el carácter indirecto, sesgado y sectario de su información referente a los familiares de Jesús, lo cual ha dificultado en parte nuestra labor. No obstante, a pesar de esas dificultades, es nuestra fuente más fiable para poder reconstruir de forma plausible parte de la historia de los protagonistas de este estudio desde finales de la década de los años 30 hasta inicios de la década de los años 60 del siglo I de nuestra era.

Por otro lado, la otra gran figura importante dentro de este primer grupo es el autor judío Flavio Josefo, cuyas obras (*Antiquitates Iudaicae, De Bello Iudaico, Contra Apionem* o la *Uita*) fueron escritas con posterioridad a la caída del Templo (año 70) y a pesar de su tendenciosidad

[22] Cf. ibid., (2018): 110-111

[23] En nuestro estudio hemos obviado 1 Tes al no aportar ninguna información relevante sobre la familia de Jesús.

filoromana, son textos redactados siguiendo una metodología con la pretensión de narrar una realidad histórica. En el caso de la familia de Jesús, este autor, aparte de describirnos el contexto histórico del siglo I a.C y del siglo I de nuestra era, nos suministra información directa sobre la figura de Santiago, certificando, de esta manera, no sólo su existencia histórica fuera del ámbito literario judeo-cristiano, sino su relevancia como dirigente de una secta judía en la segunda mitad del siglo I. Por otro lado, la noticia divulgada por Josefo, a diferencia de los autores cristianos, también nos ayuda a entender mejor los motivos de su ejecución. Por otro lado, su famosa noticia sobre Jesús, el conocido como *Testimonium Flauianum*, si bien no aporta nada novedoso respecto a los evangelios, nos ayudará a comprender cuál era su opinión sobre su figura.

2. En segundo lugar, tendríamos una serie de textos polémicos "iniciales" entre los cuales podríamos situar la Fuente Q o colección de dichos sobre Jesús, una serie de tradiciones orales gestadas en Galilea durante la década de los años 30 en su estrato más antiguo, creada por un colectivo anónimo de personas a nivel oral y más tarde puesto por escrito, sin que nos haya llegado a nosotros directamente. Poco a poco la labor exegética, con un consenso bastante amplio a nivel académico, ha permitido reconstruirla y ha ayudado a entender que su mensaje fue más adelante difundido a gran parte de las comunidades cristianas primitivas por predicadores itinerantes carismáticos, pues hallamos huellas suyas en evangelios tan dispares como los de Mateo o Lucas. Estas primitivas tradiciones orales surgidas en Galilea nos han sido muy útiles, pues a partir de una serie de indicios existentes en ellas hemos podido reconstruir de forma plausible la cristología de la familia de Jesús, crucial para luego poder entender sus conflictos posteriores en Jerusalén. Además de la fuente Q, en este grupo también contamos con el Evangelio de Marcos, redactado hacia los años 71-72 de nuestra era y en la actualidad la forma evangélica más antigua disponible. Es un evangelio bastante hostil contra la familia de Jesús y su información debe ser analizada con cautela, pues tiende a retroproyectar en el pasado las diferencias doctrinales, cristológicas y políticas de su autor(es) o su comunidad con los Hermanos del Señor tras la caída del Templo.

3. En un tercer estrato situaríamos los textos de la "reconciliación" y estaría formada por los evangelios de Mateo escrito en los años 80 y el de Lucas, redactado en la década de los 90 del siglo I. Ambos evangelios recogen unos relatos sobre la infancia de Jesús y son los primeros textos donde aparece reflejada la noción del nacimiento virginal de María y la sumisión de José al sistema romano, acatando el pago de impuestos. En ambos textos la familia de Jesús aparece más edulcorada y más difusa. Si en Marcos existe una abierta hostilidad hacia ellos, Mateo suaviza las tensiones y Lucas tiende a pasar sobre ellos de puntillas, difuminando bastante su existencia. Esta difuminación de los parientes del Señor adquiere mayor relevancia en el

evangelio de Juan, donde los hermanos son descritos como un grupo sin ninguna figura relevante y pasan bastante desapercibidos en la obra, como si fuesen inexistentes, mientras María, abandona el rol de madre de Jesús y es exaltada a otro nivel.

4. En un cuarto estrato nos hallamos con la literatura rabínica y los ataques a los progenitores de Jesús cuestionando la legitimidad de su vástago. La integridad de estos textos se recogen en el *Talmud*, fijado por escrito entre los siglos IV al VI en Babilonia y Jerusalén. Se trata de un compendio muy extenso de comentarios de los rabinos de diferentes épocas sobre los preceptos rituales o doctrinales de la tradición oral ya fijada por escrito a finales del siglo II en la *Mishnah*. No son obras históricas, sino son fuentes de una gran heterogeneidad, de naturaleza diversa, de una gran disparidad cronológica, elaboradas por diferentes autores y escritas en diferentes lugares de composición. Por lo tanto, el conjunto de problemas sobre la fiabilidad de las tradiciones contenidas en este *corpus* rabínico es enorme y obliga al historiador a conceder a sus hipótesis un alto grado conjetural de plausibilidad o probabilidad. Por otro lado, la documentación es tan extensa y se encuentra en diferentes manuscritos que ha dificultado a la comunidad científica clasificar todo este material de una forma consensuada. Por su parte, la *Mishnah*, compilada a finales del siglo II, tampoco es una obra histórica, sino una compilación de diferentes tradiciones orales sobre asuntos legales, normativos y rituales. Su texto nos ayudará a comprender mejor algunas tradiciones de finales del siglo I, quizás aún vigentes a lo largo del siglo siguiente cuando la obra fue redactada y fijada por escrito.

Por este motivo, conviene utilizar este material por parte del historiador con suma cautela, dado el gran porcentaje de cometer anacronismos al asumir algunas tradiciones de la *Mishnah* y de los dos *Talmudim* como bien ha señalado J.R.Ayaso, a quien seguimos:

> En resumen, creo que ante la literatura rabínica, desde el punto de vista del historiador, no está de sobra abusar de una postura crítica, mostrar una actitud lo más cautelosa posible. Por tanto, me inclino por la opinión y metodología de Peter Schäfer, por utilizar sus criterios en el caso de que sea posible establecer la comparación, siempre que dispongamos de paralelos claros que nos hagan sospechar que se trata de un cliché, de un esquema. En última instancia, la labor del historiador se debe basar sobre relatos o narraciones que no se ajusten a un esquema definido y tópico o que no tengan demasiadas coincidencias con relatos similares del mismo tipo. Ahora bien, una vez aislado el relato en cuestión, el segundo paso consiste en ir al fondo real, ya que en la mayoría de los casos aparecen mezclados materiales de muy diferente cronología, anacronismos de todo tipo, conformaciones posteriores de la tradición, asimilaciones de hechos o acontecimientos diferentes, menciones a personajes antiguos tras los que se esconde críticas a personajes coetáneos del comentarista, etc. Aquí debemos hacer acopio de informaciones directas en otras fuentes más fiables, de datos concretos e incluso sugerencias, no certezas, que nos vienen de otras obras rabínicas y, en el caso más extremo, plantear el análisis en términos de verosimilitud y probabilidad, (…). Debemos plantearnos todas estas cuestiones antes de aceptar o rechazar la información de un relato rabínico. La literatura rabínica, por su mismo carácter, no da muchas facilidades y debemos desconfiar de todos los datos circunstanciales

> que aparecen en los relatos. Nunca se debe aceptar tal o cual tradición en todos sus términos, tal como nos la presenta la obra rabínica, por más que aparezca claro su historicidad y verosimilitud[24]

5. El siguiente estrato lo formarían Hegesipo y Julio Africano. El primero de ellos escribió su obra a inicios del siglo II y el segundo en la primera mitad del siglo III. Ambos recogieron la memoria de la familia de Jesús y su pretensión de instaurar un régimen califal de naturaleza mesiánica a través de sus contactos con círculos judeo-cristianos. Con Hegesipo asistimos principalmente a la exaltación de la figura de Santiago, el hermano del Señor y su sucesión por su "primo" Simeón; en cambio, Julio Africano nos suministra el nombre de δεσπόσυνοι, a saber, el nombre según el cual eran conocidos estos familiares de Jesús, una serie de informaciones relativas a donde habitaban, cuáles eran sus áreas de influencia, su descendencia davídica a través de una genealogía así como una leyenda difamatoria contra Herodes el Grande a partir de la cual basaban sus pretensiones regias.

6. En el siglo III nos hallamos con otro estrato formado por la llamada literatura Pseudo-clementina. Son una serie de textos, de cuño judeo-cristiano, donde se exalta tanto a la familia de Jesús como en especial a la figura de Santiago. Se trata de un material anti-paulino y podría estar reflejando el conflicto existente entre comunidades judeo-cristianas y paulinas durante ese período.

7. En el siglo IV encontraríamos una serie de textos de naturaleza fantasiosa sobre la familia de Jesús con una clara finalidad teológica. Por un lado, encontramos los evangelios apócrifos entre los que destacaría el Protoevangelio de Santiago donde se explicita claramente la virginidad perpetua de María y se presenta a los hermanos de Jesús como hermanastros, hijos de José con otra mujer ya fallecida. Estos textos buscan dar una visión más humana de Jesús, exaltan a María, presentan un José sumiso y sus hermanos ocupan un lugar secundario. Asimismo, la fantasía de los creyentes quedó reflejada en estos textos, de nulo interés histórico, escarbando en aquellos momentos de la vida de Jesús menos conocidos por su escasa o nula información en los evangelios.

Otros documentos donde también aparece reflejada la familia de Jesús son los textos gnósticos. Pertenecientes a grupos elitistas, es un material de naturaleza compleja, no accesible a todos los miembros de una comunidad, presentan una cristología elevada y en ellos los hermanos de Jesús, en especial Santiago y Judas, serán los intermediarios entre la divinidad y los hombres, los depositarios del conocimiento salvífico del Mesías Jesús, convertido ya en una figura divina.

[24] AYASO, J.R. (1990):317

Como en el caso de los evangelios apócrifos, es un material con apenas interés histórico y utilizan el recurso de la pseudonimia para dotarse de autoridad.

8. El estrato más moderno, aunque estaría a la par con el punto anterior, lo protagonizan las referencias a la familia de Jesús en textos teológicos e históricos tardíos como es el caso de Eusebio de Cesarea o Epifanio de Salamina. Gracias a la *Historia Eclesiástica* de Eusebio han podido llegar hasta nosotros las noticias o comentarios de autores de épocas anteriores como son los casos de Hegesipo, Papías o Julio Africano entre otros. El propósito de esta obra por parte del autor era una reconstrucción de la historia de la Iglesia desde un idealizado origen mítico de los albores del cristianismo hasta sus días. En esta coyuntura, Santiago y Simeón, como "primo" del Salvador, son presentados de forma anacrónica como los primeros obispos de Jerusalén; una retroproyección al siglo I de la realidad existente en el siglo IV cuando Eusebio redactó la obra.

Por su parte, Epifanio elaboró en su célebre Πανάριον un canon de los grupos considerados heréticos y entre ellos destaca su descripción de una serie de grupos judeo-cristianos marginales, entre los cuales destacaban los ebionitas, elkasaítas y nasarenos, caracterizados por compartir muchas de las particularidades de los δεσπόσυνοι.

Para finalizar, no queríamos concluir este apartado sobre nuestra metodología sin pasar por alto otros aspectos relevantes. A pesar de ser un estudio perteneciente al ámbito de la historia de las religiones y más concretamente a la historia de las mentalidades, hemos considerado relevante utilizar la información suministrada por la arqueología, cuya particular visión como ciencia auxiliar, a nuestro juicio tradicionalmente desechada de forma errónea por muchos teólogos e historiadores, nos ha posibilitado poder trazar alguna hipótesis conjetural a partir de los vestigios materiales existentes.

Hemos eliminado de nuestro estudio el concepto "Jesús histórico", por considerarlo muy tendencioso y sectario. Siempre nos ha llamado la atención la inapropiada costumbre por parte de gran parte de la comunidad científica de referirse a la figura de Jesús como el "Jesús histórico", sobre todo cuando es habitual remitirse a cualquier personaje histórico por su nombre real. Dicho de otra manera, no encontramos en los estudios de Historia antigua referencias a "Pericles histórico", "Julio César histórico" o "Cesar Octaviano histórico" por poner unos ejemplos concretos de personalidades históricas influyentes a pesar de ser consideradas figuras divinas las dos últimas por sus coetáneos. A nuestro juicio, el hecho de llamarle "Jesús histórico" da a entender implícitamente la existencia de una naturaleza distinta del personaje, aspectos que se escapan por completo del objeto de estudio del historiador. A nuestro entender, y así lo reflejaremos en esta investigación, creemos en la existencia de unas

claras diferencias entre la figura de Jesús y su exaltación como el Cristo de la fe cristiana. Por este motivo, en nuestro estudio adoptaremos el nombre de Jesús, Jesús el Nazoreo u otras de las fórmulas propuestas en nuestra hipótesis, sin poder aseverar cómo era conocido.

Por último, también la temática del estudio se prestaba a hacer alguna lectura de tipo político, confesional o aconfesional en grados extremos y por este motivo, como historiadores hemos desterrado cualquier posicionamiento en estos ámbitos. De plantear así la investigación *a priori*, habríamos alterado significativamente el estudio al leer las fuentes con una mirada sesgada o interpretar los datos con cierta tendenciosidad para poder encajar nuestras hipótesis, interpretaciones o conclusiones dentro de unos rígidos modelos de pensamiento, desviándonos del objetivo principal, esto es, aproximarnos a la familia de Jesús y su devenir a lo largo de los primeros siglos de nuestra era.

II. La familia de Jesús, una realidad incómoda: el primer conflicto histórico (a. 30-70)

2. Antes y durante el ministerio de Jesús (s I a.C – ca. 30)

2.1 ¿Qué es una familia judía? Posibles vías de aproximación antropológica

Desde la Antigüedad la familia es uno de los pilares de cualquier sociedad. Dentro del mundo judío propiamente hablando, es un espacio que ha desempeñado un papel relevante a nivel político, económico, social, cultural y religioso. Si bien existen numerosos estudios modernos sobre las familias greco-romanas, desafortunadamente disponemos de pocos sobre las familias judías en el mundo antiguo[25]. A pesar de las limitaciones existentes, podemos seguir su rastro e intentar arrojar algo de luz a través de las menciones realizadas en los textos bíblicos y la literatura rabínica así como la información suministrada por los vestigios arqueológicos.

2.1.1 La familia judía como institución social y concepto cultural

Cuando nos referimos a la familia judía en la Antigüedad debemos diferenciar si hablamos de ella como una institución social dentro de un contexto determinado o como un concepto cultural. Aunque ambas realidades no son incompatibles, las dos vertientes nos ayudarán a configurar la identidad del individuo tanto a nivel político, cultural y religioso.

a) La familia como institución social

En relación al *ethos* judío, la familia era y sigue siendo considerada uno de los pilares de la comunidad, una de las instituciones clave de la sociedad; haría referencia al ámbito más íntimo

[25] Respecto al tema de la familia judía no existen en la bibliografía muchas monografías dedicadas en exclusivo a este asunto, sino que predominan las entradas en diversas enciclopedias, capítulos sueltos en ensayos dedicados al Judaísmo o algún excursus en alguna obra dedicada a la familia en la antigüedad greco-romana. La mayoría de los estudios publicados están realizados por investigadores judíos, aunque los recientes hallazgos arqueológicos parecen haber suscitado un renovado interés por parte del resto de la comunidad científica. Normalmente se ha intentado comparar el mundo familiar judío con el griego o el romano y en ocasiones esa preocupación ha limitado la visión de las necesidades, funciones o el propio espíritu de la familia judía en su *Sitz im Leben*. Dentro de las obras más destacadas al respecto cabe mencionar la obra clásica por antonomasia, la visión de SAFRAI, S.: 1976, cuyo autor nos muestra a partir de la arqueología y los textos cómo era la vida cotidiana de una familia judía en el siglo I de nuestra era. Aparte de este estudio, destacan otros como los ofrecidos por SHAYE J.D. COHEN:1993, autor que compiló una monografía dedicada íntegramente a la familia judía a través de una serie de artículos escritos por distintos especialistas. Estos estudios basados a partir de los vestigios materiales y los testimonios bíblicos y rabínicos intentan ofrecer una visión de conjunto de esta realidad (origen y naturaleza de la familia, el matrimonio, la casa familiar y sus vestigios materiales, las relaciones entre padres e hijos, el divorcio, la esclavitud etc). Otras obras fundamentales son el artículo de SKOLNIK,F:2007 en la Enciclopedia Judaica donde arroja luz sobre la familia desde época patriarcal, época post-exílica y el período tras la destrucción del Templo, tratando diversos aspectos (matrimonio, formación de la casa familiar, relaciones entre sus miembros, importancia cultural y económica, situación de la mujer) y finalmente, no debemos olvidar la aportación de SATLOW, M.L : 2008 en la Cambridge History of Judaism incidiendo más en la visión rabínica de las familias.

y estaría en consonancia con la casa (*bayit*/*beit*), como una subdivisión de la *mishpahah* (clan o "familia en el amplio sentido de la palabra")

> [Yahvé respondió a Josué](…) Os presentaréis, pues, mañana por la mañana, por tribus: la tribu que Yahvé designe por la suerte se presentará por clanes, *el clan que Yahvé designe se presentará por familias*, y la familia que Yahvé designe se presentará hombre por hombre (…) (Jos. 7,14)

Sería dentro de cada aldea - probablemente gobernada por un jefe local - donde las casas, lideradas por un patriarca en nombre de toda su familia, constituirían la unidad básica de organización. Por lo tanto, recaería en el padre la responsabilidad de representar a la casa a nivel público y de dirigirla a nivel privado como cabeza de familia. En esta visión, a pesar de ocupar un lugar secundario, no debemos subestimar el papel de la mujer como uno de los puntales de la casa sobre todo en tiempos de guerra cuando el cabeza de familia estaba luchando o había fallecido[26].

De esta forma, teniendo en cuenta estas consideraciones, no encontraremos una definición monolítica de familia sino una plural y variada, en función de su contexto, destacando entre ellas[27]:

- la más común en el mundo judío era la familia tradicional formada en su unidad básica por el padre (*av*), la madre (*em*), los hermanos (*ahai*) y otros miembros de la familia; éstos últimos podrían haber vivido en la misma casa o en una adyacente.

- familias estructuradas en torno a matrimonios polígamos, donde varias mujeres estaban casadas con el mismo hombre[28].

---

[26] KRAEMER, R.S (1993): 96-97. Sobre esta situación de la mujer destaca un papiro judío de Egipto fechado el 16 de julio del año 117 durante la represión de la revuelta judía de los años 115-117 en el norte de África, donde una tal Eudaimonis le escribe a su hija Alina, casada con su propio hermano Apollonius (CPJ 2, 227). En el documento, Alina se traslada de Hermópolis a Apollinopolis por su embarazo y deja el cuidado de su hija Heiradous a su madre. Eudaimonis señala las dificultades que tiene para tejer y para encontrar ayuda; asimismo, le reprende a su hija Alina el envío de veinte dracmas porque no tiene ocio ni tiempo para gastarlos preparando la llegada del invierno. El papiro fue escrito en tiempos de guerra cuando Apollonius, con rango de στρατηγός, estaba fuera de casa luchando o había muerto en alguna batalla y revela cómo las mujeres gestionaban la casa y los asuntos ordinarios de la esfera pública y privada cuando el cabeza de familia se ausentaba o había fallecido.

[27] PESKOWITZ, M. (1993): 15-16.

[28] La mención en los archivos de la rica viuda Babatha de su matrimonio polígamo con un tal Judah, casado al mismo tiempo con una mujer llamada Miriam, supuso un giro en la concepción de la poligamia tanto en la zona de Palestina como en Arabia. Su archivo familiar consta de 35 papiros (17 escritos en griego, 9 en griego con glosas arameas, 6 en nabateo y 3 en arameo) donde constan diversos contratos así como actas judiciales. Este *corpus* administrativo nos permite calibrar cómo era la vida de una pudiente familia judía al sur del Mar Muerto entre los años 110 y 132 después de Cristo. Para más información al respecto destacan las obras de LEWIS, N. – GREENFIELD, J.C (1989) *The Documents from the Bar Kokhba Period from the Cave of Letters* (Jerusalem, Israel Exploration Society), y más recientemente

- familias organizadas alrededor de diferentes hombres, debido a los frecuentes viajes por cuestiones laborales.

- familias ricas y pobres.

- familias que vivían en diferentes construcciones o espacios (villas, casas de piedra, cuevas, tiendas, estructuras de madera con techos de paja).

- familias que vivían en diferentes entornos (aldeas, pueblos, ciudades).

- familias vinculadas entre ellas para una determinada profesión.

Cabe destacar la existencia en los diferentes subgrupos familiares de matrimonios endogámicos entre individuos de la misma etnia, pero también la existencia de matrimonios mixtos con personas de etnias extranjeras, sobre todo entre las altas esferas de la sociedad y los patriarcas bíblicos[29]. Todos estos tipos diversos de familia formaban parte de Israel y constituían uno de sus rasgos identitarios.

b) La familia como concepto cultural

Si hablamos de la familia como un concepto cultural, es menester resaltar su importancia como núcleo social más pequeño, a través del cual se transmitía toda la herencia política, cultural y religiosa.

Durante el período del exilio en Babilonia (587 a. C – 537 a. C), la religiosidad dentro de la familia reemplazó aquel espacio ocupado antaño por la religión pública; de la misma forma, las tradiciones patriarcales (circuncisión, preceptos alimentarios, la celebración de la Pascua y el *Shabbat* entre otras) lejos de perderse, se reforzaron[30]. A partir del año 537 a. C, tras el retorno a Judea de los exiliados judíos del destierro, la familia continuó siendo una unidad cultural imprescindible, cuyo objetivo no era otro que volver a recuperar las esencias del antiguo reino original; en este contexto cambió la idea antigua de familia vinculada a los patriarcas y se configuró otra diferente basada en matrimonios puros israelitas buscando crear un nuevo

---

ESLER, F. (2017) *Babatha´s Orchard: The Yadin Papyri and an Ancient Jewish Family Tale Retold* (Oxford University Press).

[29] Entre los matrimonios mixtos dentro de la tradición bíblica destaca el caso de Rut la moabita. Su figura entraña el modelo de fidelidad familiar y sumisión a Yahveh, como Dios de la nueva familia a la que pertenece.

[30] TREBOLLE, J. (1996): 17. En esta época se remonta el origen de la Alianza entre Yahveh e Israel hasta la época de los Patriarcas, dentro de un proceso de reelaboración de la historiografía sacerdotal.

concepto de comunidad[31], a imagen y semejanza de aquel pasado puro e idealizado en el desierto anterior a la llegada a la tierra prometida. La nueva concepción de la familia pasó a ser un elemento de construcción nacional al servicio del verdadero Israel en clara connivencia con los valores religiosos del mundo judío. Esta idea continuó latente en época romana hasta la caída del Templo (63 a. C – 70 d. C), donde se creía que una familia servía para perpetuar la línea familiar, producir herederos legítimos y garantizar una pureza genealógica. Los hijos habidos dentro de los matrimonios eran considerados una bendición de Dios:

> *La herencia de Yahveh son los hijos*, recompensa el fruto de las entrañas; como flechas en la mano del héroe, así los hijos de la juventud. Dichoso el hombre que ha llenado de ellas su aljaba; no quedarán confusos cuando tengan pleito con sus enemigos en la puerta (Ps.127 3-5)

Se les consideraba al mismo tiempo los pilares de la casa familiar, sus acérrimos defensores[32] así como los futuros partidarios del reino de Dios. Fue esta nueva realidad la que determinó la importancia de las genealogías. Si bien algunos investigadores han postulado su creación en la fase final de la redacción del Antiguo Testamento[33], las encontramos situadas en diferentes libros bíblicos; así, por ejemplo, en el libro de Génesis aparecen relacionadas con los patriarcas bíblicos, posteriormente aparecen en el primer libro de las Crónicas más vinculadas en torno a los grupos tribales, también en el libro de Esdras y fuera de la tradición bíblica aparecen

[31] Así lo señala JEREMIAS, J. (1985): 289 cuando afirma: "Junto con el clero (sacerdotes y levitas) los israelitas de origen puro constituían el auténtico Israel. Para gozar de algunos derechos cívicos muy importantes había que probar que uno era de origen legítimo. Este solo hecho confirma una conclusión: no era sólo todo sacerdote admitido a ejercer un cargo quien, sin excepción, estaba seguro de su genealogía; incluso el simple israelita conocía a sus antepasados más cercanos y podía indicar a cuál de las doce tribus pertenecía. Después de la vuelta del destierro, las familias puras se separaron de las que se habían manchado con los paganos (Esd 9,1-10,44); a partir de esta época, la prueba del legítimo origen se convirtió en el verdadero fundamento de la restaurada comunidad del pueblo. Sólo las familias de limpia estirpe constituían el verdadero Israel. Los datos genealógicos de Esdras y Nehemías, especialmente las genealogías detalladas de las doce tribus, reflejan el interés del período postexílico por las genealogías (…) Este interés se manifiesta también en el hecho de que en el período postexílico se comienzan a utilizar como nombres propios los nombres de los padres de las doce tribus, expresando así, por el nombre, la pertenencia a la tribu".

[32] Ese talante protector se visibiliza en la conocida institución del Levirato, donde en caso de fallecimiento de uno de sus miembros varones, la familia podía continuar preservando la pureza de la estirpe y perpetuarse dentro del verdadero Israel:"Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella, ejercerá su levirato tomándola por esposa, y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel. Pero si el cuñado se niega a tomarla por mujer, subirá ella a la puerta donde los ancianos y dirá: "Mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no quiere ejercer conmigo su levirato". Los ancianos de su ciudad llamarán a ese hombre y le hablarán. Cuando al comparecer diga: "No quiero tomarla", su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará su sandalia del pie, le escupirá a la cara y pronunciará estas palabras: "Así se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano"; y se le dará en Israel el nombre de "Casa del descalzado". (Dt 25, 5-10)

[33] WRIGHT, C.H.J. (1995)

reproducidas a finales del siglo I en la obra de Flavio Josefo para justificar ante sus lectores su descendencia sacerdotal:

> Mis orígenes no son oscuros, sino que provengo de casta sacerdotal. El distintivo de nobleza varía según los pueblos y, entre nosotros, el formar parte del clero es prueba de la más ilustre raigambre. Pero mi familia no sólo pertenece al linaje sacerdotal, sino a la primera de las veinticuatro clases, que es muy diferente, y a la rama más noble dentro de esa clase. Además, por parte de madre soy de sangre real, pues los Asmoneos, antepasados suyos, fueron, durante un período de tiempo muy largo, sumos sacerdotes y reyes de nuestro pueblo. Diré cómo fue la sucesión: nuestro tatarabuelo fue Simón, apodado "el Tartamudo". Vivió en la época en que era sumo sacerdote Hircano, primer sumo sacerdote de este nombre, hijo de Simón, también sumo sacerdote. Simón el Tartamudo tuvo nueve hijos, entre ellos Matías, llamado hijo de Efeo; este Matías se casó con la hija del sumo sacerdote Jonatán [ca.153 a.C], el primero de los Asmoneos que ejerció el sumo sacerdocio, hermano de Simón, también sumo sacerdote. El año primero del reinado de Hircano [ca. 134 a.C.] tuvo un hijo, Matías, apodado "el Jorobado"; de él nació Josefo, el año noveno del reinado de Alejandra [ca.70 a.C], y de Josefo nació Matías el año décimo del reinado de Arquelao [ca. 6 d.C.], y de Matías nací yo el año primero del reinado de Gayo César [37-38 d.C.]. Tuve tres hijos: Hircano, el mayor, nació el año cuarto del reinado de César Vespasiano [ca. 73 d.C.], Justo el año séptimo y Agripa el noveno. Esta es la genealogía de nuestra familia, tal cual la encontré inscrita en los registros públicos, y así la expongo, con la intención de callar a quienes pretenden calumniarnos" (Jos. V*ita* I, 1-6)

Este interés por las genealogías también tuvo su eco en las primeras comunidades cristianas, así lo hallamos reflejado en los evangelios de Mateo 1,1-17 y Lucas 3,23-38, como una forma de demostrar tanto la vinculación de una familia judía con el pasado - en este caso concreto para vindicarla a la casa de David - como para mostrar la pureza de su estirpe. Sería en esta concepción más política, más nacionalista, donde situaríamos a la familia de Jesús, quienes vindicarán la soberanía de ese antiguo reino de Israel a través de ideas mesiánicas de corte davídicas[34].

[34] Cf. JEREMIAS, J. (1985):290. (…) "En el tiempo de Jesús, también las otras familias de estirpe pura conocían su origen. Por eso toda israelita, incluso residente en el extranjero, que quería casarse con un sacerdote debía comprobar su genealogía en cinco generaciones, y todo candidato a un puesto público tenía igualmente que someterse a la prueba de su legitimidad. Estas disposiciones suponían que todo israelita conocía al menos las últimas generaciones de sus antepasados. Los testimonios concretos confirman estos datos generales. [Después de la vuelta del destierro] Las indicaciones más numerosas son las concernientes a la pertenencia a la tribu de Judá y, entre ellas, sobre todo las concernientes a la pertenencia a la familia de David. Lo cual es comprensible. E. Sellin ha demostrado la probabilidad del siguiente hecho: aun después de la caída de Zorobabel, la gente davídica continuó siendo en el judaísmo posexílico la primera de las familias laicas [Sellin –n.8 p.290 - postula que con toda probabilidad los jefes en el destierro eran de la familia de David]; de su seno se sacaba, probablemente hasta época macabea, el supremo jefe civil del Senado. Además, la esperanza mesiánica estaba ligada a esta familia real." Como veremos, entre los pretendientes mesiánicos del siglo I de nuestra era, había otra familia que reclamaba su ascendencia davídica, situando el relato legendario del nacimiento del niño mesiánico Menahén ben Jisqiyyá en Belén, la ciudad de David. Este Menahén, cuya aparición pública como jefe de la rebelión tuvo lugar el año 66 de nuestra era, era hijo del conocido Judás el Galileo, hijo a su vez de un tal Ezequías (Jisqiyyá) ejecutado por Herodes el Grande el año 47 a.C. Se trataba, por tanto, de una familia con claras aspiraciones al trono, que utilizaba las revueltas como pretexto para lograrlo y al mismo tiempo vindicaba ser descendiente de la casa de David. Dentro del imaginario colectivo judío, los anhelos políticos nacionalistas estaban asociados a la pertenencia a la familia de David; esta vinculación lleva a formularnos una pregunta que nos replantearemos en la segunda parte de este estudio ¿la creación de las

Tras la caída del Templo en el año 70, se espiritualizó el concepto de familia y se creó una nueva idea mucho más vinculada a objetivos teológicos, menos terrenales, ya no basados en el linaje, sino en la búsqueda de la redención y la reconstrucción del Templo del futuro a través de la unión de un hombre y una mujer:

> Rabán Simeón ben Gamaliel decía: No había días más alegres en Israel que el 15 del mes de Ab y el Día de la Expiación, en los que las muchachas de Jerusalén salían con vestidos blancos de préstamo a fin de que no se avergonzaran las pobres. Todos los vestidos estaban sujetos al baño de inmersión. Las muchachas de Jerusalén salían a bailar en las viñas. ¿Qué decían? «Joven, alza tus ojos y mira qué escoges. No pongas tus ojos en la belleza, sino *colócalos en la familia*. Engañosa es la hermosura, vana la belleza, *sólo la mujer temerosa de Dios es digna de alabanza*». Decían: «Dadle los frutos del trabajo de sus manos y alábenla sus hechos en las puertas». Del mismo decían: «Salid, hijas de Jerusalén, a ver al rey Salomón con la diadema con que le coronó su madre el día de sus desposorios, el día de la alegría de su corazón». *El día de sus desposorios es la donación de la Torá. El día de la alegría de su corazón es la edificación del Templo. ¡Que se reconstruya pronto en nuestros días*! Amén [*m. Taanit* 4,8]

Como bien se refleja en el texto de forma simbólica y espiritualizada, los desposorios era el paso previo donde la pareja recibía la *Torah* y el encargo de su cumplimiento, sólo así se obtenía la redención, la santidad. El siguiente paso era poner en práctica esos mandatos formando una casa, creando una familia; a través de sus miembros y a lo largo de las diferentes generaciones se logró que perviviese la idea del Templo de Jerusalén en cada uno de los hogares de Israel. Cada unidad familiar pasó a simbolizar el Templo, garantizando su continuidad ante la evidente dificultad física que comportaba reconstruirlo.

A través de la unión marital, cada hogar pasó a ser la depositaria de los valores religiosos judíos más allá de la sinagoga, transmitiéndolos a toda su descendencia y perpetuándolos durante generaciones. Esta unión santificaba a la pareja y a su descendencia, por ese motivo los judíos se referían a ella empleando el término *Qiddushin*, entendido como santificación, bendición; todo aquello existente en el hogar familiar era santo, un reflejo terrenal de la santidad celestial; en el seno de la casa era donde se hallaba la santidad y la pureza, en definitiva la *Shekinah* o presencia de Dios:

> Dios reside en una pura y amada casa (*Kid.*71)
>
> Los matrimonios están hechos en el cielo (*Shab.* 22 a, b)

Por consiguiente, si en el periodo anterior (537 a. C – 70 d. C) la pureza del linaje era la clave para conectar el presente con el idealizado periodo anterior a la deportación y exilio en Babilonia, marcado primero por aquella comunidad en el desierto y posteriormente con el reino

---

genealogías existentes en los evangelios de Mateo y Lucas eran verídicas o más bien debemos considerarlas una creación de los δεσπόσυνοι o parientes del Salvador para justificar su posición al frente de la comunidad cristiana?

unificado gobernado por la figura del rey David y sus descendientes; tras la caída del Templo se buscó unir el pasado israelita al futuro judío a través de la teología de las familias, espiritualizando la casa y sus miembros, otorgándole un carácter de santidad y convirtiéndola en la morada de Yahveh en la tierra. Sería en esta coyuntura dónde podríamos situar la familia espiritual descrita en los evangelios.

De esta forma, cabe entender la familia judía a nivel general como una construcción cultural, donde sus miembros eran los depositarios del judaísmo, no entendido solamente como una religión, sino también como la pertenencia a una nacionalidad, a una etnia particular. Será este espacio familiar el ámbito educativo por excelencia donde cada uno de los miembros aprendía las creencias, los valores, las enseñanzas, las tradiciones, los elementos básicos para la configuración de la identidad del individuo:

> El centro ético y teológico del judaísmo es un hogar de amor. La fe comienza en el hogar, entre marido y mujer, padres e hijos, hermanos y hermanas. El sentido de la creación se aprende al guardar el *Shabbath* con la familia en el hogar. El valor de la libertad se aprende al observar *Pesaj* [Pascua] con la familia en el hogar[35]

Por consiguiente, para concluir este apartado, las nociones surgidas relativas al concepto de familia lleva a plantearnos una serie de cuestiones relativas a los δεσπόσυνοι y a las hipótesis de partida. Si las familias nobles justificaban su estátus a través de las genealogías: ¿Es plausible pensar que otras familias de origen más modesto, como era el caso de Santiago, Jesús y sus descendientes, contasen también con la existencia de un archivo familiar, oral o escrito, con un listado de sus antepasados como nos refieren los evangelios de Mateo y Lucas o dos siglos más tarde Julio Africano? ¿O estos familiares, a partir de la creencia en Jesús como Mesías, se sintieron impelidos a la necesidad de ajustarse a las profecías bíblicas mesiánicas y por ende justificar su relación con la estirpe davídica?[36]

2.1.2 Estructura y funcionamiento de la familia

Una vez determinada la importancia cultural de la familia judía, podemos replantearnos cómo se estructuraba y funcionaba una familia en la intimidad. Para intentar reconstruirla en la medida de lo posible, debemos consultar las noticias suministradas básicamente por Filón de Alejandría, Flavio Josefo, la literatura rabínica y los textos bíblicos del Antiguo Testamento para entender cómo se desarrollaba la vida familiar durante los primeros siglos de nuestra era. Por desgracia,

[35] W.Z.HARVEY "*Family and Religion in Judaism*" citado en RIVERA, M.A (2014) : 460

[36] Supra pág.8. Sobre este tema, que trataremos más adelante, véase FONTANA, G. :(2014)

cabe destacar la parquedad de los datos disponibles sobre la familia en el Nuevo Testamento y los evangelios apenas se refieren a este ámbito[37]. No disponemos de ninguna noticia fidedigna de cómo era la vida diaria en la casa de Jesús y sus hermanos y la información disponible al respecto es fruto de una serie de relatos narrativos en los Evangelios de Mateo y Lucas, elaborados con el propósito de justificar unas ideas religiosas y sin ningún interés concreto en narrar la vida cotidiana de una familia judía del siglo I.

a) La casa (*Bayit*/*Beit*)

La familia nuclear era la unidad social más pequeña y estaba formada por el marido, la mujer y los hijos:

> Dichosos todos los que temen a Yahveh, los que van por sus caminos. *Del trabajo de tus manos comerás*, ¡dichoso tú, que todo te irá bien! *Tu esposa será como parra fecunda* en el secreto de tu casa. *Tus hijos, como brotes de olivo* en torno a tu mesa. (Ps 128, 1-3)

En la Biblia, al espacio físico donde tenía lugar la vida cotidiana se la conocía también como *bet av* o "casa del padre":

> (…) Y Sara, la mujer de mi señor, envejecida ya, dio a luz un hijo a mi señor, que le ha cedido todo cuanto posee. En cuanto a mí, mi señor me ha tomado juramento, diciendo: `No tomarás mujer para mi hijo de entre las hijas de los cananeos en cuyo país resido. ¡Cómo no vayas *a casa de mi padre* y a mi parentela a tomar mujer para mi hijo…!´ Yo dije a mi señor: `¿Y si acaso no me sigue la mujer?´ Y él me dijo: `Yahveh en cuya presencia he andado enviará su Ángel contigo, y dará éxito a su viaje, y así tomarás mujer para mi hijo de mi parentela y *de la casa de mi padre*. (Gn 24, 36-40)

La *bayit* surgía como fruto de la unión de dos personas a través de un matrimonio, pero antes de ese enlace tenían lugar los desposorios, donde la novia –con la aprobación de su padre - se comprometía con el novio "según la ley y la sentencia escrita en el libro de Moisés"[38]. Se trataba de un acto formal según el cual la familia de la novia proveía una dote y la familia del novio correspondía con un pago (*mohar*)[39]. La novia tenía la responsabilidad legal de ser una

[37] Los evangelios raramente hablan de familias en sus escritos y cuando lo hacen nos muestran unos modelos familiares tendentes a ideales de vida ascéticos o contemplativos, como es el caso de la familia de Lázaro descrita en el Evangelio de Juan (Jn 11,1-44). Lázaro vivía en Betania, cuyo toponimia puede tener diversos etimologías en hebreo; así el más aceptado es el de "Casa de los pobres", debido a su ubicación, sita en la pendiente oriental del monte de los Olivos, a quince estadios (i.e. tres kms.) de Jerusalén. Una localización con una potente carga mesiánica y nacionalista judía, pero vaciada de connotaciones políticas al ser escenario de un milagro de resurrección.También Betania podría tratarse de la "Casa de Ananías" en relación con la Ananía citada por Nehemías (Ne 11,32). Otras propuestas ha sido "casa de las fuentes" o "de los barcos"; pero estas dos últimas harían referencia a otra localidad homónima, la Betania más allá del Jordán, mencionada en el Cuarto Evangelio y donde Juan el Bautista acostumbraba a realizar sus bautismos.

[38] Tb 7,12

[39] BASKIN, J.R. (2011): 309-312. Este pago de la familia del novio había sido interpretado hasta ahora como una evidencia de que la mujer era comprada por el hombre, pero en la actualidad esta hipótesis ha

virgen cuando contraía matrimonio[40], de forma que a partir de ese momento y hasta la celebración de la ceremonia nupcial su familia se encargaba de garantizar su cumplimiento al mismo tiempo que la mantenía alejada del resto de hombres[41].

Tras unos años de compromiso tenía lugar el matrimonio. La Biblia hebrea no tiene un concepto específico para el matrimonio y la unión de un hombre con una mujer para formar una unidad familiar era expresada con el dicho que un hombre "tomaba una mujer" como esposa; con esta expresión se reflejaba el tránsito de la mujer de la casa de su familia natal para unirse a aquella de su esposo:

> (…) Entretanto Isaac había venido del pozo de Lajay Roí, pues habitaba en el país del Négueb. Una tarde había salido Isaac de paseo por el campo, cuando he aquí que al alzar la vista, vio que venían unos camellos. Rebeca a su vez alzó sus ojos y viendo a Isaac, se apeó del camello, y dijo al siervo: "¿Quién es aquel hombre que camina por el campo a nuestro encuentro?" Dijo el siervo: "Es mi señor." Entonces ella tomó el velo y se cubrió. El siervo contó a Isaac todo lo que había hecho, e Isaac introdujo a Rebeca en la tienda, *tomó a Rebeca, que pasó a ser su mujer*, y él la amó. Así se consoló Isaac por la pérdida de su madre [Sara]. (Gn 24, 62-67)[42]

El contrato matrimonial se validaba con una escritura (*ketubah*), donde quedaba reflejado la entrega de una cantidad pactada de dinero o dote de honor (*mohar*) por parte del marido a la

---

perdido consistencia y se piensa que el obsequio de compromiso proveía una parcial compensación a la familia por la pérdida de la fuerza de trabajo de la hija.

[40] La problemática sobre la virginidad de la mujer en el matrimonio lo encontramos especificado en el libro del Deuteronomio: Si un hombre se casa con una mujer, y, después de llegarse a ella, le cobra aversión, le atribuye acciones torpes y la difama públicamente diciendo: "Me he casado con esta mujer y, al llegarme a ella, no la he encontrado virgen," el padre de la joven y su madre tomarán las pruebas de su virginidad y las descubrirán ante los ancianos de la ciudad, a la puerta. El padre de la joven dirá a los ancianos:" Yo di mi hija por esposa a este hombre; él le ha cobrado aversión, y ahora le achaca acciones torpes diciendo: `No he encontrado virgen a tu hija.´ Sin embargo, aquí tenéis las señales de la virginidad de mi hija", y levantarán el paño ante los ancianos de la ciudad. Los ancianos de aquella ciudad tomarán a ese hombre, le castigarán, y le pondrán una multa de cien monedas de plata, que entregarán al padre de la joven, por haber difamado públicamente a una virgen de Israel. Él la recibirá por mujer, y no podrá repudiarla en toda su vida. Pero si resulta que es verdad, si no aparecen en la joven las pruebas de la virginidad, sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre, y los hombres de su ciudad la apedrearán hasta que muera, por haber cometido una infamia en Israel prostituyéndose en casa de su padre. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti (Dt 22, 13-21)

[41] SKOLNIK, F. (2007):693

[42] Cf. Gn 25,1. Por su parte, en el Nuevo Testamento también encontramos descrita esta expresión en el Evangelio de Mateo: La generación de Jesucristo fue de esta manera: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. Su marido José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto. Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo:" José, hijo de David, *no temas tomar contigo a María tu mujer* porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados." Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta: "Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa: "Dios con nosotros." Despertado José del sueño, hizo como el Ángel del Señor le había mandado, y *tomó consigo a su mujer*. Y no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús. (Mt 1, 18-25).

mujer en caso de viudez o divorcio. Una vez la pareja había contraído matrimonio se construía el nuevo hogar familiar, la casa, en cuyo espacio físico tenía lugar la transmisión de valores entre sus miembros. Estaba impregnado de un espíritu religioso donde podíamos encontrar tanto la observancia de las prescripciones alimentarias en la cocina, como la *mezuzah*, ese pequeño pergamino situado en una especie de caja adherido a la jamba derecha de los pórticos de entrada en donde se hallaban inscritas dos plegarias fundamentales en el judaísmo: la *Shemá Israel* (Escucha, Israel) (Dt 6,4-9)[43] y la *Vehayá im shamoa* (En caso de que me oyereis) (Dt, 11, 13-21)[44].

El amor incondicional a Yahveh, como único Dios de los israelitas, y la condena a la idolatría estaba marcado a fuego en la conciencia familiar desde los inicios del nuevo hogar. Eran unos ideales que los padres habían aprendido desde pequeños en sus respectivas casas y que transmitirían a su descendencia.

La *bayit* era también el centro de la práctica y ceremonial religioso. La arqueología nos ha revelado que la mayoría de viviendas constaban de dos o tres pisos, donde vivía tanto el matrimonio adulto con sus hijos e hijas solteras como los hijos varones casados junto a sus mujeres e hijos pequeños. También disponía de un patio, en donde se celebraban la comida festiva del *Shabbat*, el *Qiddush* o bendición sobre el vino durante las fiestas, el *Zemirot* o himno cantado durante esas mismas celebraciones, etc. Este patio servía de vínculo de cohesión tanto de la propia familia si era utilizado solo por ella, como de varias casas adyacentes, en el caso de compartirlo[45].

---

[43] La plegaria, una auténtica profesión de fe, reza lo siguiente: *Escucha, Israel. Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza*. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. *Se las repetirás a tus hijos*, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; *las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas* (Dt 6, 4-9)

[44] La *Vehayá im shamoa* incide en el cumplimiento de los mandamientos divinos y la condena de la idolatría: (…) Y si vosotros obedecéis puntualmente a los mandamientos que yo os prescribo hoy, amando a Yahveh vuestro Dios y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma, yo daré a vuestro país la lluvia a su tiempo, lluvia de otoño y lluvia de primavera, y tú podrás cosechar tu trigo, tu mosto y tu aceite; yo daré a tu campo hierba para tu ganado, y comerás hasta hartarte. *Cuidad bien que no se pervierta vuestro corazón y os descarriéis a dar culto a otros dioses, y a postraros ante ellos; pues la ira de Yahveh se encendería contra vosotros* y cerraría los cielos, no habría más lluvia, el suelo no daría su fruto y vosotros pereceríais bien pronto en esa tierra buena que Yahveh os da. Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma, atadlas a vuestra mano como una señal, y sean como una insignia entre vuestros ojos. *Enseñádselas a vuestros hijos*, hablando de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado. *Las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas*, para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra que Yahveh juró dar a vuestros padres sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra." (Dt 11, 13-21)

[45] cf. PESKOWITZ, M. (1993):28-34.

Este hogar familiar donde reinaba la pureza moral y se transmitían las virtudes domésticas y religiosas estaba compuesto por:

b) El padre (*av*)

La familia judía formaba parte de un sistema patriarcal, donde el padre (*av*) ejercía como cabeza de familia, principal autoridad y administrador de sus propiedades (en caso de tenerlas):

> Habló Yahveh a Moisés y le dijo: "A estos *les has de repartir la tierra en herencia*, conforme al número de alistados: al grande le aumentarás la herencia y al pequeño se la reducirás; a cada uno se le dará la herencia según el número de sus alistados. Pero el reparto se hará a suertes; según el número de alistados de cada tribu paterna se hará la distribución. *A suertes distribuirás la herencia, distinguiendo entre el grande y el pequeño* (Nm 26,52-56)

A través del padre se trazaba la genealogía. De esta forma, siguiendo el principio basado en la Ley mosaica, los vínculos de los hijos con el padre se consideraban hereditarios, no así por parte materna:

> (…) ¿Qué [razón] hay para deducir que ella se refiere al padre? Porque está escrito, ella es el pariente más cercano del padre ¿Por qué no dice [que] ella se refiere a la madre puesto que está escrito, ella es la pariente femenina más cercana a la madre? Rabá replicó: El texto de la Escritura dice que esto que está junto a él es de su familia y él lo poseerá todo; *la familia del padre es considerada* [como la correcta] *familia*, [pero] *la familia de la madre no es considerada* [como la apropiada] *familia* (*Baba Bathra* 109b)

En los relatos evangélicos de Mateo y Lucas, la figura de José aparece marginada y siempre relegada a un segundo término. En ningún momento se le describe transmitiendo a sus hijos los valores y tradiciones propias de un hogar judío. Por el contrario, lo encontramos como garante, a través del cual se traza una genealogía retroactiva hacia el pasado para vincular a Jesús con la dinastía davídica; al mismo tiempo los evangelistas lo describen como una persona responsable, cuyas decisiones oportunas son tomadas en función de las circunstancias. Así el evangelista Mateo nos describe a José protegiendo a su familia y llevándola a Egipto mientras Herodes perseguía a su hijo Jesús para matarlo:

> Después que ellos [los magos] se retiraron, el Ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: "Levántate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarle." Él se levantó, *tomó de noche al niño y a su madre, y se retiró a Egipto*; y estuvo allí hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: De Egipto llamé a mi hijo. (Mt 2,13-15)

Esta preocupación constante del padre por su familia se enmarca en la relación jerárquica existente entre padres e hijos, como bien argumenta el propio Filón de Alejandría:

> Yo digo, entonces, que el creador es siempre de rango superior a la cosa creada y la causa de su efecto, y *los padres son en un sentido la causa y los creadores de lo que ellos han procreado* (Phil. *Spec.*, II, 228)

Dentro de esa santidad existente en el hogar familiar, los padres como creadores de sus hijos, ejercían un rol similar a Yahveh como progenitores. Para los hijos, los padres pasaban a ser en el imaginario colectivo unos representantes de Dios en la tierra.

Aparte de estas consideraciones como cabeza de familia, al padre se le suele representar en las Escrituras en diversas actitudes:

- una de las más habituales era mandando o dando órdenes a sus hijos[46]:

> *Guarda, hijo mío, el mandato de tu padre y no desprecies la lección de tu madre*. Tenlos atados siempre a tu corazón, enlázalos a tu cuello; en tus pasos ellos serán tu guía; cuando te acuestes, velarán por ti; conversarán contigo al despertar (Prov 6,20-22)

- en otras ocasiones amonestando o reprendiendo enfadado la acción de alguno de sus hijos:

> [José] se lo contó a su padre [Jacob] y a sus hermanos, y *su padre le reprendió y le dijo: "¿Qué sueño es ése que has tenido? ¿Es que yo, tu madre y tus hermanos vamos a venir a inclinarnos ante ti hasta el suelo?*" Sus hermanos le tenían envidia, mientras que su padre reflexionaba" (Gn 37, 10-11)

- siendo estricto enseñándoles disciplina:

> *Quien escatima la vara, odia a su hijo*, quien le tiene amor, le castiga (Prov 13,24)[47]

-se esperaba que fuese condescendiente, benevolente, afectuoso y piadoso con su familia:

> *Cual la ternura de un padre para con sus hijos*, así de tierno es Yahveh para quienes le temen (Ps 103,13)

-en ocasiones, junto a los mandatos y admoniciones, el padre también daba a sus hijos consejos e indicaciones elementales tanto en sus relaciones familiares como en sus quehaceres diarios; los hijos debían aprender a honrar y respetar a su madre, dar limosna a los necesitados y rezar a Yahveh en cualquier ocasión. Se trataba, en definitiva, de un código ético muy elemental vinculado a la Ley mosaica:

> *Llamó, pues, Tobit a su hijo*, que se presentó ante él. Tobit le dijo: "Cuando yo muera, me darás una digna sepultura; *honra a tu madre* y no le des un disgusto en todos los días de su vida; haz lo que le agrade y no le causes tristeza por ningún motivo. Acuérdate, hijo, de que ella pasó muchos trabajos por ti cuando te llevaba en su seno. Y cuando ella muera, sepúltala junto a mí, en el mismo sepulcro. *Acuérdate, hijo, del Señor todos los días* y no quieras pecar ni transgredir sus mandamientos; *practica la justicia todos los días de tu vida* y no andes por caminos de injusticia (…). *Haz limosna con tus bienes*; y al hacerlo, que tu ojo no tenga rencilla. *No vuelvas la cara ante ningún pobre y Dios no apartará de ti su cara* (…). Porque la limosna libra de la muerte e impide caer en las tinieblas. Don valioso es la limosna para cuantos la practican en presencia del Altísimo.

[46] También encontramos pasajes similares donde el padre exhorta a sus hijos en Gn 50,16 y Jr 35,6-10

[47] Destacan otras citas en el mismo libro como es el caso de Prov 19,18; 22,15; 23,13-14; 29,17. También en el libro del Eclesiástico encontramos menciones Sir 7,23-25; 22.3-6; 22,9-10; 26,10-12.

> *Guárdate, hijo de toda impureza* y, sobre todo, *toma mujer del linaje de tus padres*; *no tomes mujer extraña que no pertenezca a la tribu de tu padre, porque somos descendientes de profetas*. Recuerda, hijo, que desde siempre nuestros padres Noé, Abraham, Isaac y Jacob tomaron mujeres de entre sus hermanos y fueron bendecidos en sus hijos, de modo que su estirpe poseerá la tierra en herencia. Así pues, *hijo, ama a tus hermanos*; no tengas con tus hermanos, ni con los hijos y las hijas de tu pueblo, corazón soberbio, en orden a tomar para ti mujer de entre ellos; pues la soberbia acarrea la ruina y prolija inquietud; y la ociosidad, bajeza y extrema penuria; porque la ociosidad es madre de la indigencia.
>
> (…) *No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan*. No bebas vino hasta emborracharte y no hagas de la embriaguez tu compañera de camino. (…) Esparce tu pan sobre la tumba de los justos, pero no lo des a los pecadores. Busca el consejo de los prudentes y no desprecies ningún aviso saludable. (…) Así, pues, hijo, recuerda estos mandamientos y no permitas que se borren de tu corazón (Tb 4, 3-19)[48]

Además de estas consignas, el padre tenía otra tarea muy relevante en el seno de la familia. Era el encargado de la transmisión de la cultura religiosa y política a sus hijos; era el referente encargado de modelar la identidad de sus hijos como judíos desde su infancia y de enseñarles los conceptos básicos para comprender el mundo donde vivían. Es complicado saber con exactitud a qué edad comenzaba un padre a enseñar un hijo, pero según el testimonio de Filón, prácticamente era desde bien pequeños:

> En efecto, [Cayo Calígula] solo a los judíos los contemplaba con malos ojos, convencido de que solo ellos preferían principios opuestos a los suyos, y *desde los mismos pañales, podríamos decir, estaban enseñados a reconocer a un solo Dios, el Padre y Hacedor del mundo, por sus progenitores, tutores e instructores*, y con más autoridad aún por las sagradas leyes y también por las normas no escritas que son las costumbres[49]

De esta manera, es plausible que los padres fuesen adaptando los conceptos, los valores, las historias y las tradiciones a las capacidades de sus hijos durante su crecimiento.

Una obra apócrifa titulada "Libro cuarto de los Macabeos" (*4Mac*)[50] - datada pocos años antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70- nos revela una lista de las historias y

[48] Es llamativa la familiaridad de muchos de estos mandamientos con enseñanzas predicadas siglos más tarde por Jesús en su actividad itinerante, muchas de las cuales, es plausible que las hubiese recibido en su casa por su propio padre José.

[49] Phil. *Leg. ad Caium* XVI, 115

[50] DIEZ MACHO, A. (1982): 124-125. Existía una tradición ya iniciada por Eusebio de Cesarea en el siglo IV y luego continuada por autores como Jerónimo, Gregorio de Nazianceno o Focio que atribuían la autoría de este opúsculo a Flavio Josefo. Sin embargo, el libro continúa permaneciendo en el anonimato. En la actualidad, la crítica moderna ha rechazado esta identificación y M.López Salvá dice al respecto sobre su autoría: "Sea, pues, quien fuere el anónimo autor de este escrito, hay actualmente acuerdo en lo siguiente: debió de tratarse de un judío con un buen conocimiento de la lengua y filosofía griegas; si bien no era ningún pensador profundo ni ningún erudito historiador, poseía un estilo retórico capaz de dar forma a un escrito, orientado a convencer a sus oyentes de que, por encima de todo, habían de permanecer fieles a la ley de sus antepasados."Respecto al lugar y fecha de su composición. Los críticos modernos están solo de acuerdo en que no fue en Jerusalén donde se redactó y se han postulado varios lugares, entre los que destaca Antioquía, pero sin tener pruebas concluyentes para poder afirmarlo con rotundidad. La opinión general sitúa este opúsculo en la década de los años 60 del siglo I de nuestra era, en un intervalo

enseñanzas transmitidas por un padre a sus hijos varones a través del testimonio de una madre de familia:

> Esto es lo que la madre de los siete jóvenes, aquella mujer justa, dijo a sus hijos: "Yo fui una joven pura, no traspasé el umbral de la casa paterna, guardé mi cuerpo de mujer. No hubo seductor del desierto, corruptor en el campo, que me mancillara; ni seductor del engaño, serpiente, que ultrajara la pureza de mi virginidad. Viví con mi marido el tiempo de plenitud. Cuando estos hijos estaban crecidos, murió su padre. ¡Feliz él, pues vivió con la bendición de los hijos y no sufrió el dolor de su pérdida! *Cuando aún estaba con nosotros, os enseñó la ley y los profetas. Nos leía la historia de Abel, asesinado por Caín; la de Isaac, ofrecido en holocausto; la de José encarcelado. Nos hablaba del celoso Pinjás*[51]*; os enseñaba la historia de Ananías, Azarías y Misael en el fuego*[52]*. Alababa a Daniel, arrojado al foso de los leones, y lo declaraba bienaventurado*[53]*. Os recordaba el pasaje de Isaías que dice: "Aunque camines por el fuego, la llama no te quemará"*[54]*. Nos cantaba el*

---

de tiempo situado pocos años antes de la insurrección judía del año 66 y antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70.

[51] La historia de Pinjás se narra en el libro de los Números (Nm 25, 6-18). En ella, Pinjás, hijo de Eleazar y nieto del sacerdote Aarón, arremetió violentamente contra un israelita y una mujer madianita - que se habían presentado ante Moisés y el resto de la comunidad de los israelitas -, atravesándolos con una lanza. Los madianitas era un pueblo semita establecido en la tierra de Canaán, cuyas mujeres estaban seduciendo e induciendo a muchos hombres israelitas a cometer idolatría rindiendo culto al dios Baal. Como consecuencia a estos actos, Yahveh había castigado a su pueblo enviándoles una plaga causando numerosas muertes entre su población. Con la acción de Pinjás, Yahveh aplacó su furor y retiró la plaga que azotaba a los israelitas; al mismo tiempo le concedía a él y a su descendencia el sacerdocio perpetuo.

[52] La historia de Ananías, Misael y Azarías se encuentra narrada en el libro de Daniel (Dn 1, 1-21). Tras el asedio y toma de Jerusalén por Nabucodonosor, el rey mandó a uno de sus eunucos que escogiese a algunos jóvenes israelitas de familia real o noble estirpe, sin defectos físicos, inteligentes y con altas capacidades intelectuales para poder servir eficazmente en la corte. Nabucodonosor, en agradecimiento a su trabajo, les asignó una ración diaria de los manjares y el vino que el propio monarca consumía, pero ellos lo rechazaron aduciendo su voluntad de no contaminarse mediante su consumo y propusieron como alternativa ser alimentados mediante legumbres y agua, decisión que fue aceptada por el rey. De esta manera los jóvenes siguieron manteniendo las normas de pureza y los preceptos alimenticios que su religión prescribía.

[53] También en el último capítulo del libro de Daniel (Dn 14,1-42) encontramos este testimonio distribuido en tres pequeñas narraciones sobre la idolatría y la profesión de Yahveh como "el Dios vivo que hizo el cielo y la tierra". Según el texto bíblico, el propio Daniel convence al rey Ciro de Persia que el dios Bel es una divinidad inanimada hecha de arcilla y bronce. En la segunda narración, Daniel consigue matar una gran serpiente venerada por los babilonios. Como consecuencia de ambas acciones, el pueblo babilonio acusa al rey de convertirse al judaísmo y le piden que les entregue a Daniel o en caso contrario matarán al rey y a su familia. Ante esta disyuntiva, el rey entrega a la turba airada a Daniel y lo echan al foso de los leones donde estuvo seis días. Allí será el propio Yahveh, utilizando a un ángel y al profeta Habacuc como intermediarios, quien salvará a Daniel por haber mostrado una gran fe. La historia acaba con el rey Ciro aceptando la grandeza de Yahveh, liberando a Daniel del foso de los leones y castigando con la muerte a aquéllos miembros de los babilonios que intentaron matarlo.

[54] Is 43,2. La cita del Deutero-Isaías (ca. 550-538 a.C) está insertado en un pasaje dedicado a la liberación de Israel cuando se hallaba cautivo en Babilonia: Ahora, así dice Yahveh tu creador, Jacob, tu plasmador, Israel. "No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío. Si pasas por las aguas, yo estoy contigo, si por los ríos, no te anegarán, *aunque camines por el fuego, no te quemarás, ni la llama prenderá en ti*. Porque yo soy Yahveh tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador. He puesto por expiación tuya a Egipto, a Kus y Seba en tu lugar, y los pueblos en pago de tu vida. No temas, que yo estoy contigo; desde Oriente haré volver tu raza, y desde Poniente te reuniré. Diré al Norte: "Dámelos"; y al Sur: "No los retengas", Traeré a mis hijos de lejos, y a mis hijas de los confines de la tierra; a todos los

> *himno del salmista David: "Muchas son las tribulaciones de los justos"*[55]*. Nos citaba aquel proverbio de Salomón: "Es un árbol de vida para todos los que cumplen su voluntad"*[56]*. Insistía en las palabras de Ezequiel: "¿Revivirán estos huesos secos?"*[57]*. No olvidaba el canto de Moisés que dice: "Haré morir y daré vida. Esa es vuestra vida y la duración de vuestros días*[58] (*4Mac* 18, 7-19)

Como puede desprenderse del texto, el pasaje es un vivo reflejo de las enseñanzas transmitidas por un padre a sus hijos a mediados del siglo I y pensamos con plausibilidad, que podría extrapolarse a inicios de siglo, cuando Jesús y sus hermanos recibían de su padre las mismas tradiciones.

Así José, como muchos otros padres de su época, les habría enseñado a sus hijos los preceptos de la Ley contenida en la *Torah*; destacando por su especial importancia la circuncisión[59] como

---

que se llamen por mi nombre, a los que para mí gloria creé, plasmé e hice." (Is 43, 1-7) (en cursiva la cita aparecida en 4 Mac)

[55] Ps 34 (33), 20. El salmo trata una triple temática. Por un lado, es una alabanza a la justicia divina. Por otro lado, el texto hace una defensa del temor que cualquier judío debe mostrarle a Yahveh, una de las enseñanzas transmitidas por un padre a su hijo. Por último, también se resalta el importante papel de los justos, a saber, aquellas personas denominadas así "por su piedad hacia Dios y también por su afecto hacia sus compatriotas" (Jos. *Ant. Iud.* XII, 40).

[56] Prov 3,18. Cf. DIEZ MACHO, A. (1982): 165-166. Como indica M.López Salvá en la nota referente a este texto: "El sujeto en Proverbio es "la sabiduría"; en nuestro texto [*4 Mac*], aunque no se exprese, debemos entender "el Señor". Se trata de un versículo de un Proverbio dedicado a las alegrías del sabio.

[57] Esta cita está entresacada de Ez 37, 3 donde Yahveh anuncia la restauración mesiánica de Israel después de los años en el exilio en Babilonia. El texto es muy interesante por los temas descritos, algunos de los cuales se encuentran en la predicación puesta en boca de Jesús por los evangelios canónicos. Sería el caso de la figura del Hijo de hombre, título con el que el propio Jesús se autodenomina; también se hace referencia a la idea de la resurrección individual, a la unificación de los reinos de Judá e Israel en una sola nación bajo el gobierno eterno de la casa de David, al regreso de los judíos de la diáspora al nuevo Israel ubicado en la tierra que Yahveh dio a su siervo Jacob, a la reconstrucción del Templo como morada de Yahveh y al establecimiento de una nueva alianza eterna.

[58] Cf. DIEZ MACHO, A. (1982): 166 n. 19 Según M. López Salvá esta cita se trataría en realidad de una combinación libre de Dt 32,39: "Yo doy la vida, yo doy la muerte" y Dt 30,20: "porque en eso está tu vida y la duración de tus vidas". En la misma nota explicativa Dupont conjetura que esta cita del canto de Moisés tendría que ir situada en 4Mac justo después de las referencias a Daniel y el foso de los leones. Considera el autor que "resultaría extraño citar a Moisés en último lugar". La doble cita de 4 Mac es una combinación de dos versículos diferentes procedentes del libro del Deuteronomio cuya temática es idéntica, la lucha contra la idolatría y el deseo del regreso de los israelitas al culto a Yahveh, una de las ideas constantes en el judaísmo. La primera cita (Dt 30,20) está situada contextualmente en el destierro de los israelitas en la tierra de Moab previo a su entrada en la tierra de Canaán bajo la dirección de Josué. En esa coyuntura, Yahveh establece con Moisés y el resto de los israelitas una alianza. El trasfondo de este pacto es la idolatría por parte del pueblo israelita a otras divinidades y el abandono de Yahveh, bajo la amenaza de una serie de desgracias y calamidades tanto para la generación presente como las venideras; en cambio, si los israelitas rectifican y vuelven a confiar y a adorar a Yahveh siguiendo sus preceptos vivirán en eterna dicha. La segunda cita hace referencia al Cántico de Moisés ubicado en el capítulo 32 del mismo libro del Deuteronomio. Moisés, acompañado de Josué, recitará las instrucciones de Yahveh del pacto establecido a través de un cántico. La referencia de *4 Mac* se enmarca dentro de esa lucha entre Yahveh y los dioses paganos que tanta atracción irradiaban entre los israelitas.

[59] Lv 12,1-8

símbolo de pertenencia a una etnia, los preceptos alimenticios (recalcadas también en la historia de Ananías, Azarías y Misael descritas en el libro de Daniel); las fórmulas para purificarse como por ejemplo el nazireato; la observancia del *Shabbat* y las fiestas obligatorias a las que debían acudir presencialmente[60]. También extraía otras enseñanzas de los vaticinios, las promesas y los presagios de los profetas, como intermediarios de Yahveh con la comunidad de los israelitas; a partir del relato de Daniel, los hijos conocían la misteriosa figura del Hijo de hombre asociada con las esperanzas escatológicas y gracias a Ezequiel las esperanzas mesiánicas centradas en la unificación de los reinos de Judá e Israel en una sola nación gobernada por el rey David o algún descendiente de su linaje, paradigma de la monarquía vinculada a Yahveh.

Además de eso, el padre les explicaría la historia de Israel junto con una serie de enseñanzas a través de las hazañas de los héroes bíblicos. Un ejemplo sería el caso del célebre Pinjás, celoso devoto del culto a Yahveh, que no dudó en matar a una pareja formada por un israelita y una extranjera para impedir el avance de la idolatría entre su comunidad; es plausible que también hiciese referencia a la familia macabea, dispuesta a combatir y morir por las leyes, las costumbres ancestrales y el culto tradicional a su patria[61]. Utilizaría la historia del asesinato de Caín sobre Abel para hablarles sobre la envidia humana y el deseo divino o el relato de Abraham y su hijo Isaac para resaltar la sumisión y el cumplimiento de los mandatos divinos,

[60] Según la prescripción de Ex 23, 14-17, tres veces al año debían los varones acudir a Jerusalén para presentarse ante el Templo de Yahveh. Las tres principales fiestas de peregrinación tenían un marcado carácter agrícola y empezaban en la primavera con la fiesta de los Ázimos, que acabó conectando con la fiesta de la *Pesaj* (Pascua), celebrándose en el mismo momento; en segundo lugar, venía la fiesta de *Shavuot* (la siega o de las Semanas), también conocida popularmente como Pentecostés por su celebración cincuenta días después de la Pascua, con este festejo se conmemoraba el final de la cosecha del trigo; aunque ya durante la época de Jesús tenía un marcado carácter religioso y político asociada al recuerdo de la promulgación de la Ley en el Sinaí. Por último, en otoño tenía lugar la fiesta de *Sukkot* (Tabernáculos o de las cabañas). Se celebraba entre el 15 y el 22 del mes de Tisri (septiembre/octubre), pocos días después del *Rosh Hashaná* o Año nuevo judío (1-2 del mes de Tisri) y del día sagrado del *Yom Kippur* o día de la expiación, del perdón y del arrepentimiento (10 del mes de Tisri) ; parece ser la más popular de todas ellas y correspondía a la fiesta de la cosecha, una vez finalizada la estación de los frutos. Se caracterizaba por la construcción de unas chozas o cabañas cubiertas con ramas en las viñas y en los huertos. Originalmente, la fiesta era un motivo para exaltar a Yahveh como creador, pero con los siglos fue adquiriendo otro significado vinculado con la historia de la salvación y las cabañas construidas en los huertos pasaron a evocar las tiendas de los campamentos de los israelitas en el desierto.

[61] Así lo expresa Flavio Josefo en sus Antigüedades judías: Y Matatías, tras haber estado al frente de estas fuerzas durante un año y haber caído enfermo, llamó a sus hijos y, rodeado de ellos, les dijo: "Yo, queridos hijos, me dispongo a recorrer el camino fatalmente fijado por el destino, y por ello *os confío mis sentimientos y os exhorto a que no seáis unos pusilánimes guardianes de ellos, sino a que, acordándoos de la voluntad de quien os engendró y crió, mantengáis sanas y salvas las costumbres patrias y recuperéis el viejo estilo de conducta ciudadana que corre peligro de perderse*, no dejándoos llevar de quienes hacen dejación de él bien voluntariamente o a la fuerza, sino que os pido, dado que sois mis hijos, *que permanezcáis fieles a él* y os mostréis superiores a toda violencia e imposición, con el espíritu *dispuesto a morir por nuestras leyes si fuera menester,* (...) (Jos. *Ant.Iud.* XII, 279,3)

por muy dolorosos que fuesen. La confianza en Yahveh a pesar de las dificultades se encontraba ejemplificada en el relato de Daniel en el foso de los leones.

También haría un uso moralizante de los libros sapienciales. Les cantaría salmos, ensalzándoles la justicia divina y enseñándoles el temor a Yahveh. Les recitaría proverbios, como el de Salomón, citado en el texto de *4 Mac*, donde Yahveh protege a los justos o les recitaría el cántico de Moisés donde Yahveh es representado frente a dioses paganos como la Roca, el baluarte protector de los judíos. Aquéllos que sigan sus preceptos obtendrán la dicha y quienes no, la desgracia.

Junto a este enorme cúmulo de tradiciones, enseñanzas, normas y preceptos no debemos olvidar otro factor sumamente relevante. Es plausible que el padre también transmitiese a sus vástagos la historia familiar, sus orígenes, sus antepasados, sus valores. Este hecho de enorme trascendencia ayudaba no solo a modelar y potenciar la identidad de cada uno de los hijos varones, sino también a ubicarlos en un contexto determinado desde el cual podrían entender y poner en práctica los conocimientos adquiridos por su padre.

Asimismo, el padre también se encargaba de enseñar un oficio a sus hijos para su sustento en el futuro. Normalmente, los hijos solían desempeñar el mismo trabajo que sus padres, siendo una habilidad transmitida de generación en generación. Según los evangelios, José es descrito como un carpintero, esto es, un oficio manual relacionado con el ámbito de la construcción; posteriormente, en la narración de los hechos aparece también Jesús desempeñando el mismo oficio, probablemente aprendido a través de los conocimientos técnicos transmitidos por su padre[62]. Nada sabemos de los trabajos de sus hermanos, pero es plausible suponer que realizarían también algún oficio manual siguiendo la herencia paterna.

En definitiva, un padre enseñaba a sus hijos sus orígenes, la historia de la familia a la que pertenecían, un oficio para poder prosperar en el futuro y a través de diferentes pasajes de las Escrituras, la historia de Israel, el código moral, las leyes, los preceptos básicos, las costumbres ancestrales y el culto tradicional a Yahveh; a saber, todo aquello que les identificaba como un judío, pero al mismo tiempo les insistía en defender todo este acervo cultural con la propia muerte si era necesario.

[62] Vid. infra p. 89-90. Con posterioridad trataremos la problemática sobre el oficio carpintero ¿Realmente se refería únicamente a este oficio o se escondía algo más tras esta denominación?

c) La madre (*em*)

A partir del momento en que vivía bajo el techo marital, la mujer estaba completamente subordinada a su marido. A pesar de ello, dentro de la casa también ocupaba un lugar de honor y autoridad.

Una vez se convertía en madre, pasaba a ser la responsable de la alimentación y cuidado de sus hijos; asimismo, durante esos primeros años también asumía tareas educativas muy elementales hasta que el padre asumiese la responsabilidad en la instrucción de sus hijos varones:

> Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre y *no desprecies la lección de tu madre* (Prov 1,8)

Era a partir de ese momento cuando la madre se dedicaba exclusivamente a educar a sus hijas hasta el matrimonio. Era ella la encargada de transmitir el judaísmo y los valores familiares a sus hijas.

La madre tenía el derecho a divorciarse. En caso de divorcio (*guittín*) ella podría recibir la suma de dinero (*mohar*) presentada en el momento del compromiso.

En el momento de la muerte del marido, se convertía en viuda y tomaba las riendas de la casa como responsable legal hasta la mayoría de edad de los hijos varones (2 Re 8,1-6)[63]. Una vez éstos eran mayores de edad, ella pasaba a estar subordinada a sus hijos varones, en especial al primogénito. En el supuesto que se hubiese convertido en viuda sin descendencia entonces la familia del marido procedía a favorecer el matrimonio levirato[64] y de esta forma sería factible tener herederos que custodiasen y transmitiesen el patrimonio y la línea familiar. De todas maneras, la condición de viuda la hacía especialmente vulnerable a la opresión, sobre todo en caso de no disponer de un patrimonio consistente. En muchos casos, la propia familia cuidaba de ella.

[63] Esta idea aparece reflejada en el Libro Segundo de los Reyes: Eliseo dijo a la mujer cuyo hijo había resucitado: "Levántate y vete, tú y tu casa, a residir donde puedas, porque Yahveh ha llamado al hambre y viene ya hacia la tierra por siete años." Se levantó la mujer e hizo según la palabra del hombre de Dios; se fue ella y su familia a vivir en tierra de filisteos siete años. *Al cabo de los siete años volvió la mujer del país de los filisteos y fue a apelar al rey por su casa y su campo*. Estaba el rey hablando con Guejazí, criado del hombre de Dios, y le decía: "Cuéntame todas las grandes cosas que hizo Eliseo." Estaba él contando al rey cómo había resucitado al muerto, cuando llegó la mujer, cuyo hijo había resucitado, para apelar al rey por su casa y su campo y dijo Guejazí: "¡Oh mi señor! Esta es la mujer y éste su hijo, al que resucitó Eliseo." Preguntó el rey a la mujer y ella se lo relató; el rey puso un eunuco a disposición de la mujer diciendo:" *Que se le devuelva todo lo suyo, con todos los productos del campo, desde el día en que ella abandonó la tierra hasta ahora* (2 R 8, 1-6)

[64] Supra p.40 n.32

En los evangelios canónicos la figura de la madre aparece de una forma muy idealizada; pero apartándonos de esa idílica visión, se reconocen rasgos característicos que nos remiten al rol tradicional de la mujer judía. Así, es descrita como una mujer subordinada a su marido en los relatos de la infancia de Jesús en Mateo y Lucas; con posterioridad, esa subordinación será hacia sus hijos varones ya mayores de edad, a quienes acompaña por Galilea para tratar de convencer a Jesús que vuelva a casa y deje la predicación itinerante.

d) Los hijos (*banim*) y las hijas (*banot*)

Los Rabbís interpretaban un pasaje del profeta Isaías no solo como la justificación del matrimonio como un deber religioso, sino también como la obligación de formar una familia:

> Pues así dice Yahveh, creador de los cielos, él, que es Dios, plasmador de la tierra y su hacedor, él que la ha fundamentado, y no la creó caótica, sino que *para ser habitada la plasmó*: "Yo soy Yahveh, no existe ningún otro (Is 45,12)

La *Mishnah* también establecía como una de las obligaciones del matrimonio el deber de procrear siguiendo el mandato recogido en Gn 1,28:

> *Ningún hombre se abstendrá del Creced y multiplicaos*, a no ser que ya tenga hijos. La escuela de Shammai dice: Dos niños varones. La escuela de Hillel afirma: un niño y una niña, ya que está escrito: los creó macho y hembra (*m.Yeb* 6,6)

Los hijos eran vistos como una bendición (*berakha*) y una muestra de confianza divina. El ideal del matrimonio era la continuidad de la línea familiar y por ese motivo, una gran alegría se apoderaba de los padres con el nacimiento de hijos varones, puesto que eran ellos, y no las hijas, quienes iban a perpetuar la familia y a heredar las propiedades (en caso de existir).

Según el mandato descrito en el libro del Éxodo, era deber de los hijos honrar al padre y a la madre desde bien pequeños:

> *Honra a tu padre y a tu madre*, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahveh, tu Dios, te va a dar (Ex 20,12)

El padre era el principal responsable de su educación, pero a medida que iban creciendo, pasaban a estar obligados a asistir los tres grandes festivales de peregrinación y presentarse ante el Templo de Yahveh. Su padre debía observar el cumplimiento de este deber y es plausible que en estos festivales los hijos como participantes u observadores absorbiesen estas vivencias como parte del contenido de su educación:

> Todos tienen la obligación de presentarse[65] [en el atrio del Templo], a excepción del sordomudo, del imbécil, del niño, de la persona de sexo incierto, del hermafrodita, de las

[65] Siguiendo el mandato expresado en Ex 23,14.17 y Dt 16,16, todas las personas, a excepción de los casos especiales descritos en el texto, estaban obligadas a presentarse en el atrio del Templo durante las

> mujeres, de los esclavos no emancipados, de los tullidos, de los ciegos, de los enfermos, de los ancianos y de los que no pueden subir a pie. ¿*Quién es un niño en este respecto? Todo aquel que no es capaz de montar sobre los hombros del padre y subir desde Jerusalén al monte del Templo*. Esta es la opinión de la escuela de Shammai. La escuela de Hillel enseña: *Todo aquel que no puede coger la mano de su padre*, ya que *está escrito: Tres fiestas de peregrinación*." (*m. Hag* 1,1)

Si bien los hijos desde una temprana edad ya tenían una serie de obligaciones con el Templo, también simultáneamente participaban de forma activa en la sinagoga, donde se les permitía leer la *Torah* y traducirla, pero no podían recitar el *Shemá Israel* (Escucha, Israel) y las *berakhot* (bendiciones):

> [En la sinagoga] Quien hace la lectura final de los profetas recita el *Oye, Israel*, pasa ante el arca [para recitar la oración] y alza las manos [para impartir la bendición sacerdotal]. Si es un menor, lo sustituyen su padre o su maestro. *Un menor puede leer el Pentateuco y hacer la traducción, pero no puede recitar el Oye, Israel, no puede pasar ante el arca y no puede alzar las manos*. (…) (*m. Meg* 4, 5-6a)

Tal como Filón nos lo describe, entre los hijos varones tenía especial importancia el primogénito, considerado como la primicia, el primer fruto, una bendición:

> Sin embargo, *la ley dispone la consagración de los primogénitos varones a modo de primicias*, como acción de gracias por la buena descendencia habida hasta el presente y la que se espera abundante en el futuro (Phil, *Spec.* I, 138)

La primogenitura ya estaba contemplada en el código mosaico, donde se estipulaba que el primogénito tenía derecho a recibir dos porciones de la herencia paterna respecto al resto de sus hermanos varones.[66] Una vez que moría el padre, mientras fuesen menores, su madre era la máxima autoridad de la casa, situación que cambiaba al adquirir éstos la mayoría de edad.

Por lo que hace referencia a las hijas, su papel siempre estaba subordinado al de sus hermanos. Su educación recaía exclusivamente en su madre, que se encargaba de ellas hasta el matrimonio, y durante ese período, sus tareas consistían en ayudar en las tareas domésticas.

Aparte del matrimonio adulto, los hijos varones y las hijas solteras, también podríamos encontrar viviendo en la casa a las esposas de los hijos varones casados y a los nietos nacidos en aquellas jóvenes parejas.

---

tres grandes fiestas de Peregrinación (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos). Sobre el origen y características de los tres festividades, vid. supra p. 52 n.60

[66] En el libro del Deuteronomio viene especificado el derecho de primogenitura: "Si un hombre tiene a dos mujeres a una de las cuales ama y a la otra no, y tanto la mujer amada como la otra le dan hijos, si resulta que el primogénito es de la mujer a quien no ama, el día que reparta la herencia entre sus hijos no podrá dar el derecho de primogenitura al hijo de la mujer que ama, en perjuicio del hijo de la mujer que no ama, que es el primogénito. Sino que *reconocerá como primogénito al hijo de ésta, dándole una parte doble de todo lo que posee; porque este hijo, primicias de su vigor, tiene derecho de primogenitura* (Dt 21,15-17)

En suma, los hijos eran una extensión de la casa creada por sus padres y los receptores de los valores políticos, religiosos, culturales transmitidos por ellos; su tarea consistía en transmitir a sus hijos el legado cultural recibido por sus progenitores y en ocasiones, seguían con la tradición política asentada firmemente entre los miembros de una familia, como fue el caso de Judas el Galileo y sus descendientes[67].

2.2 A modo de presentación: ¿Quiénes eran los miembros de la familia de Jesús?

Una vez mostrado el esquema esencial y el funcionamiento interno de una casa judía, es menester presentar a la familia de Jesús a través de los escasos datos históricos fiables existentes. Antes de proceder a su exposición cabe señalar las enormes dificultades relativas a este tema, debido, por un lado, a la inexistencia hasta la actualidad de documentación elaborada por los propios familiares (quizá en un futuro las arenas o cuevas del desierto nos despejen algunas dudas revelándonos algunos textos hoy desconocidos), y por otro lado, al hecho que toda la información relativa a los miembros de la familia proviene de diversas fuentes, muchas de ellas hostiles a los familiares del Señor y cuya finalidad ― como estratagema dentro de una lucha sin cuartel entre facciones judeo-cristianas opuestas ― residía en desacreditar, orillar o silenciar su existencia. A pesar de estas limitaciones, nos hemos planteado como objetivo de este apartado, presentar a los diversos miembros de la familia en función de los pocos datos existentes, trazando en la medida de lo plausible, una pequeña biografía de cada uno de ellos a excepción de los progenitores familiares (José y María).

Tras observar la relevancia de los padres en el seno familiar, hemos considerado oportuno detenernos de forma más detallada en ambos personajes, comparando las informaciones suministradas por las narraciones evangélicas y la literatura rabínica. De esta manera, es plausible entender mejor su importancia como transmisores de valores religiosos, políticos y culturales. Esta rápida presentación no exime la obligación, como historiadores, de plantearnos varias cuestiones relativas a lo comentado en el apartado anterior: ¿cómo era la familia de Jesús?, ¿dónde vivió?, ¿se trataba de una familia numerosa?, ¿su funcionamiento era similar o distinta a la mayoría de familias de su época?, ¿qué clase de instrucción o enseñanzas recibían los miembros de la familia?

La tradición cristiana, recogida en los evangelios canónicos, nos habla de una familia numerosa, bastante piadosa y muy devota a tenor de los nombres de sus miembros masculinos:

> ¿No es éste [Jesús] el carpintero [ὁ τέκτων], el *hijo de María* y *hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón*? [ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ

[67] Vid. supra p.41 n. 34

> Σίμωνος;] ¿Y *no están sus hermanas* [αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ] *aquí* entre nosotros? (…) (Mc 6, 3)
>
> Y sucedió que, cuando acabó Jesús estas parábolas, partió de allí. *Viniendo a su patria* [ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ], *les enseñaba en su sinagoga*, de tal manera que decían maravillados: ¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos milagros? ¿*No es éste el hijo del carpintero*? [οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;] ¿No se llama *su madre María*, y *sus hermanos* [καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ] *Santiago, José, Simón y Judas*? [Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας] *Y sus* hermanas [καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ] *¿no están todas entre nosotros*? Entonces, ¿de dónde le viene todo esto? (Mt 13,53-56)
>
> Y decían [los judíos]: ¿*No es éste Jesús, hijo de José* ([ὁ υἱὸς Ἰωσήφ]), cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo? (Jn 6,42a)

Esta religiosidad tan presente en la familia se reflejaba en la vinculación de los nombres masculinos con los patriarcas bíblicos, un hecho muy común tanto en la época pos-exílica[68] como todavía presente durante el siglo I. Así, la familia estaba compuesta por José (*Yosef*, en hebreo), como padre de familia, cuyo nombre procedía de uno de los hijos del patriarca bíblico Jacob; los hijos varones, continuaban el mismo patrón, así Santiago/Jácobo (*Ya´akov*) tomaba su nombre del padre de las doce tribus; Jesús (*Yeshúa* o *Yeshú*), una forma abreviada de Josué (*Yehoshúa*), quien atravesó el río Jordán con el pueblo de Israel tomando el relevo de Moisés; José o Joseto (*Yôsi*) (una abreviatura o diminutivo de Yosef); Simeón (*Symeon*), cuyo nombre correspondería a otro de los hijos del patriarca bíblico Jacob, de la misma manera que Judas (la variante griega del nombre hebreo Yehudá). María (*Miryam* en hebreo, Mariam o María en griego) sería la madre y desconocemos los nombres y el número de hijas existentes en el matrimonio, pero los textos, hablando en plural, dan a entender un mínimo de dos o más sin especificar con claridad.

a) ¿Dónde vivió la familia de Jesús?

La tradición cristiana recogida en el Nuevo Testamento nos habla de Belén y Nazaret como posibles lugares de residencia de la familia de Jesús. La primera opción la encontramos en una tradición hallada en el Evangelio de Mateo en el momento de narrarnos el nacimiento de Jesús; allí nos detalla que este acontecimiento aconteció en Belén de Judea, lugar, donde el evangelista situaba la supuesta residencia de José y María:

> *Nacido Jesús en Belén de Judea* [(ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας)], en tiempos del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente se presentaron en Jerusalén, diciendo: "¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarle (Mt 2,1-2)

Este pasaje viene precedido del anuncio por parte del arcángel Gabriel de la concepción virginal de María sin indicarnos el lugar de residencia. La ubicación de este texto con la indicación de

[68] Ver supra p. 40 n.31

Belén de Judea como lugar de nacimiento de Jesús, nos remite a la existencia de una tradición manejada por el evangelista que situaba en esta localidad el lugar de residencia de la familia. Esta tradición seguía un razonamiento deductivo: como Jesús era el Mesías anhelado por el imaginario colectivo judío su nacimiento forzosamente debía ocurrir en Belén tal como había sido vaticinado por los profetas. Dicho de otra manera, como no disponían de ningún documento que probase su nacimiento en tal localidad, la tradición cristiana se basó en las profecías veterotestamentarias relativas al Mesías.

Más adelante, probablemente en torno a mediados del siglo II, el Pseudo-Mateo, siguiendo presumiblemente esta tradición del Evangelio de Mateo, también situó el nacimiento en Belén de Judea.

Por su parte, la segunda opción aparece bajo las formas Nazaret (h) o Nazará en las narraciones evangélicas de Marcos, Lucas y Juan[69]:

> Había precisamente en su sinagoga un hombre poseído por un espíritu inmundo, que se puso a gritar: "¿Qué tenemos nosotros contigo, *Jesús de Nazaret* [Ἰησοῦ Ναζαρηνέ]? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios (Mc 1, 23-25)
>
> Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo (…) Subió también José desde Galilea, de *la ciudad de Nazareth* [(ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ)], a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. (Lc 2, 1.4-5)
>
> [Jesús] "*Vino a Nazará* [εἰς Ναζαρά], donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día del sábado, y se levantó para hacer la lectura. (Lc 4,16)
>
> Felipe se encuentra con Natanael y le dice: "Ése del que escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: *Jesús el hijo de José, el de Nazaret*."[Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ] Le respondió Natanael: "¿De Nazaret puede haber cosa buena?" Le dice Felipe: "Ven y lo verás" (Jn 1,45-46)

Aduciendo el cumplimiento de una antigua profecía, según la cual Jesús sería llamado Nazoreo, el evangelio de Mateo introdujo otra tradición que situaba el emplazamiento familiar también en Nazaret, entrando en contradicción con la idea citada anteriormente de Belén de Judea:

> Pero [José] al enterarse de que Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, tuvo miedo de ir allí; y avisado en sueños, se retiró a la región de Galilea, y *fue a vivir en una ciudad llamada Nazaret* [εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ]; para que se cumpliese el oráculo de los profetas: Será llamado Nazoreo [ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται] (Mt 2, 22-23)

[69] Para toda la problemática acerca de las diferentes hipótesis acerca del topónimo seguiremos los debates existentes en las obras de KLAUSNER, J. (1991):223-224; BROWN, R.E. (1977): 207-208; FREYNE, S.(1980): 382-83 n.21 y PIÑERO, A. (2018):240-244.

Algunos autores[70], ante esta disparidad de localizaciones, intentaron armonizar ambas tradiciones y situaron el nacimiento de Jesús y el lugar de residencia de la familia en Belén de Galilea:

> Además, Cattat, Nahalal, Simrón, Yiralá y *Belén*: doce ciudades con sus aldeas (Jos 19,15)

Para argumentarlo, estos autores tuvieron en cuenta un pasaje en el libro de Josué donde se hacía referencia a esta población al describir los límites del territorio de la tribu de Zabulón, ubicado en la zona occidental de la región de Galilea. A nuestro juicio, consideramos bastante improbable esta hipótesis teniendo en cuenta el inexistente recorrido de esta tradición en los textos neotestamentarios.

En la actualidad, existe un consenso mayoritario entre los investigadores en descartar a Belén de Judea como lugar de residencia de la familia de Jesús porque con toda probabilidad era de origen galileo. Tras esta adscripción estaría el deseo de los evangelistas Mateo y Lucas en ver cumplida en la figura de Jesús la profecía vaticinada por el profeta Miqueas, que señalaba a esta localidad como el lugar donde debía nacer el anhelado mesías de corte davídico esperado desde hacía largo tiempo por el pueblo judío:

> *Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti me ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño*. Por eso él los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel. *Él se alzará y pastoreará con el poder de Yahveh, con la majestad del nombre de Yahveh su Dios*. Se asentarán bien, porque entonces se hará él grande hasta los confines de la tierra (Mi 5,1-3)

Si el debate sobre Belén de Judea está prácticamente cerrado, la problemática actual entre los investigadores gira en torno a otorgarle o no credibilidad a la idea de Nazaret de Galilea como lugar de residencia de la familia de Jesús. En esta discusión entran en consideración tanto los argumentos filológicos como los testimonios arqueológicos.

En primer lugar, un factor esencial a tener en cuenta es su llamativa ausencia tanto en los textos del Antiguo Testamento como en cualquier otro documento precristiano o coetáneo a los evangelios[71]. Este silencio podría deberse por un lado a su inexistencia, pero por otro lado quizás podríamos estar delante de un lugar insignificante, donde apenas sucedió nada remarcable. Sea como fuere, la primera referencia a esta localidad la encontramos en el Nuevo

[70] Seguimos la hipótesis de cf. PIÑERO, A. (2018): 242.

[71] Es sintomático el silencio de Flavio Josefo sobre esta localidad en su obra *De Bello Iudaico*. Durante la narración de la campaña bélica de los romanos en Galilea, en ningún momento Nazaret aparece en el listado de las poblaciones descritas de esta región.

Testamento, donde aparece mencionada 10 veces como Nazareth o Nazaret y un par de veces como Ναζαρὰ (Mt 4,13; Lc 4,16). Algunos autores[72] han sugerido que esta última sería la forma más arcaica del topónimo, argumentando para ello su aparición en el documento Q (Q 4,16), como fuente común a ambos evangelios y su mención en el siglo III en el fragmento de la Carta de Arístides de Julio Africano[73] citado al inicio. Entre los detractores a esta hipótesis, destacaría W.F.Albright, quien señaló que la forma Nazaret(h) retenía la terminación femenina "t", típica en los topónimos galileos. R.E. Brown añade que cuando en el siglo VIII aparezca el nombre en los textos hebreos postcristianos, adoptará la forma Nasrat(h)[74].

Por otro lado, como ha señalado J.P.Meier siguiendo a R. E. Brown[75], en los evangelios se ha identificado a Jesús con dos formas distintas del gentilicio correspondiente al lugar: Ναζαρηνός (nazareno) y Ναζωραῖος (nazoreo).

La forma Ναζαρηνός (nazareno) la encontramos en Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6 y en Lc 4,34 y 24,19, pero nunca en Mateo y Juan. La lectura en Mc 10,47 tiene dos variantes en los manuscritos D* y D^c donde aparece como Ναζορηνός y Ναζωρηνός respectivamente y tendrían un uso equivalente a la forma Ναζαρηνός[76]. Por su parte, la forma Ναζωραῖος (nazoreo) la encontramos mencionada trece veces en el Nuevo Testamento. Se desconoce su etimología y es llamativa su ausencia en el evangelio de Marcos. Esta forma aparece citada en Mt 2,23; 26,71;Lc 18,37; Jn 18,5.7;19,19; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9. Como bien ha señalado A.Piñero[77], una lectura de los pasajes mencionados en Mateo y Lucas da a entender al lector que para ambas comunidades judeocristianas el uso, de forma indistinta, de ambos términos (nazareno/nazoreo) estaría relacionado con la población de Nazaret, a la que tradicionalmente se vinculó a Jesús, sin saber con certeza si había nacido o vivido allí con su familia. Esta asociación también podría extenderse a la comunidad de Marcos, pero no así en los pasajes citados del evangelio de Juan o en algunos del libro de los Hechos, donde parece referirse más a un atributo distintivo de Jesús y sus seguidores que a su localidad de origen[78].

[72] cf. BROWN, R.E (1977): 207 Según estos autores, se trataría de una forma neutra plural, entendida como un femenino singular en Mt 4,13.

[73] Eus. HE. I, 7,14

[74] cf. BROWN, R.E (1977): 207

[75] cf. ibid.:209; MEIER, J.P. (2001): 310 n.77

[76] cf. PIÑERO, A. (2018): 240

[77] cf. ibid.: 240

[78] Las autoridades judías presentan a Pablo ante el procurador romano Felix como el líder de la secta de los nazoreos, tal como podemos leer en la narración de este suceso en el libro de Hechos: "Hemos

A partir de la denominación de Jesús como nazoreo Ναζωραῖος en Mt 2,23 vinculándolo a la localidad de Nazaret y teniendo en cuenta que dicho adjetivo tiene su analogía más cercana con los miembros de una secta o partido como bien pone de relieve tanto el evangelio de Mateo (Mt 16,1) - cuando habla de los fariseos y los saduceos (οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι) - como el pasaje de Hechos de los apóstoles (Hch 24,5) al referirse a la secta de los nazoreos, los investigadores han puesto sobre la mesa cuatro hipótesis diferentes para intentar averiguar el origen del topónimo Nazaret[79]:

1. Una primera hipótesis conjeturaría que dicha forma procedería de la localidad galilea de Nazaret, tal como Mateo la habría usado. Según estos investigadores (R.E.Brown, S.Freyne[80]*et alii*), habría una cierta equivalencia entre el uso de ambos adjetivos Ναζαρηνός (nazareno) y Ναζωραῖος (nazoreo). El empleo de ambas formas sería parecido a los adjetivos griegos εσσηνοι y εσσαιοι utilizados por Flavio Josefo y Filón de Alejandría respectivamente para referirse a los esenios. Hay un gran consenso entre los investigadores partidarios de esta hipótesis en derivar el adjetivo Ναζαρηνός (nazareno) con el lugar natal de Jesús y vincularlo con la forma Ναζαρὰ, considerándola ésta última como la forma más antigua[81].

A pesar de ello, se han expuesto una serie de objeciones que cuestionan los argumentos planteados por estos investigadores. Así, algunos estudiosos, como es el caso de J.S.Kennard, argumentan que para referirse a alguien procedente de Nazaret(h), deberíamos esperar hallar en los textos canónicos los adjetivos Ναζαρεθηνός o Ναζαρεθαῖος, formas inexistentes en los documentos cristianos. Por otro lado, el nombre de la localidad de Nazaret y los adjetivos "nazareno/nazoreo" tienen en arameo una consonante diferente como bien ha señalado A.Piñero[82]. La letra /z/ incluida en el topónimo Nazaret se escribe con una ץ (tsadé), mientras que en las formas "nazareno/nazoreo" se escribe con la consonante ז (zayin). Para un arameoparlante – y aquí radica la importancia de esta objeción- estas consonantes nunca se confunden. Los evangelios conocidos en la actualidad están escritos únicamente en lengua

encontrado esta peste de hombre que provoca altercados entre los judíos de toda la tierra y que es el jefe principal de la secta de los nazoreos [τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως]" (Hch 24,5)

[79] cf. BROWN, R.E. (1977): 209-213 La obra de R.E.Brown, a pesar de su antigüedad, mantiene algunos aspectos no superados hoy en día y continúa siendo un libro de referencia sobre los capítulos dedicados a la historia de la infancia de Jesús en los evangelios de Mateo y Lucas.

[80] cf. FREYNE, S. (1980): 382 n.21

[81] cf. BROWN, R.E. (1977): 209. El autor ofrece como ejemplos ilustradores de este argumento los casos de Γαδαρηνός y Μαγδαληνός para referirse a un hombre de Gadara o Magdala).

[82] cf. PIÑERO, A. (2018): 240-241 ; https://www.tendencias21.net/crist/Como-llamaban-a-Jesus-Jesus-el-nazir-nazoreo-o-Jesus-de-Nazaret-Compartir-175-de-4-de-marzo-de-2016-Preguntas-y_a1989.html

griega, puesto que desconocemos una inexistente versión aramea de los mismos, y por tanto, debemos atribuir esta confusión entre Nazaret y los adjetivos "nazareno/nazoreo" a su confección en griego - se transcribió la letra ץ (tsadé) por la letra griega ζ (dseta) - más que a un error en lengua aramea, donde no habría lugar a tal equívoco.

2. Una segunda hipótesis propondría la vinculación del adjetivo Ναζωραῖος (nazoreo) con una secta pre-cristiana, defendiendo que no tiene relación alguna con Nazaret. Para ello, se basan en un fragmento de la obra de Epifanio de Salamina donde menciona a una secta pre-cristiana conocida como los nazoreos (Νασαραίοι) (Epif. *Pan.* XXIX,6). Una serie de exegetas (W.F.Albright, G.F.Moore *et alii*) consideran improbable esta hipótesis y postulan una argumentación filológica para defender Ναζωραῖος (nazoreo) con la localidad de Nazareth, basándose en la fonología del arameo galilaico.

3. Una tercera hipótesis defendida por E.Schweizer, E.P.Sanders, P.Bonnard consideran que si bien Mateo (Mt 2,23) podría estar en lo cierto al identificar Ναζωραῖος (nazoreo) con un hombre de Nazaret(h), también pudo haber realizado de forma secundaria una asociación mesiánica con este adjetivo que fue recordada con esta fórmula y no con el adjetivo Ναζαρηνός (nazareno). Esta vinculación vendría dada por el sustantivo *Nazir* (consagrar, apartarse para Dios mediante un voto, separar, segregar), procedente del verbo *näzär* cuyo significado sería atar, vincular. Se ha sugerido[83] que originalmente el *nazir* era alguien que recibía una llamada carismática y sólo posteriormente hacía un voto, pero la raíz hebrea *ndr*, a saber, "hacer un voto", implicaba de forma principal el consagrarse a Dios mediante un voto.

En la actualidad, conocemos las características de esta consagración en el Antiguo Israel a partir de un par de citas existentes en los libros del Éxodo (Ex 13,1-2)[84] y de Números (Nm 6,3-7)[85]. En el primero de los casos tendría un carácter ritual, pero el segundo caso, su carácter era voluntario con una duración temporal. Mientras duraba su voto, el *nazir* gozaba de la

[83] cf. BROWN,R.E.(1977): 210

[84] Era tradición consagrar en cada familia al primogénito a Yahveh: Habló Yahveh a Moisés, diciendo: "*Conságrame todo primogénito*, todo lo que abre el seno materno entre los israelitas. *Ya sean hombres o animales, míos son todos* (Ex 13,1-2)

[85] El voto de nazireato comportaba una serie de obligaciones y prohibiciones: Habló Yahveh a Moisés y le dijo: Diles esto a los israelitas: "*Si un hombre o mujer se decide a hacer voto de nazir, consagrándose a Yahveh, se abstendrá de vino y de bebidas embriagantes. No beberá vinagre de vino ni de bebida embriagante; tampoco beberá ningún zumo de uvas, ni comerá uvas, frescas o pasas*. En todo el tiempo de su nazireato no tomará nada de lo que se obtiene de la vid, desde el agraz hasta el orujo. *En todos los días de su voto de nazireato no pasará navaja por su cabeza: hasta cumplirse los días por los que se consagró a Yahveh, será sagrado y se dejará crecer la cabellera*. *No se acercará, en todos los días de su nazireato en honor de Yahveh, a ningún cadáver. Ni por su padre, ni por su madre, ni por su hermano, ni por su hermana se manchará*, en el caso de que murieran, pues lleva sobre su cabeza el nazireato de su Dios. Todos los días de su nazireato es un consagrado a Yahveh. (Nm 6, 3-7)

consideración de un santo ("será sagrado"), tenía que dejar crecer su pelo sin poder cortárselo, debía abstenerse de beber vino y bebidas fermentadas así como evitar entrar en contacto con algún cadáver para no contaminarse y continuar purificado, aunque fuese de su propia familia. Una vez acabado este lapso de tiempo se veía obligado a realizar una serie de actos de purificación para dar por concluido su voto.

Los textos bíblicos conocidos sobre este voto temporal hacen referencia a los relatos de la infancia de Sansón[86] y del profeta Samuel[87]. La palabra hebrea utilizada en el texto masorético[88] del libro de los Jueces para referirse a Sansón como un nazoreo es *nazir*. Como bien ha observado J. Montserrat, los cristianos utilizaban la *Septuaginta* (LXX), una traducción griega de la Biblia, y en la actualidad este pasaje nos ha llegado a nosotros en dos versiones diferentes. La primera de ellas es la versión del *Codex Alexandrinus*, que conserva la palabra hebrea *nazir* y se limitó a helenizarla por Ναζιραῖος, transcribiendo la letra ץ (tsadé) por la letra griega ζ (dseta); la versión del *Codex Vaticanus* tradujo de forma equivalente el término *nazir* como "santo" (ἅγιος)[89]. Por su parte, el libro primero de Samuel si bien no utiliza este vocablo hebreo en su versión masorética, sí se ha encontrado su uso en uno de los fragmentos más antiguos de la cueva 4 de Qumrán, donde se dice de él: "será un *nazir* para siempre".

Esta confusión de los términos se torna más explícita cuando encontramos una serie de paralelos entre algunos fragmentos veterotestamentarios de los relatos de la infancia del profeta Samuel

[86] Sansón es considerado el paradigma del nazir por excelencia en la tradición judía: Había un hombre en Sorá, de la tribu de Dan, llamado Manóaj. Su mujer era estéril y no había tenido hijos. El ángel de Yahveh se apareció a esta mujer y le dijo: "Bien sabes que eres estéril y que no has tenido hijos, pero concebirás y darás a luz un hijo. *En adelante guárdate de beber vino ni bebida fermentada y no comas nada impuro, porque vas a concebir y a dar a luz un hijo. No pasará la navaja por su cabeza, porque el niño será nazir de Dios desde el seno de su madre*. *Él comenzará a salvar a Israel* de la mano de los filisteos." La mujer fue a decírselo a su marido: "Un hombre de Dios ha venido donde mí; su aspecto era como el del Ángel de Dios, muy terrible. No le he preguntado de dónde venía ni él me ha manifestado su nombre. Pero me ha dicho: Vas a concebir y a dar a luz un hijo. *En adelante no bebas vino ni bebida fermentada y no comas nada impuro, porque el niño será nazir de Dios desde el seno de su madre hasta el día de su muerte* (Jue 13, 2-7)

[87] También el profeta Samuel fue consagrado a Yahveh: (…) Pero después que hubieron comido en la habitación, se levantó Ana y se puso ante Yahveh. El sacerdote Elí estaba sentado en su silla, contra la jamba de la puerta del santurio de Yahveh. Estaba ella llena de amargura y oró a Yahveh llorando sin consuelo, e hizo este voto: "¡Oh Yahveh Sebaot! Si te dignas mirar la aflicción de tu sierva y acordarte de mí, no olvidarte de tu sierva y darle un hijo varón, *yo lo entregaré a Yahveh por todos los días de su vida y la navaja no tocará su cabeza* (1Sa 1,9-11)

[88] Es la versión hebrea del *Tanaj* o conjunto de los veinticuatro libros sagrados del judaísmo compuesta por una serie de masoretas o gramáticos judíos desde el siglo VI hasta el siglo X. Para ello recogieron las tradiciones precristianas y se dedicaron a fijar los diferentes libros, mediante la adición de vocales. Una vez fijados, fueron con posterioridad estudiados y divididos en capítulos, versículos, palabras y letras.

[89] cf. MONTSERRAT, J. (2007): 64-65

con los conocidos en el evangelio de Lucas[90]. Por lo tanto, según nuestra hipótesis y siguiendo a R.E.Brown y A.Piñero, consideramos que cuando Mt 2,23 hace referencia al regreso de la familia a Nazaret para el cumplimiento de una profecía - desconocida por nosotros - en virtud de la cual Jesús sería llamado Ναζωραῖος ("nazoreo"), es plausible que el evangelista tuviese el modelo de los nazires como referencia y buscase vincularlo con el *nazir* Sansón. De la misma manera que éste liberó en su día al pueblo judío de los filisteos, Mateo interpretó que el mesías cristiano Jesús -como un nuevo Sansón, consagrado como un nazir desde el vientre de su madre (Mt 1,20-21) - haría lo propio con el yugo de los romanos y para ello no dudó en relacionar el adjetivo Ναζωραῖος con la supuesta localidad de Nazaret.

4. La última hipótesis, defendida por una serie de autores como K.Stendhal, A.Medebielle o M.Black señalaría que Ναζωραῖος aparte de indicar un hombre de Nazaret(h) tendría en Mt 2,23 otra asociación mesiánica secundaria vinculada con el sustantivo *nétzer* ("vástago", "retoño", "rama") y con la casa de David, íntimamente unida en el judaísmo a las esperanzas mesiánicas[91]. Este término aparece en un texto de Isaías, que posteriormente fue objeto de interpretaciones mesiánicas por parte de los cristianos identificando a Jesús con el anhelado mesías:

> Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño [*nétzer*] de sus raíces brotará (Is 11,1)

Según la reconstrucción exegética postulada por estos investigadores, podría ser que Mateo, al designar esa desconocida tradición según la cual Jesús sería llamado Ναζωραῖος por vivir en Nazaret, también estuviera interpretando el pasaje de Isaías en clave mesiánica, considerándolo como ese nuevo *nétzer* (retoño) del árbol de Jesé; ese nuevo David *redivivus* que iba a guiar a la comunidad cristiana hacia la salvación.

Sobre esta hipótesis se han hecho un par de objeciones. La primera de ellas subraya la existencia de un problema morfológico con el sustantivo *nétzer*, cuyo fonema /z/ se escribe con la letra ץ (tsadé) y fue transcrita al griego con la letra ζ en Ναζωραῖος. La segunda objeción ponía el énfasis en el hecho que el sustantivo *nétzer* aparece en cuatro pasajes del Antiguo Testamento y a excepción de éste, en los restantes tres casos no tiene un carácter mesiánico (Is 14,19; 60,21; Dn 11,7). Sobre este asunto, el propio R.E. Brown quiso incidir en la aparición de *nétzer* en otros documentos fuera de los textos veterotestamentarios. Su existencia en varios pasajes de los manuscritos de Qumrán (*1QH* VI,15;VII,6.8.10.19) cuestionaba esa objeción a la cita de Isaías

[90] cf. BROWN, R.E. (1977): 211 Destacando entre ellos el paralelo entre el cántico de María (Lc 1, 46-55) y el cántico de Ana (1Sa 2,1-10) o la descripción de Jesús (Lc 2,52) y la del profeta Samuel (1Sa 2,26)

[91] cf. ibid. (1977): 211-212

puesta en duda por algunos autores, puesto que allí se utilizaba con un significado escatológico para referirse a la *Yahad* o comunidad qumranita dentro del plan salvífico de Yahveh[92].

Si bien a nivel filológico el debate no se ha cerrado, en los últimos años hemos asistido a una creciente relevancia de las excavaciones arqueológicas en los estudios bíblicos. Gracias a los resultados de las dos últimas décadas, la arqueología ha proporcionado un punto de vista muchas veces olvidado o subestimado por los exegetas[93]. El descubrimiento de una serie de vestigios materiales de la época nos ha ayudado a comprender mejor los textos en su globalidad y a pesar de ello, nos ha llevado a cuestionarnos una serie de dudas no acabadas de resolver por la hermenéutica ¿qué nos dice la arqueología sobre Galilea? ¿Era una región culturalmente judía o prevalecía el influjo cultural gentil? ¿Sabemos algo sobre el supuesto lugar de residencia de la familia de Jesús? ¿Contamos con indicios claros que permitan situarla en Nazaret, como ha transmitido la primitiva tradición cristiana o debemos localizarla en otra población de la región de Galilea? ¿Existió una sinagoga en Nazaret tal y como los textos afirman?

La tradición sitúa a Jesús y su familia en la región de Galilea[94], al norte de Israel. La zona está delimitada al norte por la meseta altiplánica de Transjordania, al oeste por una estrecha franja costera que va desde el Monte Carmelo hasta las grutas de Rosh hanikra cercanas a la ciudad de Tiro, al este, por el valle del Jordán, donde destaca tanto el Mar de Galilea o Lago Genesaret (denominado en hebreo *Kinnéret* por su forma de arpa (*kinnor* (hebr.) y el lago Huleh situado en la Alta Galilea y al sur por la llanura de Esdrelón, extendida desde el Monte Carmelo hasta el valle del Jordán.

[92] cf. BROWN,R.E. (1977): 212

[93] CHARLESWORTH, J. (2009):45-55 afirma sentirse sorprendido al respecto por dos hechos: Por un lado, La falta de interés por parte de un sector importante de la arqueología por la figura de Jesús motivada por la convicción en la inexistencia de información histórica relevante en los documentos del Nuevo Testamento; asimismo, también perciben detrás del interés por su figura, una orientación más confesional y próxima a la fe por parte de los investigadores. Por otro lado, los exegetas del Nuevo Testamento no suelen dedicarse a la arqueología y en multitud de ocasiones recelan e incluso son hostiles a este campo. Charlesworth atribuye esta desconfianza a una causa de origen metodológico, considerado extraño para muchos exegetas por no entrar en los planes de estudios y no tener una familiaridad con las técnicas de datación; aparte de eso apunta también a la existencia de un rechazo en un sector importante de estudiosos debido a una supuesta superioridad exhibida por la arqueología sobre los estudios bíblicos.

[94] cf. FREYNE, S. (1980): 3. Aunque la etimología de Galilea es incierta, hay diversas hipótesis al respecto. Actualmente, la más aceptada es la defendida entre otros por S.Freyne, según ella Galilea literalmente significaría "el círculo", un nombre que según el investigador: "originally may have had geographic rather tan ethnographic connotations". El topónimo procedería de la raíz hebrea *galil*, término único para designar "distrito" o en ocasiones un "circulo". Otra interpretación menos plausible señala que *galil* también significa "rollo" y el nombre de la región derivaría de la forma de los montes galileos semejantes a un rollo de la Torah.

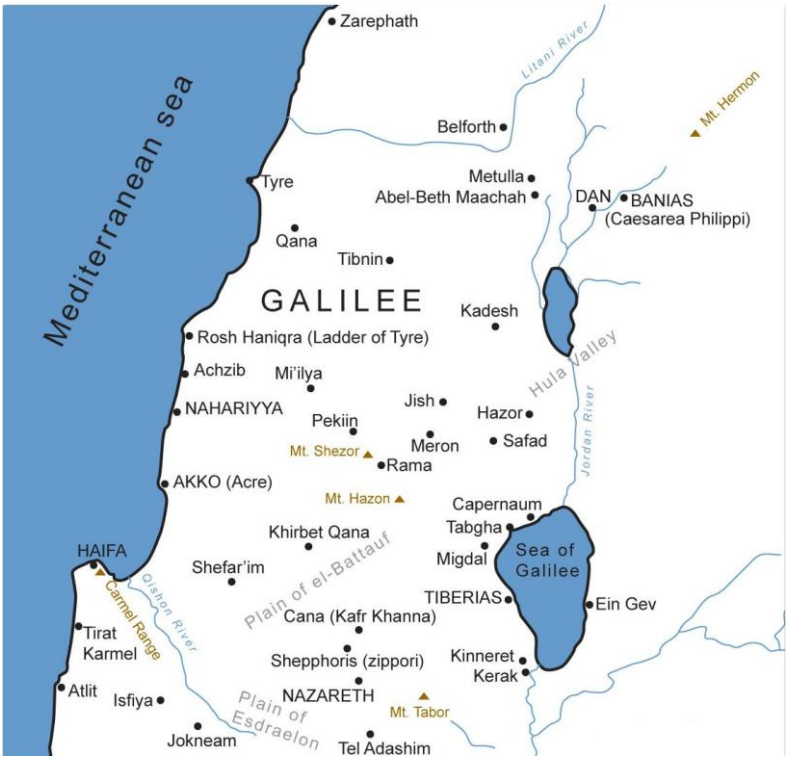


Fig. 2. Mapa de la Alta Galilea en tiempos de Jesús Fuente: Pinterest

En el interior de Galilea existen diferencias orográficas entre la zona septentrional y la meridional. La zona situada al norte se caracteriza por un relieve más elevado (entre 600-1200 m) con el monte Merom como montaña más alta (1208m), mientras que las colinas de la zona sur, formando parte de un macizo menos homogéneo, apenas superan los 550 m. En la Baja Galilea es común encontrarse con montes aislados rodeados de llanuras, como es el caso del monte Tabor (588m). Esta accidentada geografía marcó considerablemente el carácter de sus habitantes, la circulación de ideas y bienes así como la fuerte implantación del judaísmo[95].

[95] La cuestión sobre la existencia o no de un judaísmo galileo abrió un fecundo y vivo debate entre los exegetas y arqueólogos. El término Ἰουδαῖον se usa habitualmente en el Antiguo Testamento con una acepción etno-geográfica para hacer referencia a los habitantes del reino de Judá. La mención más antigua del vocablo Ἰουδαῖον con una finalidad religiosa, para designar a un "judío" o persona perteneciente a la religión judía la tenemos en el libro 2 Macabeos (2Mac 6,6; 9,17). Parece que dichos textos se escribieron poco después del año 134 a.C, una vez que Juan Hircano había sido nombrado Sumo Sacerdote: "Poco tiempo después, el rey [Antíoco IV Epífanes] envió al ateniense Geronta para obligar a los judíos a que *desertaran de las leyes de sus padres y a que dejaran de vivir según las leyes de su Dios;* y además para *contaminar el Templo de Jerusalén, dedicándolo a Zeus Olímpico*, y el de Garizim, a Zeus Hospitalario, como lo habían pedido los habitantes del lugar. Este recrudecimiento del mal era para todos penoso e insoportable. El Templo estaba lleno de desórdenes y orgías por parte de los paganos que holgaban con meretrices y que en los atrios sagrados andaban con mujeres, y hasta introducían allí cosas prohibidas. El altar estaba repleto de víctimas ilícitas, prohibidas por las leyes. No se podía ni celebrar el sábado, ni guardar las fiestas patrias, *ni siquiera confesarse judío* [Ἰουδαῖον]; antes bien eran obligados con amarga violencia a la celebración mensual del nacimiento del rey con un banquete sacrificial y, cuando llegaba la fiesta de Dióniso, eran forzados a formar parte de su cortejo, coronados de hiedra. (2 Mac 6, 1-7)

Fig. 3. Reino de Israel y Reino de Judá Fuente: Wordpress

Originalmente, Galilea — junto con el territorio de Samaria — formó parte del reino de Israel, también conocido como el Reino del Norte, cuya primera capital fue Siquem (o Sequén); en cambio, el reino de Judá situado al sur mantuvo su gobierno en la ciudad de Jerusalén.

Bajo la égida de la dinastía davídica de los míticos reyes David (ca. 1030 a.C-ca.970 a.C.) y su hijo Salomón (ca.970-ca.930 a.C.) los reinos de Israel y Judá fueron temporalmente unificados en un único territorio y gobernados por un único rey cuyo trono se hallaba en el palacio de la Ciudad de David en la ciudad de Jerusalén.

Fig. 4. Reino unificado de Israel (ca. 1030 a.C-970 a.C) Fuente: Wordpress

Tras la muerte de Salomón (ca.930 a.C.) y hasta la llegada de los asirios comandados por Teglatfalasar, en torno al año 722 a.C., los galileos, incluidos dentro del reino del Norte, vivieron al margen de los subditos del reino sureño de Judá y fueron gobernados por los reyes de Israel. Con la llegada de los conquistadores asirios y la desaparición del reino de Israel, los galileos y buena parte de los habitantes del reino del Norte fueron trasladados como cautivos a Asiria (2 R 15,29) y reemplazados por colonos procedentes de Mesopotamia, similar medida que la sucedida en Samaria (2 R 17,24).

La situación política de Galilea empezó a cambiar en el primer tercio del siglo II a.C con motivo de las luchas intestinas en el interior del imperio seléucida y la irrupción de los macabeos en primera instancia y, posteriormente, la dinastía de los asmoneos. Los primeros macabeos, dentro de su guerra santa contra los gentiles, abordaron la problemática de Galilea dentro de un marco de guerra defensiva y no llevaron a cabo una estrategia de anexión y judaización de la región. Así, Judas Macabeo (ca.166-160 a.C) envió a su hermano Simón al frente de un ejército para llevar a cabo una serie de campañas militares contra los gentiles de Galilea[96] (1Mac 5,21-23; Jos. *Ant.Iud.* XII 8,2 (334); el objetivo de estas razzias no consistía en anexionarse el territorio, sino en rescatar al mayor número posible de familias judías establecidas en Galilea para conducirlas hasta el reino de Judá. Esta coyuntura es comprensible si tenemos en cuenta que la población judía en Galilea debía ser una minoría entre los gentiles.

Pocos años más tarde, hacia el 152 a.C., el rey sirio Demetrio II otorgó como un favor especial a Jonatán (ca. 160-143 a.C), caudillo y Sumo Sacerdote de los judíos, la anexión al reino de Judá de tres νομοί de Samaria y el traspaso de esta región libre de impuestos a los judíos. Sólo en 1 Mac 10,30 podemos leer la unión al reino de Judá de los tres νομοί de "Samaria y Galilea". Bajo esta formulación desconocemos si la referencia geográfica a Galilea mencionada por el autor de 1 Macabeos se trataba de una interpolación textual o si era una forma extensa de designar a la provincia de Samaria. Esta última consideración llevó a algunos autores, como es el caso de M.Avi-Yonah[97] a defender la inclusión de Galilea dentro de la eparquía de Samaria y negar en esta época una realidad territorial independiente de la región. Sea como fuere, el control sobre ambas regiones no llegó a tener lugar de forma efectiva y Galilea quedaba al margen de la jurisdicción del Sumo Sacerdote judío.

Hasta las conquistas de Juan Hircano I (135/4-104 a.C) y de su sucesor Aristóbulo I (104-103 a.C) no fue posible ver a la familia asmonea controlar de forma completa todo el territorio judío (Galilea, Samaria y Judá), los antiguos reinos del Norte y del Sur:

[96] SCHÜRER,E. (1985): 223

[97] cf. ibid. (1985): 193 n.9

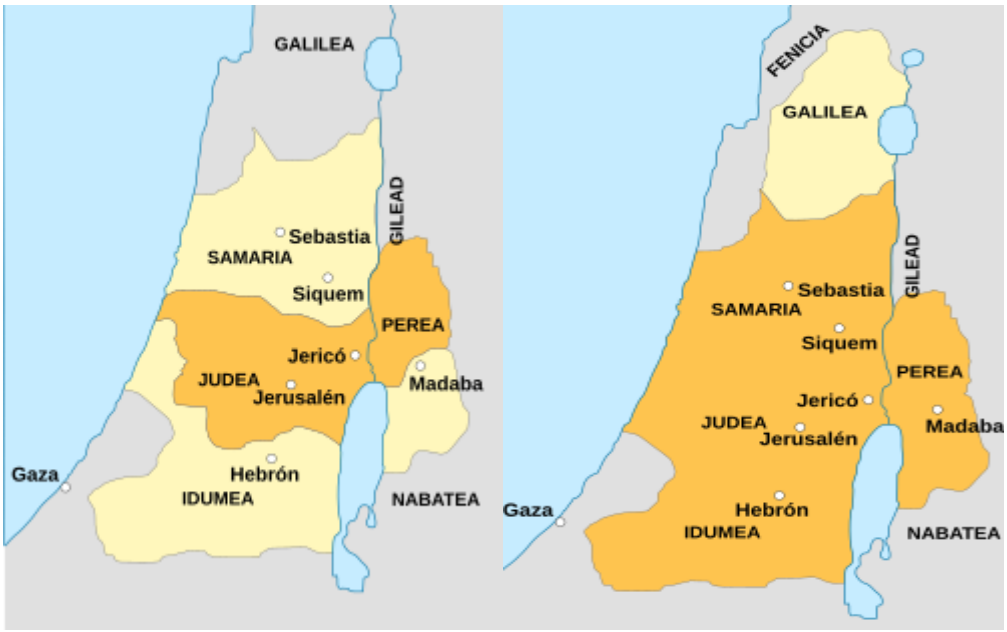


Fig. 5. Conquistas de Juan Hircano (izq.) y Aristóbulo I (dcha.) Fuente: Pinterest

Bajo los sucesivos gobiernos de esta familia (Aristóbulo I, Alejandro Janneo, Alejandra y Aristóbulo II) los galileos fueron gobernados directamente desde Jerusalén. En la actualidad, a pesar de continuar abierto el debate, se cree mayoritariamente que el interés de los asmoneos por expandir su territorio podría esconderse básicamente tras una serie de motivos religiosos, demográficos y comerciales.

Esta coyuntura cambió por completo con la llegada de la administración romana a Israel, que afectó directamente a Galilea. Alejandro, hijo de Aristóbulo II, intentó hacerse con el poder en Israel siendo derrotado por los romanos. El cónsul Gabinio, como medida ejemplarizante, dividió el país en cinco distritos, siendo uno de ellos el de Séforis, capital administrativa de Galilea. Un gobierno local de corte aristocrático gestionaba a partir de entonces los asuntos cotidianos; pero a pesar de que los romanos consideraron a los galileos como parte del pueblo judío en el momento de dividir el territorio, éstos volvían a estar nuevamente alejados de Jerusalén y del Templo.

La llegada al trono de Herodes el Grande (37-4 a.C), provocó un giro en los acontecimientos y Galilea volvió a ser gobernada desde Jerusalén. Tras su muerte, el territorio judío fue repartido por el emperador Augusto entre sus hijos, correspondiendo el gobierno de Galilea y la región de Perea a Herodes Antipas (4 a.C-39). Durante su gobierno, Séforis volvió a ejercer el papel de capital provincial y sede del gobierno regio.

Fig. 6. Galilea bajo el gobierno de Herodes Antipas (4 a.C.-37) Fuente: Pinterest

Será tras el exilio decretado por Calígula contra Antipas en el año 37 de nuestra era cuando el territorio de Galilea dejó de ser gobernada por una autoridad judía y pasó *de facto* a depender de un prefecto romano dentro de la provincia romana de Judea.

Las vicisitudes históricas acaecidas en Galilea a lo largo del primer milenio antes de nuestra era han propiciado y estimulado el surgimiento de un fecundo debate para esclarecer, por un lado, el

origen de los galileos[98], y por otro, determinar si era posible poder hablar de una identidad judía arraigada entre sus habitantes a inicios del siglo I. En la actualidad, dicho debate parece zanjado a partir de los recientes descubrimientos arqueológicos. La comparación de dichos hallazgos con los testimonios literarios ha cuestionado la verosimilitud de las hipótesis de algunos investigadores.

J.L.Reed[99], tras sus excavaciones realizadas en Galilea, ha puesto de manifiesto un sorprendente panorama sobre la cuestión galilea que invita a la reflexión:

1. Existe una continuidad de los asentamientos indígenas desde la Edad del Hierro hasta el siglo VIII a.C. Los hallazgos señalan una devastación del territorio con motivo de las campañas militares llevadas a cabo por los asirios en los años 733-732 a.C., provocando un abandono casi por completo de la región. Los yacimientos excavados en el interior de Galilea fueron destruidos o abandonados a finales del siglo VIII a.C y no hay signos de población indígena con posterioridad a estas destrucciones.

2. No está probada la presencia de una población seminómada iturea en la Baja Galilea tal y como defendía E.Schürer.

---

[98] REED, J.L (2000): 35-48 Sobre la identidad de los galileos se han planteado diversas teorías, destacando entre ellas: a) una serie de autores, caso de S.Freyne o S.Klein entre otros, se cuestionan si podemos considerar principalmente judíos a los galileos o si se trataban de colonos procedentes del reino de Judá establecidos en Galilea; b) algunos investigadores, como E. Schürer y W.Bauer, se preguntan si los galileos eran básicamente gentiles o itureos forzados por parte de los asmoneos a circuncidarse y a convertirse al judaísmo; c) otros estudiosos, como R. Horsley y A. Alt se plantean si los galileos eran descendientes de los israelitas del norte. S. Freyne sostenía en su estudio sobre Galilea (FREYNE, S. (1980):33-36) la identidad firmemente judía de sus habitantes. Para justificar dicha hipótesis aportó cuatro argumentos: 1.Durante la época helenística, la eparquía o región administrativa de Samaria bajo el dominio de los Ptolomeos en Egipto y los Seléucidas en Siria incluiría a su parecer, no sólo a los territorios de Judá, Samaria, sino también a Galilea; 2. El edicto decretado por Antíoco III a su gobernador Ptolemeo y recogido por Josefo, permitía a los habitantes de la nación judía [τῶν Ἰουδαίων] bajo su mandato (incluída también Galilea) regirse por sus leyes ancestrales (Jos. *Ant.Iud.* XII,142:"*y todos los de esta nación* [judía] [πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους] *se regirán en sus relaciones ciudadanas por las leyes de sus antepasados*"[κατὰ τοὺς πατρίους νόμους]; 3. Si en época helenística Galilea ya mantenía un vínculo estrecho con Judá y Samaria, no era necesaria una judaización de la región; de esta manera, Freyne cuestiona la hipótesis de Schürer, según la cual también estaría incluída en este territorio la región de la Baja Galilea. Por su parte, R. Horsley (*Galilee: History, Politics, People* (1995); *Archaeology, History and Society in Galilee: The Social context of Jesus and the Rabbis* (1996)) cuestionó la hipótesis de Freyne y defendió la no integración de Galilea dentro de un "judaísmo común" a nivel cultural. Cree en la existencia de una línea divisoria cultural entre los campesinos galileos por una parte y por otra, los aristócratas, en un inicio judíos asmoneos y con posterioridad, funcionarios helenizados nombrados por Herodes el Grande. Así mismo, sostiene que "el vivir según las leyes de los judíos" suponía la subordinación político-económica-religiosa de los galileos al Sumo Sacerdote asmoneo de Jerusalén, pero a pesar de eso, no quedaron "integrados en el ethos judío". La discrepancia entre ambos autores gira en torno a la interpretación del término [Ἰουδαίων] utilizado por Josefo; mientras Horsley lo interpreta como habitante del reino de Judá, dándole un componente etno-geográfico, Freyne le da una connotación religiosa-cultural y lo traduce como "judío".

[99] REED, J.L (2000):29-52

3. A partir de finales del siglo II a.C, la región experimenta un renacimiento según lo atestigua la arquitectura, la cerámica y las monedas de época asmonea. Estos datos ponen de manifiesto la aparición de nuevos asentamientos tras las conquistas llevadas a cabo por Juan Hircano y Aristóbulo I, así como la existencia de un circuito económico entre Galilea y Jerusalén bajo la protección del gobierno asmoneo.

4. Queda constatada la destrucción de asentamientos gentiles en la periferia de Galilea así como en el territorio situado entre esta región y Jerusalén. Estos datos señalarían el establecimiento de una serie de asentamientos judíos sobre un territorio despoblado y refutarían por un lado la tesis de Horsley, según la cual una aristocracia asmonea se habría impuesto sobre una población israelita, que habrían mantenido sus tradiciones del reino del Norte y no habría sucumbido culturalmente a los influjos de los habitantes del reino del Sur; por otro lado, estos hallazgos zanjarían también la hipótesis de Schürer que consideraba a los galileos como itureos conversos.

5. Por toda Galilea se han hallado multitud de elementos distintivos de la identidad religiosa judía. Entre estos indicadores destacan unos recipientes de piedra caliza blanda, vinculados con la pureza ritual; los *Miqva´ot* o piscinas rituales, provistas de escalones y con una finalidad purificadora; la ausencia de huesos de cerdo, en conformidad con las prescripciones alimentarias y por último, los enterramientos fuera de las poblaciones, utilizando *Kokhim* o *loculi*, un tipo de tumba alargada excavada en la roca, donde en los laterales, sobre unos estantes se situaban los cuerpos amortajados primero, y posteriormente, los osarios con los huesos en su interior.

Estos hallazgos arqueológicos permitieron a autores como J.L.Reed o S. Freyne afirmar la existencia en Galilea de una población judía en época del Segundo Templo. Dicha afirmación se correspondía con la información obtenida a través de los textos literarios, donde se observa un respeto por parte de los galileos hacia el Templo, la asistencia continuada de sus habitantes a las grandes fiestas de peregrinación y una lealtad inquebrantable hacia la Torah, como puede verse ejemplificado tanto en la actitud de Jesús, como en la oposición de la población galilea a la entrada en el recinto del Templo de la estatua colosal del emperador Calígula o el episodio protagonizado por el rey Izates de Adiabene y el galileo Eleazar, conocido por su rigurosidad con las leyes patrias [πάνυ περὶ τὰ πάτρια δοκῶν ἀκριβὴς εἶναι] (Jos. *Ant.Iud.* XX 43-44). Como bien afirma J.G.Dunn, el Templo, el culto monoteísta a Yahveh y la Torah - considerados como los tres pilares del judaísmo del Segundo Templo[100]- estaban profundamente arraigados en la conciencia de los galileos.

[100] DUNN,J.G (2009):263

Este carácter judío de la población galilea cuestiona y contradice la expresión "Galilea de los gentiles" (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν)[101] utilizada por el evangelista Mateo refiriéndose a un pasaje del libro del profeta Isaías. Sería un anacronismo y habría que contextualizarla. Tal y como ha mostrado la arqueología en Galilea, durante el siglo I de nuestra era, después de todos de los intentos helenizantes llevados a cabo por Herodes el Grande y posteriormente su hijo Herodes Antipas, el helenismo había perdido la batalla frente al judaísmo. A pesar de la existencia de dos ciudades importantes, como era el caso de Séforis y Tiberíades, ninguna de las dos eran ciudades helenísticas al uso como lo eran las de la Decápolis (Damasco, Pella, Gerasa o Gadara entre otras). A diferencia de aquéllas, no tenían jurisdicción territorial sobre las regiones vecinas y ambas fueron construidas como capitales administrativas, centros provinciales secundarios y no como grandes ciudades helenísticas independientes como sucedió con Cesarea Marítima o Escitópolis[102]. Por lo tanto, debemos tener muy en cuenta estos datos signficativos proporcionados por la arqueología a la hora de contextualizar a la familia de Jesús en Galilea, porque nos permite contemplar un ambiente social y cultural con unas tonalidades más judías de las concebidas inicialmente por algunos sectores de la hermenéutica.

Tras la destrucción del Templo en el año 70 la primitiva tradición cristiana, recogida ya en el evangelio de Marcos, situaba a la familia de Jesús en Nazaret. Esta antigua aldea se sitúa a unos 343 m sobre el nivel del mar en una zona montañosa de la Baja Galilea donde hoy se ubica la moderna ciudad homónima. Desde su asentamiento sobre una colina se puede divisar hacia el sur la llanura de Esdrelón, que se extiende desde el Monte Carmelo hasta el valle del Jordán. Estaba emplazada a 5km de Séforis, la capital regional, a unos 25 km del Lago Genesaret y a 32 km aproximadamente del mar Mediterráneo. A pesar de su emplazamiento en un lugar abrupto, la aldea no estaba aislada ni mal comunicada. Relativamente cerca de ella discurría la vía procedente de Jerusalén que iba hacia el norte, pero su ubicación cercana a Séforis, le permitía

[101] Mt 4,15; Is 9,1; 1Mac 5,15. Para referirse a "Galilea de los gentiles" Isaías utiliza la expresión hebrea *g'lil hagoyim*

[102] cf. ibid., (2009): 267-268 El caso de Séforis es paradigmático por ser una ciudad situada a apenas 5 km de la aldea de Nazaret. Freyne ha señalado en una de sus publicaciones, *Jesus in the Urban Culture of Galilee*" (1995), la imposibilidad tanto de Séforis como de Tiberíades de acuñar moneda propia. Reed, por su parte, ha estimado una población de ambas ciudades entre los 8.000 y los 12.000 habitantes en contraste con los 20.000 y los 40.000 existentes en Cesarea y Escitópolis, pero dichas cifras deben ponerse en tela de juicio ante la ausencia de pruebas epigráficas anteriores al año 70 que corroboren dichas estimaciones, no sólo de estas poblaciones, sino de cualquier aldea o ciudad de Galilea. Por otro lado, las excavaciones dirigidas por E.Meyers en Séforis han mostrado de forma sorprendente la existencia de una población mayoritariamente judía y fiel a la Torah, sobre todo teniendo en cuenta el hallazgo de un gran número de *Miqva´ot* o baños rituales en algunas casas, los recipientes pétreos de purificación, la ausencia de huesos de cerdo así como las inhumaciones realizadas extramuros. Por lo tanto, nada apunta a un predominio de población no judía en la ciudad.

beneficiarse de la ruta regional que en el siglo I de nuestra era unía Tiberíades y el Lago Genesaret con Ptolemaida y la costa mediterránea.[103]

A pesar del silencio de las fuentes veterotestamentarias, la arqueología busca desde hace años indicios o respuestas en la actual ciudad de Nazaret que remitan a la antigua aldea de los tiempos de Jesús y su familia. La falta de datos en los textos del Antiguo Testamento llevó a algunos críticos a cuestionar la antigüedad de esta localidad y a plantear una creación reciente de la ciudad. Sin embargo, la arqueología ha cambiado en parte este panorama. Desde finales del siglo XIX tuvieron lugar diversas campañas de excavaciones dirigidas por P.Viaud (1889-1909) y medio siglo más tarde, de forma más extensiva, por el Padre Bagatti (1955-1960)[104].Se han encontrado restos de ocupación desde el siglo VII a.C y el emplazamiento parece haber sufrido una refundación en el siglo II a.C, coincidiendo con la época asmonea[105]. Los vestigios hallados por estas campañas arqueológicas permitieron un mejor conocimiento de la comunidad judeo-cristiana de Nazaret del siglo III en adelante, pero mostraban un vacío respecto al siglo I.

Más recientemente, desde la década de los años noventa del siglo pasado una serie de excavaciones realizadas, entre otros por J.Charlesworth, revelaron una serie de construcciones interesantes a menos de un kilómetro al oeste del supuesto centro de la aldea de Nazaret del siglo I. Se descubrió un lagar y una serie de muros de piedra con bancales. Junto a ellos, se hallaron los restos de tres torres circulares de piedra distantes 15 m unas de otras. Según Charlesworth, no formarían parte de ninguna construcción defensiva, sino que guardarían relación con una viña. La datación de las construcciones vendría dada, según él, por una serie de restos de cerámica, la mayoría de ellos de época herodiana, encontrados en la base de una de las torres. Por lo tanto, según su criterio, tendríamos en la actualidad pruebas de la existencia en el siglo I de nuestra era de viñas con muro, lagar y torres al oeste del supuesto centro de la aldea. Este descubrimiento lo relaciona con la parábola de la viña y los arrendatarios narrada en el evangelio de Marcos (Mc 12,1-12). Según su hipótesis, tendría mucho sentido imaginarse al propietario absentista de una viña y sus arrendatarios cargados de impuestos si relacionamos el descubrimiento de este lagar con torres con el suntuoso palacio de época herodiana descubierto al sudoeste de Nazaret, en Ramat Hanadiv, enclavado en la ladera del sur de las colinas cercanas al Monte Carmelo[106]. Si bien el hallazgo es una de las pruebas más relevantes de la existencia de construcciones y actividad económica en Nazaret, seguimos sin tener evidencias de la zona

[103] cf. MEIER, J.P.(1991): 310 n.77

[104] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1994): 88-89

[105] cf. MEIER, J.P.(1991): 310 n.77

[106] cf. CHARLESWORTH, J. (2009): 68-70; 74-76.

residencial. Charlesworth, sigue defendiendo que los restos de las viviendas de la antigua aldea se hallan bajo la moderna ciudad, pero no aclara en ningún momento qué considera como centro de la aldea, qué pruebas tiene para denominarlo así y cómo eran las casas de sus habitantes[107].

Respecto a cómo serían las casas de la aldea de Nazaret, es posible hacerse una idea a través de los hallazgos realizados en la aldea de Cafarnaúm, junto al lago Genesaret. Allí se encontraron unas casas de piedra construidas de forma tosca y cubiertas de forma sencilla por juncos. En su interior, existía una única habitación - donde acostumbraba a vivir la familia (quizás durmiesen en una amplia cama) - que comunicaba con un pequeño patio compartido por varias familias[108]. Este ejemplo ilustra como la casa familiar, el espacio interior, facilitaba la cohesión entre sus miembros y el patio común su relación con el vecindario más próximo.

Otra cuestión sin resolverse tiene que ver con la famosa sinagoga de Nazaret mencionada por los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas:

> Salió [Jesús] de allí y *vino a su patria* [εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ], y sus discípulos le siguen. Cuando llegó el sábado *se puso a enseñar en la sinagoga* [ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ] (Mc 6,1-2)[109]

La arqueología no ha encontrado en el lugar ningún rastro de un edificio singular, "una construcción algo más noble que las demás, pero en todo caso muy modesta, como corresponde a una aldea" según describe Echegaray[110] ¿Significa esto su inexistencia en una aldea tan pequeña como Nazaret? No necesariamente como veremos a continuación, pero de momento las evidencias no confirman los relatos descritos por los evangelistas. Esta situación lleva a cuestionarnos ¿qué se entiende por sinagoga? ¿La información suministrada por los evangelios refleja la sinagoga de la época de Jesús o la de los evangelistas?¿existían sinagogas en Galilea anteriores al año 70? ¿Debemos hablar con propiedad de un edificio consagrado al culto? En los evangelios encontramos en multitud de ocasiones el término συναγωγή traducido como

[107] cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1994): 88-89 señala que no se ha hallado nada en Nazaret relativo a las casas y al resto de la población "salvo las infraestructuras de las mismas, como silos, bodegas, despensas, excavadas en la roca, lagares, aljibes y prensas de aceite. En el interior de tales estructuras subterráneas han aparecido algunos objetos pertenecientes al ajuar de las casas, como restos de vajillas, molinos de mano, etc. Sobre ellas se levantaría la construcción de fábrica del caserío, que sería muy sencilla, probablemente de mampostería con cubierta vegetal. Estas casas debían tener sus huertos contiguos, así como cobertizos para aperos de labranza, y se extendían sobre la loma del centro de la actual ciudad en una superficie no mucho mayor de unas 2 ha."

[108] cf. REED, J.L. (2000): 40

[109] Véase también la versión mateana y lucana del mismo pasaje en Mt 13,55-58; Lc 4,16-30

[110] cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY,J. (1994): 89

"sinagoga"[111]. Esta traducción se ha hecho, como bien ha señalado J.G.Dunn, presuponiendo varias premisas sin contrastar previamente, dando por hecho la existencia en época de Jesús de un edificio de culto destinado a albergar la oración así como la lectura y estudio de la *Torah* (¿y también en época de los Profetas teniendo en cuenta el testimonio de Lucas?) [112].

Estos supuestos se han cuestionado en los últimos 20 años a raíz de los descubrimientos arqueológicos, debido a que los vestigios hallados no permiten esta reconstrucción. En la actualidad, con anterioridad al año 70 de nuestra era se han identificado sólo tres sinagogas en Israel y ninguna de ellas en la región de Galilea. Serían las halladas en Gamala, Herodión y Masada. La primera de ellas se ubica en la zona del Golán, cuya jurisdicción pertenecía al tetrarca Filipo. No tenemos constancia por parte de los evangelios de la presencia de Jesús en aquella zona y por tanto, quedaría al margen de su zona de predicación; las otras dos se encontrarían en el territorio de Judá y ambas parecen haber sido renovadas en parte por los zelotas. Junto a las mencionadas, se han propuesto tres candidatas más, sin tener la seguridad que podamos considerarlas sinagogas *de facto*.

E. Netzer creyó identificar una de ellas en Jericó. Postuló, que en caso de ser verosímil su hipótesis, podría encontrarnos ante la más antigua de todas las halladas. Su construcción habría tenido lugar en dos o tres fases durante la época asmonea (podría haberse iniciado en el reinado de Alejandro Janneo (103-76 a.C), en el de su viuda la reina Salomé (76-67 a.C) o de alguno de sus descendientes) e identificó una serie de elementos clave para señalar este edificio con una sinagoga: por un lado, una *Miqveh* o piscina ritual situada en el lado sur, un amplio salón en el

[111] Ya desde finales del siglo pasado el interés por los orígenes de la sinagoga experimentó un auge abriéndose un interesante debate en diferentes publicaciones, destacando como más relevantes por orden cronológico: L.I.LEVINE *The Synagogue in Late Antiquity Filadelfia* (1987); R.RIESNER *Synagogues in Jerusalem* en BAUCKHAM, R. (ed.) *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* Grand Rapids (1995) pp.179-210; H.C.KEE-L.H.COHICK (eds.) *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress* , Harrisburg (1999); particularmente los ensayos confrontados de H.C.KEE *Defining the First-Century C.E Synagogue*" (pp. 7-26) ; J.F.STRANGE *Ancient Texts, Archaeology as Text and the Problem of the First-Century Synagogue* (pp.27-45) y R.HORSLEY *Synagogues in Galilee and the Gospels* (p.46-69); S. FINE (ed.) *Jews, Christians and Polytheists in Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Graeco-Roman Period*, Routledge (1999), destacando los artículos de E.P.SANDERS *Common Judaism and the Synagogue in the First Century* (pp.1-17) y P.W. VAN DER HORST *Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship before 70 C.E?* (pp.18-43); L.I.LEVINE *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* Londres (2000); A. RUNESSON, B.OLSSON (eds.) *The Ancient Synagogue from its Origin to 200 C.E.* Boston (2008); L.D.MATASSA *Invention of the First-Century Synagogue* Atlanta (2018); M.AVIAM *The Sinagogue* en R.BAUCKHAM (ed.) *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period* Waco, (2018). Otro debate abierto y en el que no vamos a entrar es la distinción en los textos griegos entre συναγωγή y προσευχή para hablar del lugar de culto de los judíos. Así, mientras en los evangelios hemos hallado el término συναγωγή ("sinagoga") para señalar los lugares donde se reunían para leer y estudiar la Torah; Flavio Josefo (*Ant.Iud*. XIV 10,23(258) y Filón de Alejandría (Phil. *Leg.ad Gaium* 132, 134,137-38) se refieren a ellas como "casas de oración" (τὰς προσευχὰς) donde se realizaba idéntica actividad.

[112] cf. DUNN, J.G. (2009): 271

lado oeste y un pequeño patio rodeado de habitaciones en el lado este. J. Charlesworth dudó de esa identificación y cuestionó esta hipótesis[113]. Se preguntaba si no podría tratarse de un edificio destinado a atender necesidades públicas en lugar de ser una sinagoga. La aparición de un triclinio y una cocina añadidos en una fase posterior al supuesto "amplio salón" profanarían, según él, ese espacio sagrado y ese sería uno de los motivos relevantes para descartar esta construcción como lugar de culto.

En dos aldeas galileas situadas junto al lago Genesaret se encontraron un par de sinagogas, cuya datación podría ser anterior al año 70, pero están en tela de juicio por no estar del todo clarificada su función. La primera de ella se encuentra en la aldea de Cafarnaún. Allí, existen actualmente restos de una sinagoga del siglo V edificada con caliza blanca. J.L.Reed la ha relacionado con el pasaje de Lucas y la curación del siervo del centurión[114]. Por su parte, J.Charlesworth, siguiendo a S.Safrai, considera que los modestos fundamentos de basalto del edificio más reciente, podrían ser una huella de la antigua sinagoga del siglo I. Ambos autores, en contra de J.L.Reed, ven una sinagoga de los siglos IV- V sobre un edificio del siglo I, pero no para sustituirla por estar deteriorada, sino para orientarla mejor hacia Jerusalén. Defienden la construcción de la edificación actual en una probable mejor orientación científica o en leyes basadas en tradiciones rabínicas posteriores al año 70 que determinarían que los judíos debían mirar a Jerusalén cuando rezasen en las sinagogas. Sea como fuere, no queda claro que los fundamentos de la actual sinagoga pertenezcan a la época de Jesús.

La otra sinagoga fue hallada en el año 2009 en Migdal (Migdal Saba´ayya o Migdal Nunayya), también conocida como Tariquea en los textos griegos en referencia a su próspera industria de

[113] Véase cf. CHARLESWORTH, J. (2009): 57 n. 50, donde L. Levine también se muestra escéptico al respecto.

[114] cf. Ibid., (2009): 42-44. Reed considera que probablemente hubo en Cafarnaún un centurión, pero no era el jefe de cien legionarios, sino un funcionario del aparato administrativo y militar de Herodes Antipas. Según él, a diferencia de Nazaret, Cafarnaún estaba en un área limítrofe con territorio gentil y contaba con una aduana, de manera que pudo haber sido necesario la presencia de un militar romano con experiencia. Un centurión podría haber tenido una motivación religiosa y la capacidad económica para costear la construcción de una sinagoga. Para él, el significado etimológico de sinagoga como "lugar de reunión" para judíos denota no sólo un espacio físico sino también una construcción. Nosotros consideramos muy forzada la hipótesis de Reed y discrepamos de ella. Por una parte, descartamos la existencia de centuriones como funcionarios al servicio del gobierno de Herodes Antipas, más bien sería responsable del orden en representación de Roma y no de un gobierno regional; y por otro lado, consideramos su propuesta anacrónica a partir de las evidencias arqueológicas. Vemos más bien una proyección en Galilea de la realidad de Lucas en Asia Menor. Como veremos a continuación, los restos de sinagogas encontrados no se corresponden con edificios singulares de culto; se tratan de espacios específicos dentro de edificaciones relevantes de una población. Por lo tanto, consideramos que el pasaje de Lucas, haciendo referencia a la construcción de una sinagoga por parte de un centurión (¿metuente?), como un lugar sagrado con una finalidad cultual, nos remitirían más bien a la época de redacción del evangelio de Lucas a finales del siglo I (ca.90) y no a época de Jesús.

conservación de pescado en salazón.[115]Según los investigadores, su construcción habría tenido lugar entre el año 50 a.C y el 70 de nuestra era en el sector situado más al norte de la aldea y de confirmarse esta última datación más reciente, podría tratarse de un descubrimiento relevante al haberse hallado la primera sinagoga en Galilea con anterioridad a la destrucción del Templo de Jerusalén.[116]

Las excavaciones fueron realizadas por el Departamento de Antigüedades de Israel conocido como *Israel Antiquities Authority* (IAA) y extrajeron a la luz un edificio de unos 120m^2, cuya entrada no se tiene claro si estaría orientada hacia el oeste o hacia el sur. Esta construcción constaría de tres fases. La primera fase, donde el edificio no desempeñaría una función religiosa, dataría ca. 50 a.C., posteriormente en un par de fases más tardías y anteriores al año 70 de nuestra era se construyeron una serie de estancias que funcionaron como una sinagoga, esto es, salas de asamblea y de estudio de la *Torah*. La sala más importante constaba de dos filas de tres columnas que probablemente soportarían una cubierta plana; se hallaba rodeada por bancadas para los asistentes, pavimentada con un mosaico y decorada con frescos en las paredes. En su centro se halla la famosa Piedra de Magdala; tallada de forma cuadrangular en caliza y ornamentada por altos relieves en sus cuatro costados, resaltando en uno de ellos una representación de la *Menorah*[117]. También se ha hallado próxima a ésta sala, una más pequeña con dos filas de bancos, considerada por los arqueólogos como una sala de estudio.

A la luz de las informaciones obtenidas en los diferentes yacimientos R. Bauckham[118] propone establecer un par de similitudes en las sinagogas descubiertas y consideradas anteriores al año 70. Por un lado, la existencia de un modelo común en la sala de la "asamblea", con bancos ubicados alrededor de los cuatro muros y en segundo lugar, la existencia de una pequeña habitación, únicamente accesible desde el interior del edificio, para albergar quizás los rollos de la *Torah*.

A pesar de estos datos, en la actualidad hay una corriente mayoritaria entre los investigadores a la que nos unimos según la cual no debemos traducir el término συναγωγή aparecido en los evangelios como "sinagoga", sino como "asamblea o congregación". En el mundo arameoparlante, se utilizaba el término *ha´knéset* para referirse a esta asamblea.Como bien

[115] GUIJARRO, S. (2016):1

[116] Cf. BAUCKHAM,R. (2018): 128 n.8

[117] cf. ibid., (2018): 130 n.13. Mordechai Aviam considera esta piedra tallada la base de una mesa para la lectura de la *Torah* y al mismo tiempo representaría y simbolizaría al Templo de Jerusalén, de ahí el significado de la aparición de la menorah.

[118] cf. ibid., (2018): 132

apunta J.G.Dunn[119], sería un caso similar al término ἐκκλησία utilizado originalmente por los judeo-cristianos para hacer referencia a la comunidad cristiana reunida en asamblea, sin por ello designar un edificio o espacio físico construido expresamente para la ocasión.

La etimología del vocablo συναγωγή denota "la asamblea o reunión" de una comunidad de pequeño formato, presidida o dirigida por un ἀρχισυνάγωγος, no entendido como "jefe de la sinagoga", sino como "presidente o dirigente de la asamblea". En ella se trataban diversos asuntos relativos a la comunidad, como la resolución de disputas o litigios entre sus miembros, la administración de justicia así como la lectura (realizado por un rabino, un anciano o algún espontáneo), la audición y el estudio de la *Torah*. El propio Josefo nos ha dejado constancia con su testimonio del conocido mandato de Moisés para la celebración de estas reuniones semanales:

> [Moisés] no nos dejó en el pretexto de la ignorancia, sino que determinó que la ley fuera la enseñanza más bella y más necesaria. No es suficiente haberla oído una vez o dos o muchas. Al contrario, *mandó que cada semana, abandonando las demás ocupaciones, nos reuniéramos para escuchar la ley y aprenderla de memoria o con exactitud* (Jos. *Adu.Ap.* II 175)

Por lo tanto, según hemos visto por las evidencias arqueológicas, hemos de plantearnos que dichas asambleas o reuniones tendrían lugar en una casa o edificio grande reservado por la comunidad para este tipo de eventos (sociales, judiciales y religiosos). Con el tiempo, la semántica del término συναγωγή cambió; pasó de referirse a un colectivo a acabar denominando el espacio físico, la edificación donde tenían lugar estas asambleas con una finalidad básicamente religiosa. Estos edificios serían conocidos en el mundo arameoparlante bajo la denominación *Beit/Bet ha´kneset*. Sería en este último estadio semántico donde plausiblemente debemos situar las menciones a las sinagogas hechas en los evangelios y en el libro de los Hechos.

Una vez tenemos sobre la mesa los datos filológicos y arqueológicos, nos volvemos a replantear la pregunta formulada al inicio de este apartado: ¿Realmente fue Nazaret el lugar de residencia de la familia de Jesús? Después de haber sopesado los diferentes argumentos de los investigadores y tenido en cuenta la confusión de los datos, consideramos plausible que esta aldea no fue el hogar de Jesús ni de sus padres o hermanos. Para defender esta hipótesis creemos oportuno exponer una serie de objeciones a algunas afirmaciones tendentes a señalar a Nazaret como el lugar de origen de los progenitores de Jesús y sus hermanos:

[119] Cf. CHARLESWORTH, J. (2009): 273 n.5

1. En el mundo judío antiguo, se solía denominar a las personas por su patronímico y no por su lugar de procedencia, modo común de operar en el mundo griego y romano. De esta manera, no sería correcta la expresión Jesús de Nazaret, sino la aramea *Yeshúa bar Yósef* (Jesús, hijo de José) o *Yeshúa nazir* (Jesús nazoreo o nazireo) en referencia a alguien "consagrado" a Yahveh por su voto temporal de nazireato. Por lo tanto, siguiendo a C.Guignebert y A.Piñero[120] entre otros, debemos considerar con bastante probabilidad el hecho que los habitantes galileos no llamaran a Jesús por su lugar de residencia, como era costumbre fuera de Israel, sino por el nombre de su padre o por un atributo o característica propia. Debemos atribuir el nombre Jesús de Nazaret, como el de María Magdalena, la de Magdala, a la manera en que los cristianos de la Diáspora nombraban a la gente siguiendo el modelo tradicional del mundo greco-romano.

2. Como bien ha mostrado W. Bauer en su Lexicon of the New Testament "linguistically the transition from Ναζαρέτ to Ναζωραῖος is difficult" [121]. Por su parte, J. Montserrat[122] ha señalado que no parece existir tal problema entre Ναζαρά y Ναζωραῖος, funcionando este último término como gentilicio, pero la tradición cristiana habla de Ναζαρέτ o Ναζαρέθ como lugar de origen de los padres de Jesús y el resto de sus hermanos y no de Ναζαρά. Por lo tanto, de igual forma que en el argumento anterior, con el adjetivo Ναζωραῖος, es probable que se esté haciendo referencia a una particularidad de Jesús.

3. Es muy significativa la ausencia de datos arqueológicos en Nazaret referente a la época de Jesús. Si bien se ha podido hallar a finales del siglo pasado, restos de una finca dedicada a la viña que podemos datar de época herodiana, nada se ha hallado sobre la zona de las casas y edificios comunes. La mayoría de los estudiosos confesionales se aferran a la idea que los restos de ese período se hallan bajo los edificios de la moderna ciudad, pero hasta la fecha el silencio del subsuelo es elocuente e invita a la reflexión sobre si realmente existió o no esta localidad tal y como aparece en los evangelios, por muy diminuta que fuese. La mayoría de datos obtenidos a partir de excavaciones hacen referencia a la existencia de una comunidad judeo-cristiana situada allí siglos más tarde y no a la supuesta comunidad judía establecida allí en el siglo I.

4. Siguiendo a J.Montserrat[123], es plausible pensar que los funcionarios romanos que tramitaron la sentencia de Jesús, identificaran al condenado por su aspecto físico como Jesús el nazir/nazoreo (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος) y al latinizar el apelativo, lo convirtieron en Jesús

[120] Cf. PIÑERO, A. (2018): 241

[121] Véase la entrada Ναζωραῖος en BAUER, W.; DANKER, F.W., (2001)

[122] cf. MONTSERRAT,J.(2007): 63-64

[123] cf. ibid., (2007): 65

nazareno (Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός) desvirtuando el significado original del término. Una serie de autores como C.Gignebert, J.Montserrat y A.Piñero[124], a los que nos sumamos, ya plantearon el conocimiento por parte de los evangelistas de la existencia de ambos apelativos cuando compusieron sus obras en griego dirigidas a un público mayoritariamente no judío. Es plausible pensar que originalmente el nombre utilizado en las tradiciones fuese Jesús el nazir/nazoreo (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος) vinculado con el voto de consagración a Yahveh y se le ubicó en una localidad desconocida llamada Ναζαρά como lugar de residencia. Poco tiempo después, los evangelistas fueron conscientes que sus lectores ignoraban el significado del término *nazir* por ser totalmente ajeno a ellos y adoptaron también el apelativo de Jesús el nazareno (Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός) al mismo tiempo que hebraizaron el supuesto lugar de origen de sus progenitores, pasando de Nazará a Nazaret. Llegados a este punto, tanto Ναζαρηνός como Ναζωραῖος pasó a indicar a alguien procedente de la aldea de Nazaret. Una explicación plausible a la coexistencia de los diversos apelativos, epítetos y topónimos en los textos tal como nos han llegado en la actualidad (Ναζαρηνός, Ναζωραῖος, Ναζιραῖος, Ναζαρά, Ναζαρέτ o Ναζαρέθ) podría deberse a la persistencia de restos de la confusión existente al traducir conceptos judíos a la lengua griega cuando se confeccionaron los evangelios.

5. Es significativa la ausencia de memoria familiar respecto a la aldea de Nazaret. En ningún pasaje evangelico hallamos un mensaje claro por parte de los padres y los hermanos de Jesús de pertenecer a esta localidad, a saber, una tradición familiar recogida de forma clara en los evangelios. En cambio, sí que hay un fuerte vínculo con Galilea, la región donde vivió la familia, se refugió tras la muerte de Jesús y donde presumiblemente tanto Santiago como el resto de sus hermanos se convirtieron a la fe en el mesías Jesús.

6. Respecto a la sinagoga en Nazaret, consideramos que los evangelistas retroproyectaron en el pasado la realidad de su época. Como bien ha revelado la arqueología en diferentes poblaciones, Galilea era una región profundamente judía. Es plausible pensar que no existió una sinagoga entendida como un edificio dedicado exclusivamente al culto religioso tal y como se describe en los evangelios. Esta tipología de edificio apareció tras la destrucción del Templo y era común en la Diáspora. La arqueología ha documentado que las sinagogas anteriores al año 70 se hallan en el interior de un edificio comunal o casa grande, donde había una sala grande, rodeada de bancos en sus cuatro muros y allí se reunía la asamblea para tratar asuntos de diversa índole, entre ellos, la lectura, audición y estudio de la *Torah*. La etimología original habla de las sinagogas como asambleas, no como edificios y en los evangelios se refieren a ellas como un

[124] PIÑERO, A. https://www.tendencias21.net/crist/Como-llamaban-a-Jesus-Jesus-el-nazir-nazoreo-o-Jesus-de-Nazaret-Compartir-175-de-4-de-marzo-de-2016-Preguntas-y_a1989.html; cf. MONTSERRAT, J. (2007): 65.

espacio físico, un lugar de culto. Es probable que en la aldea de Nazaret de época de Jesús hubiese alguna edificación comunal o alguna casa grande donde se reuniese la asamblea de vecinos (sinagoga) de la aldea y entre otras actividades se dedicase al culto religioso. La prohibición de caminar más de 5-6 estadios (1km) en el día del *Shabbat*, el llamado camino sabático (Hch 1,12), excluiría la idea del desplazamiento a otra población para gestionar tanto los asuntos vecinales como los actos religiosos. A pesar de ello, según nuestra hipótesis, la descripción de los evangelios situando a Jesús leyendo e interpretando la *Torah* en Nazaret, no haría referencia a un edificio de culto existente en su época ni tampoco a su presencia física en la aldea, sino que se trataría de un recurso literario elaborado por los evangelistas para mostrar el rechazo de su desconocida comunidad de origen, al mismo tiempo que se justificaba de esta forma el cumplimiento de las Escrituras en su persona.

7. Por último, a pesar de las dudas ante la confusión de datos existentes, consideramos plausible identificar a Jesús y su familia como galileos, sin poder ubicarlos con exactitud en alguna localidad concreta. Según esta premisa, Jesús también podría haber sido conocido como Jesús el Galileo fuera de su región, de forma similar a como su paisano Judas el Galileo aparece descrito en la obra de Flavio Josefo. La aparición constante del lago Genesaret (*Kinnéret*) o mar de Galilea en los textos evangélicos, tanto durante el ministerio público de Jesús como en algunas de las apariciones del Resucitado, dan una pista de la conexión y relevancia de este lugar con Jesús y su familia. Por este motivo, proponemos, a modo de hipótesis plausible, relacionar a la familia de Jesús con alguna de las poblaciones galileas de raigambre judía (¿Cafarnaún? ¿Migdal?) situadas en su ribera como lugar de residencia.

b) ¿Quiénes eran los padres de Jesús?: El Nuevo Testamento y el Talmud

Si anteriormente vimos la relevancia de la familia judía, y en especial el papel primordial de los padres en la formación de la identidad de un individuo, es significativa la escasa aparición de los progenitores de Jesús en el Nuevo Testamento, como si los autores o las comunidades emisoras de dichos escritos negaran deliberadamente su importancia.

La figura de José aparece descrita de forma marginal en los diferentes relatos evangélicos. Su retrato se dulcifica y se difumina en el relato legendario y apenas es reconocible como aquel referente autoritario, educativo y religioso de sus hijos. Esta situación dificulta en gran medida poder extraer datos históricos fiables.

El evangelio de Mateo, dirigido a una comunidad compuesta mayoritariamente por judeo-cristianos respecto al grupo gentil, es quien conserva más datos vinculados con el entorno judío donde vivió José. Su descripción se prodiga dentro del relato sobre la infancia de Jesús. Siempre

se le representa con un perfil bajo, ocupando en la narración un papel secundario y apareciendo de forma testimonial, como un personaje plano, sin incidencia en la acción. Su retrato aún conserva vagamente algunos de los rasgos característicos del padre de una familia judía como principal referente de la casa; el guía y protector responsable de los miembros de su casa en momentos de dificultad:

> Después que ellos [los magos] se retiraron, el Ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: "Levántate, toma consigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarle." *Él se levantó, tomó de noche al niño y a su madre, y se retiró a Egipto; y estuvo allí hasta la muerte de Herodes*; para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: De Egipto llamé a mi hijo (Mt 2, 13-15)

La escasa información sobre José se complementa con la referencia, muy en boga dentro de la tradición judía, de indicar la posible profesión del padre sobre la que hablaremos más adelante:

> ¿No es éste *el hijo del carpintero*?" [οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;] (Mt 13, 55a)

En el evangelio de Lucas, José desaparece prácticamente de la escena y se pasa de puntillas sobre su figura. Únicamente aparece citado de forma directa en el momento de emprender viaje desde Nazaret a Belén, la ciudad donde según la tradición judía debía nacer el ansiado Mesías, con motivo del censo ordenado por Quirino:

> Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Quirino. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. *Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David*, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta." (Lc 2, 1-5)[125]

Es un texto meramente descriptivo donde José acata mansamente el mandato de los romanos de ir a censar sus propiedades y pagar el impuesto correspondiente, pero la descripción de José hecha por el evangelista lleva a plantearnos varias cuestiones al respecto ¿era realmente sumisa su actitud frente al imperio romano? ¿Aprobaba tácitamente el mandato de las autoridades

[125]Otra versión más pormenorizada la encontramos en las Antigüedades judías de Flavio Josefo: "*Quirino*, perteneciente al *orden senatorial*, quien había desempeñado las demás magistraturas y que, después de pasar por todas ellas, había llegado incluso a cónsul, y que era importante como pocos por su categoría en los demás aspectos, *se presentó en Siria*, adonde fue *enviado por Augusto para administrar justicia entre las gentes y para efectuar el censo de sus propiedades*. *Y con él fue enviado también Coponio, perteneciente al orden ecuestre, para gobernar a los judíos con poderes absolutos*. *También Quirino se presentó en Judea, al haber sido agregada ésta a la provincia de Siria, para llevar a cabo el censo de las propiedades judías y para vender los bienes de Arquelao*. Y los judíos, aunque al principio no querían en absoluto oír hablar de catastro, fueron cediendo en lo más de su oposición, al convencerlos el Sumo Sacerdote Joazar, hijo de Boeto" (Jos. *Ant. Iud.* XVIII 1-2). Como bien señala José Vara Donado en un comentario a pie de página en su edición a las Antigüedades judías de Flavio Josefo (p.1075 n.110): "*Qurino fue enviado a efectuar el censo referido en el año 6 de nuestra era*, fecha en que Lucas 2,1 sitúa el nacimiento de Jesús". Por tanto, sería ese mismo año en el que Lucas situaría ese supuesto viaje de José con su mujer de Galilea a Judea.

romanas? ¿Fue uno de los muchos judíos convencidos por el Sumo Sacerdote Joazar para realizar el catastro tal como nos lo describe Flavio Josefo o se negó y el evangelista no lo quiso reflejar? ¿Aceptaba sin reparos la existencia de tropas extranjeras en la tierra de Israel y el pago de los impuestos? y finalmente, ¿qué hacía un galileo censando sus bienes en Judea, en la patria de un supuesto antepasado suyo que había vivido mil años antes?

Por desgracia, desconocemos la respuesta a tales preguntas por falta de datos fehacientes en la narración evangélica, pero consideramos plausible que José, a tenor de la información comentada anteriormente sobre la instrucción religiosa suministrada por un padre a sus hijos, pensase de forma similar a tantos héroes y profetas bíblicos anteriores a él. De ser cierta esta hipótesis, consideraría a Yahveh como la única autoridad de Israel y su territorio su morada, concretamente en el Templo de Jerusalén. Su anhelo, como tantos otros judíos de la época, descansaría en la creencia de la liberación de ese territorio de los impíos e impuros gentiles por parte de un Mesías de linaje davídico, tal como habían vaticinado los profetas veterotestamentarios, que con la ayuda de Yahveh instauraría un reino divino terrenal. Según nuestra hipótesis, esta visión se acercaría mucho más a José que la imagen distorsionada propuesta por los evangelios.

La pobre referencia lucana al progenitor familiar finaliza cuando los judíos de la población donde vive la familia, no dan crédito a las palabras de uno de sus hijos:

> Y decían: "¿No es éste *el hijo de José*? [Οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος;] (Lc 4, 22b)

Obsérvese como este pasaje, a pesar de contar con una estructura muy similar a la de Mateo (Mt 13, 55a) se silenció la actividad profesional de José. Por lo tanto, Lucas optó por marginar a José en todos los ámbitos, de forma que la imagen obtenida de su relato es muy oscura. No obstante, cabe destacar un hecho muy interesante compartido por ambos evangelistas y anteriormente ya manifestado por Pablo de Tarso en su epístola a los Romanos. Los tres autores atribuyen a José su pertenencia a la familia de David, pero, a su vez, ambas tradiciones mantienen grandes discrepancias:

> Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, *acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne* ([ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα]) (…) (Rm 1, 1-3)
>
> (…) Eliud engendró a Eleazar, Eleazar engendró a Mattán, Mattán engendró a Jacob, y *Jacob engendró a José, el esposo de María*, de la que nació Jesús, llamado Cristo (Mt 1, 15-16)
>
> Tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años, y *era según se creía hijo de José*, hijo de Helí, hijo de Mattat, hijo de Leví, hijo de Melkí, hijo de Jannái, hijo de José (…) (Lc 3,23-24)

Si observamos los diferentes textos, Pablo no menciona para nada a los miembros de la genealogía davídica de Jesús entre los que presuntamente estaría José y en el caso de los evangelistas aparecen reflejados generacionalmente los nombres de los supuestos antepasados más próximos a José, donde apenas hay coincidencias. Otorgando el beneficio de la duda sobre el nombre del presumible abuelo de José, Mattán (Ματθάν) o Mattat (Ματθὰτ), cuya transcripción pudo haberse realizado de forma errónea por parte de alguno de los dos evangelistas, el hecho es que tenemos ante nosotros dos tradiciones distintas con nombres diferentes. Es muy significativa la discrepancia existente respecto al nombre del padre de José. Mateo habla de un tal Jacob, mientras Lucas se refiere a Helí como progenitor.

Aparte de esta gran confusión generada por ambas genealogías, debemos añadir otra incoherencia de gran relevancia que dificulta enormemente la aceptación de esa supuesta ascendencia davídica de José. Tanto Mateo como Lucas defienden el nacimiento extraordinario de Jesús y la nula participación de José en su concepción; si el nacimiento tal como se creía en algunas comunidades judeo-cristianas había sido virginal, en realidad poco importaba si José era o no un miembro de la familia davídica, pues no era su padre biológico. Por tanto, teniendo en cuenta estos datos, consideramos improbable aceptar tal ascendencia davídica de José y su descendencia. Creemos plausible la idea que ambas genealogías fueron redactadas con el propósito de vincular a Jesús con la casa de David y afirmar de esta forma el cumplimiento de las Escrituras en su persona tal como los profetas anteriores a él habían vaticinado, pero ¿quién las confeccionó? ¿Pudo haber sido la propia familia u otros judeo-cristianos? Volveremos sobre este tema en la tercera parte de este estudio.

Si en Mateo aún puede vislumbrarse entre líneas alguna referencia tradicional de la relevancia de un padre dentro de la familia judía, Lucas da un paso más allá y muestra su completo desinterés. A él no le interesaba para nada el papel de José como cabeza de familia, referente y transmisor de la educación, los valores religiosos y políticos a sus hijos; simplemente quería demostrar la supuesta ascendencia davídica de José y garantizar ante los miembros de su comunidad el cumplimiento de las Escrituras, donde se estipulaba el regio linaje del anhelado Mesías.

Una situación parecida encontramos en el evangelio de Juan, donde tampoco se muestra ningún tipo de interés por el patriarca de la familia. La única referencia existente es indirecta y se le describe como padre de Jesús:

> Y [los judíos] decían: "¿No es éste *Jesús, hijo de José,* cuyo padre y madre conocemos? [Οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα;] (Jn 6, 42a)

Como algunos autores han sostenido, la expresión *hijo de José* (ὁ υἱὸς Ἰωσήφ) se trataría de una interpolación procedente de Lucas, pues la frase funciona muy bien sin esa fórmula[126]. De todas formas, si la figura de José pasa bastante de puntillas por estos tres evangelios, será casualmente en el evangelio de Marcos, el más antiguo de los existentes, donde encontremos el testimonio más hostil hacia su persona:

> ¿*No es éste [Jesús] el carpintero* [ὁ τέκτων], *el hijo de María* y hermano *de Santiago, Joset, Judas y Simón*? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros? (…) (Mc 6, 3)

A nuestro juicio, el olvido no es casual, sino completamente deliberado. Si en los pasajes anteriores hemos visto como poco a poco su protagonismo iba siendo cada vez más marginal, aquí hay un claro intento de ignorar su figura con el objetivo de romper el vínculo de Jesús con esas creencias y valores judíos transmitidos en casa por su padre. Para ello, utilizará otro recurso, desapercibido para el lector de nuestros días, pero no para la comunidad a quien iba dirigido el evangelio. Es muy llamativo e irónico a la vez, que los habitantes de la supuesta localidad donde habitaba Jesús y su familia conociesen a Jesús, por el nombre de la madre[127]. Normalmente, en las fuentes judías se acostumbra a utilizar el nombre del padre, incluso si éste ya hubiese fallecido, para identificar a los hijos[128]. Marcos, en su intento de desarraigar a Jesús del mundo judío del que procedía, no dudó en menospreciar y desatender la autoridad paterna y todo su significado dentro del hogar judío.

Por ello, los pasajes evangélicos ofrecen más sombras que luces sobre la figura de José. Así, las narraciones de la infancia de los evangelios de Mateo y Lucas tienden a dulcificar la imagen de José, alejándolo de cualquier movimiento religioso o político contrario al poder establecido y lo describen acatando sumisamente el censo de Quirino y aceptando sin acritud al régimen romano establecido en Palestina. Por otro lado, los evangelios en su conjunto silencian deliberadamente toda esa obligación instructiva tanto a nivel religioso como político que los padres judíos llevaban a cabo en las casas. Y finalmente, con la excepción de Mateo cuyo evangelio mantiene un importante trasfondo judío, hay un interés en silenciar su profesión, un oficio cuya

[126] Así lo señala cf. FONTANA, G. (2014) entre otros en su monografía sobre el Evangelio de Juan.

[127] MARCUS, J. (2010): 433. T. Ilan ha mostrado que se podía utilizar el nombre de la madre en casos en que la dignidad de la familia de la madre fuese superior a la del padre, pero éste no parece ser el caso, pues la ascendencia davídica del padre era la más alta de todas.

[128] Ibid. (2010): 433 El autor en su comentario al evangelio de Marcos suministra algunos ejemplos de esta tradición en la literatura rabínica. Junto a ellos proponemos añadir la famosa inscripción del osario de Santiago, atribuido al hermano de Jesús. Según esta inscripción – examinada con más detalle en otro apartado – allí reposarían los huesos de un tal *Ya´akov bar Yosef akhui diYeshua* (Santiago/Jácobo hijo de José, hermano de Jesús). Como puede observarse, era costumbre tanto en las narraciones evangélicas, literatura rabínica como en las inscripciones mentar al padre para identificar al individuo, tanto si estuviese vivo como enterrado en este caso.

transmisión por parte de un padre hacia sus hijos ocupaba un lugar importante dentro de una casa judía.

Este último aspecto lleva a plantearnos una cuestión al respecto: ¿realmente fue José un carpintero? En el evangelio de Mateo, José es presentado como tal:

> ¿No es éste [Jesús] *el hijo del carpintero*? [οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;] (Mt 13, 55a)

Parece ser que el vocablo griego τέκτων ("carpintero") significaría en griego un oficio manual relacionado con el ámbito de la carpintería, la construcción o la herrería[129]. Era costumbre de los padres enseñar a sus hijos su oficio. Como bien señala Géza Vermes, en ocasiones, alguna expresión confusa en el texto griego de los evangelios puede indicar un problema lingüístico motivado por una traducción errónea en lengua griega de un asunto típicamente judío y éste sería uno de esos casos, dando lugar a confusión[130]. En el *Talmud* hay un uso metafórico para referirse al "carpintero" o al "hijo del carpintero"; se emplea de forma corriente el término arameo *naggar* para referirse no solo a los "artesanos/canteros" sino también a los "rabinos":

> Esto es algo que *ningún carpintero, hijo de carpintero* puede explicar (p.Yeb.9b; p.Kid.66a)
>
> No hay *ningún carpintero, ni hijo de carpintero*, para explicarlo (b AZ 50b)

El término *naggar* literalmente equivaldría a hablar de un sabio o un erudito de la *Torah*[131]. De ser plausible esta identificación, estaríamos hablando que José, aparte de ser el cabeza de su familia, también era un rabino[132]; sería una persona letrada con un conocimiento y un cierto

[129] Cf. JEREMIAS, J. (1985): 132 n.39. J. Jeremias señala el gusto de Jesús por emplear en sus enseñanzas la imagen de la construcción de una casa.

[130] VERMES, G. (1984): 25

[131] Cf. ibid. (1984): 26

[132] El vocablo "Rabbí" o rabino deriva de la raíz hebrea *rav*, cuyo significado vendría a ser:" abundante, mucho, grande, más". En arameo, la misma raíz significa "distinguido". En la antigüedad existieron tres formas diferentes de nombrar a un rabino en función del origen: en Galilea eran llamados "Rabbí", en las escuelas orientales y la tradición babilónica usaban el término "Rav" y en Jerusalén los llamaban "Rabban, Rab, Rabbá". En época de Jesús "rav" era un término de respeto, utilizado por un discípulo para referirse a su maestro. A pesar de ello, según la gramática aramaica de Dalman, el título de Rabbí (Ῥαββεί) aún no era utilizado en época de Jesús en el encabezamiento de sus nombres; sino que será tras la caída del Templo cuando los rabinos utilicen esta distinción para diferenciarse (DALMAN, G. (1894): 115 n.4). Algo típico de los rabinos del siglo I era su actividad itinerante para enseñar en los campos, en los pueblos, en las casas, en las sinagogas. Apreciaban mucho estar rodeados de un número reducido de discípulos para instruirles en el estudio de la *Torah*. ¿De qué vivían estos rabinos? Como bien indica J. Jeremias (Cf. JEREMIAS, J. (1985): 132) el Talmud, aunque bien nos remite a una época posterior a la de Jesús, nos menciona a un número considerable de rabinos que desempeñaban simultáneamente algún oficio para su sustento. Existía un largo debate en el seno del judaísmo sobre la conveniencia de compatibilizar un oficio profano con la profesión de rabino. Así, el libro de Ben Sirá, a inicios del siglo II a.C, ponía en duda esta compatibilidad (Eclo. 38,24-39,11); discusión que aún continuaba durante el siglo

manejo de las Escrituras y no solamente un simple artesano manual como las lecturas y exégesis más tradicionales insisten en mostrar[133]. Esta asimilación nos llevaría a conjeturar con cierta plausibilidad que sus hijos, con posterioridad, emularon a su padre tanto en el oficio manual como en las tareas religiosas, centradas en su dedicación al estudio de las Escrituras y su labor en la sinagoga.

Por consiguiente, estaríamos delante de una familia muy piadosa, tradicional y vinculada a las esencias del judaísmo. Por este motivo, es significativo el trato recibido por José por parte de las narraciones evangélicas. ¿Es una simple casualidad o no interesaba destacarlo porque era moneda común en las casas más piadosas y tradicionales la difusión de ideas nacionalistas judías próximas al mesianismo de corte davídico? Si esto fuese así, ¿sería plausible pensar que las comunidades donde se redactaron los diferentes evangelios estarían interesadas en alejarse de estas pretensiones político-religiosas terrenales transmitidas en el hogar familiar para evitarse conflictos con las autoridades políticas romanas?, ¿sería éste uno de los motivos para postergar en el olvido o domesticar la figura del padre de familia –en este caso José- como piedra angular en la transmisión de toda la tradición familiar, política y religiosa? ¿Explicaría este distanciamiento la intención de los evangelistas en fabricar un Jesús psicológicamente desligado de su propia tradición, rompiendo con su padre y su madre?

Como conclusión a este recorrido sobre José en los textos evangélicos, cabe resaltar que su figura se pierde en el silencio y el olvido durante el ministerio itinerante de su hijo Jesús; su rastro se borra de la narración sin darnos ningún tipo de explicación, lo que nos lleva a pensar en una muerte temprana como causa más probable.

II de nuestra era (*b. Ber*. 35b). Sin embargo, por los testimonios conocidos, que únicamente se refieren a Jerusalén, sabemos que en época de Jesús se conciliaban ambas tareas, la de ejercer como rabino y desempeñar un oficio. Entre algunos ejemplos, podemos destacar el caso del propio Shammai, que rechazó con una regla de carpintero a un pagano que quería hacerse prosélito (*b. Shab*.31a); Pablo de Tarso fue tejedor de tiendas mientras realizaba su actividad misionera (Hch 18,3), R. Eleazar ben Sadoc tenía una tienda en Jerusalén (*Tos. Besa* III 8 (205,25). Esta realidad, podría de forma plausible extenderse a Galilea, y vendría a corroborar nuestra hipótesis que defiende que José y más adelante Jesús o alguno de sus hermanos, fueron rabinos y para poder subsistir desempeñaban simultáneamente un oficio manual relacionado con el mundo de la construcción o la madera.

[133] Josefo nos narra el gran protagonismo obtenido por los sacerdotes durante los trabajos de reconstrucción del Templo gracias a las nociones recibidas previamente de construcción y carpintería: "En efecto, [Herodes] emprendió la construcción del Templo sólo después de haber dispuesto él animosamente todo, a saber, una vez que hubo preparado mil carros para transportar las piedras, seleccionado los diez mil operarios más expertos, comprado ropas sagradas para un número de *mil sacerdotes y enseñado a algunos de éstos la técnica de la construcción y a otros la forma de trabajar la madera* " (Jos. *Ant.Iud.,* XV, 11,390). Otro texto del mismo autor reza lo siguiente: "*El Templo fue reedificado por los sacerdotes en el plazo de un año y cinco meses*. Completada esta obra, el pueblo entero se colmó de alegría y dio gracias a Dios, en primer lugar por la rapidez con que había sido ejecutada, y en segundo lugar por el empeño que en ella había puesto el rey, festejando la reconstrucción y deseándole los mejores augurios" (Jos. *Ant. Iud.*, XV, 11,421)

Respecto a María, su rol es bastante diferente al de José en las cuatro narraciones evangélicas. Su imagen mantiene un perfil más elevado que el de su marido y debido a la exaltación de su figura los evangelistas la representarán mostrándola como el familiar más próximo a Jesús. Los testimonios más antiguos los encontramos en el evangelio de Marcos; allí su posición aún no ha sido exaltada y el evangelista mantiene una actitud de abierta hostilidad hacia la familia. De esta manera, su representación la hallamos en primera instancia en una perícopa donde María y sus hijos varones van en busca de Jesús:

> Llegan su madre [ἡ μήτηρ αὐτοῦ] y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: "¡Oye!, tu madre [Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου], tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan." Él les responde: "¿Quién es mi madre [Τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου] y mis hermanos?" Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: "Éstos son mi madre y mis hermanos [Ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου]. Quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre [ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν] (Mc 3, 31-35)

Como puede observarse, el autor del evangelio marcano la presenta con un perfil bajo, sin mencionar su nombre, con la misma apatía y desdén que describe al resto de los parientes de Jesús. Durante la predicación de su hijo Jesús por Galilea, María aparece como madre y principal referente de la familia en ausencia de su marido, quizás ya fallecido. En este pasaje, el evangelista la sitúa junto con sus hijos varones dentro de un grupo incrédulo, basado en los lazos de sangre, pero en clara contraposición con los seguidores espirituales de sus enseñanzas, considerados como su verdadera familia. María y sus hijos van al rescate de Jesús pues consideran que ha perdido el juicio con su predicación y el pasaje contrapone claramente a la familia biológica representada por María y sus hijos varones frente a la espiritual, considerada la auténtica por el evangelista Marcos.

Este mismo esquema familiar vuelve a reproducirse nuevamente en el siguiente texto marcano, con la única salvedad que aquí sí se menciona el nombre de María y del resto de sus hijos varones:

> ¿No es éste [Jesús] el carpintero, el *hijo de María* ([ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας]) y hermano *de Santiago, Joset, Judas y Simón*? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros? (Mc 6, 3)

A partir de aquí, su presencia desaparece durante el resto del evangelio hasta su reaparición en la parte final ubicada en Jerusalén, presenciando a lo lejos la crucifixión y muerte de su hijo:

> Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, *María la madre de Santiago el menor y de Joset*, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (Mc 15, 40-41)

María es aquí la madre de Santiago el menor y Joset, aparece en segundo lugar en la lista de mujeres citadas y no es nombrada como la madre de Jesús, sino como madre de sus hermanos,

reseñando esa marcada hostilidad a través de la distinción entre familia biológica y familia espiritual.

Si el evangelio de Marcos es tremendamente hostil con María y la familia de Jesús en general, los evangelios de Mateo y Lucas dulcifican bastante estas diferencias y tienden a exaltar la figura de la madre de Jesús. Es en ambos evangelios donde encontramos una mayor preocupación por el desarrollo de la figura idealizada de María dentro de un marco literario y alejado de cualquier atisbo de realidad. En ambas narraciones de la infancia, desempeña un papel protagonista vinculada a la idea de la concepción virginal, ya desarrollada en la década de los años 80-90 de nuestra era (¿o acaso ya era conocida en la época de la redacción del evangelio de Marcos y el autor la obvió?). Para explicar y justificar dicho teologúmeno, las escenas fueron narradas sin ningún tipo de verosimilitud histórica y para dotarlas de un cierto grado de historicidad fueron redactadas dentro de un marco temporal y geográfico, pero eso no les libró de algún notable error (caso del censo de Quirino) o de incoherencias entre ambas narraciones. En síntesis, María aparece dibujada como una mujer de familia sacerdotal, descendiente del linaje de Aarón a través de una supuesta pariente suya llamada Isabel:

> Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote, llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con *una mujer descendiente de Aarón* [ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών], que se llamaba Isabel (Lc 1,5)
>
> (…) Mira [María], también *Isabel, tu pariente*, [ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου] ha concebido un hijo en su vejez, y este es ya el sexto mes d aquella que llamaban estéril, porque ninguna cosa es imposible para Dios (Lc 1, 36-37)

Para acabar este repaso a Mateo y Lucas, consideramos algunos pasajes con un plausible grado de historicidad; sería el caso de Mt 12,46-50; Mt 13, 53-58 y Lc 8, 19-21. Los tres textos hacen referencia al parentesco de Jesús y son un desarrollo del mismo pasaje ya tratado en Mc 6,1-6. María también es representada como autoridad familiar ante la ausencia de su marido, quizás fallecido por entonces como comentamos con anterioridad y con un perfil bajo, bastante neutro; los textos dan a entender que en la casa familiar no se enseñaban doctrinas contrarias al judaísmo ortodoxo. La aparición de María en la sepultura de Jesús así como en el sepulcro vacío también creemos que se alejan totalmente de la realidad histórica. Es inverosímil su presencia en la tumba, sobre todo porque ésta no existe, no hubo tumba de Jesús como bien muestra Pablo de Tarso o la primera redacción del evangelio de Marcos donde se obvia esta parte.

En el evangelio de Juan, María aparece en diversos contextos con desigual tratamiento. Así, los asistentes a la sinagoga de Cafarnaúm la citan de forma indirecta como alguien conocida en la localidad:

> Y decían: "¿No es éste Jesús, hijo de José, *cuyo padre y madre conocemos*? [οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα] (Jn 6, 42a)

Al renunciar a nombrarla por su nombre, quizás por puro desconocimiento, la comunidad joánica continuó la tónica de menosprecio vigente en el evangelio de Marcos. A pesar de ello, María reaparecerá en una serie de textos en los que se abandona por completo el marco histórico y la narración adopta un marcado carácter literario. Allí la encontraremos convertida en un personaje más de la trama literaria (bodas de Caná, el sepulcro vacío) o en una figura con un sentido alegórico, como es el caso del pasaje donde María aparece a los pies de la cruz junto al discípulo amado (Jn 19, 25-27)[134].

Finalmente, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, hay una única mención anecdótica de María en el primer capítulo, acompañando a los hermanos de Jesús y a los Doce; el pasaje escenifica la aceptación de la familia del carácter mesiánico de Jesús, pero de la misma forma que en los textos anteriores, tampoco se profundiza en la figura de María.

Como resultado de este viaje por las fuentes neotestamentarias asistimos a la elaboración de una tradición forjada por la primitiva comunidad cristiana de finales del siglo I donde María es presentada bajo el ideal de la mujer fuerte transmitida por la tradición sapiencial hebrea reflejando en cierta manera, la naturaleza de su carácter [135]. Así, en el evangelio de Marcos, viendo a su hijo fuera de sí, no duda en intentar ayudarlo y ante el suplicio y muerte de su hijo, el evangelista la destaca por su entereza como una muestra más de su fortaleza; esta actitud la convierte en una heroica madre, capaz de soportar las penalidades, de forma similar a la madre de los hermanos macabeos tal como la tradición judía la recordó para la posteridad:

> Admirable sobre toda ponderación fue la madre y digna de ilustre memoria, que, viendo morir en el espacio de un solo día a sus siete hijos, lo soportaba animosamente por la esperanza en el Señor (2 Mac 7,20)[136]

[134] PIÑERO, A. (2018): 255. Apunta que históricamente hablando "no son fiables en absoluto las noticias del Evangelio de Juan que presentan a María Magdalena, al discípulo amado y a María al pie de la cruz (Jn 19,25-26), dado que eso es imposible según las costumbres romanas de ajusticiamiento ejemplarizante y menos si este era múltiple". Respecto al sentido alegórico del pasaje de Juan entre María y el discípulo amado ha habido varias interpretaciones, entre ellas queremos destacar la aportada por (BULTMANN, R. (1941): 521; según el exegeta alemán, María, como madre de Jesús simbolizaría a la iglesia judeocristiana, mientras el discípulo amado estaría simbolizando a la iglesia gentil. Siguiendo esta interpretación, la clave de la escena estaría en la llamada a acoger al judeo-cristianismo dentro del cristianismo gentil.

[135] Así lo han visto autores como MONTSERRAT TORRENTS, J. (2007): 61-62. A nuestro juicio, discrepamos de esta hipótesis, puesto que nos nos parecen éstas las características históricas de María, sino los rasgos idealizados de su figura según la tradición del cristianismo primitivo.

[136] También Josefo nos muestra un ejemplo de este ideal al hablarnos de la mujer de Simón Macabeo, que fue asesinada junto con sus hijos Matatías y Judas: "Y Ptolemeo se retiró a una de las plazas fuertes situadas por arriba de Jericó, de nombre Dagón. Por su parte, Hircano, después de alcanzar la dignidad del Sumo Sacerdote que había ocupado su padre y de hacerse propicio primero a Dios con el ofrecimiento de sacrificios, emprendió una expedición militar contra Ptolemeo, y, atacando la plaza aquella, vencía en todo lo demás que tenía que ver con ella, y únicamente se rendía a la compasión por su madre y

Esta visión modélica de María siguiendo la tradición judía formaba parte de la creación de un personaje idealizado, cuyos rasgos históricos apenas eran perceptibles fuera de su condición de esposa y madre de familia, siempre subordinada a su marido José o a sus hijos varones tras el fallecimiento de su cónyuge. De esta manera, la tradición cristiana posterior forjó una serie de aptitudes positivas de María como son su carácter como mujer fuerte en primera instancia y el recuerdo, siguiendo a otros modelos anteriores veterotestamentarios, de mujer resistente, heroica, incansable ante el desaliento en defensa de su familia.

Esta visión cristiana de José y María en las narraciones evangélicas se altera de forma sustancial en el *Talmud*. Será en este *corpus* donde se recoge cómo el judaísmo buscó desprestigiar a Jesús y al movimiento cristiano, cuestionando la legitimidad de su nacimiento y menospreciando a sus progenitores. Ante las relecturas cristianas de las profecías veterotestamentarias, los propios judíos se vieron obligados a reaccionar[137]y será en esta coyuntura, en la primera mitad del siglo II, donde encontremos a Teodoción de Éfeso, autor de una versión griega de la Biblia hebrea. Este erudito judío revisó la traducción de la *Septuaginta* (LXX) y respecto al relevante pasaje de Isaías 7,14, referido al nacimiento del Mesías del vientre de una vírgen, Teodoción tradujo νεᾶνις (muchacha) en lugar de παρθένος (virgen en términos sexuales):

> Dios, pues, se hizo hombre, y el Señor mismo nos salvó, después de darnos la señal de la Virgen [τὸ τῆς παρθένου σημεῖον]; pero no como dicen algunos de ahora que se atreven a traducir la Escritura: He aquí que la joven concebirá en su vientre [᾽ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει] y dará a luz un hijo, como han traducido Teodoción, el de Éfeso, y Aquila el del Ponto, ambos judíos prosélitos, a los que siguen los ebionitas cuando dicen que aquél nació de José (Iren. *Adu. Haer.* III 21, 1; cf. Eus. HE V 8, 10)[138]

---

hermanos. En efecto, Ptolemeo azotaba a éstos a la vista de todo el mundo subiéndolos a lo alto de la muralla, y amenazaba con arrojarlos al vacío si Hircano no desistía del asedio. Y éste, creyendo que, en la medida en que redujera la presión para la conquista de la plaza, en esa misma medida favorecía a sus seres queridísimos para que no lo pasaran mal, aflojaba su arrebato. *Su madre, sin embargo, con las manos extendidas le suplicaba que no se ablandara por causa de ella*, sino que, actuando con una rabia todavía mucho mayor, acelerara la conquista de la plaza y vengara a sus seres más queridos poniendo a disposición de él al enemigo, puesto que, según ella le decía, el morir entre torturas le era dulce si el enemigo culpable de ello pagaba su justo castigo por las iniquidades que cometía contra ellos. Hircano, cuando su madre le decía esto, cogía una especie de furia por la conquista de la fortaleza, pero cada vez que la veía sometida a golpes y a punto de ser despedazada, se quedaba paralizado y se rendía a la compasión por lo que se le hacía a su madre (…) (Jos. *Ant.Iud.* XIII, 230-235)

[137] Seguimos en este punto la hipótesis formulada por Cf. FONTANA, G. (2015): 332-333

[138]Cf. ibid., (2015): 333 n. 567. Como apunta el autor, a quien seguimos, "si bien las palabras de Ireneo inducen a considerar a Teodoción de Éfeso en la frontera entre el siglo II y III, es muy probable que haya que adelantar su datación y llevarlo, más bien, a la primera mitad del siglo II. Si no, no se podría explicar la presencia de su versión del *Antiguo Testamento* en obras como el *Pastor de Hermas* (mediados del siglo II) y, muy particularmente, en el *Diálogo contra Trifón* de Justino (ca. 165). Así, el propio Justino arguye contra Teodoción: "Como si fuera cosa del otro mundo que una mujer conciba por trato carnal, cosa que hacen todas las mujeres jóvenes, excepto las estériles; y aún estas, si quiere, puede Dios hacerlas concebir." (Just. *Dial.Tryph.* 84,3). La influencia de algunas de las partes de su texto fue importante en el cristianismo. Así Orígenes lo usó en sus escritos para suplir pasajes que no se hallaban en los *Setenta*,

Unas décadas más tarde, las calumnias contra ese supuesto alumbramiento milagroso procedieron ya no sólo del mundo judío, sino también de ambientes grecorromanos. Así, un filósofo pagano llamado Celso, quien hacia el año 178 escribió una obra, hoy perdida, titulada *Discurso verdadero* (Λόγος 'Αληθής), insinuó un origen ilegítimo de Jesús. Conocemos en la actualidad fragmentos de esa información gracias a la réplica escrita sobre el año 250 por el escritor cristiano Orígenes titulada *Contra Celso* (Κατὰ Κέλσου). Según su testimonio, Celso acusaba a Jesús de haber inventado la historia de su nacimiento virginal para enmascarar la realidad:

> Y, en primer lugar, "de que se inventara el nacimiento de una virgen". Échale igualmente en cara que "proviniera de una aldea judaica, y de una mujer lugareña y mísera que se ganaba la vida hilando"; y añade que "ésta, convicta de adulterio, fue echada de casa por su marido, carpintero de oficio, anduvo ignominiosamente errante y, a sombra de tejado, dio a luz a Jesús". En cuanto a éste, apremiado por la necesidad, se fue a trabajar de jornalero a Egipto, y allí se ejercitó en ciertas habilidades de que se blasonan los egipcios"; y vuelto a su patria, hizo alarde de esas mismas habilidades, y por ellas se proclamó a sí mismo por Dios" (Orig. Κατ. Κέλσ. 1.28)

Por tanto, según esta información procedente del mundo grecorromano, María habría sido repudiada de casa por el carpintero –cuyo nombre es omitido o desconocido por esa tradición pagana- con quien estaba desposada, al descubrirse su embarazo como resultado de la relación adúltera entre ella y un soldado romano llamado Panthera[139]. María habría dado a luz en secreto en la más absoluta pobreza y con el paso de los años, Jesús viajó a Egipto, donde allí trabajó como jornalero en el campo y aprendió magia, lo que le llevó a reclamar para sí el título de Dios.

Esta noticia de Celso reflejada en la obra de Orígenes es relevante porque se trata del primer testimonio datado cronológicamente de las acusaciones de los judíos hacia los cristianos cuestionando a los progenitores y poniendo en tela de juicio la legitimidad del nacimiento sobrenatural de Jesús. Esta discusión se entroncaba, como vimos por la noticia de Teodoción de Éfeso, dentro de la controversia respecto a la interpretación de un pasaje de Isaías (Is 7,14) donde se decía que Yahveh enviaría una señal a su pueblo en forma de "mujer joven embarazada"; concepto traducido por la *Septuaginta* como "virgen" (Παρθένος) y por los judíos

---

como 1S 17,12 ss.; Jer 33, 14-26; 39, 4-13 y varios del *Libro de Job*; e incluyó su versión la *Hexapla*, su edición multilingüe de la Biblia. Por su parte, Jerónimo afirma: "La versión de Daniel de los LXX no se lee en las iglesias de nuestro Señor y Salvador; más bien usan la versión de Teodoción, aunque las razones de ello las desconozco." (Jer. *Praef in Dan.*). G. del Cerro subraya que la versión de Teodoción, y no los Setenta, es la versión del Antiguo Testamento que emplean obras apócrifas como los *Hechos de Pedro*."

[139] Hay diversas variantes sobre este nombre, así aparte de Panthera, podemos encontrar también las formas Pandera, Panteri, Pantira o Pantiri. J.P.MEIER (1997): 258 n.80, postula que esta gran variedad de grafías se debería a la vocalización y transcripción a la lengua griega y a otras lenguas de las consonantes semíticas del nombre *pntyr´*.

por "muchacha" (νεᾶνις); por este motivo, algunos judeo-cristianos vincularon la traducción de la Septuaginta al nacimiento del Mesías Jesús, como es el caso de la comunidad reflejada en el evangelio de Mateo (Mt 1,23).

El testimonio de Celso nos obliga a reflexionar si realmente existió esa tradición procedente del mundo judío o si se trató de una argucia del propio filósofo; un recurso literario elaborado con la finalidad de exponer sus controvertidos razonamientos. En un principio, estas acusaciones no cuestionaban la legitimidad, sino su carácter milagroso y su naturaleza divina. Así, Justino de Neapolis (ca.100/114-162/168) escribió hacia el año 150 de nuestra era una obra titulada Diálogo con Trifón (*Dialogus cum Iudaeo Tryphone*)[140], donde el propio autor intentaba convertir al judío Trifón al cristianismo discutiendo sobre varios aspectos. En uno de los momentos clave del debate, se abordó de forma amplia el tema de la concepción virginal, y llamó la atención la posición de Trifón al respecto, porque no utilizaba ningún argumento referente a la tradición de la ilegitimidad del nacimiento de Jesús para poder refutar los postulados de Justino.

La situación sufrió un giro brusco en un corto lapso de tiempo, como demuestra el testimonio de Celso. Hacia el 178 ya tenemos documentadas unas calumnias judías basadas en el origen adúltero de Jesús. Esa nueva actitud belicosa, miraba de desacreditar y humillar no sólo a Jesús, sino también la figura de su madre María y a su familia en general. Por lo tanto, tras comparar los testimonios de Justino y de Celso, nuestra hipótesis nos llevaría a plantear de forma plausible la gestación y difusión a mitad del siglo II o quizás ya antes, de una tradición que cuestionaba tanto la legitimidad de la concepción virginal como a los progenitores de Jesús[141] por parte de determinados círculos judíos helenísticos de la Diáspora[142]. Esto, explicaría el

[140] En la actualidad, los investigadores no se ponen de acuerdo en datar esta obra. Como Justino cita su *Primera Apología* (escrita entre los años 150-155) en su *Diálogo con el judío Trifón*, se considera que ésta última debió ser escrita con posterioridad y por este motivo se han propuesto dos posibles cronologías. Por un lado, hay los partidarios de datar la obra de forma más amplia entre los años 155-167 y los defensores de situarla de forma más concreta entre el 155-160. Aparte de esta controversia, existe otra abierta sobre la identidad de Trifón; algunos investigadores lo asocian con el rabino Tarfón, pero una mayoría se decantan por pensar que Trifón es una invención del propio Justino.

[141] Después de la noticia de Celso, será Tertuliano en su obra *De spectaculis* XXX, 6 el siguiente autor que hará referencia a esta tradición de la ilegitimidad. Esta obra, fechada en torno al año 197, comenta en uno de sus pasajes el origen de Jesús, calificándolo de *fabri aut quaesturiae filius* ("el hijo de un carpintero o de una prostituta"). Tertuliano es ya depositario de una tradición que mezcla elementos procedentes de los relatos evangélicos (e.g su referencia al carpintero) y de la literatura rabínica (identificando a María con una prostituta). También hallamos referencias a esta controversia en el Evangelio de Tomás donde por boca de Jesús leemos el siguiente dicho: "quien conociera al padre y a la madre, será llamado hijo de (la) prostituta" (EvTom 105)

[142] No tenemos constancia de la existencia de una tradición similar en Palestina por esta época relativa a la noticia de Celso. Cf. J.P. MEIER (1991): 259 n.86 Algún autor, caso de J.P.Meier, considera necesario

desconocimiento de Justino y su conocimiento, un par de décadas más tarde, por parte de algunos judíos.

El plausible origen judío de esta tradición nos llevaría a dirigir la mirada hacia la literatura rabínica para intentar esclarecer qué consideración tenían los judíos sobre los padres de Jesús. Un conjunto de textos escritos a fines del siglo III e inicios del siglo IV y recogidos en el Talmud babilonio[143], podrían estar haciendo referencia a la ilegitimidad de la concepción virginal de Jesús; entre ellos destacaría una *baraita*[144] del tratado *Shab104b*, recogida también en *Sanh* 67a (ambos en su versión del *mss Munich* 95) que reza lo siguiente:

> Se enseña: Rabbi Eliezer dijo a los sabios: ¿No trajo Ben Stada hechizos de Egipto en una hendidura de su carne? Ellos le dijeron: [Él] Era un loco y no puedes aducir a un loco como prueba.
>
> Ben Stada es Ben Pandira.
>
> Rabbi Hisda dijo: El *marido* [*(ba´al)*] *era Stada* y el amante [(*bo´el*)] era Pandira. ¿(Pero no era) *el marido* [*(ba´al)*] *Pappos ben Yehudah y su madre Stada*? [No], *la madre era Miriam* [*M´gad´la N´shaia*] (la peluquera de las mujeres) [y fue llamada Stada]. Como decimos en Pumbedita: Ella se ha alejado [*Stath Da*] de su marido.

En otros manuscritos del mismo tratado encontramos alguna variante sobre esta asociación:

> El *marido era este Pappos ben Yehudah*, su *madre era Stada* y *su padre Pandera*" (*mss. Oxford* 23 del Shab. *104b*)
>
> *Marido/amante Pappos ben Yehudah, madre Stada*, [él es Jesús el Nazareno] (*mss Vaticano* 108 del Shab. *104b*)

Esta *baraita* recogida por el Talmud babilonio nos remite a Rabbí Eleazar ben Hircano (también conocido como Eleazar el Grande)[145], un rabino que vivió a finales del siglo I e inicios del siglo II, y que destacó por haber sido discípulo del Rabbí Yohanan ben Zakkai, uno de los sabios más

---

distinguir entre la información aportada por Celso y la tradición rabínica sobre "Ben Pantere" que desconoce la acusación de ilegitimidad. Cuando en una época posterior se identificó a Ben Pantere con Ben Stada, parece que se añadió la tradición de la ilegitimidad.

[143] El Talmud babilonio (*Talmud Bavli*) fue elaborado en un centro judío de la diáspora babilónica y completado en el siglo V de nuestra era. Es más extenso que su homónimo palestinense *Talmud Ierushalmi* y se trata de un conjunto de comentarios, disputas, debates o exposiciones de los sabios amoraíticos (*amoraim*) de los siglos tercero a quinto en torno a la materia de la *Mishnah*.

[144] Se trata de una tradición rabínica procedente, en este caso concreto, de los *tanaím* o sabios del periodo tanaítico (siglos I-II de nuestra era) no incluída en la *Mishnah* y citada posteriormente en la literatura rabínica, en la *Guemará* o en estratos más extensos del Talmud.

[145] KLAUSNER (1991): 37. Rabí Eleazar nació entre el año 30 y 40 del siglo I, poco después de la muerte de Jesús. Según Gen.R.42; Ab. de R. Natán VI, 1; XIII, 2 sabemos que hasta los veintidós o veintiocho años se dedicó a la agricultura en la hacienda de su padre y luego marchó a Jerusalén, para estudiar la Ley bajo la dirección del R. Yohanan ben Zakkai. Por lo tanto, podría haber sido testigo de la destrucción del Templo el año 70 y habría conocido con bastante probabilidad a judeo-cristianos de la primera generación.

ilustres de la época del Segundo Templo. Posteriormente, en el siglo III, un maestro amoraítico babilonio, Rabbí Hisda (ca.217-309), interpretando el comentario hecho siglos atrás por Rabbí Eleazar, buscó aclarar los orígenes de un individuo llamado ben Stada. Tal como pone de manifiesto el texto, Rabbí Eleazar explicaba a los sabios la existencia de un hombre llamado ben Stada, conocido por ser practicante de magia negra aprendida en Egipto[146]. Dicho ben Stada era también conocido en época del Rabbí Hisda como ben Pandira, y según este maestro, habría sido fruto de la unión de su madre "Miriam la peluquera de las mujeres (*M´gad´la N´shaia*), que fue llamada Stada" con su amante Pandira, siendo su marido un tal Pappos ben Yehudah[147].

No tenemos constancia entre los *Tanaim* o sabios de los siglos I-II de una asociación entre ambos personajes. Esta idea la vemos reflejada en la *baraita* atribuida a Rabbí Eleazar, donde en ningún momento identifica a ben Stada con ben Pandira, como si fuesen la misma persona; pero esta situación cambió por completo en un momento indeterminado a finales del siglo II e inicios del siglo III. A pesar de que los *Amoraim* o autoridades de los siglos III al V aceptaron que Ben Stada y Ben Pandira eran la misma persona, no quedaba nada claro si Stada o Pandira hacían referencia al padre o a la madre de ese individuo. Algunos historiadores (entre quienes nos incluimos), afirman que este personaje nombrado bajo diferentes formas (ben Pandira, Pantera, etc.) se correspondería con Jesús el Nazoreo, descartando cualquier asociación con Stada.

Para argumentarlo se basan por un lado, en la aparición del nombre completo Yeshú o Yeshúa ben Pandira[148]en algunos textos de la Toseftá, y por otro lado, en algunos pasajes talmúdicos

[146]Esta *baraita* recogida por el Talmud babilonio reflejaría, en caso de ser auténtica, que desde la segunda mitad del sigloI los judíos asociaban a Jesús con el mundo de la hechicería. Por su parte, en el s.II de nuestra era Justino de Neapolis ya atestigua en su obra la existencia de esta creencia.

[147] Pappus en latín significa "vejete" y es posible que se tratara de un hipocorístico de Ioseppos (José)

[148] Desconocemos con exactitud cuando apareció este apodo o pseudónimo, pero fue bastante prematuro. Lo encontramos mencionado en algunas tradiciones (*baraitot*) de finales del siglo I e inicios del siglo II, vinculadas con Rabbí Eleazar ben Hircano o Rabbí Ismael. Sobre el origen de este nombre pueden aducirse varias hipótesis al respecto. Así, la más antigua existente procede del propio Orígenes, quien intenta dar una explicación a tal denominación y sostiene que Jacob, el abuelo de Jesús, tenía el nombre de "Panther": "¿Cómo podría un hombre tan viejo, que había perdido a su primera esposa muchos años atrás, tomar una virgen por esposa? José fue el hermano de Cleofás, sin embargo, era el hijo de Jacob de apellido Panther, ambos hermanos fueron hijos del hombre de apellido Panther" (Epif. *Pan.* LXXVIII, 7, 5). Según su versión, Jesús era llamado por el nombre de su abuelo. Orígenes era consciente que Jesús era conocido entre los judíos como "ben Pandira", pero como acertadamente ha señalado R.Travers (TRAVERS HERFORD, R. (1903): 39 n.2), en ningún momento nos explica por qué motivo el abuelo de Jesús recibió este apelativo; tampoco arroja ninguna luz sobre el significado del término aplicado a Jesús y por último, aparte de la discrepancia sobre cómo se llamaba el abuelo de Jesús, no tenemos ningún rastro en la genealogía de los evangelios de Mateo o Lucas sobre tal nombre. Otra hipótesis elaborada más recientemente podría tener relación con la existencia de un soldado romano, llamado Pantheras o Pandera, tal como afirmaba el testimonio de Celso. En 1906 Adolf Deissmann publicó un artículo donde demostraba la existencia de este apodo en numerosas inscripciones del siglo I vinculadas con el ámbito

relacionados con ben Pandira o ben Stada[149]. Si esta hipótesis sobre la identificación es correcta, estaríamos ante un texto donde se estaría identificando y asociando a ben Stada[150] con Jesús

castrense. Esta hipótesis fue confirmada años más tarde por L.Patterson, defendiendo la asiduidad de este apodo entre los legionarios romanos de los dos primeros siglos de la era cristiana. Con posterioridad, otros autores entre los que destacan Morton Smith y James D.Tabor (TABOR, J.D. (2006): 65-70) siguiendo al pie de la letra el testimonio de Celso, sugirieron que el posible padre biológico de Jesús podría ser un arquero sidonio llamado Tiberius Julius Abdes Pantera, fallecido a los 62 años de edad, cuya estela funeraria apareció en un cementerio de Alemania. Esta identificación nos parece poco convincente y bastante sensacionalista. Se escoge esta estela funeraria entre las existentes del mismo periodo sin ningún criterio claro; aunque J.D.Tabor sigue dejando abierta la cuestión ante la imposibilidad clara de una identificación fiable. Por su parte, R. Travers (cf. TRAVERS HERFORD, R. (1903): 358) propuso una original y sugerente hipótesis, que mantiene algunos puntos de contacto con nuestra idea de trabajo, pero en el fondo nos resulta poco convincente. Según postulaba,era posible que el nombre Pandira o lo que sea que quiera haber significado, no fue originalmente planteado para señalar al padre de Jesús, sino que fue un epíteto descriptivo como el nombre Boanerges ("Hijos del Trueno") aplicados a Santiago y Juan (Mc 3,17). Para R. Travers, la adscripción a Jesús del nombre ben Pandira no implica ninguna relación con un evangelio. Por otro lado, otros autores sitúan el *cognomen* Panthera no en una fecha tan prematura, sino en los siglos II-III. Considera a la pantera un animal apocalíptico y se cuestiona sino podría estarse refiriendose a Jesús como "Hijo de la Bestia". Finalmente, otra hipótesis más razonable propuesta en 1840 por Nietsch y Bleek, y seguida posteriormente por J.Klausner (cf.KLAUSNER, J. (1933): 23) defendía que el apodo "Pantere o Pantera" sería una corrupción con tintes burlescos del término griego Παρθένος, cuyo significado es virgen. Según estos autores, los judíos de finales del siglo I e inicios del siglo II, escuchaban asiduamente a los cristianos helenistas hablar de Jesús como "Hijo de la Virgen" (ὑιὸς τῆς Παρθένου) y a modo de parodia, lo llamaban *ben ha-Pantera*, a saber, "hijo de la pantera". Por lo tanto, originalmente este epíteto de "pantera" haría referencia a la madre de Jesús. Durante un momento desconocido del siglo II hubo una anomalía en la transmisión de la tradición y se fue olvidando que Jesús recibía ese nombre por su madre y se empezó a vincularlo con su padre (Pandera, Pandira, Panthera, Pantere). Al no tratarse de un nombre judío, se forjó la tradición de un padre biológico extranjero, y dado que los romanos, durante la época de Jesús, tenían legionarios estacionados en el territorio de Judea, se pensó que había sido un soldado romano quien había tenido relaciones con Miriam, la madre de Jesús. Esta hipótesis la consideramos la más convincente, pero a pesar de ello mantenemos unas objeciones al respecto: 1/ En primer lugar, estamos en desacuerdo con J.Klausner en la existencia del título "Hijo de la Virgen" para referirse a Jesús. No hallamos ningún documento en el cánon neotestamentario donde se le identifique de esta forma. En todo caso, sería plausible esta fórmula entre los judíos de la Diáspora aunque tampoco tenemos pruebas sobre ello; 2/No todos los judeo-cristianos creían en la concepción virginal del nacimiento de Jesús; así por ejemplo, no tenemos constancia de su rastro entre los miembros de la familia de Jesús; no había una memoria familiar vinculada con tal extraordinario acontecimiento; 3/Respecto al cristianismo helenista, ni Pablo ni el autor o autores de los evangelios de Marcos y Juan mencionan la concepción virginal de Jesús, bien sea por desconocimiento o por no revestir una importancia determinante en su interpretación cristológica. Por lo tanto, según nuestra hipótesis, consideramos plausible que a través de algún sector de cristianos helenistas se difundiese poco después de la destrucción del Templo (o quizás algo antes) esta creencia en la concepción virginal por la diáspora. Los judíos – (FORCANO, M. (2017): 10) que tenían prohibido por orden de los rabinos, leer cualquier evangelio para evitar tránsfugas o apostasías- debido a su contacto con los judeo-cristianos, llegaron a tener conocimiento de la existencia de un relato donde se atribuía a Jesús un nacimiento sobrenatural y a modo de parodia forjaron a finales del siglo I una leyenda burlesca, con la intención de humillar y denigrar a los progenitores de Jesús.

[149] Se trata de una compilación de tradiciones, debates o comentarios de los *tanaim* o sabios de época tanaítica (siglos I-II). A diferencia de la *Mishnah*, la *Tosefta* tal como la conocemos hoy en día parece ser compuesta y completada en una época posterior.

[150] A diferencia de la forma "ben Pandera" (o Pandira, Pantere) relacionada con Jesús, nunca leemos en los textos talmúdicos la forma "Ieshu ben Stada". En ninguna tradición rabínica temprana existió una identificación entre ambos personajes. Será en época amoraítica (s. III-V) cuando se inicie una polémica abierta entre los sabios sobre si era necesario identificar a este personaje conocido como Ben Stada con

(ben Pandira), su madre sería Miriam (*M´gad´la N´shaia*), conocida como Stada (este nombre tendría un origen basado en un juego de palabras, Stath da, que significaría "ella se ha apartado de su marido") y su cónyuge sería un tal Pappos ben Yehudah.

La asociación entre Miriam y Pappos procedería de una *baraita* atribuida al Rabbí Meir Baal ha-Nes, sabio judío que vivió en época de la Mishná (s. II), donde se dice lo siguiente:

> El R.Meir dice: "Como las opiniones sobre la comida, así son las opiniones sobre las mujeres. Hay quienes arrojan el contenido de su taza, y no lo beben, si en él ha caído una mosca, y era tal la naturaleza de Papo ben Judá que acostumbraba a encerrar a la mujer en la casa cuando él salía (*Git.*90a; *T.Sota* V, 9)

Parece que la mujer de Pappos habría cometido alguna ofensa contra su marido, quizás una infidelidad; este incidente provocó unos enormes celos en su cónyuge que optó por no dejarla salir de casa cuando él estaba fuera. Esta misma situación de desconfianza la hallamos también reflejada en el Evangelio de Mateo (Mt 1, 18 ss). Sea como fuere, con el tiempo esta confusión sobre el nombre de los personajes y su historia los acabó relacionando con Jesús el Nazoreo y sus progenitores, asociando a Miriam con María y a Pappos con José.

Jesús. Así por ejemplo, el Rabenu Tam (*Shab.*104b) decía que éste no era Jesús, mientras otros, como es el caso de Rabí Hisda, pensaban lo contrario. En los textos talmúdicos, ben Stada es descrito como alguien vinculado con la brujería o la magia y capaz de atraer a muchos seguidores a su causa; este motivo le llevó a ser condenado a muerte por el tribunal judío (*Bet Din*), siendo lapidado en una localidad llamada Lud, situada cerca de Jerusalén. En otra tradición (*Sanh.* 67a) se contempla la idolatría como acusación y motivo de su condena a muerte, y se añade que una vez lapidado en Lud, fue colgado en la víspera de Pascua en la misma localidad. En estas tradiciones recogidas en algunos textos talmúdicos – a pesar de tener algunos puntos de conexión – difieren en detalles relevantes con la historia narrada por los textos evangélicos, donde Jesús fue crucificado por sedición por parte de las autoridades romanas y ejecutado en Jerusalén. Con posterioridad, ya en la Edad Media,en torno a los siglos IX-X, toman forma definitiva un conjunto de textos biográficos conocidos con el nombre de *Maassé Iesu* o *Toldot Ieshu*, a saber, los Hechos o Genealogías de Jesús. Se trataban de unos documentos escritos originalmente en arameo por los judíos con tintes burlescos y satíricos. En ellos, Jesús aparecerá descrito sólo como ben Pandera y nunca como ben Stada. En la actualidad, el debate en torno a esta cuestión se ha cerrado, debido a la gran unanimidad de criterio entre los investigadores en contra de esta identificación y todo indica que debemos descartar aquellos textos dentro de la investigación de Jesús y su familia (cf. KLAUSNER,J. (1933):20 ; cf. MEIER,J.P (1991): 116 n.44).Cf. TRAVERS HERFORD, R. (1903): 345 junto con otros autores como H.P.Chajes o S.A.Horodetski, postularon la hipótesis que este tal ben Stada fuese aquel famoso predicador conocido en Josefo o en Hechos de los Apóstoles con el nombre de "el Egipcio" (Cf. Jos. *Antiqu.Iud.* XX 8,6; *Bell. Iud.* II 13,5; Hch 21,38), que se anunció como un profeta y guió a la multitud hasta el Monte de los Olivos, afirmando que las murallas de Jerusalén caerían cuando se acercase a ellas. Josefo nos cuenta que fue perseguido por el procurador Felix y consiguió escapar a la represión llevada a cabo por los romanos contra sus seguidores, desapareciendo su rastro. R.Travers y otros autores postularon que los *amoraím* de los siglos III-V pensaron que fue posteriormente detenido por las autoridades locales y ejecutado en Lud. Aunque la identificación de ben Stada con "el Egipcio" es atrevida por parte de R. Travers y otros autores, nos inclinamos a declinarla debido principalmente a la ausencia de la participación de los romanos en los hechos relatados. Josefo cuando nos narra este episodio, incide en la trascendencia del movimiento represor de los romanos como colofón al movimiento popular con tintes mesiánicos liderado por "el Egipcio" y este detalle relevante está ausente en la historia de ben Stada. Por lo tanto, siguiendo a J. P. Meier (MEIER, J.P. (1991): 125 n.44), consideramos plausible la idea que ben Stada fuese una amalgama de diversos personajes cuyos rasgos se acabaron uniendo en una sola figura.

Miriam, sería una variante del nombre María ya aparecido en los evangelios, y era conocida por ser "peluquera de las mujeres" (*M´gad´la N´shaia*). ¿Qué significaba en el mundo judío antiguo ser una "peluquera de las mujeres"? Algunos autores han querido ver en esta mención de los rabinos una posible referencia a María Magdalena (*Miriam meggadela*) por la similitud fonética del término *M´gad´la* con la localidad galilea de Magdala, pero descartamos este argumento, porque María Magdalena no fue la madre de Jesús[151]. De todas formas, no debemos pasar por alto el hecho que tanto el nombre de Miriam como esta asociación con María Magdalena, indicaría una cierta familiaridad por parte de la tradición rabínica de los relatos evangélicos, sin que esto signifique un conocimiento exhaustivo de los textos a través de su lectura.

Si comparamos esta mención de Miriam en el texto con otros pasajes talmúdicos de inicios del siglo IV donde se habla de ella, encontraremos otra explicación plausible del significado de ser peluquera:

> *Miriam la peluquera* tuvo relaciones sexuales con muchos hombres (*Shab*. 104b)
>
> *María era una prostituta*: Jesús era un hombre malo (*Sanh.* 106a)

Según podemos leer, en el Talmud se identificaba el oficio de peluquera con la prostitución y Miriam/María es representada en el texto como una prostituta; una mujer adúltera, que, estando casada tuvo un escarceo amoroso con un amante llamado Pandira, asociado por la tradición con un soldado romano. Como consecuencia de esta relación adúltera, Miriam fue repudiada (*Stath da*) por su marido y según la escuela rabínica de la Pumbedita éste sería la causa de la procedencia del nombre Stada asociado a ella. Este nombre, como hemos visto anteriormente, fue de forma confusa asociado a Miriam, cuando en realidad pertenecía a otro individuo cuya identidad desconocemos.

Los problemas no acaban ahí. Junto a la consideración de Miriam/María como una prostituta, encontramos una tradición talmúdica tardía atribuida a Rabbí Papa (ca. 354-374) donde se planteaba simultáneamente un origen regio de la madre de Jesús:

> La Gemara pregunta: ¿Era él un adivino? Él es un profeta. R.Johanan dijo [referente a Balaam]: En el origen un profeta, al final un impostor. R.Papa dijo: Esto es lo que los hombres dicen, *ella* [Miriam/María] que era *descendiente de príncipes y gobernadores fornicó con carpinteros* [*nadjdjar* (heb.)] (*Sanh.* 106b)

Tal como nos ha llegado la *baraita*, Miriam/María nos es presentada como una prostituta de origen noble que habría mantenido relaciones sexuales con rabinos; tras el término "carpintero"

[151] Cf. TRAVERS HERFORD, R. (1903): 355 distingue entre una primera fase donde el nombre de María Magdalena o *Miriam meggadela* circularía de forma oral dentro de la tradición rabínica y una segunda, cuando empezó a fijarse en los escritos. Desconoce cuándo tuvo lugar esa primera tradición oral y situaría su aparición en los textos en torno al siglo IV durante la época del Rabbí Yussef.

(*nadjdjar* en hebreo, muy próximo al *naggar* arameo)[152] se haría referencia a estos maestros y sabios religiosos y de esta forma, la tradición rabínica la vincularía directamente con el rabino/carpintero José de las narraciones evangélicas. ¿De dónde procedería esta tradición? Lo desconocemos por completo. En los relatos sobre la infancia de Jesús encontramos incongruencias y ninguna certeza sobre esta información. Así, en el evangelio de Lucas, se vincula a María con una familia de origen sacerdotal, en concreto con la casa de Aarón a través de su pariente Isabel (Lc 1,5.36)[153]. Nada se dice sobre su origen en el evangelio de Mateo. Por lo tanto, con la escasa información disponible, pensamos que una explicación plausible podría girar en torno a la interpretación hecha por los judíos sobre la supuesta filiación davídica de Jesús el Nazoreo. Los judíos, al escuchar los relatos de los judeo-cristianos sobre el origen sobrenatural del Mesías Jesús, creyeron que al no existir un padre terrenal, tal estirpe davídica vendría transmitida por vía materna y una forma de desprestigiar y humillar a Miriam/María, consistiría no sólo en considerarla una prostituta sino al mismo tiempo en mancillar su regio origen. Sea como fuere, desconocemos el origen y recorrido de esta tradición.

Respecto a Pappos ben Yehuda, los *amoraim* lo vincularon erróneamente con la figura de José como hemos visto anteriormente en la *baraita* atribuida al Rabbí Meir. Este individuo es citado en varios textos talmúdicos y se le relaciona con el Rabbí Akiba. En ellos aparece discutiendo sobre la *Torah* con dicho maestro, pero no cuenta con el título de rabino, con lo cual podemos intuir que se trataba de un erudito o un estudiante de la escritura de condición inferior. Entre los textos mencionados destacamos aquel, donde es capturado y ejecutado por los romanos junto al Rabbí Akiba por saltarse la prohibición de estudiar la Ley:

> Nuestros Rabbís enseñaron: una vez el malvado gobierno [i.e. el romano] publicó un decreto prohibiendo a los judíos estudiar y practicar la Torá. Pappos ben Judah llegó y encontró al R. Akiba en público organizando una reunión y entretenido él mismo con la Torá. Él le dijo: Akiba ¿no temes al gobierno? Y él le replicó: Te lo explicaré con una parábola. Un zorro estaba una vez caminando junto a un río, y él veía a los peces moverse de un lado para otro. Él les dijo: ¿de qué estáis huyendo? Ellos replicaron: de las redes lanzadas por los hombres para nosotros. Él les dijo: ¿Os gustaría salir a tierra firme y así vosotros y yo pudiésemos vivir juntos de la manera que mis antepasados vivieron con sus antepasados? Ellos respondieron: ¿eres tú uno que ellos llaman el más astuto de los animales? Tú no eres astuto, sino ingenuo. Si nosotros estamos asustados en el elemento en el que vivimos, cuánto más en el elemento en el que moriríamos. Así que permanece con nosotros. Tal es nuestra condición cuando nos sentamos y estudiamos la Torá, de la que está escrito: "pues en eso está tu vida, así como la prolongación de tus días", si continuamos y lo desatendemos, cuánto peor será! Está relacionado con que, poco después,

[152] Cf. Vid. supra p.89-90

[153] El asunto, en cuestión, es la naturaleza mesiánica sacerdotal de Juan el Bautista:"Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón [ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών], que se llamaba Isabel" (Lc 1,5). Más adelante especifica su parentesco: "Mira [María], también Isabel, tu pariente [ἡ συγγενίς σου], ha concebido un hijo en su vejez, y este es ya el sexto mes de aquella que llamaban estéril (…)" (Lc 1,36)

> R.Akiba fue arrestado y encarcelado, y Pappos ben Judah fue también arrestado y encarcelado junto a él. Él le dijo: Pappos ¿quién te trajo aquí? Y él le respondió: Feliz eres, R.Akiba, porque tú has sido detenido por mantenerte ocupado con la Torá! *Ay de Pappos, que ha sido detenido por mantenerse ocupado en cuestiones inútiles*" (…) (*Mas.Berakhot* 61b)

Según se desprende de la última parte del texto, parece que Pappos ben Yehuda, aparte de tener interés por la Ley, fue detenido por participar en otro tipo de asuntos (¿políticos?) no explicitados. Sabemos que el R. Akiba[154] fue un célebre maestro de finales siglo I y primera mitad del siglo II. Como uno de los cabecillas de la segunda revuelta judía, su muerte parece haber tenido lugar en torno al año 135, poco después de fracasar la sublevación de Bar Kokhba contra los romanos y sería en estas circunstancias donde deberíamos situar la acción de este episodio. Si la fecha en la que aconteció este suceso es verosímil, este Pappos ben Yehuda no podría estar describiendo a José, sino que haría referencia a un personaje que vivió a fines del siglo I y la primera mitad del siglo II. La confusión, como vimos anteriormente, habría tenido lugar en época tanaítica (siglos III-V), cuando los *tanaim* asociaron este personaje con el José de los evangelios y la historia del nacimiento ilegítimo de Jesús. Para ello, habrían vinculado la *baraita* atribuida al Rabbí Meir - según la cual Pappos tendría a su mujer encerrada en casa por una afrenta, debida a una supuesta relación extramarital – con José y Miriam/María. Además, este texto talmúdico sugiere otro elemento a tener en cuenta por el cual fueron también asociados Pappos y José; al mostrárnoslo discutiendo sobre la Torá con el Rabbí Akiba, se mantenía el recuerdo que ambos personajes habían sido rabinos.

Como conclusión, consideramos bastante improbable la identificación en los textos talmúdicos de Pappos y Miriam con José y María. Los pasajes analizados no aportan nada nuevo a los relatos evangélicos y se basarían, según nuestra hipótesis, en las parodias o burlas difundidas por los rabinos cuestionando el nacimiento sobrenatural del Mesías Jesús y mancillando el prestigio familiar.

[154] Rabbí Akiba (o Akiva) ben Yosef (50-135) fue discípulo del célebre R.Eleazar ben Hircanus y uno de los sabios *tanaim* más prestigiosos de su época. Testigo de la destrucción del Templo durante su juventud, se le atribuye el desarrollo del método exegético de la *Mishnah* y ser uno de los primeros en sistematizar el material que formó parte más tarde de este conjunto de tradiciones rabínicas. Fue un personaje muy activo y uno de los cabecillas en la rebelión de Bar Kosiba contra los romanos (132-135). Creía que este líder político era el ansiado Mesías esperado por los judíos, y su creencia le supuso ser objeto de mofa por parte de otros rabinos contemporáneos a él. Una vez fracasó la rebelión de Bar Kosiba, fue detenido por las autoridades romanas, torturado y ejecutado.

c) Santiago (*Ya´akov*) [155]

Poco podemos decir de Santiago hasta el año 30. Su nombre, *Ya´akov* (Jácobo/Santiago) nos remite a uno de los patriarcas bíblicos y nos indica, a juzgar por los textos, que formaba parte de una familia muy piadosa, aramea parlante y residente en Galilea. Durante la etapa del ministerio carismático itinerante de su hermano Jesús, su presencia en los evangelios, así como la del resto de su familia, es testimonial. Los pasajes donde aparece citado, sea nominal o no, forman parte del paisaje de Galilea y se le suele describir acompañado de su madre y al resto de sus hermanos:

> ¿No es éste [Jesús] el carpintero, el hijo de María y *hermano de Santiago*, Joset, Judas y Simón? (Mc 6, 3a)
>
> ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? (Mt 13,55)

En el resto de pasajes donde se intuye su presencia aparece innominado y su figura está subsumida en el grupo de los hermanos de Jesús como sería el caso de Mc 3,31, Mt 12, 46-50, Lc 8, 19-21 y Jn 7, 1-10.

Obsérvese que en los dos textos anteriores, Santiago es mencionado siempre en primer lugar por delante de sus hermanos. Este orden repetido en ambas listas podría hacer referencia a la edad; Santiago sería el mayor de los hijos varones y el más relevante en el seno de la familia. Por lo tanto, siguiendo estas escuetas indicaciones de los textos evangélicos, proponemos de forma plausible la hipótesis que Santiago fuese el hijo primogénito de la familia, por delante incluso de su hermano Jesús, a quien la tradición cristiana tiende a situarlo como tal[156]. Esta condición le situaba en una posición preeminente como cabeza de familia en ausencia de su padre.

Para argumentar esta identificación nos basamos en primera instancia en los dos pasajes citados anteriormente (Mc 6,3; Mt 13,55) donde es citado en primer lugar en la lista de los hijos varones; en segundo lugar, como hermano mayor al frente de su familia, se preocupa por su hermano Jesús y no duda en ir a buscarlo para intentar convencerle que abandone su predicación itinerante y regrese con su familia (Mc 3,31, Mt 12, 46-50, Lc 8, 19-21). A continuación,

[155] Sobre la figura de Santiago y su relevancia histórica como líder religioso al frente de la comunidad de Jerusalén hablaremos extensamente en el segundo capítulo tras la muerte de su hermano y su conversión al movimiento cristiano. Será en la última parte de la investigación, cuando trataremos la problemática si Santiago y sus hermanos eran realmente hijos de José con María o de otra mujer según la tradición cristiana lo fue transmitiendo. En este apartado simplemente nos limitamos a hacer una sucinta presentación del personaje.

[156] También su aparición en primer lugar en la lista de los hermanos varones de Jesús podría deberse a la memoria de su posición preeminente al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, siendo fijado de esta manera por la tradición cristiana.

debemos resaltar la tradición descrita por Pablo de Tarso, según la cual Santiago fue el primer testigo de su familia en experimentar la vivencia de "ver" a su hermano Jesús resucitado (1Cor 15,7); este hecho comportaría su conversión y posteriormente la del resto de la familia al movimiento escatológico del Mesías Jesús. Una vez dado este paso irá adquiriendo *in crescendo* un papel protagonista como familiar directo del Mesías Jesús y en torno al año 49, el propio Pablo nos lo menciona ya como principal dirigente de la comunidad primitiva judeo-cristiana de Jerusalén (Gál 2,9); idea reforzada por la descripción del libro de los Hechos donde también es identificado bajo ese rol de liderazgo (Hch 15, 13-21; 21,18-25).

A todas estas referencias neotestamentarias, habría que añadirle el enorme peso de la figura de Santiago dentro de la tradición cristiana: desde su aparición en las epístolas paulinas, Hechos de los Apóstoles, el evangelio de Tomás o fragmentos de la obra de Hegesipo, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea y Epifanio de Salamina, hasta la gestación de una serie de textos espurios, escritos bajo su nombre como fuente de autoridad, como son el caso de la Carta de Santiago, el Protoevangelio de Santiago, el Apócrifo de Santiago y el Primero y Segundo Apocalipsis de Santiago entre otros.

El Santiago descrito por las fuentes neotestamentarias, en especial por el libro de Hechos y las epístolas paulinas, era un celoso observante de las tradiciones mosaicas y seguía de forma estricta los ritos de purificación y las prescripciones alimentarias.

Este primer estrato de la tradición, más acorde con la figura histórica del personaje, es sucedido durante el siglo II por un segundo estrato de exaltación donde su figura es presentada como un buen israelita. Esta segunda fase nos ha legado la imagen de un hombre extremadamente piadoso, estricto observante de los mandatos de la *Torah*, celoso del culto a Yahveh y fiel cumplidor de los preceptos alimentarios. Así, destaca su retrato como un *nazir* (nazoreo) descrito por Hegesipo (Eus. HE II 23,1-25)[157],su consagración a Yahveh mediante un voto temporal o vitalicio de purificación según el cual tenía prohibido cortarse el pelo o beber vino entre otras prohibiciones como un buen israelita y sería el recuerdo de este carácter tan religioso lo que propició el recuerdo de su figura como "el Justo", por su profunda devoción y virtuosismo.[158]

[157] La consagración del primogénito está establecido en la *Torah* en el libro del Éxodo: "Habló Yahveh a Moisés diciendo: "*Conságrame todo primogénito*, Todo lo que abre el seno materno entre los israelitas. Ya sean hombres o animales, míos son todos" (Ex 13, 1-2)

[158] No sabemos con precisión cuándo, pero, en algún momento de finales del siglo I o durante el sigloII, la tradición cristiana acordó adoptar el epíteto "el Justo" vinculado a la figura de Santiago. No disponemos de ningún testimonio en el cánon neotestamentario que confirme las palabras de Hegesipo; así, Pablo llamaba a Santiago "el hermano del Señor" (Gál 1,19), en los evangelios sinópticos, Santiago es también

Estos factores, representados por los diferentes estratos de exaltación de Santiago, los debemos tener muy en cuenta en el momento de intentar situar al personaje, comprender su éxito, su carisma y la influencia ejercida dentro del mundo judeo-cristiano de raigambre hebrea al frente de la comunidad de Jerusalén en representación de los hermanos del Señor. Esta personalidad influyente contó incluso con el reconocimiento por parte de sus adversarios judíos de su época. Era conocida la notoriedad de su figura y testimonio de ello fue la narración que nos ha dejado Flavio Josefo sobre la causa incoada contra él y sus seguidores por el Sumo Sacerdote Anán II así como su posterior ejecución por lapidación en el año 62 (Jos. *Ant.Iud.* XX 197-200). Es el único texto, fuera del ámbito judeo-cristiano, donde aparece mencionado y su figura trasciende con creces a la del propio Jesús y a la de Pablo de Tarso[159], como indicio de su relevancia en los momentos previos al estallido de la Guerra Judía. A través de los textos de Josefo y de las narraciones o noticias de su martirio en los escritores cristianos creemos poder vislumbrar en él a un dirigente mesiánico de tradición davídica semejante a Juan el Bautista capaz de azuzar a las masas contra las autoridades religiosas y políticas judías de su época, de ahí su ajusticiamiento por estos mismos grupos dirigentes[160].

Esta trascendencia no es fruto únicamente de su liderazgo al frente de la comunidad judeocristiana primitiva de Jerusalén, sino también de su hegemonía dentro de su propia familia tras la muerte de su padre José en virtud de su carácter y carisma. La tradición cristiana de la Gran Iglesia, presentó a Jesús como el primogénito de la familia, en virtud de una narración con fines teológicos destinada a defender por un lado, el carácter extraordinario de su nacimiento y por otro, su carácter mesiánico; con ello, la ortodoxia se encargó de menospreciar a Santiago, domesticar su figura e intentar silenciarla relegándola al olvido. A pesar de ese esfuerzo, no pudieron evitar que algunos de los textos escritos en los dos primeros siglos - tributarios de la tradición judeocristiana de raigambre judía – recordasen y ensalzasen a Santiago, el primogénito de la familia.

---

reconocido como uno de los hermanos de Jesús (Mc 6,3; Mt 13, 55-56) y en Hechos es a Jesús a quien se le otorga este epíteto y no a su hermano (Hch 3,14; 7,52; 22,14). A partir de aquí conocemos el uso de este epíteto para Santiago en cf. Hegesipo en Eus. HE II 23,4; Clemente de Alejandría en *Hypotyp*. en Eus. HE II 1, 2-4; *Evangelio de los Hebreos* en Jeron. *De uir. Ill.*, 2; *Evang. Tom.*, log. 12 (NHC II 2, 82,25-30).

[159] Consideramos plausible que el llamado *Testimonium Flauianum* o pasaje de las Antigüedades judías donde Jesús es mencionado como el Cristo sea una interpolación hecha por algún amanuense cristiano.

[160] Cf. vid. infra p.253 ss donde desarrollaremos con detalle esta hipótesis al analizar la figura de Santiago como líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén.

d) Jesús (Yeshúa/Yeshu)

Su nombre, *Yeshúa* o *Yeshu* (Jesús), era una forma abreviada del nombre hebreo *Yehoshúa* (Josué), uno de los héroes bíblicos por excelencia del Antiguo Testamento y sucesor de Moisés en la tarea de asentar al pueblo judío en la tierra prometida. Sería otro indicio más que apuntaría a una familia donde el fervor religioso era destacable. Por su parte, los escasos aramaísmos hallados en los "dichos" (λόγια) atribuidos a Jesús en los textos evangélicos señalarían con bastante probabilidad al arameo como su lengua materna[161].

Tal como narran los evangelios de la infancia de Mateo y Lucas, su nacimiento tuvo lugar en los últimos años de reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C), pero no en Belén de Judá tal como afirmaba la tradición cristiana primitiva haciéndose eco de los anhelos de buena parte del pueblo judío. La ubicación de su nacimiento en Belén radicaba en haber sido antaño la cuna del rey David y existía la creencia dentro de la mayoría del pueblo judío que el Mesías de tradición davídica nacería en esta localidad cercana a Jerusalén tal como había sido vaticinado por el profeta Miqueas:

> Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti me ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño (Mi 5,1)

Como la tradición cristiana vio en Jesús al Mesías esperado no dudó en situar su nacimiento en Belén de Judá, el lugar de origen del rey David. Para darle cierta verosimilitud a la identificación, algunas comunidades primitivas cristianas como la de Mateo no dudaron en elaborar un artificio literario (leyenda de la estrella y los Magos); en cambio, otras, caso de la comunidad lucana, relacionaron anacrónicamente la buena nueva con un hecho histórico (el censo de Quirino); de esta manera se relacionaba a Jesús con Belén y se daba cumplimiento a la profecía de Miqueas. A pesar de ello, consideramos poco probable esta localidad como lugar de nacimiento y abogamos por situarlo en un lugar desconocido de Galilea, lugar de origen de la familia; para argumentar esta hipótesis nos basamos por un lado en la existencia de tensiones evidentes entre ambas historias de la infancia - muy diferentes entre sí -, por otro lado en su ausencia en los evangelios de Marcos y Juan, donde no se hace ninguna referencia a un

[161] Siguiendo a HAYA, V. (2018) reivindicamos desde este estudio tener una mayor consideración al mundo judío y en concreto a la lengua aramea, idioma nativo de Jesús y sus familiares e instrumento para comunicarse con su entorno. Desgraciadamente, a través de la influencia de la tradición greco-latina, poco a poco se ha ido desdibujando ese colorido galileo y aramaico donde Jesús y sus familiares vivieron y crecieron. Por este motivo, es menester recuperarlo en la medida de lo posible para poder reconstruir con mayor fiabilidad su *Sitz im Leben*. Una muestra de estas ideas también pueden verse reflejadas en su conferencia "Amar más a Jesús en arameo" (https://www.youtube.com/watch?v=oSshyiO8iaQ).

nacimiento en Belén y finalmente en el hecho que tanto el lugar de origen de sus padres como su posterior ministerio carismático discurrió en Galilea.

En la actualidad, existe un amplio consenso entre los investigadores en situar su nacimiento entre los años 6 a.C y el 4 a.C. Desde esa fecha hasta el inicio de su actividad como carismático itinerante no sabemos nada de su vida.

Durante su ministerio público, una de las características de Jesús fue su aspecto físico. Su celosa devoción religiosa le llevó de forma temporal o vitalicia a convertirse en un *nazir* (nazoreo/nazireo). En el mundo judío, alguien consagrado a Yahveh, aparte de ser contemplado como "santo" o "sagrado", también se la consideraba un *notzri*, un "observante" (¿De la Ley? ¿Del culto a Yahveh?). De esta forma, es bastante probable que Jesús fuese conocido entre sus conciudadanos galileos como "Jesús, hijo de José" (*Yeshúa bar Yósef*), según la extendida costumbre en el mundo judío de conocer a las personas a través de su patronímico , pero aparte de este apelativo tradicional no descartamos otras formas de ser conocido a partir de su piedad religiosa como "Jesús, nazoreo/nazireo" (*Yeshúa ha–Nazir*) o "Jesús, el observante" (*Yeshúa ha–Notzri*) tal como quedó fijado en la tradición rabínica ulterior[162]. La forma "Jesús el galileo" (*Yeshúa ha–G´lil*), debió plausiblemente ser utilizada fuera de Galilea, concretamente en Jerusalén para identificar su procedencia y poder diferenciarlo de forma sencilla de otros ciudadanos homónimos con el mismo patronímico. La característica física más llamativa de un "nazir" era dejarse crecer el pelo de forma vitalicia o temporalmente hasta la expiración de su voto temporal de consagración a Yahveh. Por consiguiente, durante el período de su ministerio

[162] En el Talmud de Babilonia (*Bavli*) hallamos algunos textos referentes a Jesús como *Yeshú ha–Notzri* o *ha-Nosri*. Así, en el tratado sobre la idolatría conocido como *´Avodah Zarah* (*AZ* 16b-17a: 65), aparece representado como un rabino o maestro religioso celoso de la Ley mosaica; en cambio su imagen es radicalmente opuesta en el tratado sobre el *Sanhedrin* (*San* 107b) donde se le considera un mago, un embaucador y principal responsable de conducir a Israel por el mal camino. Es plausible que, tras la muerte de Jesús, algunos de sus seguidores de origen hebreo, imitando a su referente espiritual, optasen por adoptar el voto temporal de consagración y una estética similar, basada en llevar el pelo largo a la espera del regreso del Mesías Jesús y la instauración del reino de Yahveh. Bajo este aspecto físico, la nueva secta, los seguidores del Mesías Jesús, habrían sido conocidos en Israel bajo el nombre de los *ha–Notzrim*, "los Observantes". Tras la destrucción del Templo en el año 70, cuando los judíos fueron conscientes que dentro de esta secta había un número cada vez creciente de miembros no circuncidados, que no seguían los preceptos de la *Torah*, ni las normas alimentarias, la consideraron como herética y se les prohibió el acceso a las sinagogas como centros de culto; a partir de aquel momento a finales del siglo I, el término *Notzrim* pasó a ser sinónimo de herejes (*minim*). Los dos textos talmúdicos, a pesar de estar escritos a finales del siglo III o inicios del siglo IV, probablemente pertenezcan a dos períodos diferentes de la tradición. El texto del tratado *´Avodah Zarah* parece aún guardar memoria del carácter celoso de Jesús respecto a la Ley y pertenecería a un estrato bastante antiguo donde aún se puede reconocer el carácter judío de su predicación; mientras que el texto del tratado *Sanhedrin*, reflejaría un estadio ulterior de la tradición donde los judíos, para condenar, desprestigiar y mancillar a la secta de los *Notzrim*, tergiversaron la predicación y el mensaje original de su maestro espiritual, presentando a *Yeshú ha–Notzri* como un farsante, y por ende, un hereje (*min)* .

público podemos imaginar plausiblemente a Jesús con una larga cabellera como un signo externo distintivo de su piedad religiosa por su consagración y devoción a Yahveh y a sus mandatos fijados en la *Torah* que le convertía a ojos de sus seguidores en un santo.

Como itinerante carismático, Jesús anunció la pronta llegada del Reino de Yahveh a la tierra y lideró un movimiento escatológico de carácter profético y apocalíptico con connotaciones regias como veremos más detalladamente en el siguiente apartado. Pronto, este movimiento mesiánico entró en conflicto con las autoridades del Templo de Jerusalén y principalmente con las autoridades romanas, poco dadas a consentir veleidades subversivas en su Imperio y menos aún en la conflictiva provincia de Judea. Las pretensiones regias de Jesús fueron castigadas por los romanos con *mors aggrauata* bajo la forma de crucifixión, la pena máxima decretada por subversión para los no ciudadanos romanos.

e) José/Joseto (Yósef/Yôsi), Judas (Yehudah), Simón/Simeón (Symeon)

Si la cuantía de los datos históricos fiables relativos a las figuras de Santiago y Jesús es escasa, la situación se torna más complicada respecto a la información disponible sobre el resto de sus hermanos varones. Como veremos, en la mayoría de las ocasiones, éstos no aparecen citados como "hermanos del Señor", sino a través de una serie de epítetos, dificultando en buena medida su identificación. A pesar de no ponerse de acuerdo ni Marcos ni Mateo en sus evangelios en el orden de antigüedad de los dos últimos nombres (Judas y Simón), hemos decidido seguir el orden establecido en el evangelio de Marcos como fuente más antigua.

José (*Yosef* en hebreo) o Joseto (*Yôsi* en arameo) es el menos citado en los textos neotestamentarios. Desconocemos cuándo nació, pero por los antecedentes de sus padres y hermanos, todo parece indicar su origen galileo, como el resto de la familia. Su nombre, *Yosef* (José) o *Yôsi* (Joseto), al igual que el de su padre, es una abreviación del nombre *Yehôsêph* cuyo significado es "Yahveh proveerá" remitiendo a uno de los hijos de Jacob y ancestro de las tribus israelitas de Efraín y Manasés. El nombre Joseto (Ἰωσῆτος (*gr.*) / *Yôsi (ar.)*] se considera una variante galilea del nombre hebreo *Yosef*[163].

Aparece siempre ubicado inmediatamente detrás de Santiago en las listas de los hermanos de Jesús suministradas por Marcos (Mc 6,3) y Mateo (Mt 13,55), indicando con bastante probabilidad que era de menor edad que Santiago. Durante el período del ministerio carismático de su hermano Jesús sólo encontramos a José como parte integrante del colectivo "sus hermanos" tanto en unas perícopas sinópticas (Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8,19-21) como en

[163] ROIG LANZILLOTTA, L. (2009): 117

el evangelio de Juan (Jn 7,1-10); un material cuya procedencia no es joánica, sino producto de interpolaciones sinópticas. Debió tener un cierto peso en el seno de la familia, quizás por ser uno de los hijos mayores, aunque siempre subordinado a Santiago, pues Marcos al narrar la escena del Calvario identifica a su madre María, no como la de Jesús, sino como la de Santiago y Joset:

> Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, *María la madre de Santiago el menor y de Joset* [Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ], y Salomé (Mc 15,40)[164]

Una vez fallecido su hermano Jesús, y siguiendo la identificación propuesta por T. Zahn, podría reconocérselo de forma plausible en los textos canónicos como José Barsabbás, también conocido como Justo en el libro de Hechos de los apóstoles[165]. Aquí el autor lucano ya ha olvidado su parentesco con Jesús. El fragmento se refiere al proceso de reestructuración de los Doce tras la muerte de Judas Iscariote al cual se presentaron dos aspirantes: José Barsabbás y Matías. En el relato, Pedro se dirige a los miembros de la asamblea para exponerles los requisitos básicos para poder presentarse a la elección:

> Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección. Presentaron a dos: *a José, llamado Barsabbás, por sobrenombre Justo* [Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος], y a Matías. Entonces oraron así: "Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos a cuál de estos dos has elegido, para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto del que Judas desertó para irse adonde le correspondía." Echaron suertes y la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce apóstoles." (Hch 1,21-26)

Etimológicamente, una traducción plausible del nombre José Barsabbás equivaldría a denominarlo José, hijo del *Shabbath*[166]. Esta asociación haría referencia al día sagrado de los

[164] cf. MARCUS, J. (2011): 1223. Según el exegeta "Sin embargo, sería extraordinario en Marcos que se identificara a esta María por sus hijos, Santiago y Joseto en vez de Jesús, o que se refiriera al hermano de Jesús, que se convirtió en dirigente de la iglesia de Jerusalén y que se conocía comúnmente como "Santiago el Justo", por el sobrenombre poco característico de "Santiago el Menor". En contra de lo dicho se argumenta que el Jesús marcano había señalado ya que su verdadera madre era la que hacía la voluntad de Dios y no su madre física (Mc 3, 31-35), y que el centurión acaba de aclamar a Jesús como el Hijo de Dios (Mc 15, 39), por lo que *Marcos pudo haber quitado importancia a la relación física y mantener el foco de atención sobre la filiación divina refiriéndose al hermano de Jesús despreciativamente como "Santiago el Menor".* Pero no hay pruebas de que se conociera al hermano del Señor como "Santiago el Menor" y parece más probable que esta última designación fuera concebida para distinguir a este Santiago de otros homónimos más conocidos como el hermano del Señor y el hijo del Zebedeo. La tradición posterior cristiana identificó a Santiago el Menor con el hijo de Alfeo (cf. 3,18) y lo contrapuso a "Santiago el Mayor", hijo de Zebedeo (cf. 1,19; 3,17). Esta plétora de Santiagos confundió a la gente en la iglesia primitiva".

[165] BAUCKHAM, R. (1990): 15 n.29

[166] SKARSAUNE, O – HVALVIK, R. (eds) (2007): 85. Richard Bauckham considera que la etimología del sobrenombre arameo "Barsabbás" se referiría a una persona cuyo nacimiento habría tenido lugar en el día del *Shabbath*. Nuestra consideración al respecto es discrepante y va más allá de este hecho

judíos, jornada por excelencia de observancia de todos los preceptos y mandatos establecidos en la Torah. Según nuestra hipótesis, de estar en lo cierto, esta identificación cobraría sentido si vinculamos a este personaje con el José (Ἰωσήφ) de Mt 13,55 o el Joseto (Ἰωσῆτος) de Mc 6,3 teniendo en cuenta el carácter celoso y observante de la familia de Jesús respecto a la religión judía.

A pesar de ello, el fragmento genera una duda importante para poder aceptar esta identificación de José Barsabbás con el hermano de Jesús; el problema versa sobre la entrada en el "colegio apostólico" de los Doce ¿por qué no quiso entrar allí su hermano, el importantísimo Santiago? ¿Es plausible que José buscase entrar en el grupo de los Doce y Santiago reemplazar a Pedro al frente del mismo? ¿O es plausible que este apelativo sea una compilación de los Hermanos del Señor, una manera especial del autor lucano para referirse al intento de la familia de Jesús de entrar en el "colegio apostólico"? ¿Podría tratarse el apelativo Barsabbás una forma cotidiana dentro de la comunidad cristiana lucana u otras vecinas con mayoría de cristianos gentiles para referirse a los hermanos del Señor por su apego extremo a la Ley? ¿Era la formulación "hijo del Sabbath" una forma de señalar a los hermanos de Jesús para marcar distancia entre su concepción mesiánica respecto a la propia cristología comunitaria lucana o simplemente se trataba de una forma coloquial de denominarlos? ¿Por qué Pablo se refiere a ellos como "los hermanos del Señor" y Lucas prefiere omitirla utilizando la expresión "los Barsabbás"?

No debemos pasar por alto dos elementos reseñables en la obra de Lucas: de forma similar a Mateo y a diferencia de Marcos, ya se formula la idea de un nacimiento maravilloso de Jesús como primogénito de la familia. Dicho de otra manera, el Jesús de Lucas ya no tiene hermanos biológicos y la difusión de esta idea habría exigido alterar el orden de los hermanos y situar a Jesús en primer lugar, considerando al resto de hermanos irrelevantes; por otro lado, no nos suministra en ningún momento una lista con los nombres de sus hermanos varones, sino que se refiere a ellos como un colectivo. Este desdén hacia la familia de Jesús explicaría, de forma plausible según nuestra hipótesis, el interés del autor lucano en segregar a Jesús de sus familiares y presentárnoslos como un colectivo diferenciado, "los Barsabbás", los observantes del sábado, los legalistas, preocupados en no transgredir los mandatos de la *Torah* y ajenos a la forma de pensar y actuar del Mesías Jesús, tal y como lo concebía la comunidad lucana a través de su evangelio.

---

anecdótico, haciendo especial hincapié en una actitud vital respecto al cumplimiento de los mandatos de la Ley mosaica. Si R.Bauckham estuviese en lo cierto habría muchas más personas conocidas con este apelativo y en los textos canónicos únicamente aparecen José y Judas Barsabbás, cuyos nombres coinciden con el de algunos de los hermanos de Jesús.

La inclusión del sobrenombre Justo (Ἰοῦστος) podría haberse producido probablemente *a posteriori* del momento narrado y cercano a la fecha de redacción del evangelio lucano en torno a los años 90 de nuestra era. Sería un caso similar al de su hermano Santiago, también conocido por la tradición cristiana como "el Justo"[167], pero que no parece haber sido llamado así en vida, sino tras su muerte. Por lo tanto, ese apelativo nos llevaría a un segundo estadio de la tradición, donde algunos de los hermanos de Jesús pasaron a tener ese título por su carácter virtuoso. A partir de esta mención, José desaparece de la escena. Por consiguiente, a nuestro juicio nada seguro podemos afirmar sobre este hermano de Jesús aparte de su origen galileo y la plausibilidad que se tratase del hermano varón que seguía a Santiago por edad. Según el uso del nombre José Barsabbás en el texto, podemos hallarnos ante una forma de compilación por parte del evangelista Lucas para referirse a la familia de Jesús y en este caso concreto su frustrado intento de entrar en el "colegio apostólico".

El caso de su hermano Judas es diferente al de José. Aparte de su aparición en la lista de los hermanos, creemos encontrar dos tradiciones diferentes referidas a su persona. Desconocemos su lugar y año de nacimiento, pero todo parece indicar un origen galileo, como el conjunto de la familia. El nombre Judas (Ἰούδας) es una variante griega del nombre hebreo *Yehudah*, cuyo significado es "Yahveh sea alabado" y nos remite también a uno de los hijos de Jacob, epónimo de la tribu de Judá.

Aparte de la mención de Judas en la lista de los hermanos de Jesús en Mc 6,3 y Mt 13,55, consideramos plausible identificar a Judas, llamado Barsabbás en el libro de los Hechos de los Apóstoles, como un hermano de Jesús. Sea como fuere, en los fragmentos donde aparece mencionado ocupa un papel relevante al ser uno de los embajadores enviados por la comunidad primitiva de Jerusalén, a la sazón liderada por su hermano Santiago, para entregar a la comunidad judeo-cristiana de Antioquía una carta con una serie de disposiciones o mandatos mínimos de obligado cumplimiento[168]:

> Entonces decidieron los apóstoles y presbíteros, de acuerdo con toda la Iglesia [de Jerusalén], elegir de entre ellos algunos hombres y enviarles a Antioquía con Pablo y Bernabé; y estos fueron *Judas, llamado Barsabbás* [Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν], y Silas, que eran dirigentes entre los hermanos. Por su medio les enviaron esta carta: (…) Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: *abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza*. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós." Ellos, después de despedirse, bajaron a Antioquía, reunieron a la asamblea y entregaron la carta.

[167] Ver supra p. 105 n.158

[168] No es éste el lugar para analizar esta carta, sino sirva como pretexto para poder introducir al personaje en cuestión. Sobre esta carta ya nos extenderemos en el capítulo segundo cuando tratemos el Juicio de Jerusalén y en el capítulo cuarto al hablar de una epístola atribuida a él.

> La leyeron y se gozaron al recibir aquel aliento. *Judas y Silas, que eran también profetas*, exhortaron con un largo discurso a los hermanos y les confortaron. Pasado algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos para volver a los que los habían enviado (Hch 15, 22-33)

De esta escueta mención en el texto lucano es posible extraer algunas ideas sobre Judas. En primera instancia, este personaje era conocido en la comunidad de Jerusalén como Barsabbás, el mismo apelativo que su plausible hermano José como "hijo del *Shabbath*"; gozaba de la confianza de Santiago, así como de los apóstoles y ancianos, los principales miembros de la asamblea de Jerusalén. Su mención prioritaria respecto a su compañero de viaje Silas podría deberse a un indicador de la relevancia de su papel en la misión. Estos dos misioneros respondían a dos sensibilidades diferentes en el seno de la comunidad, Judas era un judeo-cristiano y Silas un judío helenista, un indicio de la fractura del grupo de Jerusalén. Se trataba de un misionero viajero y es posible, a tenor de la afirmación de Pablo en 1Cor 9,5, que estuviese al frente de una actividad itinerante dedicada a visitar diferentes comunidades judeo-cristianas para evangelizar y transmitir consignas. Dichas instrucciones pudieron haberse difundido a través de largos discursos como el citado en el texto. Judas y Silas viajan a Antioquía para entregar una carta donde constan una serie de normas noáquicas, unos preceptos alimentarios mínimos para ser cumplidos, sin excepción, por todos los miembros de la comunidad. Por último, es considerado un profeta, a saber, una persona dotada de la capacidad de difundir mensajes inspirados por el Espíritu basados en la exégesis de la Escritura.

De ser correcta esta visión, según nuestra hipótesis, el apelativo Barsabbás y la imagen de Judas transmitida por Hechos guardarían bastante relación con lo expuesto anteriormente sobre su hermano José. En este caso concreto, su perfil versaría sobre la pureza y la observancia de los preceptos alimentarios, pero a pesar de su inexistencia en el texto, no descartaríamos el plausible acompañamiento de estas consignas junto con un largo discurso o de una admonición, recordatorio o reflexión propia sobre la relevancia de la estricta observación de los mandatos de la Torah.

Por otro lado, tenemos en la lista de los Doce en Lc 6, 16 y Hch 1,13 un Judas de Santiago (Ἰούδαν Ἰακώβου). Existen dudas razonables sobre si este genitivo se referiría al "hermano" o al "hijo" del primogénito de la familia. No lo sabemos. Normalmente, con el genitivo haría referencia más bien a una relación filial que una fraternal. Es plausible como bien indica J.Montserrat[169] que en el texto llegado hasta nosotros haya habido una contaminación entre las listas de los Doce y la de los hermanos de Jesús.

[169] cf. MONTSERRAT, J. (2007): 72

Por último, Simón o Simeón era el menor de los hermanos varones de la familia según la lista transmitida por Marcos 6,3 y la tradición posterior cristiana del siglo II lo acabó convirtiendo en en primo de Jesús en lugar de su hermano. También desconocemos su lugar y año de nacimiento, pero proponemos un origen galileo como el resto de su familia. El nombre Simón es una variante griega del nombre hebreo *Shim'ôn*, lo mismo sucede con Simeón que procede del nombre hebreo *Shimeon*. Ambos nombres son diminutivos del término *sh´ma*, cuyo significado es "[Yahveh] escucha". Portaba el nombre del patriarca Simeón, segundo hijo de Jacob y Leah y progenitor de la tribu de Simeón. Por lo tanto, sigue el patrón familiar de llamar a los hijos varones con nombres de patriarcas legendarios de la historia bíblica y recalcando el carácter celoso y piadoso de la familia respecto a Yahveh y a la religión judía.

Su huella en el cánon neotestamentario únicamente encuentra acomodo en los pasajes de Mc 6,3 y Mt 13,55; fuera de ahí la reencontramos en la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesárea bajo la apariencia de Simón, "primo" del Salvador:

> Y después que Santiago el Justo hubo sufrido el martirio, lo mismo que el Señor y por la misma razón, *su primo Simeón, el hijo de Clopás,* [Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ] fue constituido obispo. Todos le habían propuesto, *por ser el otro primo del Señor* [ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου]." (Eus. HE IV 22,4)[170]

Eusebio se basa en un fragmento de la obra de Hegesipo para narrar la sucesión de Santiago al frente de la comunidad primitiva de Jerusalén. Según su testimonio, Simeón fue propuesto y escogido por unanimidad para suceder a Santiago como dirigente carismático de la comunidad judeocristiana de Jerusalén. El argumento para su elección habría sido su parentesco con Jesús, puesto que, según se decía, era primo del Salvador, al ser su padre Clopás hermano de José[171].

Si bien Hegesipo distingue nítidamente en su narración entre primo (ἀνεψιός) y hermano (ἀδελφὸς) al referirse tanto a Simeón respecto a Santiago como a Clopás sobre José, podemos suponer, con una cierta probabilidad, que esta división estaba clara en la iglesia del siglo II. A

[170] cf. Eus. HE III, 11. Volveremos sobre estos textos de Eusebio de Cesarea de forma más detallada al final del capítulo segundo al hablar sobre la familia de Jesús tras la muerte de Santiago y la caída del Templo; el propósito de este subapartado consiste sólo en mostrar nuestra hipótesis según la cual Simón o Simeón era hermano de Santiago, José, Jesús y Judas, no su primo.

[171] Así lo narra el propio Eusebio de Cesarea: Después del martirio de Santiago y de la toma de Jerusalén, que le siguió inmediatamente, es tradición que los apóstoles y discípulos del Señor que todavía vivían se reunieron de todas partes en un mismo lugar, junto con los que eran de la familia del Señor según la carne (pues muchos de ellos aún vivían), y todos celebraron un consejo sobre quién debía ser juzgado digno de suceder a Santiago, *y todos, por unanimidad*, decidieron que Simeón, el hijo de Clopás – mencionado también por el texto del Evangelio -, era digno del trono de aquella iglesia, *por ser primo del Salvador, al menos según se dice* [ἀνεψιόν, ὥς γέ φασι], *pues Hegesipo refiere que Clopás era hermano de José* [Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ] (Eus. HE III, 11)

pesar de ello, Hegesipo, en el relato sobre Simeón, parece hacerse eco de una tradición, ya conocida por Papías[172] hacia el año 145-150 sobre la figura de Cleofás o Alfeo:

> María, la esposa de Cleofás o Alfeo….fue la madre de Santiago el obispo y apóstol, de Simón, Tadeo y un tal José (Papías frag. 10)

María, la esposa de Cleofás, es conocida en los textos neotestamentarios porque aparece mencionada en Jn 19,25 como María, mujer de Clopás (Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ), por lo tanto, Cleofás y Clopás serían la misma persona. Según esta tradición transmitida por Papías donde ya se buscaba preservar la virginidad de María, los hijos de este matrimonio coincidirían con la lista de los hermanos de Jesús tal como se describe en Mc 6,3 y Mt 13,55 con la salvedad de Tadeo en lugar de Judas Tomás y la permuta de Simón por José como el hermano más joven. Si añadimos a este razonamiento la presencia en el mismo versículo de María, la mujer de Clopás descrita como la hermana de María, madre de Jesús tendremos una insólita situación:

> Junto a la cruz de Jesús estaban *su madre y la hermana de su madre* [ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ], *María, mujer de Clopás*, y María Magdalena (Jn 19,25)

Dos hermanas con idéntico nombre, María, no es un hecho muy coherente ni usual. El evangelio de Juan habla de María, como la hermana de María, madre de Jesús y Hegesipo habla de Cleofás como hermano de José. Por lo tanto, nos hallamos ante una situación bastante atípica donde la familia descrita por la tradición de Papías estaría formada por los respectivos hermanos y hermanas de María y José y sus hijos tendrían los mismos nombres que los evangelios de Marcos y Mateo asignan a los hijos varones de la familia de Jesús. La invención de una familia paralela a la de Jesús se había ya consolidado en la tercera generación cristiana, esto es, a finales del siglo I e inicios del s.II y Simón sufrió una transformación, pasando de ser hermano a primo de Jesús[173].

Estas contradicciones e incoherencias en las diversas tradiciones expuestas nos permite conjeturar, como hipótesis plausible, que lo más coherente tras la muerte de Santiago fue el

[172] Poco sabemos sobre Papías. Su nacimiento se sitúa en torno al año 70 y su muerte sobre el año 150. Según Eusebio de Cesarea (HE III 36,2) fue obispo de la ciudad de Hierápolis, ciudad de Frigia (actual ciudad turca de Pamukkale) y coetáneo de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. Escribió un tratado exegético de cinco libros bajo el título "Explicaciones de las sentencias del Señor", del que hoy conservamos pequeños fragmentos. Existe un relativo consenso entre la mayoría de los exegetas en situar el auge de su producción literaria hacia el año 130, durante el gobierno del emperador Adriano, aunque algunos autores han propuesto datarlo en época de Trajano.

[173] cf. MONTSERRAT, J. (2007): 70. Respecto a las causas de la invención de esta familia paralela el autor señala: "El proceso de exaltación de la figura de la madre de Jesús se había ya iniciado en el momento de la redacción de los Evangelios primordiales. Los redactores quisieron ofrecer argumentos que dieran pie a lo que las generaciones posteriores dieron por sentado, que María había sido perpetuamente virgen y que por lo tanto los llamados "hermanos" del Señor eran en realidad sus primos, hijos de una hermana de María o de un hermano de José, que tampoco en esto se pusieron de acuerdo".

nombramiento de su hermano Simeón como dirigente de la comunidad primitiva de Jerusalén hasta su trágica muerte por *mors aggrauata* a manos de las autoridades imperiales romanas por proclamar su pertenencia a la familia de David, esto es, ser hermano de un sedicioso ejecutado y probablemente ser sospechoso de aspiraciones regias:

> Vienen, pues, y se ponen al frente de toda la Iglesia como mártires y como miembros de la familia del Salvador. Cuando en toda la Iglesia se hizo paz profunda, viven todavía hasta el tiempo del emperador Trajano, hasta que el hijo del tío del Salvador, el llamado anteriormente *Simón, hijo de Clopás, fue denunciado y acusado igualmente por las sectas* [*judías*]*, también por la misma razón, bajo el gobernador consular Ático*. *Durante muchos días lo torturaron* y dio testimonio, de manera que todos, incluido el gobernador, quedaron grandemente admirados de cómo seguía resistiendo a pesar de sus ciento veinte años. *Y lo mandaron crucificar* (Eus. HE III 32,6)

Ahora bien, nos parece bastante inverosímil situar la muerte de un hermano de Jesús en edad tan avanzada durante el reinado de Trajano y, por consiguiente, preferimos concebir su martirio y ejecución plausiblemente en el último tercio del siglo I bajo alguno de los gobiernos de los Flavios[174].

Excursus: ¿Tuvo Jesús un hermano gemelo llamado Judas Tomás?

A lo largo de la historia se ha especulado mucho si Jesús tuvo o no un hermano mellizo. Según los partidarios de su existencia, la polémica hipótesis procedería de la mención en los evangelios canónicos y el libro de los Hechos de los Apóstoles de la existencia de un apóstol llamado Tomás. Si bien en los sinópticos y en el libro de los Hechos únicamente es citado y no participa de forma destacada en la acción (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15; Hch 1,13) es en el evangelio de Juan donde tiene un recorrido algo más largo. Allí es conocido como Tomás "Dídimo" o Tomás "el mellizo":

> Entonces Jesús les dijo abiertamente: "Lázaro ha muerto, y me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis. Pero vayamos donde él." Entonces *Tomás, llamado el Mellizo* [Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος], dijo a los otros discípulos: "Vayamos también nosotros a morir con él (Jn 11,14-16)
>
> *Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo* [Θωμᾶς δὲ εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος], no estaba con ellos cuando vino Jesús (Jn 20,24)
>
> Después de esto, se manifestó Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. Se manifestó de esta manera. Estaban juntos Simón Pedro, *Tomás, llamado el Mellizo* [Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος], Natanael, el de Caná de Galilea, los de Zebedeo y otros dos de sus discípulos (Jn 21,1-2)

Dídimo (Δίδυμος) en griego significa "mellizo", por lo tanto su aparición en el texto sería en forma de sobrenombre, pero la situación se complica si tenemos también en cuenta que Tomás

[174] Volveremos más adelante sobre este tema en detalle cuando abordemos la huída a Pella y el ascenso de Simeón al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Cf. Vid. infra p.374ss

en arameo, *Thoma*, tiene el mismo significado. Por lo tanto, tanto Tomás como Dídimo significan lo mismo; no pueden designar el nombre de alguien, sino, en todo caso, su sobrenombre. ¿Quién podría ser el portador de este sobrenombre? Otro pasaje de Juan podría arrojar algo de luz al respecto:

> *Le dice Judas – no el Iscariote* -: "Señor, ¿qué pasa para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo? (Jn 14,22)

Si bien en este fragmento Judas es referido por su nombre; existe una variante siríaca de este pasaje del evangelio de Juan donde reza Judas Tomás para referirse a otra persona distinta de Judas Iscariote[175]. La aparición de esta tradición procede de la zona oriental de Siria vinculada con la ciudad de Edessa y su región[176]. Allí, el apóstol Tomás era bien conocido entre los círculos gnósticos como Judas Tomás, esto es, Judas "el Mellizo". Una serie de escritos cristianos, compuestos a finales del siglo I como es el caso de la Carta de Judas[177] y otras obras redactadas entre mediados de los siglos II y III (el Evangelio de Tomás, los Hechos apócrifos de Tomás y el libro de Tomás el Atleta) atestiguan la estrecha relación existente entre la comunidad cristiana de Edessa y este misionero, hasta el punto que en la leyenda de la conversión del rey Abgar se le consideraba el impulsor de la evangelización de la región con el envío de un misionero llamado Tadeo/Addai[178].

---

[175] ALAND, K. (1975): 391

[176] Se trataría del reino de Osrhoene situado en el sureste de la actual Turquía. A pesar de la dificultad para establecer el contorno de su territorio, sabemos que el río Eufrates se correspondía con su límite occidental. Todo el reino giraba en torno a Edessa, su capital, ubicada en una región montañosa al noroeste del territorio. Esta ciudad probablemente sería resultado de la refundación en época helenística de una antigua ciudad llamada Urhai, de donde procedería el actual topónimo Urfa (también conocida en Turquía como Sanliurfa o "la gloriosa Urfa"). El territorio circundante a Edessa mantuvo el nombre de Urhai, derivando con el tiempo a Orrhoe, hasta su evolución final a Osrhoene, quizás por asimilación con la lengua persa. Este reino, fue uno de los muchos que se originaron tras la disolución del imperio Seléucida y desde finales del siglo I a.C. fue gobernado por la dinastía Abgar, como un reino vasallo de los romanos hasta su conquista e integración en el Imperio a partir del año 195.

[177] cf. BAUCKHAM, R. (1990): 32 n. 94. Koester sugiere que la carta de Judas, con una clara tendencia anti-gnóstica, habría sido escrita en Siria bajo este pseudónimo, porque Judas Tomás era una autoridad para los círculos gnósticos siríacos.

[178] El nombre de Tadeo, coincidiendo con el de Tomás, aparece reflejado en algunas de las listas de los Doce (Mt 10,3; Mc 3,18) al mismo tiempo que lo encontramos como uno de los "primos" de Jesús según una tradición recogida por Papías en uno de sus fragmentarios escritos datado hacia el año 145/150:

> María, la esposa de Cleofás o Alfeo….fue la madre de Santiago el obispo y apóstol, de Simón, Tadeo y un tal Jose" (frag. 10)

Como se observa, la lista de los hijos de María de Cleofás o Alfeo nos remite a la conocida lista de los hermanos de Jesús existente en los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, cambiando el orden de José (pasa del segundo al último lugar) y sustituyendo el nombre de Judas, por el de Tadeo. En éste caso particular, parece que nos encontraríamos nuevamente con un sobrenombre, similar a Tomás o Dídimo. La tradición posterior lo acabó llamando Judas Tadeo ¿Podría ser Judas Tomás la misma persona que

Por su parte, Judas Tomás tuvo una amplia aceptación entre los círculos gnósticos (¿quizás por ser recordado como uno de los hermanos del Señor?) dónde fue considerado una autoridad. Será principalmente en estos cenáculos y en sus creaciones literarias (Evangelio de Tomás, Hechos apócrifos de Tomás y el libro de Tomás el Atleta) donde hallaremos referencias a su persona. Así, en el prefacio al Evangelio de Tomás aparece como el destinatario principal de la revelación bajo la forma Dídimo Judas Tomás:

> Estas son las palabras secretas que Jesús el Viviente dijo y que *Dídimo Judas Tomás* escribió (EvTom NHC II, 32,10)

A pesar de existir una confusión con la mezcla de su sobrenombre griego (Dídimo) con su contrapartida aramea (Tomás), encontramos por primera vez el nombre Judas Tomás ("Judas el Mellizo") desconocido hasta entonces en los escritos compuestos al margen de esta área geográfica.

¿Quién era el hermano mellizo de Judas para estos grupos? Lo desconocemos, pero a pesar de las dificultades podemos hilvanar una hipótesis plausible a partir de una tradición transmitida en el interior de estas comunidades gnósticas:

> El rey pidió a los compañeros de los novios que abandonaran la cámara nupcial. Cuando hubieron salido todos, y las puertas se hallaban cerradas, el novio levantó el velo de la alcoba para traer a la novia junto a sí. Entonces *vio al Señor Jesús con la apariencia de Judas Tomás*, el Apóstol – el que hacía poco les había bendecido y dejado (en la alcoba) -, conversando con la novia. Entonces le dijo: ¿No has salido de aquí antes que los demás? ¿Cómo es que te encuentras aquí? El Señor respondió: *Yo no soy Judas, llamado también Tomás, sino su hermano* (HchTom 11,1-2)
>
> La serpiente añadió: Hay una mujer muy hermosa en esa aldea de ahí enfrente. Una vez que pasaba por delante de mí, la vi y me enamoré de ella, y siguiéndola, la espié. Y vi cómo este joven la besaba y tenía relaciones con ella y realizaba otras cosas feas. Para mí sería fácil contártelas, <pero no me atrevo>, pues *yo sé que tú* [Judas Tomás] *eres el hermano gemelo de Cristo*, enemigo perpetuo de nuestra raza (HchTom 31,2-3a)
>
> Palabras secretas que *dijo el Salvador a Judas Tomás*, las que transcribí yo mismo, Matías (mientras) iba andando oyéndolos hablar el uno con el otro. El Salvador dijo: "Hermano Tomás, mientras tienes tiempo en el mundo, escúchame que voy a revelarte cosas sobre las que has discurrido en tu mente. Puesto que *se ha dicho que eres mi gemelo y mi compañero auténtico, investiga para que sepas quién eres, y de qué modo existes y qué llegarás a ser. Puesto que te llaman mi hermano, no es conveniente que seas ignorante de ti mismo*. Y sé que tú has entendido, pues has comprendido que yo soy el conocimiento de la verdad. Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante has llegado a conocer, y te llamarán "el que se ha conocido a sí mismo". Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo. *Por ello, pues, tú eres mi hermano, Tomás*. Has visto lo que está oculto a los hombres; es decir, aquello con lo que tropiezan al no conocerlo (TAt NHC II 7,138, 1-20)

Judas Tadeo? Siguiendo a J.Montserrat (MONTSERRAT, J. (2007):73) creemos estar, de forma probable, ante una contaminación entre la lista de hermanos de Jesús y la lista de los Doce.

Tanto los Hechos de Tomás como el libro de Tomás, el atleta son obras escritas entre el 150-250 de la era cristiana y en ambas se conserva la memoria de Judas Tomás como hermano mellizo de Jesús[179]. Como puede observarse en los tres textos, ambos son presentados como hermanos de sangre con un parecido físico bastante evidente y en ningún momento se ponen en tela de juicio tales afirmaciones, sino que se consideran veraces. A pesar del carácter algo tardío de los textos en relación a unos personajes, es el único lugar en toda la literatura cristiana donde aparece este dato claramente reflejado. La conservación de la memoria de este hecho singular en una zona geográfica remota, como es la parte oriental de Siria, alejada de los circuitos habituales del cristianismo por el Mediterráneo, nos permite otorgarle, a pesar de las dudas y la cautela, una plausible verosimilitud a esta tradición[180].

Dicho de otra manera, la comunidad gnóstica de Edessa elaboró una ficción literaria donde convirtió a Judas, uno de los hermanos de Jesús, en su hermano mellizo, en el *alter ego* del Mesías. Su actividad itinerante le habría llevado a difundir y evangelizar el mensaje de Jesús a la región del reino de Osrhoene y de esta manera, estos cristianos gnósticos contaban con un argumento de autoridad basado en la propia familia del Señor para defender sus propias creencias y vivencias del Resucitado. Si en el plano literario se forjó esta figura, en el plano histórico este personaje no existió como tal lo presentaron estos cristianos de Edessa, pues no tenemos constancia en ningún texto neotestamentario o literatura patrística de la existencia de un hermano mellizo de Jesús. Por lo tanto, si la tradición de un hermano mellizo no cuajó por motivos teológicos en el seno de la mayoría de las comunidades, sí tuvo recorrido en la zona oriental de Siria donde se conservó su recuerdo y memoria como Judas Tomás, hermano carnal de Jesús, viajero y evangelizador de la zona de Edessa. Se trataba de una tradición custodiada por grupos gnósticos, operativos al margen de la iglesia local más vinculada con la ortodoxia. Fue dentro de la marginalidad y en los extremos del imperio romano, donde arraigó firmemente esta tradición al mismo tiempo que el judeo-cristianismo hebreo también se había ido refugiando en zonas limítrofes tras la caída del Templo y el fracaso de la revuelta de Bar Kosiba.

[179] Es plausible que, a pesar de no constar en el texto, el prefacio del Evangelio de Tomás de por hecho esta circunstancia y por ese motivo sea Judas Tomás el sujeto responsable de recibir la revelación.

[180] cf. BAUCKHAM, R. (1990):34-36 Discrepamos con Bauckham, Klijn et alii que interpretan de forma espiritual la relación fraternal entre Jesús y Judas. Consideramos que, a pesar de no ser llamado en ningún momento "hermano del Señor", la conservación de esta tradición estaría basada en el recuerdo de la comunidad sobre el parecido físico evidente entre ambos hermanos y el conocimiento de pertenecer a la misma familia.

f) Las hermanas: ¿Salomé y María?

Si los datos referentes a los hermanos varones de Jesús eran escasos y fragmentarios, el panorama sobre sus hermanas tampoco invita al optimismo. La ausencia de un consenso entre los investigadores obliga al historiador a ser cauto, sobre todo porque la mayoría de las fuentes donde aparecen sus nombres son algo tardías, generando un cierto escepticismo sobre su verosimilitud. La primitiva tradición cristiana de los dos primeros siglos apenas nos habla de las hermanas de Jesús y cuándo lo hace las describe como un grupo amorfo, sin detallarnos en ningún momento su número exacto ni priorizarnos a ninguna de ellas en particular. Será Epifanio de Salamina, ya en el siglo IV, el primer autor que nos transmita el recuerdo de dos nombres, Salomé y María, como hermanas de Jesús, aunque la sombra de la duda se cierne sobre ambas:

> José engendró a Santiago cuando él estaba rondando los 40 años. Después de él tuvo un hijo llamado José, luego Simeón tras él, Judas y *dos hijas, una llamada María y otra Salomé* y su mujer falleció (Epif. *Pan.*, 78,8,1)

> La Escritura les llama hermanos para confundir [a nuestros oponentes] y los nombra como *Santiago, José, Simeón, Judas, Salomé y María*, así pues ellos aprenderán de quién es hijo Santiago a propósito de la madre, y entenderán quién es el mayor (Epif. *Pan.*, 78:9:6)

Epifanio sigue el orden de la lista de Mc 6,3 para referirse a los hermanos varones de Jesús, pero, a diferencia de éste, incluye por vez primera el supuesto nombre de dos de sus hermanas, cambiando el orden en cada una de las citas. A pesar de ello, es un primer indicio para intentar esclarecer si realmente hubo algún grado de verosimilitud en esta tradición o se trata de pura especulación por parte del autor al recopilar de forma azarosa diferentes nombres del Nuevo Testamento e intentar darles una cierta credibilidad ¿De dónde extrajo Epifanio esta información? Algunos autores como H.J.Lawlor han señalado a Hegesipo como fuente principal de transmisión de ambos nombres, pero R.Bauckham, al que nos unimos, ha descartado esta hipótesis y se decanta por una fuente apócrifa que habría tenido cierta relación con el Protoevangelio de Santiago, del cual Epifanio dependió de forma directa o indirecta[181].

El nombre Salomé es de origen hebreo y procede del substantivo *shâlôm* cuyo significado es "paz", normalmente con Yahveh, en consonancia con la Alianza establecida. Este nombre, de evidentes connotaciones religiosas, gozó sobre todo de una cierta popularidad durante el siglo I a.C e inicios de la era cristiana debido a que algunas mujeres de la familia asmonea y herodiana así se habían llamado.

[181] cf. BAUCKHAM,R. (1990): 37

Según algunos exegetas el nombre de Salomé, vinculado como una de las supuestas hermanas de Jesús, lo hallaríamos en una única ocasión en el cánon neotestamentario, concretamente en el evangelio de Marcos en el momento de describirnos a las mujeres en el Calvario:

> Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y *Salomé* [Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη], que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (Mc 15,40-41)

Hay discrepancia entre los investigadores si la mención hecha por el evangelista a Salomé haría referencia a la supuesta hermana del Señor o si se trataba de la madre de Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo. Sea como fuere, su nombre desaparece de la escena en los textos del Nuevo Testamento y no volveremos a encontrarlo vinculado a Jesús, Santiago y el resto de sus supuestos hermanos hasta su regreso en una serie de obras apócrifas tardías.

Según algunos autores, el Protoevangelio de Santiago fue una obra escrita hacia el año 150, aunque otros exegetas, a quienes seguimos, apuntan a una redacción más tardía situada en el siglo III o más bien a inicios del siglo IV como fecha más verosímil. Este escrito versa sobre la concepción y natividad de Jesús de María virgen; además, su autor también tiene como propósito mostrar a sus lectores que los supuestos hermanos y hermanas de Jesús son en realidad hermanastros, hijos de José de un anterior matrimonio con otra mujer ya fallecida. La supuesta hermana llamada Salomé irrumpe de forma súbita en la parte final del relato cuando José, tras dejar a María junto con los hijos de éste en una cueva para dar a luz, está buscando una comadrona hebrea que atestigüe y corrobore el nacimiento milagroso de Jesús a través de una virgen. Tras encontrarla y reconocer el milagro, aparece Salomé en la narración sin ninguna descripción previa sobre su persona, lo cual podría sugerirnos su conocimiento por parte de los lectores a quien va dirigida la obra[182]:

> Cuando la comadrona salió de la cueva, vino a su encuentro Salomé, a la que dijo: "*Salomé, Salomé, tengo una maravilla nueva que contarte: una virgen ha dado a luz*; cosa incomprensible para su naturaleza." *Replicó Salomé: "Vive el Señor, mi Dios, que si no meto mi dedo y examino su naturaleza, no creeré que una virgen haya dado a luz*". Entró la comadrona y dijo a María: "Arréglate, porque ha surgido un altercado nada pequeño sobre ti". Y Salomé metió su dedo en la naturaleza de María y lanzó un grito diciendo: "¡Ay de mí por mi maldad y mi incredulidad! Porque he tentado al Dios vivo, y he aquí que mi mano se me cae quemada (*ProtEv* XIX, 3-XX, 1)

Como puede observarse, Salomé aparece inserta dentro de un pasaje con un marcado trasfondo legendario y teológico, sin ningún tipo de valor histórico. El relato muestra algunas similitudes con el pasaje del evangelio de Juan (Jn 20,24-29) donde (Judas) Tomás, incrédulo ante la resurrección de Jesús, necesita tocar a su maestro para cerciorarse del milagro. En este caso,

[182] cf. ibid.,: 40

sucede algo parecido, la incredulidad de Salomé comporta la carbonización de su mano que, finalmente, será sanada tras una aparición angelical y la aceptación por su parte del milagro cogiendo al niño en sus brazos.

Algunos autores consideran que la repentina aparición de Salomé en el relato podría explicarse mejor si se la identifica con una de las hijas de José antes que con una discípula de Jesús[183], pero a nuestro juicio, consideramos más verosímil ver en ella únicamente un nombre común bíblico elegido al azar para la ficción literaria. Según estos autores, esta identificación pudo haber sido bien comprendida por algunos lectores de la obra, conocedores de los nombres de los miembros de la familia de Jesús, pero para otros muchos creyentes era una figura completamente desconocida. Este desconocimiento explicaría que en la tradición textual griega del Protoevangelio apareciese bajo el perfil de otra comadrona y así fue presentada en posteriores relatos del nacimiento virginal dependientes de esta obra (como por ejemplo el Evangelio Latino de la infancia del PseudoMateo o el discurso sobre el nacimiento de Nuestro Señor de Demetrio de Antioquía entre otros). Como decíamos, vemos demasiado especulativa esta identificación realizada por algunos exegetas contemporáneos.

Más tardíamente, entre los siglos IV-VI volvemos a encontrar a Salomé en la tradición textual copta, concretamente en la obra apócrifa titulada Historia de José el carpintero. El pasaje donde aparece de forma anecdótica formaría parte de una reelaboración de las tradiciones de la infancia de Jesús[184]:

> Pero Satanás fue y avisó a Herodes el Grande, padre de Arquelao. Este Herodes es el mismo que ordenó decapitar a Juan, mi amigo y pariente. Por eso me buscó con toda diligencia, pensando que mi reino era de este mundo. Sin embargo, aquel piadoso anciano José fue avisado en sueños del asunto. Por ello, levantándose, tomó a María, mi madre, en cuyo seno estaba yo descansando. *Como compañera del camino se ofreció Salomé*. Salió, pues, de su casa y se retiró a Egipto, donde permaneció un año entero hasta que cesó la cólera de Herodes (JosCarp 8,1-3)

Como en el texto anterior, Salomé, la supuesta hermana de Jesús, vuelve a transitar dentro del plano legendario y dificulta poder extraer algún dato que ayude a corroborar su historicidad.

Si la figura de Salomé tuvo un cierto recorrido, sobre todo en el plano legendario, dentro de la tradición primitiva cristiana, el caso de María aún ofrece más dificultades, pues sus apariciones

[183] cf. ibid., 40. R.Bauckham escribe al respecto: "The best explanation is that she is Salome the daughter of Joseph, who could naturally be supposed to have accompanied her father and brothers on their journey to Bethlehem." Por su parte, Morton Smith piensa de forma contraria y considera a Salomé una discípula de Jesús, la misma descrita por Mc 15,40 en la escena del Calvario.

[184] cf. PIÑERO, A. (2009): 288. La versión del texto pertenece a la edición latina. Como señala A. Piñero: "En opinión de C.Tischedorf, [esta versión] traduce un texto árabe, considerado a su vez como traducción de una obra en lengua copta, a su vez basada en un original griego más antiguo".

en los textos son contadas. Baste como ejemplo esta mención en el Evangelio de Felipe, escrito en la segunda mitad del siglo II o primera mitad del siglo III en algún lugar de Siria o la zona este del Próximo Oriente:

> Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: *María, su madre; la hermana de ésta*; y Magdalena, que es denominada "su compañera". Así, pues, *María es (llamada) su hermana, y su madre, y es su compañera* (EvFlp *log*.32)

La aparición de una María hermana de María, la madre de Jesús, ya la habíamos visto anteriormente en un fragmento de Papías, pero la segunda parte del λόγιον parece referirse a María como hermana de Jesús. Los defensores de la mención de María como hermana del Señor explican la confusión generada en este texto a través de un plausible error del copista en la primera parte, para identificar de forma correcta a María como su hermana en la segunda parte, pero no dejan de ser puras conjeturas. Por otro lado, no podemos evitar pasar por alto el significado alegorizante del pasaje vinculado con el gnosticismo valentiniano con quien parece estar estrechamente asociado[185]. El evangelio de Felipe no narra unos acontecimientos según la estructura de los evangelios canónicos, sino que se trata de una miscelánea de reflexiones teológicas adoptadas de diversas formas (sea en forma de parábolas, dichos, aforismos, etc.) y con bastante probabilidad tomadas de otras obras anteriores, de forma que poca información histórica podemos extraer del texto.

Tanto Salomé como María eran nombres bastante comunes en Palestina, así lo ha demostrado un estudio prosoprográfico realizado por T.Ilan[186]. De un total de 247 mujeres registradas en el período 330 a.C hasta el año 200 de nuestra era, se encontró que 61 de ellas portaban el nombre Salomé y 58 el nombre de María y sus variantes. Un 47,7%, prácticamente la mitad de la población femenina en Palestina, se llamaba de una forma u otra. Esta situación cambiaba en la Diáspora, donde el nombre Salomé apenas existe (sólo se ha encontrado en un par de veces sobre un registro de 767 mujeres) y el nombre María, hallado 21 veces, era también menos utilizado. Por lo tanto, Salomé parece haber sido un nombre típicamente palestino y su uso más

[185] cf. ibid., (2007): 489 "La obra, que tiene algunas lagunas, presenta evidentes afinidades con el gnosticismo valentiniano. Aunque no se pliega a las exigencias de un discurso sistemático ni constituye una narración continua, pueden detectarse algunos temas recurrentes que conforman los principales centros de interés que han preocupado a su autor (o autores); entre ellos, destacan el énfasis en el carácter cristiano del autor y de la comunidad a la que se dirige, la existencia de distintas categorías de hombres, la idea de que lo semejante se emparenta con lo semejante; la importancia de los sacramentos (unción, bautismo, cámara nupcial como culminación del sistema sacramental…) y de la gnosis, la necesidad de obtener una "resurrección antes de la muerte", etc. Por su parte, BAUCKHAHM, R. (1990): 39 considera alegorizante este pasaje de acuerdo con la práctica valentiniana de alegorizar las narraciones de los evangelios y sustenta, sin dudarlo, que las tres Marías están interpretadas como un símbolo de los poderes femeninos espirituales (similar al caso de la Sofía).

[186] ILAN, T. (1989)

frecuente en este territorio señalaría una procedencia hebrea antes que una ascendencia foránea y perfectamente podría señalar a una de las hermanas de Jesús. En el caso de María, aunque de forma minoritaria, también era posible encontrarlo en la Diáspora, aunque su origen era también hebreo.

Después de haber expuesto, examinado y sopesado los testimonios relativos a las supuestas hermanas de Jesús, concluimos de forma altamente plausible la existencia de una hermana llamada Salomé, cuyo recuerdo, dentro de un trasfondo legendario, habría sido conservado y transmitido a lo largo de los siglos. Desconocemos su papel dentro de la organización cristiana y si fue misionera itinerante o se dedicó a tareas en Jerusalén. Por el contrario, concedemos una escasa credibilidad histórica a la figura de María, a tenor de la documentación, sobre todo por la ausencia de testimonios diversificados al margen de la interpretación alegorizante.

Para cerrar este apartado de presentación de los presuntos miembros de la familia de Jesús podemos recapitular a modo esquemático la evolución familiar según los principales autores cristianos de distintas épocas. Así, en torno a los años 70-75, Marcos describe a una familia compuesta por María, sus hermanos varones Santiago, Joset, Judas y Simón y sus hermanas (Mc 6, 3); hacia el año 85, Mateo rectifica a Marcos e incluye a José como patriarca familiar (Mt 1-2), manteniendo la misma estructura marcana (Mt 13,55-56), pero dando a entender, a partir de su nacimiento maravilloso, la primogenitura de Jesús. En torno a los años 90-100, Lucas y Juan mantienen los nombres de los progenitores, pero se desentienden de sus hermanos y hermanas.

Hacia el año 150 y en pleno proceso de exaltación de María como virgen, Papías de Hierápolis (frag.10) se hace eco de una tradición donde los hermanos de Jesús conocidos por Marcos son ya primos, hijos de Cleofás (supuesto hermano de José) y María. Los nombres de estos parientes son muy parejos a los citados por Marcos con alguna modificación (Santiago, Simón, Tadeo y José) y las hermanas mentadas por el evangelista desaparecen por completo de la escena. También durante el siglo II, empieza a extenderse paralelamente y de forma minoritaria la idea que los hermanos de Jesús son en realidad hermanastros, hijos de un anterior matrimonio de José, del cual quedó viudo. Encontramos esta idea en obras apócrifas como las *Odas de Salomón* 19, 6-9; la *Ascensión de Isaías* 11, 2-22 y hacia el 180 en Ireneo de Lyon en su obra *Demostración de la predicación evangélica*[187].

Ya en el siglo IV continuarán las dos tendencias surgidas en el siglo II. Así, Jerónimo hacia el 388 en su obra *Adversum Heluidium* continuará y defenderá la tradición de Papías, quien consideraba primos a los hermanos de Jesús, frente a Helvidio, defensor de la naturaleza carnal

[187] Cf. PIÑERO, A. (2016): 263

y biológica de sus hermanos; ambas posturas compartirán polémica con la hipótesis continuada por el Protoevangelio de Santiago y Epifanio de Salamina, herederos de aquella tradición que los contemplaba como hermanastros.

A nuestro juicio, consideramos la lista de Marcos verosímil como recuerdo de la tradición más antigua respecto a la lista de hermanos de Jesús. Si bien Pablo, durante la década de los años 50 del siglo I, habla genéricamente de los Hermanos del Señor (1 Cor 11,5), sin revelarnos una lista completa de sus miembros, si menciona a Santiago como miembro más relevante, posiblemente por su condición de primogénito de la familia. A pesar de ello, será Marcos, el primer autor en ofrecernos dicha lista, tradición continuada una década más tarde por Mateo. Con la paulatina exaltación de María, a la Gran Iglesia le interesó preservar la naturaleza virginal de la madre de Jesús y desvincularla de la familia terrenal, por ese motivo fueron surgiendo tradiciones donde los hermanos y hermanas se convirtieron en primos o hermanastros, sin existir un consenso entre las diversas comunidades cristianas sobre la relación real entre Jesús y sus familiares más cercanos biológicamente.

2.3 La familia de Jesús ante el movimiento mesiánico de Jesús en Galilea

La inminente llegada del Reino de Yahveh (gr. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; heb. *ha–Malkut Yahweh*)[188] formaba parte del mensaje central de la predicación de Jesús. Este reino irrumpiría de forma súbita, repentina. Era cuestión de días, semanas o meses y se desconocía si lo haría durante el período de su ministerio o tras su muerte, pero era necesario estar preparado; Yahveh no aceptaría retrasos en la ejecución de su plan salvífico:

> El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva (Mc 1,15)

No era el único predicador defensor de esta idea. Su estancia previa como discípulo del grupo de Juan Bautista le había marcado profundamente[189]. Allí, su maestro también avisaba de la inminencia de la llegada del reino y la necesidad del arrepentimiento y el bautismo para obtener la salvación:

> Y se fue [Juan] por toda la región del Jordán proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados, como está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías:

[188] Encontramos reflejado de forma literal la expresión "Reino de Yahveh" (*ha–Malkut Yahweh*) en 1Cro 28,5; 2 Cro 13,8; pero podemos hallar referencias a él en Sal 22,29; Abd 21,1;1 Cro 29,11; Dn 2,44;3,33; 4,31;7,21.

[189] cf. MONTSERRAT, J. (1989): 305

> Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas; todo barranco será rellenado, todo monte y colina será rebajado, lo tortuoso se hará recto y las asperezas serán caminos llanos. Y todos verán la salvación de Dios (Lc 3,3)

2.3.1 El mesianismo: Concepto y Tipología

En ninguno de los textos sinópticos, Jesús nos define el significado de la expresión "Reino de Dios", quizás, porque los destinatarios de su enseñanza probablemente ya eran conocedores de su naturaleza o para sus lectores, caso de los evangelios de Lucas y Juan, no significaba gran cosa. Si bien este concepto aparece únicamente citado de la misma forma en el Antiguo Testamento en el libro de la Sabiduría (Sb 10,10), no podemos menoscabar la estrecha vinculación de esta expresión con la tradicional esperanza mesiánica veterotestamentaria y la institución de la monarquía.

La idea mesiánica impregnaba al pueblo hebreo desde hacía siglos. Su origen procedía de una frustración histórica marcada por la destrucción del reino de Israel por el Imperio Asirio (722 a.C) y la pérdida de la soberanía política. Esta idea sufrió una revitalización durante el exilio en Babilonia (586-536 a.C) tras la caída del reino de Judá, la destrucción del Templo de Salomón y la deportación de su población. Para revertir esa situación, apareció una esperanza, una promesa utópica destinada a compensar las desgracias actuales[190]. Sin saber exactamente cuándo acaecería, los judíos esperaban con anhelo la llegada de un Mesías, un hombre ungido por Yahveh. El término Mesías (Μεσσιας) es una traducción griega del substantivo arameo מְשִׁיחָא (*ha-Meshiḥa*) o del hebreo המשיח (*ha-Mashi´ah*), relacionado con el verbo *masah* cuyo significado es ungir. Este Mesías normalmente se refería a un rey (*mashi'aḥ* (*ha-Melekh*)] (heb. הַמָּשִׁיחַ [הַמֶּלֶךְ]). El Ungido tenía como misión instaurar el reino de Yahveh en la tierra, restaurando Israel como su pueblo escogido, gobernándolo como rey, defendiendo a los

[190] Es ingente la bibliografía existente sobre el tema mesiánico y la figura del Mesías, baste citar aquí una muestra de algunas obras destacadas: VOLZ, P. *Die vorexilische Yahweprophetie und der Messias*, Goettingue, 1897; GELIN, A. *Messianisme* en Dictionaire Bible Suppl.,fasc.28 ,col. 1165, 1955; MOWINCKEL, S. *He That Cometh: The Messiah Concept in Israel and Later Judaism* Nashville 1956;GROSS, H. *Der Messias im Alten Testament in Bibel und zeitgemässer Glaube* Band I, Altes Testament, Vienna 1965; COPPENS, J. *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, col. Lectio Divina 54 Paris 1968; LAPERROUSAZ, E.-M. *L´attente du Méssie en Palestine à la veille et au debut de l´ère chrétienne* Paris 1982; SCHÜRER, E. *Mesianismo* en *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús* vol. II pp. 631-713 Madrid 1985; BANON, D. *Le messianisme* col. Que sais-je? Paris 1998; KOHL, I. *El Mesías antes de Jesús. El siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto Madrid* 2004; MIRALLES MACIÀ, L. *La figura del Mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandría y Flavio Josefo* en Sefarad nº 2 Madrid 2004; FITZMYER, J. *The One Who Is to Come* Grand Rapids 2007; YARBRO COLLINS, A.- COLLINS, J.J. *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* Grand Rapids 2008; SACCHI, P. *El mesianismo* en *Historia del Judaismo en la época del Segundo Templo* pp. 405-435 Madrid 2014; RODRÍGUEZ LAIZ, A. *El Mesías hijo de David. El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo* Estella 2016

oprimidos, liberándolo de sus enemigos y una vez derrotados y expulsados de sus fronteras, poner al resto de naciones bajo su dominio político y religioso.

La consideración de Ungido no se circunscribía exclusivamente al rey, también se destinó a profetas (Samuel), sacerdotes (Aarón) o emperadores extranjeros (Ciro, quizás Vespasiano para Flavio Josefo) designados como enviados de Yahveh, aunque no se trataba de la norma corriente. La práctica habitual era encontrar este término asociado con la institución de la monarquía. En un principio, en los textos veterotestamentarios pre-exílicos, el término Mesías se usaba sin ningún tipo de sentido escatológico[191]. Se remitía a una realidad presente y era la forma generalizada de referirse a unos reyes concretos (Saúl, David y Salomón), pero especialmente a los reyes de la dinastía davídica (Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39.52; 132,10.17)[192]. Será a partir del periodo post-exílico, el del Segundo Templo, cuando el concepto "Ungido" adoptó una perspectiva escatológica, pasó a formar parte de un ideal del futuro y se le vinculó generalmente con un Mesías venidero, con la llegada de un espacio temporal nuevo y una realidad diferente.

La ideología real israelita tenía estrechas conexiones con el antiguo Egipto y Mesopotamia. En los círculos cortesanos de ambas civilizaciones se habían elaborado ideas míticas del rey asociándolo con la divinidad, al que designaban Hijo de Dios. Según este mito, el monarca procedía del cielo y venía a la tierra como una potencia sobrenatural[193]. Por tanto, se trataba de una institución sagrada, donde el rey era un lugarteniente de la divinidad, su hijo adoptivo y el intermediario entre los hombres y su creador. Durante el Imperio Medio, la divinidad del rey (en este caso el Faraón) gozó de amplio recorrido en Egipto, pero fue sobre todo en época helenística cuando alcanzó su momento álgido. En cambio, en Mesopotamia sólo a finales del III milenio se documentó brevemente esta creencia de la monarquía divina en Sumer. El rey aseguraba tener progenitores divinos, pero su divinidad era inferior al resto de deidades del panteón. En el imperio Asirio el rey era identificado como Hijo de Dios, pero esta filiación tenía

[191] FITZMYER, J. (2007): 8-25

[192] YARBRO COLLINS,A.-COLLINS, J.J. (2008): 1

[193] PUENTE OJEA, G. (1974): 113. A partir de estas concepciones orientales, algunos estudiosos (Gunkel, Hooke, Engnell, Gressmann), abrieron un debate defendiendo la existencia de un serio proceso de divinización del rey en los Salmos. Otros investigadores (M.Noth, S.Mowinckel et alii) se desmarcaron de esta interpretación y se mostraron partidarios que la filiación divina reflejada en los Salmos tenía un sentido metafórico o, en todo caso, se trataría de una fórmula de adopción. Para esos autores, el uso de la fórmula de adopción mostraba que el rey davídico no era un dios, ni era de naturaleza u origen divino, sino que era nombrado "Hijo" por aprobación de Yahveh. En la actualidad, el debate sigue abierto entre los defensores del carácter mítico de la ideología real que consideran al rey de naturaleza divina y los partidarios de restarle importancia a este argumento y atribuirle un carácter más metafórico a las alusiones a la filiación divina, contextualizándolas dentro de las alianzas reales, donde el rey era concebido como un simple hombre con cualidades divinas.

un claro componente metafórico. El rey era considerado un ser humano con cualidades divinas desde su gestación[194].

Apenas tenemos documentación sobre la monarquía del antiguo reino de Canaán. En los pocos testimonios existentes de las listas reales de Ugarit se observa una asociación de los monarcas con el ámbito divino, pero desconocemos si existía o no un proceso de divinización del monarca tal como sucedía en Egipto. La concepción de la monarquía por parte de la civilización cananea influyó decisivamente en el origen de la monarquía en Israel; lo más probable es que los israelitas tomasen prestada esta idea de los cananeos y luego la reformulasen siguiendo sus propias creencias y tradiciones. No debemos olvidar que el ideal monárquico israelita era completamente ajeno a la idiosincrasia de un pueblo semi-nómada como el hebreo, acostumbrado a ser gobernado por un líder de las tribus (Moisés, Josué) como instancia más próxima y sobre todo por Yahveh en un ámbito superior que abarcaba todas las esferas. Ese líder de las tribus tenía una relación especial con Yahveh, su divinidad, pero carecía de un territorio estable con unas fronteras definidas.

Con la llegada al trono de las posibles figuras míticas del rey David (ca.1030-970 a.C) y su hijo Salomón (ca. 970-931 a.C) se unificaron temporalmente los reinos de Israel (o Reino del Norte) y el de Judá. Esta unificación supuso no solo fusionar dos territorios, sino también sincretizar ese espíritu semi-nómada autóctono de los hebreos con el ideal monárquico oriental. Hacia el siglo VIII a.C con el influjo del Imperio Asirio se culminaba de esta manera el proceso de asimilación de influencias y concepción de la monarquía procedentes de Egipto, tamizado a través del antiguo reino de Canaán y de Mesopotamia[195]. Las influencias mesopotámicas sobre la percepción de la figura del rey en su relación con la divinidad fueron ganando terreno paulatinamente a las egipcias, como así se verá reflejado en los libros históricos del Antiguo Testamento escritos en esta época por la tradición deuteronomista.

El rey sustituyó al antiguo líder de la tribu. Se convirtió *de facto* en el pastor del pueblo israelita, el temido jefe guerrero capaz de aniquilar a sus enemigos y el fiel servidor de Yahveh en la tierra, con quien adquirió una relación muy próxima; fue considerado por su comunidad un *elohim*, alguien con un status superior a cualquier mortal, un hombre vinculado con el ámbito divino a través de una relación especial con Yahveh:

> *Tu trono es de Dios para siempre jamás*; un cetro de equidad, el cetro de tu reino; tu amas la justicia y odias la impiedad. *Por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con óleo* de alegría más que a tus compañeros (Ps 45, 7-8)

[194] YARBRO COLLINS, A.-COLLINS, J.J. (2008): 7-8

[195] cf.ibid., (2008): 9-10; cf. PUENTE OJEA, G. (1974): 113.

En la ceremonia de investidura real, la unción era la práctica ritual que sancionaba la estrecha alianza del monarca con Yahveh[196]. Mediante el aceite sagrado, el rey (הַמֶּלֶךְ) (heb. *ha-Melekh*) se convertía en el Ungido (המשיח (*ha–Mashi´ah*), el representante legítimo de Yahveh en la tierra, "su elegido", su lugarteniente al que socorrería en la guerra, su vicario, soberano por derecho divino, quien establecería y gobernaría su reino, con el propósito de mantener unido Israel como el pueblo elegido en virtud de la Alianza (*berith*). Su cometido era proteger a los débiles y humildes así como liberar a los oprimidos[197]. La estrecha relación entre el monarca y Yahveh se materializó en un lenguaje de filiación, siempre metafórico, sin que eso comportase un culto al soberano[198] y el amor del rey por la justicia y la rectitud ("tú amas la justicia y odias la impiedad"), reflejado en el Salmo 45, como herencia de la realeza de la tradición cananea[199].

[196] El rito de la unción fue practicado por varias civilizaciones de la Antigüedad y legitimaba tanto a sacerdotes como a reyes. En el caso de la monarquía hebrea era un ritual propio del rey y no será hasta época postexílica cuando se extienda su uso al Sumo Sacerdote, que lo recibe como jefe de la comunidad. El rey era ungido un par de veces: una por parte de los sacerdotes y otra, en nombre del pueblo, por parte de los ancianos de las tribus. De esta forma, el rey conseguía la aprobación de Yahveh y de toda la comunidad. A través de la unción se le transmitía al rey el espíritu de Yahveh (1 S 16,13) y éste, según la creencia, permanecía en el Ungido (Is 11,2; 61,1); el gobernante pasaba a estar automáticamente bajo la protección de Yahveh y su persona era inviolable (Ps 89,20-28). Era el acto que transformaba a su receptor y al mismo tiempo legitimaba su elección, su dignidad y su cargo. Sobre el origen y procedencia de este rito en Israel hay varias hipótesis sobre la mesa: a) algunos autores como R. de Vaux señalan un origen egipcio del rito en Canaan donde fue introducido antes que en la monarquía israelita. Según este autor, la unción era realizada por un único oficiante, aunque J.Coppens matiza que en algunos textos (2S 2,4; 5,3; 2R 23,30) parece que el ritual fue realizado por el pueblo a través de sus representantes o por el ejército. Esta última consideración nos parece la más probable a tenor de cómo se describe el ritual en los textos bíblicos; b) por el contrario, otros autores como E.Kutsch cuestionan esa interpretación y postulan un origen hitita del rito y su introducción en el reino de Judá a través de los cananeos. Kutsch considera la unción religiosa con el aceite en nombre de Yahveh un teologúmeno sin fundamento histórico y sustenta que fue introducido en los relatos de los libros de Samuel y Reyes como un ἱερός λόγος.

[197] cf. PUENTE OJEA, G. (1974): 114

[198] cf. YARBRO COLLINS, A. – COLLINS, J.J. (2008): 19-24. Existe un debate abierto sobre el lenguaje utilizado en los textos veterotestamentarios referentes a la procreación o adopción del monarca respecto a Yahveh. Así, uno de los fragmentos más discutidos es el hallado en el Psalmo 2 donde encontramos la fórmula "Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy" (Ps 2,7) que ha llevado a diversas consideraciones por parte de los investigadores. S. Mowinckel señala la ausencia en Israel, con la excepción de las metáforas mitológicas acerca del nacimiento del rey, de expresiones relativas a una concepción "metafísica" de la divinidad del rey y su relación con Yahveh; a su juicio, está claro que el rey era considerado hijo de Yahveh por adopción. Otros estudiosos, siguiendo a S.Mowinckel, encontraron paralelos en el código de Hammurabi, donde también aparece la expresión "tú eres mi hijo" (170-171) en el contexto de un padre que reconoce a los hijos de una mujer esclava. Autores como M. Weinfeld o R. de Vaux indican una relación directa entre el lenguaje de adopción y el contexto de las alianzas reales y McCarter, analizando pasajes del libro 2 Samuel, resalta que la adopción podría ser vista como una forma de herencia. Por el contrario, otros autores cuestionan la metáfora de la adopción. H.Donner señala que el material legal existente en la Biblia Hebrea no estipula la adopción; J.J.M.Roberts observa la escasez de ejemplos de fórmulas de adopción en las leyes babilónicas, y en las existentes en ninguna se encuentra la expresión "tú eres mi hijo". Respecto a la idea de procreación, en los Salmos siempre aparece este lenguaje vinculado a contextos de entronización junto con el adverbio "hoy" lo que ha llevado a muchos investigadores a darle un sentido metafórico. Consideramos, siguiendo parcialmente

Este ideal monárquico fue pronto asociado a la figura mítica de David y sus descendientes mediante una promesa, tan idealizada, que poco a poco fue incumplida sistemáticamente por sus gobernantes. La esperanza mesiánica se forjó como consecuencia de una serie de catástrofes nacionales y tuvo varias fases coincidiendo con cada una de ellas. Con la separación de los reinos de Israel y de Judá al final del reinado de Salomón (ca.931 a.C) se inició una crisis que tuvo su eclosión primero con la destrucción de Israel (ca. 722 a.C), el reino del Norte, por parte de los asirios y un par de siglos más tarde, con la del reino de Judá (586 a.C) por obra de los babilonios. A ello, debemos añadirle las sucesivas profanaciones del Templo realizadas por Antíoco IV Epífanes (ca.163 a.C) y más tarde por Pompeyo (ca.63 a.C), así como la ocupación del territorio judío por obra de los romanos; este cúmulo de circunstancias abonó el terreno para la revitalización de esas ideas mesiánicas.

La caída del reino de Israel (ca.722 a.C) sirvió de acicate para fraguar la esperanza mesiánica siempre orientada hacia el futuro. Se trataba de una historia de la salvación, una restauración futura de Israel de ámbito político y religioso basada en la tradicional promesa de reconstrucción del mítico reino de David junto con un arrepentimiento generalizado que conllevaría a un perdón de los pecados. Se buscaba purificar Israel y sólo sería posible gracias a la empresa de un descendiente davídico, que instaurase en la tierra aquella época idealizada del reino de David, donde el pueblo hebreo, tras destruir a los enemigos de la nación bajo las órdenes del rey ungido y socorrido por la diestra de Yahveh volvería a estar unido. A esta visión nacionalista, se le asoció el bienestar material y espiritual de la población.

Cuando Jesús, hacia el año 29 o 30 del siglo I, llevó a cabo su misión itinerante por Galilea, Jerusalén y sus alrededores, coexistían en el imaginario popular varias concepciones de esa esperanza mesiánica junto con figuras sobrehumanas de ámbito celeste. Las circunstancias históricas a lo largo de los siglos provocaron variaciones sobre la forma de entender esta tensión entre el pasado y el futuro. Así, una tendencia restauradora, situaba la salvación en el plano de la historia y otra utópica, la fijaba en la metahistoria, en un ámbito trascendental. Tanto unas como otras compartían el mismo propósito de restaurar Israel, pero a través de diferentes propuestas orientadas siempre hacia el futuro, pero mirando de reojo a un pasado idealizado:

---

a A.Yarbro Collins, que una procreación o una adopción metafórica, sugiere un estrecho parentesco entre el rey y Yahveh.

[199] cf. ibid., (2008): 23

a) El mesianismo real davídico (mesianismo dinástico)

Los testimonios más antiguos de la tradición sobre las promesas davídicas nos remiten a finales del siglo VII a.C con el conocido Oráculo de Natán, recogido en el segundo libro de Samuel (2 S 7, 12-16):

> Pero aquella misma noche vino la palabra de Dios a Natán diciendo: "Ve y di a mi siervo David: Esto dice Yahveh. ¿Me vas a edificar tú una casa para que yo habite? No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio. En todo el tiempo, que he caminado entre todos los israelitas ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que mandé que apacentaran a mi pueblo Israel: `¿Por qué no me edificáis una casa de cedro?´ Ahora pues di esto a mi siervo David: Así habla Yahevh Sebaot: Yo te he tomado del pastizal, de detrás del rebaño, para que *seas caudillo de mi pueblo Israel*. He estado contigo dondequiera has ido, *he eliminado de delante de ti a todos tus enemigos* y voy a hacerte un nombre grande como el nombre de los grandes de la tierra: *fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él*; no será ya perturbado y los malhechores *no seguirán oprimiéndole* como antes, en el tiempo en que instituí jueces en mi pueblo Israel; *le daré paz con todos sus enemigos*. Yahveh te anuncia que *Yahveh te edificará una casa*. Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, *afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza*. (*Él constituirá una casa para mi Nombre* y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre.) *Yo seré para él padre y él será para mí hijo*. Si hace mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl a quien quité de delante de mí. *Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente* (2 S 7,4-16)

La legitimación de los reyes a través de oráculos está bien documentada en Próximo Oriente y es bastante probable que los reyes de Judá asimilasen esta práctica como forma de acceder al trono. En su estado actual, este texto suele situarse en un contexto deuteronomista, concretamente en época del rey Josías (ca.640-609 a. C), pero se cree que contiene una tradición oral previa[200]. Según la profecía, se destacan una serie de elementos fundamentales como núcleo de la promesa davídica: 1. David, y por ende su estirpe, será el caudillo de su pueblo Israel; 2. Yahveh socorrerá al rey eliminando a sus enemigos; 3. La dinastía davídica se establecerá de forma estable en un territorio. Es un reino terrenal, nunca trascendente ni

[200] RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 110-112; cf. YARBRO COLLINS, A – COLLINS, J.J. (2008): 25-30. La cronología de este texto continua siendo objeto de controversia entre los investigadores. K. McCarter señala la existencia de una retórica deuteronomista en este capítulo y señala que la forma actual del texto podría haber sido compuesta durante el gobierno del rey Josías como fecha más remota, aunque considera más factible una datación post-exílica. T.Veijola descarta una base pre-exílica a la promesa de David; para este autor, el pasaje tal como nos ha llegado fue redactado en la época del exilio. Algunos autores son más radicales y se sitúan en el polo opuesto, datando la redacción del texto en época de la antigua monarquía. Así, W. Schniedewind ubica la elaboración de todo el pasaje, a excepción del versículo 13a, en la época del rey David. T. Mettinger señala una composición del núcleo de la profecía en época del rey Salomón. Como bien afirma J.J.Collins (p.27): "(…) there is good reasons to believe that the Deuteronomistic writer was working with older traditions. It is difficult to believe that the dynastic promise was formulated only after the dynasty had already been in existence for three hundred years, and still more difficult to imagine that it was a product of the exile, after the Davidic monarchy had been overthrown."

celestial. La tradición, de forma implícita, se estaría refiriéndo a la unificación del reino de Israel y el de Judá, que una vez unificados formarían el verdadero Reino de Yahveh (*ha–Malkhut Yahweh*); 4. El reino y el linaje de David se perpetuarán en el tiempo y serán sempiternos; 5. Se establece una relación muy estrecha entre David y sus descendientes con Yahveh, similar a la de un padre con su hijo; 6. Sus descendientes construirán la Casa (Templo) de Yahveh; 7. Aunque los descendientes se muestren desobedientes y no cumplan lo estipulado, Yahveh no les retirará su favor y su reino no perecerá.[201]

Esta promesa incondicional de Yahveh con David y su linaje se complementa con dos pasajes más, donde se detallan algunos aspectos no mencionados explícitamente en la profecía de Natán. El primero de ellos es revelado en el discurso del rey David poco antes de su muerte:

> Estas son las últimas palabras de David: Oráculo de David, hijo de Jesé, *oráculo del hombre puesto en alto, el ungido* [*ha–Mashi´ah*] *del Dios de Jacob*, el suave salmista de Israel: El espíritu de Yahveh habla por mí, su palabra está en mi lengua. El Dios de Jacob ha hablado, me ha dicho la Roca de Israel. *El justo* (*ha-Zaddik*) *que gobierna a los hombres, que gobierna en el temor de Dios*, como luz matinal al romper el sol en una mañana sin nubes, haciendo brillar tras la lluvia el césped de la tierra. Pues firme *ante Dios está mi casa, porque ha hecho conmigo un pacto sempiterno*, en todo ordenado y custodiado (2 S 23, 1-5a)

David es nombrado expresamente como el Ungido, el elegido por Yahveh para ejecutar su plan divino en la tierra. Se vincula por primera vez el término Mesías (המשיח, *ha–Mashi´ah*) con el rey y la casa de David (*Beit Dawid*) destinatarios de la promesa eterna. A través de la unción, se transmitía simbólicamente al rey el espíritu de Yahveh y existía la creencia de su permanencia en el receptor, igual que en el pasado lo había experimentado Moisés y posteriormente el profeta Samuel. Por esta razón, el rey no sólo era un simple hombre, sino un líder carismático exaltado (puesto en alto) sobre el resto de la comunidad; gozaba de una superioridad respecto al conjunto de la sociedad en virtud de su especial relación con la divinidad, pero nunca se le venerará ni se le dará culto. Además de ese privilegio, el rey era amado por Yahveh, por ser a la vez tanto un temeroso como un "justo" (*zaddik*), una persona que vivía según los mandatos de la Alianza mosaica, en una comunidad comprometida con Yahveh, trabajando para promover la paz[202].

El segundo versa sobre el discurso pronunciado por Salomón a la ciudad de Jerusalén durante los actos de consagración del Templo:

---

[201] Cf. ibid., (2016): 110-111. Dentro de esta obra, bibliografía al respecto vid. p.110 n.4

[202] KRAUS, H. (1992): 154-162. Este investigador considera que el término "justicia" en el Antiguo Testamento no debe ser entendido como una norma ni tampoco como un ideal absoluto, sino que se debe considerar como una relación de fidelidad a la comunidad y que debe ser preservada a través de una relación de compromiso. El Justo vive conforme a esa concepción y consigue ser amado por Yahveh (Ps 146,8). Mediante su compromiso de fidelidad a la Alianza, logra entrar en la esfera de Yahveh, de la "divina" justicia, participando en ella en una íntima asociación, experimentando la bondad del Creador.

> Ahora, pues, Yahveh, Dios de Israel, *mantén a tu siervo David la promesa* que le hiciste diciéndole: `*Nunca será quitado de mi presencia uno de los tuyos que se siente en el trono de Israel, con tal que tus hijos guarden su camino* andando en mi presencia como has andado tú delante de mi (1R 8,25)

El cumplimiento de los mandamientos de Yahveh por parte de los descendientes de David era *conditio sine qua non* para el mantenimiento de la promesa. Todo parece indicar que se buscaría resaltar la fidelidad a la promesa en un momento de incumplimiento por parte de los sucesivos reyes davídicos. A partir de una referencia en el mismo capítulo al exilio en Babilonia (1R 8,46-50) se tiende a datar este pasaje en época post-exílica y estaríamos probablemente ante una revisión de la tradición de la promesa davídica realizada por la teología deuteronomista[203].

A partir de aquí la tradición de la promesa davídica fue evolucionando en función de las diferentes etapas históricas hasta convertirse finalmente en el núcleo de la esperanza mesiánica[204].

[203] cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 111

[204] cf. COPPENS, J. (1968); KRAUS, H. (1992):111-118; YARBRO COLLINS, A. – COLLINS, J. J. (2008): 30-33; SACCHI, P. (2014): 405-435; RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 112-118;. La promesa davídica irá modificándose dentro de un paulatino proceso como consecuencia de una reflexión o relectura de la tradición transmitida por 2S 7,12-16. Poco a poco, se vacía la promesa de contenido político nacionalista, se disocia la monarquía del linaje davídico y se le va otorgando una dimensión más espiritual y universal. Algunos Salmos presentan notables variaciones a pesar de preservar el núcleo original de la promesa de 2 S 7,12-16 e insistir en el carácter eterno de la monarquía y del linaje de la Casa de David. Una muestra de ello es el Ps 89(88), donde su autor se mantiene bastante fiel a la tradición original, pero con matices. Así, identifica a David con el Mesías –en línea con 2 S 23, 1-, no se alude a la edificación del Templo por parte de los descendientes de David; sólo David tiene el privilegio de poder llamar a Yahveh su padre y, por último, David es considerado por Yahveh como el primogénito entre los reyes del mundo. Por su parte, el Ps 132(131) sigue en buena medida a 1R 8,25, pero condiciona el mantenimiento de la estirpe davídica en el trono al cumplimiento de la alianza mosaica en lugar de la promesa de 2 S 7,12-16. Ambos Salmos utilizaron la promesa davídica para legitimar tanto la institución monárquica como la dinastía, pero a costa de modificar la tradición, resaltando más la figura de David, quizás debido a la corrupción existente entre sus descendientes. En cambio, otros Salmos, tendieron a idealizar y darle un carácter más trascendental y menos terrenal al Ungido y a su monarquía. Es el caso del Ps 2, donde el autor alude a Sión [Jerusalén] como lugar donde se establecerá la monarquía liderada por el Ungido de Yahveh. Esta proclamación real utiliza términos propios heredados de las ceremonias egipcias de entronización y divinización del faraón, que no deben ser interpretados de forma literal, sino metafóricamente. A pesar de ello, el rey es mostrado como alguien superior al resto de su comunidad. En ningún fragmento del Salmo se habla de la eternidad de la promesa ni se vincula directamente a David ni a su descendencia con el Ungido. En el Ps 110 (109) vuelven a repetirse elementos vinculados con el ámbito divino de la monarquía egipcia, como la referencia a la filiación divina del monarca, el tema de sentarse a la diestra de la divinidad, situar a los enemigos a los pies del rey que deben ser interpretados desde un punto de vista metafórico como parte integrante del ritual de entronización muy influenciada por el modelo egipcio. También destaca la consideración del rey como un sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec, entroncando, como heredero, al sucesor de la dinastía davídica con la antigua tradición jebusea (Ps 110, Gn 14,18s).

A partir del siglo VIII a.C., después de una serie de infortunios y calamidades, los profetas reflexionaron sobre la interpretación de las promesas davídicas. La ruptura del reino unificado a final del mítico reinado de Salomón, la corrupción de los sucesivos reyes de la estirpe davídica y la caída del reino del norte a manos de los asirios (722 a.C.) llevaron a estos profetas a preguntarse cómo debían materializarse a partir de entonces dichas promesas. Ante la imposibilidad de cumplirse el pacto en el presente, se fue forjando lentamente un proceso reflexivo donde una serie de elementos y sentimientos nostálgicos del pasado, se proyectaron hacia el futuro. Se estaba fraguando el germen de la esperanza mesiánica. Dicho en otras palabras, la nostalgia de un pasado glorioso idealizado, se pensó que era posible restituirlo en un futuro indeterminado, donde se restituiría la gloria del antiguo reino unificado de Israel con un nuevo David al frente. Pero dicha restitución - y en esto difería de la promesa tradicional - no iba a conseguirse sin una reflexión crítica y se pensó que era necesario un período de juicio previo a ese nuevo reino terrenal. En el reino de Judá, Isaías, el principal representante de esta tendencia, será el encargado de presentar al futuro rey davídico a través de sus profecías:

> ¿Pues no hay lobreguez para quien tiene apretura? Como el tiempo primero ultrajó a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neftalí, así el postrero honró el camino del mar, allende el Jordán, el distrito de los Gentiles. *El pueblo que andaba a oscuras vio una luz grande. Los que vivían en tierra de sombras, una luz brilló sobre ellos. Acrecentaste el regocijo, hiciste grande la alegría*. Alegría por tu presencia, cual la alegría en la siega, como se regocijan repartiendo botín. Porque el yugo que les pesaba y la pinga de su hombro – la vara de su tirano – has roto, como el día de Madián. Porque toda bota que taconea con ruido, y el manto rebozado en sangre serán para la quema, pasto del fuego. *Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado*. Estará el señorío sobre su hombro, y se llamará su nombre "Maravilla de Consejero", "Dios Fuerte", "Siempre Padre", "Príncipe de Paz". *Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo por la equidad y la justicia, Desde ahora y hasta siempre*, el celo de Yahveh Sebaot hará eso (Is 8,23-9,6) (Is 9, 1-7 LXX)

> *Saldrá un vástago del tronco de Jesé*, y un retoño de sus raíces brotará. *Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh. Y le inspirará en el temor de Yahveh*. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. *Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado*. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá (Is 11, 1-6)

Ambos textos, escritos por el DeuteroIsaías o el TritoIsaías, podrían estarse refiriendo al nacimiento del futuro rey Ezequías (ca.716-687), hijo de Ajaz, rey de Judá, perteneciente a la estirpe davídica; pero la importancia de estos testimonios no radica tanto en la identificación del personaje en cuestión, sino en ser los precedentes a partir de los cuales el judaísmo construirá las esperanzas mesiánicas en el período del Segundo Templo[205]. En ellos se describe a ese

[205] cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 118

futuro rey como el Ungido, el elegido, sobre quien reposa el espíritu de Yahveh; es un monarca piadoso, temeroso de Yahveh; un juez justo, ecuánime y defensor de débiles y pobres; como gobernante será poderoso, el destructor de los enemigos del reino y portador de la paz eterna. El profeta vaticina la llegada de un soberano procedente de la estirpe davídica, pero no a partir de la familia reinante, sino de un nuevo brote. El linaje familiar pasa en ambos textos a un segundo plano y se insiste en resaltar las funciones del monarca, proyectando su reinado terrestre hacia el futuro.

Durante los últimos años del reino de Judá, el mesianismo davídico perdió influencia y empuje sobre todo debido a la corrupción y al incumplimiento de la promesa por parte de los reyes. La caída de Jerusalén a manos de Nabucodonosor II y los duros años del exilio (587-537 a.C), en lugar de enterrar la idea de una restitución del reino unificado, la revitalizó. Los judíos perdieron su soberanía política, la monarquía desapareció y, a excepción de Zorobabel, ningún descendiente de la estirpe davídica volvió a gobernar. La catástrofe nacional, la nostalgia de un pasado glorioso y la restitución de la monarquía davídica propiciaron la aparición explícita de las expectativas mesiánicas.

Toda esta atmósfera debe enmarcarse dentro de una reflexión general más profunda. Los judíos atribuyeron ese malestar interior a la noción de destierro, pues el hombre se había rebelado contra su Creador y expulsado del Paraíso, deambulaba errante por un valle de lágrimas. Para ellos, el cautiverio de Egipto, el exilio en Babilonia y más tarde la Diáspora en época romana no era más que una reiteración en el plano histórico de aquella pérdida mítica fruto de su experiencia de la realidad; unos destierros, de los cuales se podía regresar gracias a la aparición de determinadas figuras mesiánicas como fue el caso de Moisés, Josías o Ciro[206].

Por este motivo, la sanación y reparación de esta rebelión del hombre con su Creador instaba a una intervención divina. Así, surgieron voces, como la de Jeremías, que defendían la aparición, en un futuro no muy lejano, de un descendiente legítimo suscitado por Yahveh como restaurador de la antigua monarquía:

> Mirad que días vienen – oráculo de Yahveh- en que *suscitaré a David un Germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro*. Y este es el nombre con que le llamarán: `*Yahveh, justicia nuestra´*. Por tanto, mirad que vienen días – oráculo de Yahveh – en que no se dirá más: ` ¡Por vida de Yahveh, que subió a los hijos de Israel de Egipto!´, sino: ` ¡Por vida de

[206] FONTANA, G. (2021): 26. Como bien continúa el autor: "Siglos después, ese esquema de caída y redención, acabó por ser reformulado en términos cósmicos y metafísicos por el cristianismo, tal como expresó de forma admirable san Agustín: "Nos hiciste, Señor, para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que en ti descansa" (Agus. *Confes*. 1,1). La naturaleza humana, inicialmente buena, había quedado herida y en estado de postración por culpa del pecado, y no podía hallar otra sanación que la de la intervención de la gracia divina".

> Yahveh, que subió y *trajo la simiente de la casa de Israel de tierras del norte y de todas las tierras a donde los arrojara!´, y habitarán en su propio suelo* (Jr 23, 5-7)

> Mirad que días vienen – oráculo de Yahveh- en que confirmaré la buena palabra que dije a la casa de Israel y a la casa de Judá. En aquellos días y en aquella sazón *haré brotar para David un Germen justo, y practicará el derecho y la justicia en la tierra. En aquellos días estará a salvo Judá, y Jerusalén vivirá en seguro*. Y así se la llamará: *`Yahveh, justicia nuestra´*. Pues así dice Yahveh: *No le faltará a David quien se siente en el trono de la casa de Israel*; y a los sacerdotes levíticos no les faltará quien en presencia mía eleve holocaustos y queme incienso de oblación y haga sacrificio cada día. Fue dirigida la palabra de Yahveh a Jeremías como sigue: Así dice Yahveh: *Si llegareis a romper mi alianza con el día y con la noche*, de suerte que no sea de día o de noche a su debido tiempo, *entonces también mi alianza romperíais con mi siervo David, de suerte que le falte un hijo que reine sobre su trono* y con los levitas sacerdotes, mis servidores. Así como es incontable el ejército de los cielos, e incalculable la arena de la mar, *así multiplicaré el linaje de mi siervo David* y de los levitas que me sirven (Jr 33, 14-22)

El trágico reinado de Sedecías, cuyo nombre significaba "Yahveh es mi justicia", será reemplazado en un futuro no lejano por un descendiente legítimo de la estirpe davídica que será llamado "Yahveh justicia nuestra", una forma simbólica de nombrar al Mesías. Jeremías no olvidaba el carácter sempiterno de la estirpe davídica al frente de Israel ("No le faltará a David quien se siente en el trono de la casa de Israel"), pero alertaba del incumplimiento por parte de sus miembros, fatalidad que llevaría, a juicio de los profetas, al castigo de Yahveh hacia su pueblo materializado en la destrucción del Templo, la ocupación de todo el territorio por el enemigo gentil y la deportación de su población. De todas formas, Jeremías consideraba que ese Ungido, ese elegido por Yahveh no tardaría en llegar. En ambos textos, el profeta proyectaba la acción restauradora hacia el futuro y daba protagonismo a un personaje, llamado Germen justo, descendiente de la estirpe davídica, que tendría como misión gobernar e impartir justicia en la tierra y restituir el reino unificado.

Otras voces, como la de Zacarías, recuperaron décadas más tarde la metáfora del Germen de Jeremías y le atribuyeron la reedificación del Templo de Jerusalén:

> Así dice Yahveh Sebaot: He aquí *un Germen: debajo de él habrá aquí germinación* (y él edificará el Templo de Yahveh). *Él edificará el Templo de Yahveh: él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en su trono*: habrá un sacerdote a su derecha, y consejo de paz habrá entre ellos dos (Za 6,12-13)

El pasaje está contextualizado en la época del regreso del exilio (537 a.C) y sobre esta reedificación sólo contamos con sus descripciones literarias. Durante el periodo persa, la pérdida de soberanía política debilitó considerablemente la influencia del monarca en la comunidad y la esperanza mesiánica se vinculó con Zorobabel, miembro de la estirpe davídica. En el texto encontramos una alusión a la promesa davídica en línea con 2 S 7 cuando Zacarías habla del descendiente legítimo y su descendencia ("un Germen: debajo de él habrá aquí germinación"), aunque el rey ya no es el único que se sienta en el trono. ¿Podemos hablar, a tenor de la descripción de Zacarías, de desavenencias entre el rey y los sacerdotes del Templo?

Sea como fuere, tras la muerte de Zorobabel, la expectativa mesiánica davídica se debilitó enormemente, probablemente por el incumplimiento de los vaticinios proféticos, aunque no desapareció.

Tendremos que esperar hasta el siglo I a.C para volver a ver el renacimiento de la esperanza mesiánica davídica. El colapso de la dinastía asmonea, cuestionada y considerada por buena parte de la población como ilegítima y sobre todo la ocupación romana de Palestina por obra de Pompeyo marcaron una época donde el mesianismo de corte davídico resurgió con fuerza. En círculos piadosos cercanos al fariseísmo se reflexionó nuevamente sobre las antiguas Escrituras y florecieron una serie de obras donde "se fue forjando la esperanza en la llegada de un mesías liberador de Israel que revestía a la vez características políticas, militares y espirituales. Los hechos habían constituido el humus propicio para que se reavivaran las antiguas tradiciones mesiánicas: aquellas que hablaban de que Dios suscitaría un descendiente legítimo que se sentaría en el trono de David para expulsar a los gentiles e instauraría una era de paz y prosperidad"[207].

Los Salmos de Salomón, una obra escrita ca. 60 a.C, fue uno de estos exponentes[208]. En ella encontramos un par de salmos, concretamente el 17 y el 18, dedicados al Ungido de Yahveh. El más relevante es el Salmo 17, donde se conserva la promesa davídica de 2 S 7,12-16 como base de la esperanza mesiánica davídica:

> *Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel; Tú le hiciste juramento sobre su posteridad, de que nunca dejaría de existir ante Ti su casa real*. Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores; *aquellos a quienes nada prometiste* nos asaltaron y expulsaron, nos despojaron por la fuerza y *no glorificaron tu honroso Nombre*. *Dispusieron su casa real con fausto* cual corresponde a su excelencia, *dejaron desierto el trono de David con la soberbia de cambiarlo* (*SlSl* 17, 4-6)

La dinastía asmonea había transgredido las normas relativas a la institución monárquica e intentaron suplantar infructuosamente a la estirpe davídica al frente de Israel. Buena parte de la población, entre ellos los fariseos, como guardianes de las esencias y celosos observantes de la Ley mosaica, la consideraban usurpadora del trono por no ser descendientes de David. Habían preferido el título de reyes sin reconocer la soberanía única de Dios. Por estos motivos, Yahveh

[207] Ibid., (2016): 123

[208] Cf. DIEZ MACHO, A. (1982): 11-16. Son un conjunto de 18 o 19 Salmos redactados remedando el estilo de los himnos del Salterio. Existe controversia entre los investigadores si la obra fue compuesta por uno o varios autores; en la actualidad, un gran número de estudiosos tienden a decantarse más por la existencia de un único autor por la unidad de una serie de elementos internos (estilo, ritmo, doctrina, etc.). La crítica interna sitúa al autor en un entorno muy próximo ideológicamente al fariseísmo por su interés en la observancia de la Ley, su nacionalismo exacerbado, su creencia en la resurrección y en la venida de una futura era gobernada por el Rey-Mesías donde los pecadores recibirían su castigo.

se había alejado de su pueblo y había hecho perecer a todos los miembros de esa familia como castigo a su soberbia actitud:

> Según sus pecados los retribuyes, oh Dios, se encuentran con lo que sus obras merecen. *Dios no se apiadó de ellos; busco su descendencia y no dejó ni uno solo* (*SlSl* 17, 8-9)

La división interna y las disputas familiares de los asmoneos facilitaron a los romanos la ocupación de Israel de forma expedita y la profanación del Templo de Jerusalén, la casa de Yahveh donde moraba su honroso Nombre:

> *El enemigo obró orgullosamente en su barbarie*, pues su corazón es ajeno a nuestro Dios. *Cuanto hizo en Jerusalén, lo hizo como los gentiles en las ciudades de sus dominios* (*SlSl* 17, 13-14)

El autor suplicaba a Yahveh el advenimiento de un rey, un nuevo David, elegido por la divinidad para purificar Jerusalén, aniquilar y expulsar a los gentiles. Por un lado, este rey iba a restituir el reino de Yahveh, el antiguo reino unificado, tras reunir a las doce tribus y volverlas a ubicar en sus respectivos territorios originales sin que ningún extranjero viviese entre ellos. Por otro lado, juzgaría con justa sabiduría primero a los israelitas y posteriormente a los pueblos y naciones:

> Míralo, Señor, y *suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas*, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo. *Rodéale de fuerza*, para quebrantar a los príncipes injustos, *para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean*, destruyéndola, *para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad*, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, *para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca*, para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia, y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones. *Reunirá un pueblo santo al que conducirá con justicia; gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios*. No permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos, ni que habite allí hombre alguno que cometa maldad, pues sabrá que todos son hijos de Dios. *Los dividirá en sus tribus sobre la tierra; el emigrante y el extranjero no habitarán más entre ellos; juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría*. *Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra*, y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio, para que vengan las gentes desde los confines de la tierra a contemplar su gloria, trayendo como dones a sus hijos, privados de su fuerza, para contemplar la gloria del Señor, con la que Dios la adornó. *El será sobre ellos un Rey justo, instruido por Dios*; no existe injusticia durante su reinado sobre ellos, porque todos son santos y *su Rey es el ungido del Señor* (*SlSl* 17, 21-32)

Aparece ante nuestros ojos la esperanza mesiánica tradicional según se contemplaba en el imaginario popular y en la atmósfera reinante en la época. Aunaba una concepción religiosa exclusivista y una visión muy nacionalista de la historia de la salvación del pueblo judío. La antigua promesa davídica recogida en 2 S 7 12-16, se había transformado; se abandonó paulatinamente la idea dinástica en favor del deseo del advenimiento de un rey mesías escatológico en la línea de Isaías, Jeremías y Zacarías.

David era contemplado como un héroe nacional, un paradigma de la sociedad israelita antigua, una época idealizada donde reinaba la pureza, Yahveh aplastaba a los enemigos y socorría a su elegido; los israelitas vivían en un mismo territorio y el reino de Yahveh se materializaba en la tierra bajo el gobierno de un rey escogido por Yahveh. La restitución de ese estado primigenio se lograría con la esperada llegada futura de un reino terrenal, gobernado por un nuevo David, el Ungido (*ha–Mashi´ah*), el Mesías escogido por Yahveh, un rey libertador que conseguiría liberar a Israel de la opresión política, retornaría a los orígenes religiosos (*teshuvá*) y purificaría el reino a nivel étnico.

En el siglo I de nuestra era el mesianismo regio de corte davídico se manifestó a través de la aparición constante de una serie de líderes político-religiosos de naturaleza levantisca que, tras la muerte de Herodes el Grande (4 a.C) y la conversión de Judea en provincia romana en el año 6 después de Cristo, buscaron acabar con los enemigos de Israel mediante la insurrección armada. Estos insurrectos, con aspiraciones regias, eran de extracción social humilde, intentaban emular al rey David a través de sus acciones y fueron considerados por Flavio Josefo como λῃστής (bandido o salteador)[209]. El exponente más destacado lo encontramos en la figura de Judas el Galileo:

> Por otro lado, había *un tal Judas, hijo del jefe bandolero Ezequías* [Ἰούδας δὲ ἦν Ἐζεκίου τοῦ ἀρχιλῃστοῦ υἱὸς], que en su día había alcanzado *un poderío enorme* y había sido hecho prisionero por Herodes a costa de grandes penalidades. Pues bien, este Judas, tras reunir por la zona de Séforis de Galilea *una multitud de hombres alocados* [συστησάμενος πλῆθος ἀνδρῶν ἀπονενοημένων], llevó a cabo una incursión contra el palacio real del lugar, y, al apoderarse de las armas depositadas allí, *armó a todos sus hombres* [ὥπλιζε τοὺς περὶ αὐτὸν], sin dejar uno solo, al tiempo que arrambló con el dinero que había sido dejado allí. Y resultaba temeroso para todos, puesto que robaba y saqueaba a todos los que caían en sus manos. Pero anhelaba alcanzar una situación más elevada y *aspiraba al rango de rey* [ζηλώσει βασιλείου τιμῆς], honor que esperaba conseguir no por un comportamiento honrado, sino por un exceso de insolencia (Jos. *Ant. Iud.*, XVII 271-272)

Josefo no refería si Judas o su padre se consideraban descendientes de la estirpe davídica, pero la emulación por parte de Judas de la vida errante y la práctica del bandolerismo llevada a cabo por David salta a la vista; en ambos casos, se unieron a ellos gente en apuros, desamparados, con quienes se dedicaron a combatir y derrotar a sus enemigos. Lejos de contentarse con eso, Judas también aspiraba a ser rey y es plausible suponer que, mediante su sublevación, buscase acelerar la intervención del propio Yahveh, aniquilando a sus enemigos y esperar el momento oportuno para ser nombrado rey de los judíos. Además de Judas, aparecieron otras figuras con

[209] cf. MIRALLES MACIÀ, L. (2004): 369-370, 377. Como bien ha subrayado la autora, Flavio Josefo no tenía una imagen positiva de estos personajes y mantuvo cierta reserva tanto hacia ellos como hacia los movimientos mesiánicos y las muchedumbres que los seguían. Suele presentar a estas figuras como personajes anecdóticos donde en ningún momento adquieren cualidades divinas. A pesar de ello, no dudó en calificarlas de "embaucadores", "locos", "charlatanes" o "pseudoprofetas".

un patrón similar, adoptando también un mesianismo regio de corte davídico[210]. Todos ellos compartían su animadversión hacia los romanos y a la dinastía herodiana por su condición colaboracionista con el régimen opresor y ambicionaban la instauración en Israel de un reino terrenal gobernado por Yahveh a través de su rey[211].

[210] Destacan el caso de Atronges (Jos. *Ant. Iud.*, XVII278-280; Jos. *Bell.Iud.*, II 60-62), un pastor de condición humilde - en situación similar a David - procedente de una familia sin rango de antepasados y destacable por su enorme corpulencia y fuerza de sus brazos. Se atrevió a convertirse en rey, esto es, Mesías, y lo logró con la ayuda de sus cuatro hermanos, quienes le sirvieron como generales subordinados a sus mandatos: "La libertad de acción de este hombre [Atronges] duró mucho tiempo, durante el cual recibía el título de rey y nadie le privaba de hacer lo que le viniera en gana. Y tanto él como sus hermanos propendían grandemente al aniquilamiento no sólo de los romanos, sino también de los soldados del rey, actuando con igual odio contra unos y contra otros, contra los últimos por la desconsideración con que los habían tratado durante el gobierno de Herodes, y contra los romanos por las iniquidades que, a su juicio, habían cometido recientemente. (…)". Después de estos vericuetos, finalmente fue hecho prisionero por los romanos y probablemente ajusticiado. Otro caso similar con pretensiones regias es el de un esclavo del rey Herodes llamado Simón (Jos. *Ant. Iud.*, XVII 273-277; Jos. *Bell. Iud.*, 57-58). Sus seguidores lo acabaron aclamando rey y se ciñó la diadema real, prendiendo fuego el palacio real de Jericó y otras viviendas reales haciendo botín con sus bienes. Las veleidades mesiánicas de Simón acabaron pronto cuando los romanos, liderados por Valerio Grato, ayudaron a las tropas herodianas para someter a los insurrectos. Simón murió en los combates a manos de los romanos. Otro posible pretendiente mesiánico lo encontramos en torno a los años 44-45 en la figura de Teudas, documentado tanto por Josefo (Jos. *Ant. Iud.*, XX 5, 97-99) como por los Hechos de los Apóstoles (Hch 5, 33-42). Josefo, no lo calificó de "bandolero" (λῃστής), sino de "mago" (γόης τις) en Antigüedades judías o "pseudoprofeta" (ψεῦδοπροφήτης) en su obra sobre la Guerra Judía. Según su relato, intentó persuadir a una muchedumbre emulando ser Josué; prometiendo abrir las aguas del río Jordán a una orden suya: "Por otro lado, en las fechas en que Fado era procurador de Judea *un mago*, de nombre Teudas, procuró persuadir a una masa infinita de personas a que recogieran sus pertenencias y lo siguieran hasta el río Jordán, pues les decía que era un profeta, y les aseguró que a una orden suya se abrirían las aguas del río y que de esta manera les haría fácil el cruce. Y con estas palabras embaucó a muchos. Fado, sin embargo, no les dejó que disfrutaran de su necedad, sino que envió a un escuadrón de caballería que cayó sobre ellos de una manera inesperada, aniquiló a muchos e hizo prisioneros a otros. Y al propio Teudas, a quien cogieron vivo, le cortaron la cabeza y la llevaron a Jerusalén". Los romanos actuaron con contundencia como solían hacerlo ante cualquier veleidad mesiánica que cuestionaba el poder establecido; la aventura de Teudas acabó con un trágico desenlace, fue decapitado y su cabeza exhibida en Jerusalén como escarmiento, mientras buena parte de sus seguidores, masacrados por los romanos, siguieron su misma suerte. El episodio de Teudas no fue el único con semejante guión, Josefo (Jos. *Ant. Iud.*, XX 8,169-172; Jos. *Bell.Iud.*, II, 261-263) también nos narra la historia, ocurrida hacia el año 57 o 58, de la llegada a Jerusalén de un hombre conocido por su origen como El egipcio; se había autoproclamado profeta y arengaba a la multitud para que le acompañase al Monte de los Olivos donde a su señal se desmoronarían las murallas de Jerusalén emulando el conocido episodio de la caída de las murallas de Jericó realizado por Josué. El procurador Marco Antonio Félix, percatándose del simbolismo mesiánico y de la desestabilización política de esta iniciativa irrumpió en el lugar cargando contra los congregados; algunos murieron, otros fueron hechos prisioneros mientras el falso profeta egipcio pudo escapar sin que nunca más se supiese de su existencia.

[211] cf. SCHÜRER, E. (1985): Para acabar este subapartado sobre el mesianismo regio de corte davídico, no debemos olvidar la *Amidá*, también conocida como *Shemoneh 'Esreh* o las 18 bendiciones, cuya forma más antigua, la recensión palestinense, podría datarse en torno a una fecha algo posterior a la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, aunque subyacen tradiciones más antiguas a esta fecha. Desconocemos en detalle cómo sería la forma de esta plegaria en torno a los años 70-100, pero el texto hallado en la Genizá de El Cairo y publicado por S.Schechter en 1898 sería el más aproximado. La Amidá es la principal plegaria de la liturgia judía cuya recitación debe ser realizada por todo israelita tres veces al día (mañana, primera hora de la tarde y a la puesta del sol). En la actualidad, conservamos dos recensiones de dicha plegaria: la babilónica, más tardía y la palestinense, mucho más antigua; en la primera de ellas se conservan 19 bendiciones, mientras que en la segunda, hallamos 18. En la recensión

b) El mesianismo real (no davídico)

La corrupción y los despropósitos de los sucesivos gobernantes davídicos unidos a la humillación por la deportación a Babilonia comportaron la pérdida, entre la mayoría de la población judía, de la esperanza en una restauración nacional. A pesar de ello, dentro del judaísmo, una minoría permaneció fiel a esta utopía; se trataba de personalidades vinculadas con sectores sadoquitas, críticos con la unión del poder político y religioso, por haber comportado un mayor perjuicio que beneficio para el judaísmo. Se dedicaron a reinterpretar y releer las primeras ideas mesiánicas a la luz de los acontecimientos y sus reflexiones fraguaron una esperanza mesiánica relacionada con la institución monárquica, pero alejada de la casa de David[212].

El principal exponente de esta línea de interpretación de los textos sagrados era el profeta Ezequiel, quien hacia el año 573 a.C defendía la llegada de un futuro rey ideal, un nuevo David al frente de la monarquía, pero sin ningún tipo de relación con la dinastía davídica:

> Yo suscitaré para ponérselo al frente *un solo pastor* que las apacentará, *mi siervo David: él las apacentará y será su pastor*. Yo, Yahveh, seré su Dios, y *mi siervo David será príncipe en medio de ellos*. Yo, Yahveh, he hablado. Concluiré con ellos una alianza de paz, haré desaparecer de esta tierra las bestias feroces. Habitarán en seguridad en el desierto y dormirán en los bosques. Yo los asentaré en los alrededores de mi colina, y mandaré a su tiempo la lluvia, que será una lluvia de bendición (Ez 34, 23-26)

Ezequiel y posteriormente sus discípulos (ca. 573-520 a.C) soñaban con la llegada del verdadero David, una figura ideal de naturaleza tipológica que implementaría las esperanzas depositadas en el pasado en un descendiente histórico de la casa de David. La impureza de los dinastas davídicos por sus sistemáticos incumplimientos habría llevado a Yahveh a instaurar un reino terrenal donde reinaría eternamente la armonía y la abundancia, desligado de todo tipo de conflictos y gobernado por un príncipe (*nasí*) o rey vasallo[213]. La elección de Yahveh sólo

---

palestinense, aún se mantiene la esperanza mesiánica regia de corte davídico como reza la bendición número 14: "Sé misericordioso, Señor Dios nuestro, con tus grandes mercedes para con Israel tu pueblo y para con Jerusalén tu ciudad, y para con Sión, morada de tu gloria, y para con tu templo y tu habitación, *y para la realeza de la casa de David, tú Mesías justo*. Bendito eres, Señor, Dios de David, que edificas a Jerusalén". A pesar de haber sido arrasado el Templo, dentro del judaísmo se continuó conservando de forma explícita la esperanza en la llegada de un descendiente histórico de la estirpe davídica que instauraría el reino de Yahveh en la tierra.

[212] cf. SACCHI, P. (2014): 382

[213] En el siglo II a.C. este término aparece documentado en los manuscritos de Qumrán en referencia al Príncipe de la Congregación; Simón bar Kosiba lideró la revuelta judía del 132 al 135 como *Nasí* o príncipe, la principal autoridad de los judíos. Este cargo, pasó a partir del siglo II a ser desempeñado básicamente por el presidente del tribunal (*bêt dîn*) y, ante la ausencia de un Rey o un Sumo sacerdote, fue reconocido por las autoridades romanas como el gobernador principal de la comunidad judía de Israel hasta inicios del siglo V. Vid. FREEDMAN, D.N. (1992):7811

afectaría a una única persona, su elegido, cuya misión consistiría en guiar al pueblo de Israel, propiciar el regreso de los exiliados y salvaguardar el cumplimiento de las normas y preceptos mosaicos. El Templo volvería a ocupar su lugar central, pero esta vez, no sería edificado por la monarquía, sino por Yahveh mismo. Se trataría de un Templo escatológico cuyo origen ya era divino[214]. Para Ezequiel, David abandonaba su condición de personaje histórico para convertirse en una figura escatológica idealizada:

> Así dice el Señor Yahveh: He aquí que yo recojo a los hijos de Israel de entre las naciones a las que marcharon. Los congregaré de todas partes para conducirlos a su suelo. Haré de ellos una sola nación en esta tierra, en los montes de Israel, y *un solo rey será el rey de todos ellos; no volverán a formar parte dos naciones, ni volverán a estar divididos en dos reinos*. (…) Los salvaré de las infidelidades por las que pecaron, los purificaré, y serán mi pueblo y yo seré su Dios. *Mi siervo David reinará sobre ellos, y será para todos ellos el único pastor; obedecerán mis normas, observarán mis preceptos y los pondrán en práctica*. *Habitarán en la tierra que yo di a mi siervo Jacob, donde habitaron vuestros padres*. *Allí habitarán ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos, para siempre, y mi siervo David será su príncipe eternamente*. Concluiré con ellos una alianza de paz, que será para ellos una alianza eterna. Los estableceré, los multiplicaré y *pondré mi santuario en medio de ellos para siempre. Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo*. Y sabrán las naciones que yo soy Yahveh, que santifico a Israel, cuando mi santuario esté en medio de ellos para siempre (Ez 37, 21-28)

Si Ezequiel esperaba la llegada de un Mesías desvinculado de la estirpe davídica, otro autor, el DeuteroIsaías, consideró que Yahveh había vuelto a intervenir en la historia y creyó ver en el rey persa Ciro a su Ungido. Sólo Yahveh comprendía la historia de principio a fin y decidía cuándo intervenir. Esta reflexión suponía la postergación de una visión tradicional nacionalista por una perspectiva universalista; si Yahveh convertía en Mesías a Ciro, le estaba otorgando una prerrogativa exclusiva de la dinastía davídica a un rey extranjero y si el rey persa era el estilete, el instrumento de su plan de salvación se debía a que el poder de Yahveh era universal, no circunscrito únicamente a Israel:

> Escúchame, Jacob Israel, a quien llamé: Yo soy, yo soy el primero y también soy el último. Sí, es mi mano la que fundamentó la tierra y mi diestra la que extendió los cielos. Yo los llamo y todos se presentan. Reuníos todos y escuchad: ¿Quién de entre ellos anunció estas cosas? "*Mi amigo* [Ciro] *cumplirá mi deseo contra Babilonia y la raza de los caldeos." Yo mismo le he hablado, le he llamado, le he hecho que venga y triunfe en sus empresas* (Is 48, 12-15)

Convertía el retorno de los exiliados de Babilonia a Jerusalén en un nuevo éxodo, similar al de Egipto. De esta forma, este monoteísmo universalista daba respuesta a todas las catástrofes nacionales integradas en una concepción universal de la historia[215]:

> ¡*Salid de Babilonia! ¡Huid de los caldeos! ¡Anunciad con voz de júbilo, hacedlo saber, proclamad hasta el extremo de la tierra, decid: Yahveh ha rescatado a su siervo Jacob*! No

[214] Cf. ROITMAN, A.D. (2016): 97-98

[215] TREBOLLE, J. (1996): 17-20

> padecieron sed en los sequedales a donde los llevó; hizo brotar para ellos agua de la roca. Rompió la roca y corrieron las aguas. No hay paz para los malvados, dice Yahveh (Is 48, 20-22)

c) El doble mesianismo (sacerdotal y real)

Este tipo de mesianismo, cuyos precedentes los encontramos en el mesías de Zacarías, se desarrolló entre el siglo II y el siglo I antes de Cristo y se referiría a un mesías doble (un mesías sacerdotal y un mesías guerrero) o bien, otros autores han sugerido que podría estar indicando un único mesías, una especie de Sumo sacerdote con características también guerreras[216]. En rigor, tenemos en los textos dos ungidos, uno sacerdotal (el ungido de Aarón o de Leví) y el otro laico (el ungido de Israel), donde el primero prevalece sobre el segundo. A pesar de ser un mesianismo dual, se tiende a llamarlo mesianismo sacerdotal por la primacía del mesías sacerdotal sobre el guerrero.

Encontramos testimonios de este tipo de mesianismo en los textos de Qumrán. Si bien se les menciona en diferentes ocasiones, el fragmento más relevante lo hallamos en la Regla de la comunidad donde reza lo siguiente:

> (…) Sólo los hijos de Aarón [sacerdotes] tendrán autoridad en materia de juicio y de bienes, y su palabra determinará la suerte de toda disposición de los hombres de la comunidad [los hombres de Qumrán] y de los bienes de los hombres de santidad que marchan en perfección. Que no se mezclen sus bienes con los bienes de los hombres de falsedad que no han purificado su camino separándose de la iniquidad y marchando en camino perfecto. No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar en toda obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad [los hombres de Qumrán] comenzaron a ser instruidos, *hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel*. (*1QS* 7-11)

Si el pensamiento tradicional judío esperaba la llegada de un rey, un descendiente idealizado de la casa de David, que gobernaría un reino terrenal, en Qumrán, los miembros de su comunidad esperaban el advenimiento de dos ungidos, claramente jerarquizados, donde el sacerdotal gozaba de mayores prerrogativas que el laico. Ambos mesías llegarían precedidos por un profeta (¿Elías? ¿Un Profeta semejante a Moisés?), cuyo nombre no nos es desvelado ni tampoco sus funciones, aunque podrían ser las tradicionales otorgadas a esa figura predecesora del Mesías, a saber, poner fin a las disputas políticas y jurídicas. Según el texto, serían ambos mesías quienes, una vez reunidas todas las condiciones, darían las instrucciones finales a los miembros de la comunidad. Si eran los sacerdotes ("los hombres de Aarón") los encargados en Qumrán de interpretar la Torah, sería el Mesías sacerdotal, quien, por relevancia, haría la *halakah* final en los días finales.

[216] PIÑERO, A. https://www.tendencias21.net/crist/El-mesianismo-en-el-Antiguo-Testamento-y-en-sus-apocrifos-205-02_a886.html

Además de los textos del Mar Muerto, también encontramos vestigios de su presencia en los Testamentos apócrifos de los Doce Patriarcas[217], destacando unos pasajes del Testamento de Leví, del Testamento de Judá y el de Simeón:

> Durante su sacerdocio, los pueblos gentiles de la tierra abundarán en conocimiento y se verán iluminados por la gracia del Señor. *Durante su sacerdocio se eliminará el pecado, y los impíos cesarán de obrar el mal. Él abrirá ciertamente las puertas del paraíso* y apartará de Adán la espada amenazante. *A los santos dará a comer del árbol de la vida, y el espíritu de la santificación estará sobre ellos. Él atará a Beliar y dará poder a sus hijos para pisotear a los malos espíritus*. El Señor se regocijará en sus hijos y pondrá sus complacencias en sus amados para siempre. Entonces exultarán Abrahán, Isaac y Jacob. Yo me alegraré también y todos los santos se revestirán de alegría (*TestLev* 18,9-14)[218]

> Ahora, hijos míos, *amad a Leví*, para que permanezcáis en pie; no os levantéis contra él, para que no perezcáis. *A mí me otorgó el Señor el reino, pero a él el sacerdocio, subordinando el primero al segundo. A mí me dio lo terrenal; a él lo celestial*. Como supera el cielo a la tierra, *así aventaja el sacerdocio de Dios a la realeza terrena*, si el primero no se aparta del Señor por el pecado ni se ve dominado por la realeza terrestre. *A él y no a ti ha elegido el Señor para acercarse a Él*, para comer de su mesa y de sus primicias, las delicias de los hijos de Israel (*TestJud* 21, 1-5)[219]

La primacía del mesías sacerdotal queda reflejado de forma patente en ambos textos, pero con más énfasis en el segundo, donde se menciona claramente que el sacerdocio de Dios es superior y aventaja a la realeza terrestre.
De la misma forma que en los textos qumranitas, bajo su reinado brillará la justicia y se

[217] Cf. DIEZ MACHO, A. (1982): 11-25. La obra forma parte de un género literario con tendencia a complementar o interpretar determinados pasajes bíblicos veterotestamentarios. El autor imagina a cada uno de los doce patriarcas en su lecho de muerte, rodeado por sus familiares y narrando los momentos más relevantes de sus vidas. Sobre su autoría, fecha y lugar de composición existe una controvertida polémica aún no resuelta. Encontramos tres tendencias principales: a) Una serie de autores defienden un origen cristiano de la obra, aunque difieren entre ellos si fue escrita por un judeo-cristiano (H.D.Slingerland), en torno al período 70-135 después de Cristo o un cristiano (M. de Jonge), cuya redacción habría tenido lugar sobre el año 200. Ambas corrientes están de acuerdo en considerar Siria como el lugar de composición; b) otra tendencia postula un origen qumranita de la obra y la sitúan en el siglo I antes de Cristo en Palestina; c) otros autores (T.Macky, C.E.Haupt *et alii*) consideran los Testamentos un escrito propiamente judío. Sobre la fecha de composición hay discrepancias; así algunos investigadores la sitúan en la época de Juan Hircano (ca. 110 antes de Cristo) con interpolaciones posteriores realizadas entre los años 70-40 antes de Cristo por sus ataques a la realeza y al sacerdocio, mientras otros estudiosos apuntan al siglo II antes de Cristo por la ausencia de referencias a los romanos y la mención de los sirios como potencia dominante. Sobre el lugar de composición hay un consenso en situarlo en Egipto y concretamente en Alejandría, sobre todo por la importancia dada a José dentro de la obra y por el pobre conocimiento geográfico por parte del autor sobre Palestina.

[218] Encontramos en Qumrán una copia del texto del Testamento de Leví donde el mesías sacerdotal es presentado con características propias del siervo sufriente de Isaías: "Y expiará por todos los hijos de su generación, y *será enviado a todos los hijos de su pueblo. Su palabra es como la palabra de los cielos*, y su enseñanza, según la voluntad de Dios. *Su sol eterno brillará y su fuego quemará en todos los confines de la tierra; sobre las tinieblas, brillará su sol*. Entonces desaparecerán las tinieblas de la tierra, y la oscuridad del orbe. *Proferirán contra él muchas palabras, y abundancia de mentiras; inventarán fábulas contra él, y proferirán toda suerte de infamias contra él*. Su generación transformará el mal, y […] establecida en la mentira y en la violencia. *El pueblo errará en sus días y estarán perplejos*." (*4Q540* frag.9 col I)

[219] cf. *Test.Sim* 7,2

seguirán sus preceptos, convertidos en definitivos. Son llamativos una serie de detalles ilustrativos, por una parte, la ausencia del nombre de David y de su estirpe, desvinculando al linaje davídico de su exclusiva prerrogativa y por otro, el cambio del nombre del mesías sacerdotal respecto al texto de Qumrán; ya no es un hijo de Aarón, sino se trata de uno de Leví. El origen de la figura del mesianismo sacerdotal parece inspirada posiblemente en una reinterpretación realizada sobre una serie de textos recogidos en el libro del profeta Zacarías (Za 3,1-8; 4,13-14; 6,9-13) donde se habla de un gobierno conjunto de un rey davídico y un sumo sacerdote aaronita:

> [Yahveh] Me hizo ver después al *sumo sacerdote Josué*, que estaba ante el ángel de Yahveh; a su derecha estaba el Satán para acusarle. Dijo el ángel de Yahveh al Satán: "¡Yahveh te reprima, Satán, reprímate Yahveh, el que ha elegido a Jerusalén! ¿No es éste un tizón sacado del fuego?" Estaba Josué vestido de ropas sucias, en pie delante del ángel. Tomó éste la palabra y habló así a los que estaban delante de él: "¡*Quitadle esas ropas sucias y ponedle vestiduras de fiesta; y colocad en su cabeza una tiara limpia!" Se le vistió de vestiduras de fiesta y se le colocó en la cabeza la tiara limpia*. El ángel de Yahveh que seguía en pie le dijo:" Mira, yo he pasado por alto tu culpa." Luego el ángel de Yahveh advirtió a Josué diciendo: "Así dice Yahveh Sebaot: *Si andas por mis caminos y guardas mis prescripciones, tú gobernarás mi Casa, y tú mismo guardarás mis atrios*: yo te daré plaza entre estos que están aquí." Escucha, pues, Josué, sumo sacerdote, tú y tus compañeros que se sientan en tu presencia –pues son hombres de presagio-: *He aquí que yo voy a traer a mi siervo "Germen*" (Za 3, 1-8)

> Volvió el ángel que hablaba conmigo y me despertó como a un hombre que es despertado de su sueño. Y me dijo: "¿Qué ves?" Dije: "*Veo un candelabro todo de oro*, con una ampolla en su vértice: tiene siete lámparas y siete boquillas para las siete lámparas que lleva encima. *Hay también dos olivos junto a él, uno a su derecha y el otro a su izquierda*." (…) Entonces tomé la palabra y le dije: "¿*Qué son esos dos olivos a derecha e izquierda del candelabro*?" (Añadí de nuevo y le dije: "¿Qué son las dos ramas de olivo que por los dos tubos de oro vierten de sí aceite dorado?") Él me habló y dijo: "¿No sabes qué es esto?" Dije: "No, mi señor." Y él me dijo: "*Estos son los dos Ungidos que están en pie junto al Señor de toda la tierra* (Za 4, 1-3,11-14)

> La palabra de Yahveh me fue dirigida en estos términos: " Haz una colecta entre los deportados: Jelday, Tobías y Yedaías; vienes aquel día y entras en la casa de Josías, hijo de Sefanías, a donde han llegado de Babilonia, tomas la plata y el oro, *haces una corona, la pones en la cabeza del sumo sacerdote Josué, hijo de Yehosadaq*, y le hablas de esta manera: Así dice Yahveh Sebaot: He aquí *un hombre cuyo nombre es Germen*: *debajo de él habrá germinación. Él edificará el Templo de Yahveh*; *él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en su trono; habrá un sacerdote a su derecha*, y consejo de paz habrá entre ellos dos (Za 6,9-13)

En el año 521 antes de Cristo se pensó en una materialización de las expectativas mesiánicas al llegar a Jerusalén la caravana de los exiliados dirigidos por Zorobabel, último rey de la estirpe davídica y Josué, líder sacerdotal. Era la primera vez que el pueblo judío estaba gobernado por dos jefes, uno laico y otro religioso. En un principio, Zorobabel, como descendiente del linaje davídico, tuvo un papel predominante (Za 6,13); gracias a estas prerrogativas se le otorgó el encargo de reedificar la nueva Casa de Yahveh según la promesa realizada en su día a su ancestro. El Templo, finalmente se reconstruyó modestamente bajo iniciativa conjunta de ambos gobernantes, ocupando su papel central de la vida religiosa y continuó siendo el símbolo de las

esperanzas de la restauración nacional. En el año 515 antes de Cristo, en el día de su consagración, Zorobabel había fallecido y sólo permanecía Josué al frente. A partir del año 500 hasta el año 170 antes de Cristo, los dominadores extranjeros prohibieron a la estirpe davídica cualquier tipo de poder, de manera que la institución monárquica, a partir de aquel momento dejó de estar en uso temporalmente, el mesianismo real perdió peso y los sacerdotes ejercieron el liderazgo de la sociedad judía, no sólo a nivel religioso, sino también político[220].

Más tarde, en el siglo II antes de Cristo, con la llegada de la dinastía asmonea al poder, sus miembros aunaron en su persona los cargos regios y pontificios. Buscaron ser los herederos de la estirpe davídica, cuya empresa monárquica había fracasado en el pasado. Esta nueva coyuntura llevó a grupos religiosos a reinterpretar las profecías de Zacarías y a esperar la llegada de un mesías sacerdotal, con atribuciones superiores a su colega laico en línea a la monarquía reinante en la época, con un perfil más religioso que político. La naturaleza del mesías, según estos círculos piadosos, no tenía por qué vincularse exclusivamente con la institución monárquica ni tener forma de rey, sino que un sacerdote también podía serlo. No sabemos con exactitud cuándo apareció esta esperanza mesiánica en Qumrán, pero es probable que en algún momento durante el período asmoneo ambas esperanzas (la mesiánica sacerdotal y la promesa davídica tradicional) se mezclasen[221], dando como resultado un mesianismo dual. En dicho proceso evolutivo, el concepto de mesías sacerdotal poco a poco fue asumiendo las prerrogativas del tradicional mesías guerrero.

d) El mesías como Siervo Sufriente

Otra posible figura mesiánica sería la del Siervo Sufriente, pero no hay acuerdo al respecto y existe una gran controversia sobre si el pasaje de Is 53 escrito por el Deutero-Isaías hacia los años 550-540 a.C fue interpretado por el judaísmo rabínico y precristiano en clave expiatoria o se trata de una creación posterior del propio cristianismo a partir de la reinterpretación de las Escrituras[222]. El texto reza lo siguiente:

> ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo de Yahveh ¿a quién se le reveló? Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. *Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias*, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! *Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado*. *Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas*. Él

[220] Cf. SACCHI, P. (2004): 382-386

[221] Cf. SCHÜRER, E. (1982): 711, vid. n. 139.

[222] Cf. ibid., (1982): 705-707. Vid. especialmente n. 113 p.705 con una ingente bibliografía al respecto; cf. VERMES, G. (1984): 144-150.

> soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y *Yahveh descargó sobre él la culpa de todos nosotros*. *Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca*. Como un cordero al degüello era llevado y como oveja que ante los que la trasquilan está mudo, tampoco él abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca. Mas plugo a Yahveh quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahveh se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. *Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará*. Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que *indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado*, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes (Is 53, 1-12)

Siglos más tarde, este texto fue interpretado en clave soteriológica por los evangelios en su apología por presentarnos a Jesús como el Siervo Doliente del DeuteroIsaías, cuya muerte resultó ser un sacrificio dentro de un supuesto plan divino preconcebido para expiar los pecados de toda la humanidad. Aunque un sector del judeo-cristianismo de raíz griega lo interpretase de esta manera, no queda nada claro que el judaísmo pre-cristiano y rabínico así lo considerasen. Dentro del judaísmo si existen testimonios tardíos donde las penurias, el sufrimiento y la muerte del Mesías son aceptados dentro del relato mesiánico, pero en ningún momento son interpretados con un significado expiatorio[223]. Por lo tanto, el debate existente sobre este fragmento del DeuteroIsaías radica en saber si estos dolores expiatorios fueron interpretados en clave mesiánico por el judaísmo precristiano y rabínico. Los testimonios existentes presentan muchas dudas y pocas certezas que corroboren esta idea de forma clara. Los defensores de asignarle una significado salvífico al sufrimiento del Siervo doliente se aferran al testimonio de Justino Mártir, quién, hacia el año 150 de nuestra era, presentaba en su obra al judío Trifón en los diálogos 68 y 89 diciendo que según las Escrituras el Mesías era doliente (παθητός)[224].

En cambio, sus detractores consideran dudosos una serie de testimonios, como es el caso de *TestBen* 3,8 (en arameo) donde se atribuye al pasaje una interpolación cristiana; por otro lado, tampoco se encuentran ecos de esta idea en los LXX o en los *Targumim* del DeuteroIsaías y no han resultado convincentes los intentos por otorgarle un carácter soteriológico a los dolores previos a la muerte del Maestro de Justicia de Qumrán. Por su parte, E.Schürer[225] observó una serie de elementos que invitan a cuestionar este tipo de mesianismo como existente en época

[223] Sería el caso, entre otros, del Mesías descrito en la obra *IV Esdras*. En este escrito, compuesto en torno al año 100, el Ungido es un miembro de la estirpe de David cuya misión consistirá en presidir el Juicio Final y su vida tendrá una duración máxima de 400 años; tras su muerte, concluirá el mundo tal como lo conocemos y durante siete días reinará un silencio absoluto hasta la creación de un nuevo mundo carente del mal.

[224] Vid. supra p. 96 n. 140.

[225] Cf. SCHÜRER, E. (1982): 706-707 Vid. n. 119-120.

precristiana. Por un lado, hay gran cantidad de pasajes rabínicos[226], donde se vinculan esos sufrimientos con los pecados de los hombres y se le acaba otorgando al Mesías el calificativo de doliente en relación a Is 53,4ss. Según E. Schürer, dentro del contexto mesiánico, era asumido por parte del judaísmo rabínico la idea que el Justo cumplía todos los mandamientos prescritos y expiaba sus pecados mediante el dolor, beneficiando al resto de la comunidad el exceso de ese dolor. Por consiguiente, para cerrar este pequeño apartado y siguiendo el hilo iniciado por E. Schürer, podríamos plantearnos si en realidad la figura del Siervo Sufriente no podría ser en el fondo una metáfora del pueblo de Israel justo y víctima de las desgracias a lo largo de la historia.

e) El mesías oculto en la tierra y en el cielo

En algunos círculos se especuló con la idea del "ocultamiento" del Mesías en la tierra previo a su "revelación"[227]. Según esta creencia, cuyo origen podemos situar en el último tercio del siglo I, el Mesías, tras nacer, debía permanecer anónimamente oculto en la tierra hasta el momento óptimo de maduración del plan divino. Una tradición, recogida en el *Talmud* de Jerusalén, situaba el nacimiento del Mesías en un momento posterior de la destrucción del Templo, pero su manifestación ante los hombres tendría lugar en un momento desconocido:

> Sucedió que mientras un judío labraba los campos, su vaca comenzó a mugir. Un árabe que pasaba y oyó el ruido dijo: Hijo de Judá, hijo de Judá, desata tu vaca, desata tu arado, pues mira que *el Templo está destruido*. Luego la vaca mugió de nuevo y el árabe dijo: Hijo de Judá, hijo de Judá, vuelve a atar tu vaca, a atar tu arado, pues *el Rey Mesías ha nacido* (…) (*pBer*. 5a)

A mediados del siglo II, Justino mártir también se hace eco en su obra de esta creencia cuando el judío Trifón asegura que el Mesías no será consciente de su verdadera identidad hasta el momento preciso de su unción; mientras tanto permanecerá en la tierra como un desconocido:

> Aunque el Mesías ha nacido y vive en algún lugar, *aún es desconocido*. En realidad, *ni siquiera él mismo sabe que lo es, ni tendrá poder alguno hasta que venga Elías, quien le ungirá y le revelará todo*." (Just. *Dial*. 8)

[226] Puede destacarse b.Sanh. 98b: "Ciertamente Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores; nosotros los estimamos leproso, herido de Dios y humillado"; otro ejemplo sería el hallado en el tratado Pesikhta Rabbati: "Nuestros rabinos enseñaron que un día, en el mes de Nisán [tiempo de la Pascua], los patriarcas vendrán a él [Mesías] y le dirán: Efraín, Mesías, Nuestra Justicia. A pesar que nosotros somos tus padres, tú eres más grande que nosotros porque tú has sufrido por los pecados de nuestros hijos y has pasado por grandes y difíciles pruebas (…) tú te has convertido en objeto de burla y has sido ridiculizado en medio de las naciones por el bien de Israel, y te has sentado en la oscuridad y las profundidades (…) tu piel ha sido arrancada y tu cuerpo se ha secado como madera y tus fuerzas como un pedazo de barro. Tú has sufrido todo esto por los pecados de nuestros hijos." (*PesR* 35-37)

[227] cf. VERMES, G. (1984): 147-149

Este debate está presente también en los propios evangelios pues no queda nada claro cuándo Jesús es consciente de su naturaleza mesiánica. Así, por ejemplo, en el evangelio de Marcos no lo es hasta la recepción del bautismo. De todas formas, el fragmento de Justino, a pesar de no mostrar ninguna vinculación del Mesías con la estirpe davídica, la creencia en este tipo de mesianismo recogía algunos elementos propios de la esperanza mesiánica tradicional, como la aparición previa del profeta Elías, quien sería el responsable de ungir al Mesías, como en su día Samuel había hecho con David. Esta misma idea fue recogida por la primitiva tradición cristiana en los sinópticos donde Juan el Bautista es presentado como Elías, como el "profeta" o "sacerdote" que reconoce a Jesús como el auténtico Mesías.

Otra tradición recogida en el Apocalípsis siríaco del profeta Baruc y en el libro IV de Esdras, manifestaba que el Mesías estaba oculto en el cielo hasta el día de su revelación a los hombres en la tierra al final de los tiempos:

> (…) Acaecerá que, tras cumplirse lo que debe suceder en esas etapas, *comenzará a manifestarse el mesías*. Behemot se manifestará desde su lugar y Leviatán ascenderá desde el mar: los dos grandes cetáceos que creé el quinto día de la creación y que reservé para ese tiempo. Entonces servirán de alimento para todos los que queden. (…) En aquel tiempo ocurrirá que descenderá de nuevo desde el cielo el tesoro del maná y comerán de él durante esos años, pues ellos son los que llegaron *al final de los tiempos. Tras esto sucederá que se cumplirá el tiempo de la llegada del mesías, que volverá gloriosamente*. (…) (*2 Ba* 29, 3-4.8; 30,1).

Al final de los tiempos, el Mesías será revelado por Yahveh a los israelitas en la tierra y después de acabar su cometido terrenal, regresaría nuevamente al cielo de forma gloriosa; pero, en un acto postrero, el Mesías volvería por segunda vez a la tierra para juzgar con autoridad a los enemigos de Israel y proteger al pueblo elegido hasta el fin de los días donde compartirá la misma suerte que el resto de los israelitas:

> El último gobernante que entonces quede vivo, *cuando sea destruido su numeroso pueblo, será encadenado* y subido al monte Sión. *Mi mesías lo reprenderá por todas sus iniquidades, reuniendo y poniendo ante él todas las acciones de su gente. Luego lo matará y protegerá al resto de mi pueblo* que se encuentre en el lugar que yo elegí. *Su autoridad permanecerá eternamente hasta que se acabe el mundo corruptible* y se cumplan los tiempos predichos. Ésta es tu visión y ésta es su interpretación (*2 Ba* 40,1-4)

Una visión nacionalista y exclusivista es claramente reconocible en el texto. El autor presenta al Ungido con una serie de elementos reconocibles en la tradición y que nos permite vincularlo con el mesianismo regio de corte davídico. Se trata de un rey guerrero, con una relación especial con la divinidad, protector de su pueblo. Bajo su gobierno se aniquilará a los enemigos de Israel y su autoridad durará hasta el final de los días donde perecerá junto a sus semejantes. Por su parte, el autor del libro IV de Esdras sigue una línea parecida, presentando un Mesías de origen celestial también vinculado con la dinastía davídica:

> (…) *éste es el ungido que el Altísimo reservó para el fin* (de los días) […] para ellos y *les echará en cara sus impiedades, sus injusticias*, y les infligirá delante de ellos (el castigo por) sus ofensas. *Los llevará vivos primeramente a juicio*, y una vez que les haya reprochado, *los aniquilará*. Pero *librará al resto de mi pueblo con misericordia*, a los que fueron salvados dentro de mis confines, y los alegrará hasta que llegue el fin, el día del juicio del que te he hablado desde el principio (*4 Esd* 12,32-34)

Como en el Apocalipsis siríaco de Baruc, el autor de IV Esdras también relataba que el Ungido sería revelado a los israelitas en la tierra y viviría junto a ellos hasta el fin del mundo corruptible:

> (…) Y ahora te digo: los signos que (te) mostré y los sueños que viste, y las interpretaciones que oíste colócalas en tu corazón, *porque tú serás llevado de los hombres y morarás en adelante con mi hijo* [*el Mesías*] *y con tus semejantes, hasta que se consuman los tiempos* (*4 Esd* 14, 7-9)

f) El mesías muerto

Dentro del judaísmo rabínico surgió una tradición defensora de la existencia de dos Mesías distantes en el tiempo y con finalidades distintas. El primer Mesías prepararía el terreno para la llegada del reino mesiánico, luchando contra Gog, el enemigo final de Israel y muriendo en la batalla. A este Mesías muerto se le conoce con el nombre del Mesías hijo de José (*ha-Mashi´ah ben Yosef*) y le atribuían un origen vinculado con la tribu de Efraín, por este motivo también era conocido como el Mesías hijo de Efraín (*ha-Mashi´ah ben Efrayim*), esto es, un Mesías de origen samaritano. Tras su muerte habría una época de grandes tribulaciones y calamidades para Israel hasta la llegada del segundo Mesías, de estirpe davídica, cuyo poder y autoridad se revelaría al final de los tiempos, vengaría a su predecesor y realizaría su cometido como redentor.

El origen de esta tradición, en cuya cronología no hay un consenso[228], se remonta a una interpretación exegética realizada por los rabinos sobre un pasaje del profeta Zacarías:

> Aquel día me dispondré a destruir a todas las naciones que vengan contra Jerusalén; derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración; y mirarán hacia mí. *En cuanto a aquél a quien traspasaron, harán lamentación por él como lamentación por hijo único, y le llorarán amargamente como se llora amargamente a un primogénito*. Aquel día será grande la lamentación en Jerusalén, como la lamentación de Hadad Rimmón en la llanura de Meguiddo. Y se lamentará el país, cada familia aparte: la familia de la casa de David aparte y sus mujeres aparte; la familia de la casa de Natán aparte y sus mujeres aparte; la familia de la casa de Leví aparte; y sus mujeres aparte; la familia de la casa de Semeí aparte y sus mujeres aparte; todas las demás familias, cada familia aparte y sus mujeres aparte (Za 12, 9-14)

A partir de este texto de Zacarías, los rabinos creyeron ver en "*aquel a quien traspasaron*" un paralelo con Efraín, uno de los hijos de José, muerto en su intento por conquistar la tierra de

[228] MIRALLES MACIÁ, L. (2003): 112 n. 57. La oposición entre los estudiosos se vislumbra entre los partidarios de un origen precristiano o una cronología postcristiana.

Canaán. Esta asociación fue interpretada en clave mesiánica y se forjó una tradición referente a un primer Mesías, predecesor del redentor davídico, que moría en el campo de batalla, como muestran el *Targum* de Zacarías 12,10 y el tratado *Sukkah*, recogido en el Talmud babilónico:

> Después *el Mesías hijo de Efraín* saldrá a librar batalla contra Gog, y *Gog le matará* ante las puertas de Jerusalén
>
> ¿*Cuál es la causa de tal llanto*? El rabino Dosa y los otros rabinos discrepan. Uno dice: *Es por la muerte del Mesías hijo de José*. Otro dice: Es por la muerte de la mala inclinación. *Pero debe adoptarse la primera interpretación*, pues está escrito: "Y ellos le mirarán, mirarán a aquél que han atravesado, y le llorarán como a hijo único". ¿Por qué habrían de llorar si se tratase de la muerte de la mala inclinación? Eso sería motivo de regocijo y no de llanto (*bSuk.* 52a)

Se desconoce cuándo se originó con exactitud esta tradición, pero la ausencia de textos anteriores a la Segunda Guerra Judía (132-135 d.C) invitan a situarla a partir de esta fecha. G.Vermes ha sugerido que la muerte de Simeón Bar Kosiba podría haber sido uno de los posibles detonantes de la aparición de esta idea en el judaísmo[229].

g) ¿Un Mesías muerto y resucitado al tercer día?

A inicios de este siglo, el debate sobre la existencia de un mesías muerto y resucitado al tercer día se reavivó nuevamente a partir de una serie de hallazgos en emplazamientos diferentes. Concretamente, nos estamos refiriendo a un par de himnos con reminiscencias mesiánicas recogidos de forma muy fragmentaria en los manuscritos del Mar Muerto y en segundo lugar, a una lápida, conocida con el nombre de "Revelación de Gabriel" cuyo texto apocalíptico es considerado por algunos investigadores como la constatación de la existencia dentro del judaísmo precristiano de la creencia mesiánica del Mesías como Siervo sufriente. El hallazgo de ambos textos contaba con una novedad: el Mesías una vez muerto, resucitaba al tercer día.

En el primer caso, el impulsor de esta hipótesis fue Israel Knohl, quien estimó que Jesús se consideró a sí mismo Mesías y habría estado influido por la experiencia mesiánica de un dirigente de Qumrán, cuya acción tuvo lugar una generación anterior al galileo. Según este autor, este líder carismático qumranita se autodescribió como el "siervo doliente de Dios", creía estar sentado en un trono celeste, rodeado de ángeles y su misión en la tierra habría consistido en ser el portador de una nueva era de perdón y redención. Este Mesías fue rechazado por los rabinos más conocidos de la época; posteriormente, tras combatir contra los romanos en Jerusalén fue asesinado por los enemigos opresores, que dejaron su cadáver en la calle durante

[229] cf. ibid., (1984): 150. Vid. n. 43 p.265. El propio autor sugiere como hipótesis plausible que Yohanan ben Torta dentro de su conflicto con el rabí Akiba, podría haber aceptado a Simeón Bar Kosiba como el mesías efrainita, pero no como el davídico, que, según su creencia, aparecería en la tierra después de la muerte del rabí Akiba.

tres días y finalmente, sus discípulos, al no verlo más, creyeron que había resucitado y ascendido a los cielos.

Según I. Knohl, sus discípulos, conscientes de la humillación, rechazo y muerte del Mesías en trágicas circunstancias bucearon en las antiguas Escrituras para intentar encontrar una serie de profecías que arrojasen luz sobre la humillación y muerte del mesías. La importancia del hallazgo de los dos himnos y la idea mesiánica transmitida en ellos radicaba a juicio de I.Knohl "Thus, for the first time in the history of Judaism, a conception emerged of "catastrophic" messianism in which the humiliation, rejection and death of the Messiah were regarded as an inseparable part of the redemptive process".[230]

Ambos textos estaban recogidos en el Rollo de los Himnos (*Hodayot*), formado por un conjunto de salmos donde su autor o autores resaltaban su marcado sentido de la culpabilidad y expresaban repetidamente a Yahveh su agradecimiento mediante la fórmula: "Te doy gracias, Señor". Sobre la datación de los textos existe en la actualidad un gran consenso. Así, a partir del tipo de escritura se determinó atribuirles como fecha más probable la segunda mitad del siglo I antes de Cristo o inicios de la era cristiana, aunque la mayoría de los investigadores tienden a situarlos con más exactitud en los años del reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C). Según I.Knohl, el rollo habría sido desfigurado a propósito antes de ser almacenado, por la oposición suscitada entre los miembros de la comunidad conocedores de la inclusión en dicho rollo de dos himnos de contenido ideológico contrarios al resto de los salmos. Estos himnos, destacaban por la ausencia del sentido de la culpabilidad y por el uso de un lenguaje y una forma de bendición completamente diferentes al conjunto de la obra, lo que invita a pensar su adición *a posteriori* al rollo.

En la actualidad, contamos con dos versiones[231] paralelas de estos himnos mesiánicos y el fragmento más interesante es el situado en 4Q491 frg. 11 col.1 considerado por muchos autores como un Himno mesiánico[232]:

[230] KNOHL, I. (2004): 1-3

[231] cf. ibid. (2004):75 ss. Así, disponemos de dos versiones de ambos himnos. El primer himno, la primera versión se encuentra disponible en dos fragmentos de *4QHe* y la segunda versión en *4Q491* frg. 11 col.1 líneas 5-11; el segundo himno, su primera versión se localiza en *4QHa* frg.7 col. 1 líneas 13-23 y col.2 líneas 1-14, mientras que la segunda versión se ubica en *4Q491* frg. 11 col.1 líneas 13-16.

[232] GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1992): 165-170. El rollo *4Q491* está compuesto por 16 fragmentos, de los cuales la mayoría (es el caso de los fragmentos 5-10 así como el 11 columna II) versionan la Regla de la Guerra. Asimismo, como puso de manifiesto M. Abegg, el fragmento *4Q11* col.1 tiene muchos puntos de contacto con el rollo de los Himnos (*Hodayot*) (*1QH*). Sobre la ingente bibliografía relativa a este texto vid. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2014): 287 n.70.

> (…) *un trono de fuerza en la congregación de los dioses* sobre el que *no se sentará ninguno de los reyes del Este*, y sus nobles no (…) silencio (…) mi gloria (es incomparable) y *fuera de mí ninguno es exaltado*. Y no viene a mí, porque *yo moro en (...), en los cielos*, y no hay (…)… Yo soy contado entre los dioses y mi demora está en la congregación santa; (…mi de) seo no es según la carne (y) todo lo que me es precioso está en la gloria (…el lu) gar santo. *¿Quién ha sido considerado despreciable por mi causa? ¿Y quién es comparable a mí en mi gloria*? ¿Quién, como los marineros volverá para contar? (…) *¿Quién (...) las penas como yo? ¿Y quién (...) angustia que se parezca a mí? No hay ninguno*. *He sido instruido*, pero no hay enseñanza comparable. (…) *¿Y quién me atacará cuando yo abra (mi boca)? ¿Y quién puede soportar el flujo de mis labios? ¿Y quién se me enfrentará y mantendrá la comparación con mi juicio?* (…) pues yo soy contado entre los dioses, y mi gloria está con los hijos del rey. (*4Q491* frag. 11 col 1 líneas 12-18)

Aún existe un amplio debate sobre la identidad del hablante del himno[233]. A pesar de plantear el texto numerosos interrogantes, nos hallamos ante un misterioso personaje que es un rey, porque se compara con los Reyes de Oriente, afirma haber sido exaltado posteriormente, esto es, ascendido a los cielos y una vez allí ha sido coronado y se ha sentado en un trono junto a los dioses, situado en una esfera superior a los reyes terrenales. A todo ello, añade algunos elementos familiares que nos remiten al canto del Siervo Sufriente de Is 53 ("¿quién ha sido considerado despreciable por mi causa? (…) ¿Quién (…) las penas como yo? ¿Y quién (…) angustia que se parezca a mí? No hay ninguno.") y al Mesías Sufriente; un Mesías que padece, muere y resucita.

Si la aparición de la teoría de I.Knohl sobre los dos himnos de Qumrán causaron un efecto sensacionalista en el mundo académico, el hallazgo de una lápida, conocida como la "Revelación de Gabriel", con un texto apocalíptico avivó el debate sobre la existencia de un Mesías sufriente en el judaísmo precristiano.

La lápida[234], propiedad de un coleccionista suizo y elaborada de caliza gris, tiene un tamaño de 93x37 cm. Procede de la península de Lisán, un pequeño enclave situado al sur del Mar Muerto en Transjordania y suele datarse en torno al año 4 antes de Cristo[235] o inicios de la era cristiana,

[233] cf. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2014):289. Algunos autores, como M.Baillet, han identificado al hablante que asciende a los cielos con el arcángel Gabriel, M.Smith consideró que Baillet había malinterpretado el texto, y propuso como hipótesis un ser humano como Henoc o el Moisés de la literatura apócrifa; finalmente, otros autores (H.Eshel, D.Dimant *et alii*) quisieron ver en él al Maestro de Justicia de Qumrán.

[234] KNOHL, I (2009): XIV-XV menciona la ausencia de restos de cemento o sustancias similares que testimoniaran la pertenencia de la lápida a una construcción. Se han hallado diversas lápidas como la Revelación de Gabriel en diferentes contextos y épocas con finalidades conmemorativas (en Qumrán, con una datación similar a la hallada en Transjordania) o funerarias (la piedra de Zoar datada aproximadamente en el año 350 d.C).

[235] cf. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2014): 278. A.Yardani y B.Elitzur, primeros editores del texto, lo dataron entre finales del siglo I antes de Cristo y el inicio de la era cristiana. A partir de este marco temporal, algunos investigadores han intentado precisar una fecha más concreta. Así, I. Knohl, basándose en unas referencias nada claras a un eclipse, lo situó, siguiendo unos cálculos astronómicos, en el día 13 de marzo del año 4 antes de Cristo; por su parte, P.Giménez de Aragón también lo sitúa en el mismo año,

según los estudios paleográficos y filológicos realizados por el profesor Moshe Bar Asher. Consta de 87 líneas repartidas en dos columnas (44 en la derecha y 43 en la izquierda respectivamente). El texto está deteriorado en algunas partes y presenta problemas en la restitución de las letras; por el color marrón de la parte inferior, se deduce que estuvo clavada en el suelo.[236]

¿Quién habría compuesto este texto? A partir de su contenido los estudiosos barajaron diversas hipótesis, algunas poco satisfactorias[237] y otras más plausibles. Así I. Knohl y P. Giménez de Aragón defendían que este texto no podría haber sido redactado por un saduceo (por su incredulidad en el tema de la resurrección y en la existencia de los ángeles) ni tampoco por un fariseo (por usar el nombre de Yahveh p.ej.), así que, se habría postulado una autoría esenia[238] por un par de motivos: en primer lugar, porque muchos miembros de la secta esenia habitaban en el desierto de Judá, lugar próximo al emplazamiento original del monolito y en segundo lugar, por las similitudes estilísticas compartidas entre este texto y los documentos hallados en los rollos de la comunidad esenia de Qumrán, tampoco muy alejada del lugar donde se hallaba la lápida.

A juzgar por las citas empleadas, el contenido de este texto apocalíptico de inspiración profético versa sobre mesianismo. Estructuralmente, podemos dividirlo en dos partes en función de los protagonistas de la acción: la primera comprende desde la línea 1 hasta la número 71; en ella se entabla un diálogo entre Yahveh y el receptor de la revelación y se hace referencia a la invasión de Jerusalén por las naciones gentiles, a la salvación de la ciudad, al fin de la guerra escatológica y a los muertos antes de su salvación. Será en este último fragmento donde se menciona a tres pastores (¿Judas Galileo, Simón y Atronges?) enviados por Yahveh a Israel. En

---

pero relaciona el texto con los disturbios acaecidos en Jerusalén y relatados por Flavio Josefo (*Bell. Iud*., II, 1-5; *Ant. Iud*., XVII, 10 (250-298) justo después de la muerte de Herodes, que acabaron con la intervención de los romanos masacrando a buena parte de los insurgentes y esclavizando a otros.

[236] cf. ibid., (2014): 271. n. 4. Utilizaremos en este apartado la primera traducción al español del texto de la lápida realizada por P. Giménez de Aragón. Como el autor ha remarcado, el lenguaje empleado es muy parecido al de Qumrán, a medio camino entre el hebreo y el misnaico, con influencias arameas en determinados fragmentos.

[237] cf. KNOHL, I (2009): 46-51 plantea que habría sido redactada por una secta formada por seguidores de Simón, el esclavo de Herodes cuya sublevación a la muerte del monarca idumeo comportaba pretensiones mesiánicas regias de corte davídico. La derrota y muerte de Simón, así como el incendio de una parte del Templo durante las hostilidades acaecidas a la muerte de Herodes en Jerusalén entre los romanos y las tropas sublevadas, podría haber sido vista por estos seguidores como un signo del fin de los tiempos, quienes estarían esperando la resurrección de su Mesías Simón. La idea no nos parecería nada descabellada, pero siempre y cuando tuviésemos constancia de la existencia de dicha secta, que por los testimonios existentes hasta el momento, no pareció existir.

[238] cf. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2014): 279

la segunda parte, desde la línea 72 hasta la 84, el arcángel Gabriel le explica al receptor de la revelación lo que sucederá al tercer día:

> 69 Así dijo Yahveh de los Ejércitos, el Dios de Israel: 70 "He enviado (tres) profetas a mi pueblo, tres pastores. Y después 71 de que yo viera (…). 72 El lugar para David, el siervo de Yahveh (He aquí que tú hiciste) 73 el cielo y la tierra (con tu gran) poder (y con tu brazo) 74 extendido. Tú muestras misericordia a millares (…). 75 Tres pastores salieron de Israel (…hasidim) 76 si hay un sacerdote entre ellos, si hay hijos de santos entre ellos (…) 77 *"¿Quién eres?" "Soy Gabriel (...)* 78 *Tú los salvarás. Un profet(a y un pas) tor*" "(Yo pre)gunto 79 por tres pastores y tres (prof) etas". 80 "¡*Al tercer día, ¡vive!* Yo soy Gabriel (…), 81 príncipe de los príncipes, (…) 82 (Ilegible). 83 Al tercer día, el pequeño que tome, Yo Gabriel. 84 Yahveh de los Ejercitos, el Dios (de Israel)

La polémica en esta sección radica en la plausibilidad de una resurrección del Mesías al tercer día, tal como se plantea en la línea 80: "78 *Tú los salvarás. Un profet(a y un pas) tor*" "(Yo pre)gunto 79 por tres pastores y tres (prof) etas". 80 "¡*Al tercer día, ¡vive!* " El arcángel Gabriel ratifica que será el Mesías quien salvará a Israel, para ello, primero Yahveh ha enviado a un profeta (¿Elías?), cuya tarea consistiría en preparar al mundo antes de la llegada del Ungido (equiparado aquí con un pastor como David); por lo tanto, el Mesías propuesto en el texto es un Mesías davídico con la peculiaridad que tras morir en la batalla escatológica, resucita al tercer día. Según P. Giménez de Aragón la expresión "¡*Al tercer día, ¡vive!*" nos estaría remitiendo de forma clara al profeta Oseas:

> Venid, volvamos a Yahveh, pues él ha desgarrado y él nos curará, él ha herido y él nos vendará. Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos (*Os* 6, 1-2)

En palabras del propio investigador, el autor del texto estaría transmitiendo su creencia en esta idea vinculada al Ungido con anterioridad al mensaje cristiano: "Por tanto, no cabe negar que el autor y los lectores de este epígrafe tuviesen en mente que el Mesías resucitaría al tercer día. Y, dado que el epígrafe debió ser visible durante un tiempo y leído por muchas personas, cabe deducir que dicha idea debió estar bastante difundida antes de la muerte de Jesús de Nazaret, lo cual no supone la negación de ningún dogma cristiano, sino tan sólo una prueba más de que el cristianismo era una corriente de pensamiento plenamente judía y que la creencia en la resurrección de Cristo no procede de la religiosidad pagana, como en ocasiones se ha planteado"[239]

Ahora bien, en la actualidad, esta sugerente hipótesis defendida por estos investigadores (P. Giménez de Aragón, I. Knohl) ha sido desechada cuando recientemente los eruditos han determinado que la lápida se trataba de una falsificación moderna[240]. Además de este hecho

[239] cf. ibid., (2014): 277

[240] Entre los eruditos que han llegado a esta conclusión tras examinar la lápida destacan: Atkinson, K. (2018) *The Gabriel Revelation (Hazon Gabriel): A Reused Masseba forgery?*, Qumran Chronicle 26, 3-4:

trascendental ya existían previamente importantes dudas filológicas sobre su verosimilitud por discrepancias a la hora de restituir la famosa línea 80 donde aparecía el texto referente a la supuesta resurrección al tercer día. Así, con anterioridad a la propuesta de P.Giménez de Aragón, I. Knohl ya había sugerido "en tres días, vivo, yo Gabriel te mando", E.Qimron y A.Yuditsky formularon "En tres días se [dará] la señal. Soy Gabriel…" y más adelante Yardeni y Elizur sugirieron "En tres días…. Yo, Gabriel…[¿?]. Todas estas restituciones se han visto anuladas al determinarse la falsedad de esta pieza, pero aparte de estas propuestas fallidas queda aún otro aspecto candente para debatir y es la inexistencia en los textos veterotestamentarios o en la literatura qumránica de la fórmula paulina "resucitó el tercer día, según las Escrituras", es decir, no tenemos constancia con anterioridad a Pablo de Tarso de la existencia de esta creencia en el mundo judío relacionada con la figura del Mesías.

Las evidencias mostradas por una serie de autores (F. García, I. Knohl, P. Giménez de Aragón entre otros) en una serie de textos presentados reabrieron el debate sobre la existencia en el judaísmo precristiano de la creencia en la idea de un Mesías sufriente, cuyos dolores tenían un carácter soteriológico y era capaz de resucitar al tercer día. De ser cierta esta creencia, pondría de manifiesto la vinculación entre el judaísmo precristiano y el judeo-cristianismo y negaría aquellas hipótesis que situaban al judeo-cristianismo en el origen de esta creencia mesiánica. Si dicha propuesta nos pareció de entrada bastante forzada, en el estado actual, tras examinar la fragmentaria documentación existente, somos bastante escépticos a aceptarla debido a la ausencia de base documental con anterioridad al judeo-cristianismo que corrobore la existencia de tal creencia en el mundo judío. A nuestro juicio, la principal objeción aducida para aceptar plenamente la difusión de esta creencia entre la población judía es el desconocimiento total de esta idea entre los propios discípulos y los enemigos de Jesús. No deja de ser llamativo el silencio y la extrañeza existente al respecto.

2.3.2 El mesianismo de Jesús: ¿Mesías armado o Mesías pacífico?

Tras la muerte de Herodes el Grande en el año 4 a.C se produjo un renacimiento de los movimientos mesiánicos en Israel. La monarquía de Herodes, se había distanciado de sus súbditos judíos al adoptar formas de vida helenísticas, costeando la reconstrucción de ciudades

113-128; Klawans, J. (2018) *Deceptive Intentions: Forgeries, Falsehoods and the Study of the Ancient Judaism*, JQR 108,4: 489-501; Justness,Å; Rasmussen,J.(2020): *Hazon Gabriel: A Display of Negligence*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 384: 69-76

para dedicárselas al emperador romano[241] o erigiendo en Jerusalén edificios impropios de la cultura judía:

> Esto contribuyó a que *Herodes se apartara aún más de las costumbres tradicionales de los judíos y corrompiera con hábitos extraños las viejas instituciones* que debían ser intocables, hechos que nos perjudicaron no poco también el futuro, al ser descuidadas todas las normas que antes inducían a la gente a la piedad. En efecto, primeramente en honor de César Augusto estableció un concurso quinquenal de juegos y *edificó un teatro en Jerusalén, y luego un anfiteatro grandísimo en la llanura*, admirables ambos por su suntuosidad, pero *extraños a las costumbres judías*, puesto que nuestros antepasados no transmitieron a sus descendientes el uso de estos edificios ni la representación de tales espectáculos. (…) Concretamente, *el teatro fue adornado todo alrededor por pinturas con las gestas de César Augusto y los trofeos, que aquél consiguió de las naciones a las que se enfrentó*, pinturas todas hechas por él de oro puro y de plata. (…) Los extranjeros resultaban impresionados por el gasto que todo aquello implicaba y asimismo estupefactos por los riesgos inherentes al espectáculo en sí, mientras que *para las gentes del país aquello representaba la evidente disolución de las costumbres* estimadas por ellas, puesto que *les parecía claramente impío* arrojar hombres a las fieras para deleite de las personas que lo contemplaban, e igualmente impío *sustituir sus hábitos por costumbres extrañas*. Pero lo que *sobre todo les dolía eran los trofeos, pues al creer que eran imágenes lo que rodeaba a las armas les molestaba sobremanera, dado que era contrario a su tradición venerar tales objetos* (Jos. *Ant.Iud.*, XV, 8,1, 267-276)

Si la introducción de costumbres ajenas a las propias tradiciones había irritado en gran medida los ánimos de buena parte de la población judía, el papel colaboracionista de Herodes con los romanos granjeó un odio extensible tanto hacia el enemigo exterior gentil como a la institución monárquica considerada ilegítima por muchos judíos. Tras la muerte de Herodes (año 4 a.C)[242] y el posterior destierro de su hijo Arquelao por su impopular y tiránico gobierno (4 a.C – 6 d.C), los romanos asumieron directamente el control sobre Judea, Samaria e Idumea. La nueva

[241] Es el caso de Cesarea Marítima, cuyas obras finalizaron entre el 12-9 a.C. y fue habitada principalmente por paganos. Para celebrar el fin de los trabajos edilicios, Herodes preparó una serie de festejos (musicales, juegos atléticos, carreras hípicas y luchas de gladiadores) dedicados al emperador Augusto y sufragados -en un acto de despilfarro - con su propio dinero, que exasperó los ánimos de muchos judíos: "Por estas fechas alcanzaron su culminación las obras de reconstrucción de la ciudad de Cesarea Sebaste y su reconstrucción completa tocó a su fin a los diez años de iniciada, correspondiendo la fecha antes citada *al año vigésimo octavo de subir Herodes al trono y a la Olimpiada ciento noventa y dos*. Así pues, inmediatamente que se terminaron las obras se celebraron con motivo de la bendición de la nueva ciudad *festejos y actos suntuosísimos, ya que Herodes, por un lado, había anunciado concursos de música y pruebas atléticas y, por otro, había preparado una cantidad enorme de gladiadores y de fieras, así como una carrera hípica, y todo ello con más lujo que los actos celebrados en Roma* y en algunos otros pueblos. *Y dedicó estos juegos a César Augusto*, dispuesto a celebrarlos quinquenalmente" (Jos. *Ant.Iud.*, XVI, 5, 1, 136-138).

[242] Tras la muerte de Herodes, Augusto reorganizó el reino dividiéndolo en dos partes y repartiéndolo entre sus hijos: A Arquelao lo nombró etnarca de la mitad del territorio, adjudicándole el gobierno sobre Judea, Samaria e Idumea; la otra mitad del reino la dividió en dos partes: Herodes Antipas recibió el título de tetrarca y le asignaron Galilea y Perea y a su hermanastro Filipo, también recibió la misma titulación y se le concedió los territorios de Batanea, Traconítide, Auranítide, Gaulanítide y Paniade (Jos. *Ant. Iud*., XVII, 11,4, 317-319).

provincia pasó a ser conocida como Judea y al frente de ella se situó un procurador de rango ecuestre, dependiente a su vez del procónsul de Siria[243].

El desembarco de Roma en Judea supuso una afrenta para muchos judíos, muy apegados a su religión y celosos de su exclusiva forma de vida. La permanente presencia de los soldados del ejército romano en Israel, en las calles y edificios principales de Jerusalén, sobre todo durante los días de las principales festividades religiosas, recordaba a los habitantes de Judea, que la morada terrenal de Yahveh estaba siendo ocupada por unas fuerzas opresoras hostiles al judaísmo. Por otro lado, la imposición de una serie de impuestos (entre los que destacan la *capitatio iugatio* y otros gravámenes de diversa condición), humillantes para muchos judíos, les recordaba diariamente el peso del yugo romano y dividía a la sociedad entre los partidarios y los detractores de su pago.

Es en este convulso contexto donde asistimos a la irrupción de una serie de movimientos mesiánicos, entre ellos el liderado por Jesús, que se presentan a la sociedad judía como una forma de restitución del reino de Yahveh en Israel y finalizar con la opresión de su pueblo. En el siglo I de nuestra no existía una creencia unánime sobre la identidad del Mesías, sino, como hemos visto en el apartado anterior, existía una diversidad de concepciones sobre la naturaleza y la llegada del Mesías; a pesar de ello, algunos pusieron su esperanza en líderes carismáticos como encarnaciones de Moisés, Josué, Saúl o David, mientras que otros simplemente los tacharon de impostores y falsos mesías. Ésta última fue la posición de los historiadores judíos Filón de Alejandría[244] y Flavio Josefo[245] , coetáneos a estos acontecimientos y muy cautelosos

[243] Herodes Antipas y Filipo, gracias a su decidida política filo-romana, mantuvieron su autonomía en sus respectivos territorios, funcionando en la práctica como reinos vasallos de Roma. Coponio fue el primer procurador enviado a Judea, con poderes absolutos, incluyendo entre ellos la pena capital: "Y con él [Quirino] fue enviado también Coponio, perteneciente al orden ecuestre, *para gobernar a los judíos con poderes absolutos*" (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 1, 1, 2; *Bell. Iud.*, II, 117 y ss.). Los romanos, aunque intentaron mantener la paz en la provincia y permitieron una amplia autonomía política y religiosa fueron incapaces de aproximarse al mundo judío. En muchas ocasiones, alentaron el desencuentro con los judíos, provocado por la crueldad y la impericia de sus procuradores, ávidos de riqueza y poder para agrandar su *cursus honorum*. Por otro lado, la sociedad judía marcada por su exclusivismo religioso y su nacionalismo político tampoco ayudó a la conciliación. Esta creciente fractura y desencuentro alcanzó su paroxismo en la primera Guerra Judía (66-70).

[244] Cf. MIRALLES MACIÀ, L. (2004): 364-366. Filón de Alejandría nunca utilizó el término *HaMashi´ah* ni Χριστός para nombrar al Ungido. En su obra *Praemiis et Poenis*, donde describe la futura felicidad de los judíos tras reorientar sus vidas hacia Yahveh y la Ley, se refiere a una figura mesiánica en una única ocasión y lo presenta como un varón precursor de un nuevo orden a partir del oráculo de Balaam (Nm 24,7) en la versión de los *Septuaginta* (LXX): "pues surgirá un varón de su semilla y dominará sobre numerosas naciones"; este hombre "combatiendo al frente de su ejército, someterá a grandes y bien pobladas naciones, porque el Señor lo ha enviado como refuerzo adecuado para sus santos" (Philo *Praem.* 95-97)

[245] Cf. ibid., (2004): 364, 371-382. Josefo empleó en su obra dos veces únicamente el concepto Χριστός, la primera para referirse a Jesús en el llamado *Testimonium Flauianum* (Jos. *Ant.Iud*., XVIII, 63-64),

en el momento de narrar las veleidades mesiánicas de su época, que no dudaron en considerar a estas personalidades de embaucadores, farsantes y charlatanes como parece haber sido el criterio del propio Flavio Josefo sobre Jesús[246].

El término Mesías estaba vinculado tradicionalmente a la institución de la monarquía y en concreto a la figura del monarca como intermediario a través del cual Yahveh ejecutaría su plan salvífico. La conciencia mesiánica de Jesús no fue un hecho privativo del predicador galileo; si nos remontamos al siglo II a.C, estas aspiraciones mesiánicas se concretaron en la familia macabea, cuyo patriarca, Matatías, en torno al año 166 a.C. reclamaba su ascendencia davídica y su pretensión al trono al sublevarse contra Antíoco Epífanes IV, como representante máximo de la idolatría pagana tras haber profanado el Templo. Después de la muerte del patriarca familiar, fueron sus hijos (Judas, Jonatán y Simón) los que continuaron la lucha hasta expulsar al enemigo pagano del territorio de Israel e instaurar un régimen de cuño teocrático.

Antes de la aparición en escena de Jesús y su familia irrumpieron otros pretendientes mesiánicos. Flavio Josefo suele referirse a ellos con la denominación de λῃστής ("bandido" o "bandolero"). Entre ellos destacó la familia de Judas el Galileo (también llamado Judá de Gamala) como paradigma de un mesianismo califal, que reclamaron el trono durante más de un siglo mediante una serie de infructuosas revueltas. En el año 47 a.C, el "bandido" Ezequías (=Jisquiyyá), patriarca de la familia, fue ejecutado por orden de Herodes ante la oposición de los fariseos tras haberse sublevado contra el rey[247]. Poco después, entre los años 4 a.C y el 6 d.C, su

---

texto debatido entre los investigadores y donde en la actualidad sobresalen dos tendencias: a) defensora de una interpolación cristiana posterior; b) el texto actual es una reelaboración de un comentario desagradable hecho por Josefo sobre Jesús (sobre el debate acerca de este pasaje y los argumentos aducidos vid. BERMEJO RUBIO, F. (2018): 49-54); y la segunda vez, para referirse a Santiago, hermano de Jesús, llamado Mesías (Jos. *Ant. Iud*., XX, 200). Aunque Josefo no habla de un Mesías propiamente dicho, suele describir a una serie de personajes cuyas características son muy próximas al enviado celestial reconocido por el imaginario colectivo. Así encontramos a Onías (Jos. *Ant. Iud.*, XIV, 22-24), un taumaturgo similar a Elías y Eliseo; a Jesús, hijo de Ananías, como paradigma del profeta solitario (Jos. *Bell. Iud.*, VI, 300ss.) ; al Samaritano (Jos. *Ant. Iud.*, XVIII, 85-87), Teudas (Jos. *Ant. Iud.*, XX, 97-98) y el Egipcio (Jos. *Ant. Iud.*, XX, 169-172; Jos. *Bell. Iud.*, II, 261-263) como modelos de profetas carismáticos a imitación de Moisés o Josué. El propio Josefo verá en el emperador Vespasiano la encarnación de ese varón precursor de un nuevo orden (Jos. *Bell. Iud.*, III 309-402; Jos. *Bell. Iud.*, VI, 312).

[246] A nuestro juicio, si bien consideramos el *Testimonium Flauianum* una reelaboración elaborada por un autor cristiano sobre un pasaje de Flavio Josefo no debemos obviar el hecho que el interpolador cristiano no desplazó el texto de su contexto original – sito en una sección donde el autor judío se refería a charlatanes, farsantes y embaucadores – convirtiéndose en una clara evidencia de su pensamiento sobre Jesús.

[247] En este año, Herodes había sido designado procurador de Galilea por su padre Antípatro, con el beneplácito de los romanos: "En efecto, [Herodes] tras alcanzar a *Ezequías, el jefe de los bandoleros* [τὸν ἀρχιλῃστὴν] dedicado a llevar a cabo razzias contra los territorios sirios contiguos acompañado de una banda numerosa, *consiguió apresarlo y lo mató, y con él a muchos de sus bandoleros* [πολλοὺς τῶν σὺν αὐτῷ λῃστῶν]. Y los sirios celebraron muy entusiásticamente esta operación, porque

hijo Judas emuló las aspiraciones de su padre a la corona y tomó como pretexto el censo de Quirino para incitar a sus compatriotas a sublevarse contra los romanos para liberarse del yugo de los romanos[248]. Para ello, no dudó en asaltar un palacio real situado en Séforis, capital de Galilea, para apoderarse de las riquezas así como de las armas existentes en el arsenal; después de armar a sus hombres, se enfrentó a las tropas romanas muriendo en la contienda[249]. Con su forma de proceder, Judas emulaba a David, quien también se había retirado del mundo civilizado para dedicarse al bandolerismo.

Según Josefo, Judas era un σοφιστὴς δεινότατος[250], esto es, un rabino, un "maestro" o "doctor" muy astuto y experto en las Escrituras y la Torah. Tuvo cuatro hijos, de los cuales tres de ellos los conocemos gracias a la obra del historiador judío. Se llamaban Santiago, Simón y Menahem y sus trágicos destinos corrieron en paralelo a los sufridos por su padre y su abuelo. Así, Josefo

---

con ella *les limpió el país del bandolerismo* [τοῦ λῃστηρίου τὴν χώραν ἐκαθάρευσεν], del que ellos deseaban ardientemente verse libres" (Jos. *Ant.Iud*., XIV, 9, 2, 159-160; cf. *Bell.Iud*., I, 10, 5, 204). La ambición de Herodes en su deseo de ocupar el trono chocaba probablemente con las aspiraciones regias de Ezequías, quien no dudó en ejecutarlo una vez capturado, irritando profundamente a las autoridades del Sanedrín: "Así, por ejemplo, *Herodes*, su hijo, *mató a Ezequías y a muchos de los suyos, violando con ello nuestra ley*, que prohíbe ejecutar a un hombre, aunque sea un malvado, *si previamente no ha sido condenado a este castigo por el Sanedrín*. No obstante, él, sin haber obtenido tu permiso, *se atrevió a hacerlo*." (Jos. *Ant.Iud.*, XIV, 9, 3, 167)

[248] Probablemente, Judas esperaba con su sublevación la irrupción de Yahveh en forma de ayuda celestial para poder vencer a los romanos y liberar a Israel de los gentiles opresores: "Pero un hombre, perteneciente a la región de Gaulanítide y oriundo de la ciudad de nombre Gamala, con la colaboración del fariseo Saduco los incitó [a los judíos] al levantamiento, por un lado diciéndoles que el censo no comportaba ninguna otra cosa más que una evidente esclavitud y, por otro, invitando a la nación judía a defender su libertad, puesto que, según ellos decían a los judíos, si el éxito les acompañaba la posesión de la libertad les ofrecería la felicidad y si, por el contrario, fracasaban en su empeño de conseguir el bien inherente a la propia libertad, se granjearían honor y fama por su magnanimidad, al tiempo que la Divinidad se inclinaría por ayudarles a conseguir éxito en esta empresa en ningún otro supuesto más que cuando ellos colaboraran en hacer efectivos estos planes y, de una manera más concreta, si se enamoraban de grandes ideas y no escatimaban esfuerzo alguno para alcanzarlas. Y como la gente acogiera con agrado las palabras que oían, el grado de su temeridad alcanzó cotas elevadas (…)" (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 1, 1, 4-6).

[249] Por otro lado, había un tal Judas, hijo del jefe bandolero Ezequías, que en su día había alcanzado un poderío enorme y había sido hecho prisionero por Herodes a costa de grandes penalidades. Pues bien, este Judas, tras reunir por la zona de Séforis de Galilea una multitud de hombres alocados, llevó a cabo una incursión contra el palacio real del lugar, y, al apoderarse de las armas depositadas allí, armó a todos sus hombres, sin dejar uno solo, al tiempo que arrambló con el dinero que había sido dejado allí. Y resultaba temeroso para todos, puesto que robaba y saqueaba a todos los que caían en sus manos. Pero anhelaba alcanzar una situación más elevada y aspiraba al rango de rey, honor que esperaba conseguir no por un comportamiento honrado, sino por un exceso de insolencia (Jos. *Ant.Iud.*, XVII, 10,5, 271-272; *Bell.Iud.*, II, 4, 1, 56)

[250] Jos. *Bell.Iud*., II, 17,8, 433

nos narra que sobre el año 47 de nuestra era el prefecto Tiberio Alejandro[251], probablemente tras acusar de *laesa maiestas* a Santiago y Simón, ordenó ejecutarlos a ambos con la pena de *mors agrauata* en forma de cruz; un cruel suplicio reservado entre otros supuestos a los casos de sedición[252].

En el año 66, Menahem también aspiró fallidamente al trono[253]. Como su padre Judas, también era un rabino, avezado en el estudio de las Escrituras y la Torah[254] e irrumpió en la escena política con su intento de proclamarse rey de los judíos[255]. Su plan consistió en asaltar el palacio

[251] Era el sobrino apóstata de Filón y pertenecía a una pudiente familia de Alejandría. Siguiendo los pasos de su padre, antaño alabarca de Alejandría, Tiberio Alejandro fue procurador de Judea del año 46 al 48 y en el año 63 fue nombrado prefecto de Egipto.

[252] Y durante su mandato, aparte de suceder lo dicho, fueron aniquilados también los hijos de Judas Galileo (quien intentó que el pueblo se sublevara contra los romanos cuando Quirino efectuaba el censo de Judea), Jacobo y Simón, a los que Alejandro ordenó crucificar (Jos. *Ant.Iud.*, XX, 5, 2, 102)

[253] Esta tradición recogida en las *Berakhot* (Bendiciones) del Talmud de Jerusalén preserva la memoria del nacimiento del Mesías Menahem en Belén de Judá el día de la destrucción del Templo de Jerusalén (año 70), con bastante posterioridad a los hechos relatados por Josefo. Este hecho ilustra la existencia de un proceso de exaltación de la figura de Menahem, al que se le asignó un nacimiento legendario en la ciudad donde según la tradición veterotestamentaria había nacido el rey David. Es significativa en esta tradición la conservación del nombre de Ezequías, el patriarca familiar, y la omisión de Judas, el verdadero padre biológico de Menahem, un caso bastante similar al que sucederá con José en los textos evangélicos. El pasaje de la bendición reza lo siguiente: "Una vez un judío estaba arando y su buey resoplaba delante de él. Un árabe que estaba pasando y escuchó el sonido le dijo: "Judío, judío. Suelta tu buey y suelta tu arado [deja de arar], porque hoy tu Templo fue destruido". El buey resopló de nuevo y [el árabe] le dijo de nuevo: "Judío, Judío, ata tu buey y ata tu arado porque hoy el rey Mesías ha nacido"/ Él le dijo: "¿Cuál es su nombre?"/ [El árabe contestó]: "*Menahem*"/ Él le dijo: "¿y cuál es *el nombre de su padre*?"/ y [el árabe] le dijo: "*Ezequías*"/ Él le dijo: "¿de dónde es?"/ Él le dijo: "*De Belén, la capital real de Judá*" (traducción mía) (*j.Ber.* II, 3, 7-8ª (I, 41s) y par.; cf. JEREMIAS, J. (1985): 291 n.16. El profeta Miqueas fue el único que situó el nacimiento del Mesías en una localidad concreta: Mas tú, *Belén Efratá*, aunque eres la menor entre las familias de Judá, *de ti me ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad*, desde los días de antaño (Mi 5,1)

[254] ὅ τε λοιπὸς δῆμος ἐπὶ τὰς ὀργὰς λίθους ἁρπάσαντες τὸν σοφιστὴν [Menahem] ἔβαλλον (Jos. *Bell.Iud.*, II, 17, 9, 445

[255] El relato de Menahem remeda un patrón de conducta repetido en la acción de su padre Judas el Galileo: "En esto había un hombre llamado Menahem, hijo de aquel Judas Galileo, sofista muy astuto, que antes, siendo Quirino gobernador, había injuriado y echado en el rostro a los judíos que después de Dios estaban sujetos a los romanos, y tomando consigo algunos de los nobles, caminó a Masada, adonde estaban todas las armas del rey Herodes [Agripa II], y derribando las puertas, armó con gran diligencia la gente del pueblo y algunos ladrones con ellos, y volvióse con todos así como con gente de su guarda a Jerusalén; y haciéndose principal de la revuelta, se aparejaba a cercarla y tomarla."(Jos. *Bell.Iud*., II, 17,8, 433-434). Es muy llamativo el rechazo entre los propios judíos del mesianismo de Menahem, quien no dudó desde un principio en ataviarse con vestimenta propia de la realeza. Su gobierno arbitrario e injusto no gustó en absoluto a un sector importante de la población de Jerusalén; para ellos, el Mesías davídico estaba asociado a un rey justo, y el carácter despótico de Menahem no se ajustaba a su concepción mesiánica. Por este motivo, entre otros, su impopularidad creció hasta el punto de ser considerado por muchos como un falso mesías, de ahí el posterior linchamiento y su trágico fin: "(…) Levantáronse entonces dos compañeros de Eleazar, y habiendo hablado entre sí que a los que se habían rebelado contra los romanos por guardar su libertad, no convenía darla a un hombre privado y sufrirle por señor, el cual, aunque no les hacía fuerza, era más bajo que ellos, y si era menester que uno fuese el superior de todos,

real de Jerusalén, pero para ello necesitaba armar a su ejército. Se dirigió en primer lugar a la fortaleza de Masada donde se apoderó de un arsenal de armas y una vez logrado el objetivo marchó hacia Jerusalén donde tuvo una entrada triunfal como un rey. Allí junto a sus seguidores libró un sangriento combate llegando a asesinar a Ananías, el Sumo Sacerdote, sin ningún tipo de escrúpulo para conseguir su propósito. Josefo nos lo describe con su vestimenta real como un hombre de gran crueldad, de carácter despótico y piadoso, que solía acudir al Templo a rezar. Su autoritario carácter le hizo muy impopular a ojos de los habitantes de Jerusalén y acabó siendo linchado y asesinado por facciones rivales ante el temor de que se convirtiese en un nuevo tirano. Un pariente suyo, llamado Eleazar, se convirtió en su sucesor y llegó a dirigir la defensa de Masada en el año 70 contra los romanos[256].

Mucho se ha escrito sobre si Jesús se consideró a sí mismo Mesías durante el período de su predicación por Galilea y Jerusalén[257]. No hay ningún pasaje en los evangelios donde Jesús se autoproclame explícitamente Mesías, pero a nuestro parecer, los hechos narrados en los relatos evangélicos inducen a pensar de forma plausible que, en la etapa final de su misión, sí se presentó ante sus seguidores con aspiraciones regias. Dicho de otra manera, los evangelios sinópticos presentan a Jesús como el mensajero que anuncia la pronta llegada del Reino de Dios (*ha-Malkhut Yahweh*), pero en un momento postrero de su predicación, él creyó ser el instrumento, la encarnación del monarca davídico, a partir del cual, Yahveh irrumpiría en la tierra e instauraría su reino terrenal gobernado por su siervo.

Los tres movimientos protagonizados por la familia macabea, la de Judas el Galileo y la de Jesús el Nazoreo son mesiánicos con un claro trasfondo davídico y aunque existan diferencias

---

que cualquier otro convenía más que Menahem. Habiendo acordado esto, *arremeten contra él en el Templo*, adonde había él venido con muy gran fausto, para hacer su oración, *vestido como rey*, acompañado con todos sus partidarios muy armados. Los hombres de Eleazar se precipitaron contra él, y el resto del pueblo, lleno de rabia, cogió piedras, y *las lanzó contra el sabio* (τὸν σοφιστὴν), pensando que después de muerto se apaciguaría toda aquella revuelta. Trabajaban en resistirlos algo los de su guardia, pero cuando vieron venir contra sí tan gran muchedumbre de gente, cada uno huyó a donde pudo. Así mataban a cuantos podían hallar, y buscaban también a cuantos se escondían: algunos huyeron a Masada, con los cuales fue Eleazar, hijo de Jairo, muy cercano de Menahem en linaje, el cual también después fue tirano en Masada. Habiendo Menahem huido hacia un lugar que se llama Ofla, y escondiéndose allí secretamente, lo prendieron y lo sacaron a un lugar público y con muchos géneros de tormentos le mataron. Mataron también a toda la gente principal de su parte y que vivía con él, y al principal favorecedor de su tiranía, llamado por nombre Absalom." (Jos. *Bell.Iud.*, II, 17, 9, 443-448)

[256] Jos. *Bell.Iud.*, VII, 8, 1, 253; cf. II, 17, 9, 447

[257] Esta cuestión ha sido la tendencia principal de la investigación durante más de un siglo. Autores como Wrede, W. *Das Messiahgeheimnis in den Evangelie*, Göttingen 1901; Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*,Tubingen 1948),Vermes, G. *Jesus the Jew* Londres 1977 entre otros, sostuvieron que Jesús nunca se autoproclamó a sí mismo Mesías y después de la resurrección fue investido como tal por sus discípulos. En cambio, otros autores como Fontana, G. (2014): 24-25 y Piñero, A. (2018):303-304 consideran que sí lo hizo.

entre las narraciones podemos encontrar elementos comunes entre ellas y similitudes más estrechas entre las dos últimas. Estos puntos en común serían los siguientes:

1. Las tres familias son numerosas, piadosas y temerosas de Yahveh, cuyos hijos portan nombres de patriarcas; son de extracción humilde y provienen de zonas rurales emulando a la familia de Jesé y de David (1 S 16, 1-13). Matatías, el patriarca de los macabeos, era un sacerdote[258] , Judas el Galileo era, según Josefo, un rabino[259] y José, creemos plausiblemente que también desempeñaba la misma tarea de referente religioso como conocedor de las Escrituras y la Torah[260]. En el caso de la familia macabea se les ubica en la aldea de Modái en Judea y a las familias de Judas y de Jesús en Galilea; en el caso de Jesús, en una pequeña aldea galilea donde el padre plausiblemente ejercía como rabino y desempeñaba un oficio manual posteriormente transmitido al resto de sus hijos.

2. Son familias muy devotas del Templo de Jerusalén, la morada terrenal donde reside el Nombre de Yahveh, el lugar más sagrado del judaísmo. Consideraban el Templo mancillado y la contaminación es debida a su profanación por parte de gentiles, a las amenazas de los cultos idólatras paganos (Matatías Macabeo), a la existencia de mercaderes profanando su recinto al comerciar (Jesús)[261], a considerar el Templo abolido (Jesús)[262] así como al nombramiento ilegítimo de miembros procedentes de familias sacerdotales ordinarias para el cargo de Sumo Sacerdote (Jesús y Menahem). Estas familias, colaboracionistas con el poder romano, no eran descendientes de la rama sadoquita legítima y en la mentalidad de muchos judíos contradecían la voluntad de Yahveh[263]. Las acciones ejecutadas por Jesús y Menahem en el recinto del

[258]Por la misma época había uno, de nombre Matatías, hijo de Juan, nieto de Simeón, bisnieto de Asmoneo, *sacerdote del servicio divino y diario* de Joarib, nacido en Jerusalén pero que residía en la *aldea judía de Modái*. Tenía cinco hijos: Juan llamado Gades, Simón llamado Tatis, Judas llamado Macabeo, Eleazar llamado Aurán y Jonatán llamado Apús. Pues bien, este Matatías se quejaba a sus hijos del estado de cosas reinante y de una manera concreta del saqueo a que estaba siendo sometida la ciudad [Jerusalén], del expolio del Templo y de los agobios del pueblo, y les decía que para ellos era preferible morir en defensa de las leyes patrias que vivir tan indignamente (Jos. *Ant.Iud.*, XII 6,1, 265-267)

[259] Vid. supra p. 89 n. 132

[260] Cabe destacar al hilo de estas similitudes la figura de Juan el Bautista, cuyo padre Zacarías era también un sacerdote. Por tanto, tras todos estos movimientos mesiánicos coincide como elemento común un fervor religioso producto del destacado conocimiento de los patriarcas familiares de las Escrituras y la Torah transmitido posteriormente a sus hijos, muchos de los cuales buscaron implementarlo con trágicas consecuencias.

[261] Mc 11,12-17; Mt 21,12-13; Lc 19, 45-46; Jn 2, 13-16.

[262] También los esenios consideraban el Templo abolido y por este motivo un grupo de ellos marchó a Qumrán creando un Templo espiritual a la espera del Día de Yahveh.

[263] cf. JEREMIAS, J. (1985): 199-204,211. Estas familias eran originarias de la provincia o del extranjero y habían sido rápidamente ennoblecidas para poder ocupar los cargos más importantes tanto en el Templo como en el Sanhedrin. Según la tradición histórica del judaísmo de época de Jesús recogida en el libro de

Templo tenían como objetivo purificar el espacio sagrado y prepararlo ante la llegada inminente de Yahveh.

3. Este carácter piadoso y devoto de las familias queda reflejado en el nombre de sus miembros varones, donde aparecen muchos vinculados a los patriarcas de las doce tribus de Israel. Así, en la familia de Jesús, el padre se llamaba José y entre sus hijos destacaban Santiago (Jácobo), Joseto o Joset –una variante del nombre paterno, Simeón, Judas. En la familia de Judas el Galileo, encontramos al patriarca cuyo nombre es Ezequías (nombre de rey y profeta) y entre sus hijos, destacan Santiago y Simeón. Por último, en la familia macabea encontramos a Judas y a Simón Macabeo como principales exponentes de esta tradición.

4. Tanto a Jesús como a Menahem se les atribuye un nacimiento en Belén de Judá en cumplimiento de las expectativas mesiánicas hechas por el profeta Miqueas 5,1. Dentro de ese proceso de exaltación de sus respectivas figuras, sus seguidores emplazaron sus nacimientos en la misma localidad donde la tradición veterotestamentaria situaba la cuna del rey David. En el caso de Menahem, y aunque no nos haya llegado, es plausible la existencia de una genealogía familiar relacionada con la casa de David.

5. Sus revueltas o movimientos emulan la etapa de λῃστής (bandolero) del rey David, quien se rodeó de una serie de fieles seguidores, cuyo núcleo lo formaba una tropa de élite conocida con el nombre de "los valientes" (*ha-Gibbōrîm*). Matatías, junto con sus hijos, se negaron a a abandonar el culto tradicional a su patria, y tras matar al general del rey Antíoco Epífanes IV y a aquellos judíos proclives a sacrificar a los dioses paganos, abandonaron su aldea y se refugiaron en cuevas en un lugar desconocido junto a otros seguidores de su causa. Ezequías, Judas y su hijo Menahem no dudaron en llevar una vida de fugitivos para conseguir sus propósitos de

---

1 Cr 5,30-41, la familia sacerdotal sadoquita - cuyo nombre procede del Sumo Sacerdote Sadoc, activo durante los reinados de David (2 Sa 8,17; 15,24) y su hijo Salomón (1 Re 1,8; 2,35) – estuvo ininterrumpidamente al frente de este cargo desde Aarón hasta el exilio. En Neh 12,10-11 la continúa hasta el siglo IV antes de Cristo y Josefo (Jos. *Ant. Iud.*, XI 8,7, 347 ss.) la extiende, de forma errónea, desde aquella época hasta Menelao (172-162 a.C), considerado por él como el primer miembro no sadoquita en ostentar el cargo. El último Sumo Sacerdote legítimo en Israel anterior a la época de Jesús fue Onías II, que ostentó el cargo hasta el año 175 a.C. cuando fue depuesto por Antíoco IV Epífanes y se introdujo un desorden en la sucesión del cargo. El heredero del cargo debía ser su hijo Onías III, pero Antíoco IV prefirió situar al frente a Jesús (175-172 a.C), hermano de Onías II. Posteriormente lo depuso y nombró a Menelao (172-162 a.C) desatendiendo las demandas populares que solicitaban el regreso de Onías II al cargo. Menelao, consciente de la impopularidad de su situación, perpetró el asesinato de Onías II (ca. 172-171 a.C) y su hijo Onías III se sublevó e intentó infructuosamente derrotar a Antíoco IV Epífanes, tomar Jerusalén y recuperar el Sumo Sacerdocio. Su derrota le obligó a refugiarse y huir a Egipto, donde la comunidad judía lo acogió y lo respetó como el Sumo Sacerdote legítimo. Allí, obtuvo un permiso del faraón Ptolomeo IV Filométor y de su esposa Cleopatra para construir un Templo a semejanza del de Jerusalén en la localidad de Leontópolis. Este nuevo Templo, construido en territorio pagano y dirigido por Sumos Sacerdotes de la rama legítima sadoquita, rivalizó con el de Jerusalén hasta el año 73 de nuestra era, fecha de su destrucción por parte de los romanos.

restauración nacional. Posteriormente, Jesús también lleva una vida errante, buscaba alejarse de los centros urbanos, pernoctando en ocasiones en el campo (Monte de los Olivos) y se rodeaba de una serie de hombres con apelativos inquietantes: Boanergés (Βοανηργές) o Hijos de Trueno, Simón Zelota (τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν) [264].

6. De una forma u otra los miembros de estas familias se vinculan a la dinastía davídica. Este hecho es muy evidente en los casos de Jesús y de Menahem[265]. En el caso de Jesús, el primer testimonio asociado con la filiación davídica es una fórmula cristológica utilizada por el propio Pablo en su carta a la comunidad judeo-cristiana de Roma:

> Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, *acerca de su Hijo, nacido del linaje de David*[266] *según la carne* (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα), constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos (Rm 1, 1-4)

[264] El tema de un líder, viviendo al margen de la legalidad y rodeado por una serie de seguidores de carácter violento se reproduce en las historias de las tres familias: "Y como, al callarse él [Matatías], uno de los judíos se hubiera colocado en medio y se dispusiera a sacrificar conforme a las disposiciones dictadas por Antíoco, Matatías, montando en cólera, se precipitó sobre él acompañado de sus hijos provistos de puñales, y lo aniquiló no sólo a él sino que también ejecutó a Apeles, el general del rey, que era quien trataba de obligarlo, con unos cuantos soldados, y, tras derribar el altar, gritó diciendo: "Todo aquél que sea devoto de las costumbres patrias y del culto a Dios sígame". Y, habiendo dicho esto, salió con sus hijos para un lugar solitario, dejando en la aldea todas sus propiedades. Y lo mismo hicieron otros muchos, quienes con sus hijos y esposas huyeron al referido lugar solitario, donde vivían en cuevas." (Jos. *Ant.Iud.*, XII, 2, 270-272). Un caso similar lo tenemos en Ezequías, Judas el Galileo o Menahem, cuyas razzias o ataques, debieron de planearse plausiblemente en algún lugar alejado de los núcleos urbanos (Vid. supra n.202-204). Por su parte, Jesús se retiró un período al desierto: "A continuación, el Espíritu le empuja al desierto, y permaneció en el desierto, cuarenta días, siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían." (Mc 1,12-13). Durante su ministerio público se alejaba siempre que podía de los núcleos urbanos: "De madrugada, cuando todavía estaba muy oscuro, se levantó, salió [de Cafarnaúm] y fue a un lugar solitario y allí se puso a hacer oración." Acostumbraba a rodearse de un grupo de hombres con antecedentes violentos. Así Marcos nos narra que dos de su discípulos, Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, Jesús les puso por apelativo "Boanergés" (Βοανηργές), cuyo significado es "Hijos de trueno" (Mc 3,17), un sobrenombre con tintes violentos. Ambos formaron parte del círculo íntimo de seguidores de Jesús y sobre ellos, Lucas narra lo siguiente al no ser bien recibidos en un pueblo de samaritanos: "(…) Y [Jesús] envió mensajeros delante de sí, que fueron y entraron en un pueblo de samaritanos para prepararle posada; pero no le recibieron porque tenía intención de ir a Jerusalén. Al verlo sus discípulos Santiago y Juan, dijeron: "Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?" (*Lc* 9,52-54). Lucas también nos habla de Simón, otro discípulo de Jesús, también llamado el Zelota (τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν) (Lc 6,15). Si bien el apelativo es anacrónico, pues la secta de los zelotas no apareció *stricto sensu* hasta el año 66 de nuestra era, como uno de los movimientos impulsores de la primera guerra judía, ya hemos visto con el caso de Matatías, hasta qué extremos violentos eran capaces de llegar aquellos judíos observantes de las tradiciones patrias.

[265] Supra p.161-162

[266] cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016):109. El título Hijo de David apareció de forma tardía en el siglo I a.C. como consecuencia de una reinterpretación de las promesas davídicas causado por el permanente estado de agitación existente en Israel tras el fin de la dinastía asmonea y el inicio de la ocupación romana. En este caso concreto, esta fórmula cristológica se caracteriza por contrastar la filiación davídica (Jesús terrenal) con la divina (Jesús exaltado).

Hacia el año 58 de nuestra era circularía entre la comunidad cristiana esta antigua creencia, reflejo de un estrato de la tradición anterior a la confección de los relatos evangélicos. Pablo no inventó esta fórmula cristológica sino que le habría sido transmitida en alguna de las comunidades donde ejerció su apostolado (¿Damasco, Antioquía?)[267]. En la década de los años 80 y 90, esa conciencia davídica se plasmó por escrito en unas genealogías en los relatos de la infancia de Mateo (Mt 1, 1-17) y Lucas (Lc 3, 23-38) y finalmente, en el siglo III, Julio Africano, viendo las incongruencias entre ambos listados, intentó de forma artificiosa armonizar ambas genealogías en una sola (Eus. HE. I 1-13.16). A nuestro parecer, estas listas genealógicas tienen visos de proceder de la propia Palestina, pues fuera de este territorio poco sentido tendría para los creyentes de origen pagano, cuya vinculación con el concepto de Mesías de connotaciones regias nacionalista les era completamente desconocido y ajeno a su mundo. Por otro lado, no existe unanimidad sobre esta pertenencia de Jesús a la casa de David; así, en el evangelio de Marcos sí encontramos un rechazo al linaje davídico:

> Jesús, tomando la palabra, decía mientras enseñaba en el Templo: "*¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David*? David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. El mismo David le llama Señor; ¿cómo entonces puede ser hijo suyo*?" La muchedumbre le oía con agrado (Mc 12, 35-37)

Marcos no sólo subordina a David respecto al Ungido, sino que cuestiona al Mesías davídico tradicional, entendido como un rey terrenal de la estirpe davídica, cuya misión consistía en expulsar a los enemigos de Israel de su territorio para poder instaurar el reino de Yahveh en la tierra. Hacia el año 75, el autor de Marcos, probablemente miembro de una comunidad sita en la Decápolis, buscó desentenderse de las veleidades mesiánicas nacionalistas de Jesús, probablemente para evitar conflictos con las autoridades romanas y judías en el área donde se

[267] Sobre la datación de esta carta, nos posicionamos a favor de aquellos autores (J.A.Fitzmyer, A.Piñero et alii) que fijan su redacción en torno al año 58. Sobre si es posible considerar un hecho histórico la filiación davídica de Jesús, véase el debate existente en cf. ibid., (2016): 236-242. En líneas generales, las hipótesis confrontadas son: a) los partidarios (A.Rodríguez Laiz et alii) de la pertenencia de Jesús y su familia a la casa de David; b) Los defensores (C.Burger, R. Bultmann et alii) de la creación de un teolegúmeno por parte de la iglesia primitiva. Estos últimos argumentan que Jesús no era un descendiente davídico y su ficticio origen dinástico fue creado al ser proclamado Mesías tras su resurrección. Ven en la formulación paulina una correlación muy estrecha entre la resurrección y los supuestos orígenes davídicos; se interpretó la resurrección como la entronización del mesías davídico. A.Rodríguez Laiz plantea varias objeciones al respecto, en primer lugar la atestiguación por parte de fuentes de diversa naturaleza de esta vinculación de Jesús con la dinastía davídica; por otro lado, si era asumible por parte de la familia de Jesús la creación de una genealogía sin ser cuestionada por el mundo judío. Aduce al respecto, la falta de polémica reflejada sobre este tema en los evangelios por parte de sus enemigos judíos. Siguiendo la vía propuesta por R.Bultman, una tercera hipótesis a la que nos sumamos, es la defendida por cf. FONTANA, G. (2014): 225-254, quien argumentó que la genealogía davídica de Jesús y sus familiares había sido una creación realizada por la propia familia para poder justificar su posición hegemónica en el interior de la comunidad cristiana y presentarse ante la sociedad judía como la dinastía gobernante legítima. Volveremos sobre este tema más adelante en el momento de abordar la confección de estas genealogías.

establecía su comunidad, y para ello rechazó esta vinculación de Jesús con la casa de David; no fue así el caso de la comunidad de Mateo - cuyo Jesús era mucho más próximo al judaísmo -o en las de Asia menor donde en ambas las circunstancias eran menos graves durante este período. Por consiguiente, fuese o no cierto, parece ser que Jesús y el resto de sus hermanos y hermanas fueron considerados en vida descendientes legítimos de la familia real de David y eso legitimaba sus pretensiones mesiánicas. Viendo el caso de Jesús, no resultaría nada extraño que Menahem también contase con algún listado genealógico relacionado con la casa de David, aunque no nos haya llegado ninguna información.

7. Jesús y Menahem tuvieron como objetivo final de su misión la ciudad de Jerusalén, centro político y religioso de Israel. En el caso de Jesús, tras cuestionar a las principales dirigentes judíos, sus pretensiones regias sembraron una gran inquietud entre las autoridades romanas, quienes no dudaron en actuar. Su misión acabará infructuosamente en el Monte de los Olivos cuando, tras una serie de combates reflejados de manera muy tenue en los evangelios, su empresa fue abortada por parte de las tropas romanas y las enviadas por los dirigentes judíos (Jn 18, 1-12). Tras ser juzgado por las autoridades romanas, fue condenado a la pena capital. Por su parte, Menahem consiguió apoderarse de la ciudad de Jerusalén tras derrotar a los romanos y a diversas facciones de judíos rebeldes. Su gobierno despótico propició la revuelta por parte de un sector de los habitantes de Jerusalén, quien, cansado de aguantar sus abusos cuestionó su naturaleza mesiánica. Fue atacado en el Templo por una muchedumbre cuando acudía a rezar vestido como rey. Ante la incapacidad de contener a la turba enojada, Menahem y sus principales generales optaron por huir de la ciudad, pero en la huida fueron interceptados y ajusticiados. (Jos. *Bell.Iud.*, II, 17,8-9, 433-448)

8. La mayoría de los miembros de las tres familias padecieron muertes violentas en defensa de Israel, las leyes y la religión judía[268]. La familia macabea las sufrió en las luchas contra las

[268] Jesús es ejecutado por Poncio Pilato acusado de ser "el Rey de los judíos" (Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19, 19b), a saber, el descendiente histórico de la casa de David, cuya misión consistía en liberar Israel de los gentiles opresores e instaurar el verdadero reino terrenal de Yahveh basado en el cumplimiento de los mandatos divinos recogidos en la Torah. Décadas más tarde, Simeón, otro de sus hermanos, también morirá crucificado a manos de las autoridades romanas plausiblemente por idénticos motivos. La defensa de Israel, sus leyes y su religión hasta la muerte también estaba fuertemente arraigada en la cultura familiar macabea tal como lo refleja esta arenga lanzada por Simón Macabeo al pueblo desde el Templo: "Supo Simón que había juntado Trifón un ejército numeroso para ir a devastar el país de Judá. Viendo al pueblo espantado y medroso, subió a Jerusalén, reunió al pueblo y le exhortó diciendo: "Vosotros sabéis todo lo que hemos hecho mis hermanos, la casa de mi padre y yo por la Ley y el Lugar Santo, y las guerras y tribulaciones que hemos sufrido. Por esta causa, por Israel, han muerto mis hermanos todos y he quedado yo solo. Lejos de mí ahora mirar por salvar mi vida en cualquier tiempo de angustia, que no soy yo mejor que mis hermanos; sino que vengaré a mi nación, al Lugar Santo y a vuestra mujeres e hijos, puesto que, impulsados por el odio, se han unido todos los gentiles para aniquilarnos." (1 Mac 13, 1-6; Jos. *Ant.Iud.*, XIII, 6, 3, 198). Un caso similar lo tenemos en la familia de Judas el Galileo, donde sus hijos Santiago y Simón, serán crucificados por orden de Tiberio Alejandro,

tropas seleúcidas[269], pero en el caso de la familia de Judas el Galileo como con la de Jesús fueron fruto de enfrentamientos contra las autoridades romanas.

9. Las respectivas familias conservan el mismo patrón sucesorio; normalmente es el progenitor de la familia quien comienza las revueltas o motines y son sus hijos quienes le suceden. Así a Matatías le sucederán sus hijos Judas, Jonatán y Simón. A Ezequías le sucedió su hijo Judas Galileo y a éste sus respectivos vástagos Alejandro, Simón y Menahem. En el caso de la familia de Jesús, desconocemos si José participó activamente en alguna revuelta contra las autoridades judías o romanas.

Fig. 7. Cuevas de Arbela en Galilea Fuente: Pinterest

¿Pudo haber tenido relación con aquellos "bandidos" galileos, que habitaban las cuevas de Arbela narradas por Josefo? [270] ¿Su desaparición de los relatos evangélicos como consecuencia

procurador de Judea, plausiblemente por haberse rebelado contra el *statu quo* romano en defensa de Israel, su religión y sus tradiciones (Jos. *Ant. Iud*., XX, 5, 2, 102).

[269] Jos. Ant.Iud., XII, 11,2, 426-430 donde se relata la muerte de Judas Macabeo a manos de las tropas de Bánquides

[270] SHIVTIEL,Y.-FRUMKIN,A.(2014):77-85. Las recientes excavaciones efectuadas en la última década corroboran los datos ofrecidos por Flavio Josefo y nos ha permitido conocer los entresijos de estos

de una temprana muerte se debió a su implicación en actividades subversivas contra la autoridad romana? ¿Vivió José junto con su familia durante un periodo en estas cuevas?

Fig. 8. Detalle de las cuevas de Arbela en Galilea Fuente: Pinterest

---

emplazamientos. Situadas en diversas zonas muy abruptas de Galilea y cercanas al lago Gennesaret, estas cuevas no fueron un refugio aislado, sino habitadas por un sector de la población de Galilea en diferentes periodos de zozobra y tribulaciones. En el siglo II a.C Josefo ya nos habla de ellas en referencia a las cuitas entre Demetrio y Judas Macabeo (Jos. *Ant.Iud.,* XII, 11, 1, 421), pero donde alcanzaron relevancia fue a partir de la llegada de los romanos a Palestina; Herodes el Grande realizó una campaña para acabar con el foco de rebelión (ca. 40 a.C) y durante la primera Guerra Judía (66-70) estas cuevas volvieron a servir de refugio a muchos insurgentes, deseosos de expulsar al enemigo romano de su territorio. Las grutas mencionadas por Josefo se corresponderían con las existentes en los montes Arbel y Nitai, situados uno frente al otro respectivamente a ambos lados del Wadi Hammam y muy próximas a las localidades de Tiberias y Migdal junto al lago de Genesaret (*Kinnereth*). Las excavaciones han puesto de manifiesto evidencias de la existencia de un asentamiento diario: se han hallado restos de cinco *Miqva´ot* o baños de purificación ritual, métodos de almacenamiento de comida, cisternas para recoger el agua filtrada a través de la montaña mediante una serie de canales labrados en la roca y puntas de flecha como armamento utilizado contra los enemigos. A pesar de estos interesantes hallazgos, el principal inconveniente planteado por los investigadores tiene que ver con la datación de las cuevas; al tratarse de formaciones naturales, no ha sido posible de momento establecer una cronología de las diversas grutas, sino que parecen haber sido reutilizadas en momentos convulsos por parte de la población (hombres, mujeres, niños). Durante los periodos de paz, habrían tenido lugar sucesivas ampliaciones bien planificadas aprovechando la ductilidad de la piedra caliza, creándose de esta forma una red interna de pasadizos conectados con diversas cuevas a diferentes alturas. Su acceso era bastante complicado, debido a la altura de las entradas de las grutas respecto al suelo; el hallazgo de restos de la estructura donde se sujetaban las cuerdas ha ratificado el testimonio aportado por Josefo, cuando narra cómo los soldados de Herodes accedieron a estas cavidades montados dentro de unos arcones de madera descolgados desde la cima del monte. Por lo tanto, debemos entender que el descenso a través de cuerdas desde la parte superior de la montaña o desde las propias cuevas para alcanzar el suelo se efectuaba de una forma mucho más rudimentaria que la utilizada actualmente para poder ascender o descender grandes alturas. Durante la primera Guerra Judía, algunas de estas cuevas fueron fortificadas con muros y torres de vigilancia en la parte superior del monte, dificultando todavía más a los enemigos el acceso a estos emplazamientos.

No lo sabemos, pero la marginalidad de José en el relato es sospechosa, producto de un intento de dulcificar su imagen y omitir cualquier pasado violento o revolucionario contrario al poder. Quizás de ahí la extraña mención de Jesús como "Hijo de María" (Mc 6,3), podría ser interpretada como una estratagema del evangelista para distanciar y desvincularlo de las actividades de su padre.

La posibilidad de la naturaleza rabínica de José vendría reforzada por los hallazgos en las cuevas pues aparecieron cinco *Miqva´ot* o baños para la purificación ritual[271], signo inequívoco que atestigua la presencia de sacerdotes o rabinos en el interior de las cuevas e invita, según nuestra hipótesis, a plantear la plausibilidad de algún tipo de vínculo de José con los movimientos nacionalistas insurgentes (¿Judas el Galileo?) surgidos en Galilea tras la muerte de Herodes y probablemente eso explicaría su temprana muerte así como su ausencia en los relatos evangélicos. Este fuerte componente nacionalista del patriarca familiar no favorecía la difusión de un mensaje centrado en un Mesías universal y su plausible participación en movimientos insurgentes no dejó de ser una verdad incómoda para las incipientes comunidades cristianas ante las autoridades romanas.

Por ello, viendo los acontecimientos posteriores, consideramos probable según nuestra hipótesis, que José difundiese en el seno de su familia la esperanza en la llegada de un Mesías de cuño davídico, cuya finalidad sería acabar con el imperio opresor y restituir el reino de Yahveh en la tierra.

Décadas más tarde, el testigo del patriarca fue recogido por su hijo Jesús, cuyo movimiento absorbió el probable espíritu inconformista y piadoso difundido por su padre como el fuerte componente nacionalista transmitido en la predicación de Juan el Bautista. Sus pretensiones regias, como veremos a continuación, provocaron la intervención de las autoridades romanas, quienes no dudaron en ejecutarlo por su desafío al poder romano y el simbolismo político-religioso de su misión. Tras el intento fallido de Jesús, fue su hermano Santiago quien se puso al frente tanto de la familia como de la comunidad de Jerusalén; probablemente cuestionó la legitimidad de la dinastía herodiana y de la aristocracia sacerdotal judía presentándose como el legítimo rey de Israel amparado en una supuesta descendencia davídica siguiendo la tradición

[271] Según las normas de pureza, la tradición estipulaba que los sacerdotes estaban obligados a lavarse las manos y los pies antes de entrar en el espacio sagrado o realizar un sacrificio y en caso contrario el castigo estipulado era la muerte: "Habló Yahveh a Moisés, diciendo: Haz una pila de bronce, para las abluciones. Colócala entre la Tienda del Encuentro y el altar, y echa agua en ella, para que Aarón y sus hijos se laven las manos y los pies con su agua. Antes de entrar en la Tienda del Encuentro se han de lavar con agua para que no mueran; también antes de acercarse al altar para el ministerio de quemar los manjares que se abrasan en honor de Yahveh. Se lavarán las manos y los pies, y no morirán. Este será decreto perpetuo para ellos, para Aarón y su posteridad, de generación en generación." (Ex 30, 17-21)

familiar. Estas pretensiones mesiánicas, que aquí reconstruimos en términos hipotéticos, también le costaron la vida a Santiago a manos de las autoridades judías[272], quien fue reemplazado por su hermano Simeón al frente de los destinos familiares y religiosos, aunque no pudo evitar acabar su vida de forma trágica; los romanos ordenaron crucificarlo, probablemente acusado de lesa majestad por sus veleidades mesiánicas[273]. Vistas las coincidencias entre los tres movimientos familiares, según nuestra hipótesis, creemos sin duda que Jesús y el resto de sus hermanos vivieron inmersos en un clima mesiánico en el interior de su familia que condicionó enormemente sus vidas.

Las pretensiones regias de Jesús no sólo procedían de su familia. A finales de la década de los años 20 del siglo I apareció en Judea un predicador itinerante carismático llamado Juan el Bautista. Desde muy pronto, Juan fue visto por sus seguidores como un Mesías. La predicación del evangelio[274] del Bautista se basaba en la inminente llegada del Reino de Dios y el bautismo como forma de arrepentimiento de los pecados. Su mensaje no era novedoso, formaba parte de la promesa mesiánica tradicional veterotestamentaria vinculada con la casa de David, que buscaba la irrupción de Yahveh en la historia humana a través de un intermediario terrenal:

> Bendito el Señor Dios de Israel porque ha visitado y redimido a su pueblo, y *nos ha suscitado una fuerza salvadora en la casa de David, su siervo* [Juan Bautista], *como había prometido desde tiempos antiguos*, por boca de sus santos profetas, que *nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban* haciendo misericordia a nuestros padres y *recordando su santa alianza y el juramento que juró Abraham nuestro padre, de concedernos que, libres de manos enemigas, podamos servirle sin temor en santidad y justicia* delante de él todos nuestros días. Y tú [Juan Bautista], niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues irás delante del Señor para preparar sus caminos y *dar a su pueblo conocimiento de salvación* por el perdón de sus pecados (…) (Lc 1, 68-77)

El evangelista Lucas recoge un himno baptista, apenas sin alterar, dedicado a Juan el Bautista por parte de sus seguidores tras su muerte donde se le considera el Mesías davídico esperado[275]. Es plausible que este texto formase parte de un evangelio de Juan el Bautista. Este himno destaca por su fuerte componente nacionalista ("nos ha suscitado una fuerza salvadora en la casa

[272] Jos. *Ant.Iud.*, XX, 9, 1, 197-203.

[273] Eus. HE III, 32,2-3

[274] Exhortando también con otras muchas cosas, [Juan] evangelizaba [εὐηγγελίζετο] al pueblo (Lc 3,18); Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 156

[275] Lucas presentará a Juan como un profeta, no como el Mesías esperado (esa atribución se la reserva para Jesús) y lo identificará con el profeta Elías que, según la tradición recogida por el profeta Malaquías y posteriormente aceptada por el judaísmo posterior, debía de ser el precursor del Mesías: "Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel. He aquí que *yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahveh, grande y terrible*. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema" (Ml 3, 22-24)

de David") y su exclusividad religiosa, basada en la fidelidad a la alianza de Abraham. Juan es presentado como un pretendiente mesiánico, por su vinculación con el linaje davídico, cuya misión en la tierra consistirá en acabar con los enemigos del pueblo de Israel ("nos salvaría de nuestros enemigos"); su reinado será justo y ecuánime ("libres de manos enemigas, podamos servirle [a Yahveh] sin temor en santidad y justicia").

Este retrato de Juan el Bautista descrito en el himno del Benedictus no se aleja mucho de la descripción hecha por Flavio Josefo, cuyo testimonio nos ayuda a reconstruir mejor su figura:

> Pero algunos judíos eran de la opinión de que el ejército de Herodes [Antipas] había perecido por castigo de Dios, quien de esta manera habría castigado muy justamente a Herodes en represalia por la muerte de Juan, de sobrenombre Bautista, a quien efectivamente, había matado Herodes, *a pesar de ser Juan un hombre bueno* [ἀγαθὸν ἄνδρα], quien recomendaba incluso a los judíos que *practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios* y que, cumplidas estas condiciones, *acudieran a bautizarse, puesto que sólo así Él consideraría aceptable su bautizo*, no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él (*pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras*), *Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas* [τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις] *le ocasionara algún levantamiento popular* [ἀποστάσει τινὶ] *(puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión* a instancias de él, juzgando este hecho mucho mejor que tener que arrepentirse luego, al encontrarse con problemas tras sufrir un revés. Entonces Juan, tras ser trasladado a la citada fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 5, 2,116-119)

Según Josefo, la predicación y el carisma de Juan seducían de tal manera a las masas que el propio Herodes Antipas temió una rebelión popular contra su gobierno. Así pues, el tetrarca tenía argumentos fundados para considerar esta posibilidad; veía a Juan como una potencial amenaza hasta el punto que mandó capturarlo y sin un proceso judicial previo ordenó su ejecución en un lugar aislado para evitar posibles sublevaciones. Sabemos por los evangelios sinópticos que Juan cuestionaba el matrimonio de Herodes con Herodías y lo consideraba ilegal[276]; si a ello le añadimos que Herodes era de origen idumeo, a saber, medio judío y que su cargo como tetrarca había sido un nombramiento realizado por el emperador Augusto tras la muerte de su padre, es plausible pensar que Juan cuestionase la legitimidad de su gobierno y existiese el temor por parte de Herodes de un alzamiento armado contra él auspiciado por el Bautista. Ahora bien, no tenemos constancia que hiciese un ministerio público entrando en las villas y aldeas, ni parece haber visitado Jerusalén, pues la memoria recogida en los evangelios nos los sitúa siempre en el desierto, junto al río Jordán o en Ainón para poder bautizar; es

[276] cf. Mc 6, 17-18; Mt 14,3; Lc 3,19. Según Mc 6,17 Herodías era mujer de su hermano Filipo; Josefo opina distinto y afirma que era mujer de su otro hermano Herodes (hijo de Herodes el Grande y Mariamme) (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 5, 1, 110).

posible que esquivase los núcleos urbanos para evitar entrar en conflicto con las autoridades o porque organizase un nuevo "éxodo" en el "nuevo desierto" para conquistar de nuevo la tierra prometida[277].

Juan vestía de forma similar a Elías llevaba un "vestido de piel de camello; y se alimentaba de langostas y miel silvestre" (Mc 1,6), muy parecido al profeta tesbita que acostumbraba a portar un "manto de pelo" y "una faja de piel ceñida a su cintura" (2R 1,8). Jesús se encontró que la fuerte personalidad de Juan el Bautista, su nacionalismo exacerbado, su fidelidad a Yahveh y su conciencia mesiánica se unían al enorme acervo político, cultural y religioso transmitido por su padre José. Este caudal de ideas acabó sintetizándose hasta conformar la base de las creencias de Jesús. A pesar de ello, sus inquietudes espirituales le distanciaron poco a poco de su líder y maestro hasta separarse definitivamente; la ruptura con Juan le llevó junto con otros seguidores descontentos del Bautista a formar un nuevo grupo alrededor de su persona. ¿Qué le llevó a separarse? No lo sabemos con exactitud, es plausible que Jesús tomase conciencia que Juan no era realmente el Mesías, la figura anhelada por los israelitas, y que era necesario acelerar la llegada del Reino y provocar la intervención de Yahveh o quizás su movimiento empezó tras el ajusticiamiento del Bautista, como una forma de continuar su legado político-religioso.

Sea como fuera, la predicación de Jesús se desmarcó de la de Juan y a partir de sus plausibles dichos o parábolas recogidos en los evangelios iniciamos una hipotética reconstrucción de su personalidad y del contenido de su predicación, cuyo objetivo consistía en visitar personalmente las aldeas y pueblos de Galilea, entrar en contacto con sus habitantes y divulgarles la buena nueva de la inminente llegada del Reino de Yahveh[278]; para ello, les inculcó la necesidad sincera

[277] Como ya nos hemos referido anteriormente, era bastante probable que Juan fuese considerado el Mesías por sus seguidores: "[Juan el Bautista] *no era él la luz*, sino quien debía dar testimonio de la luz" (Jn 1,8). El evangelista Juan niega la mesianidad del Bautista, porque probablemente sus discípulos así lo creían y lo predicaban; de la misma forma, existía la creencia por parte de algunos que había resucitado y esperaban una παρουσία de su Mesías descendiendo a la tierra desde la gloria celestial: "Se enteró el rey Herodes [Antipas], pues su nombre se había hecho célebre. *Algunos decían: `Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos* y por eso actúan en él fuerzas milagrosas.´ Otros decían: `Es Elías´; otros: `Es un profeta como los demás profetas.´ Al enterarse Herodes, dijo: `Aquel Juan, a quien yo decapité, ése ha resucitado." (Mc 6, 14-16; Mt 14,2; Lc 9, 7-8).

[278] Cuando se habla de la inminente llegada del Reino de Yahveh, los judíos se referían al conocido "Día de Yahveh". La descripción de este día se halla recogida en el libro del profeta Malaquías (Ml 2,17-3,1-24), momento preciso en el cual la divinidad haría una irrupción súbita en la tierra y mediante su ejército celestial formado por ángeles, ayudaría a los justos a triunfar sobre los enemigos de Israel: "Pues he aquí que *viene el Día, abrasador como un horno; todos los arrogantes y los que cometen impiedad serán como paja; y los consumirá el Día que viene*, dice Yahveh Sebaot, hasta no dejarles raíz ni rama. Pero para *vosotros, los que teméis mi Nombre, brillará el sol de justicia* con la salud en sus rayos, y saldréis brincando como becerros bien cebados fuera del establo. *Y pisotearéis a los impíos, porque serán ellos ceniza bajo la planta de vuestros pies, el día que yo preparo*, dice Yahveh Sebaot." (Ml 3, 19-21). Para la llegada de ese día, el pueblo de Israel debía estar necesariamente preparado purificándose y volviendo a observar los preceptos mosaicos sucesivamente desatendidos. Una vez llegase el esperado día, los justos y temerosos de Yahveh podrán aniquilar a los impíos e implantar el reino de Yahveh en la tierra y tras ser

de un arrepentimiento personal y un cambio de sus vidas orientado a Yahveh a través del cumplimiento de los mandamientos divinos reflejados en la *Torah* y una ética radical vinculada a su persona[279]:

> Se ponía ya en camino cuando uno corrió a su encuentro y arrodillándose ante él, le preguntó: "Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?" Jesús le dijo: "¿Por qué me llamas bueno? *Nadie es bueno sino sólo Dios. Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre*." Él, entonces, le dijo: "Maestro, todo eso lo he guardado desde mi juventud." Jesús, fijando en él su mirada, le amó y le dijo: "Una cosa te falta: anda, *cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme*." Pero él, abatido por estas palabras, se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes (Mc 10, 17-22)[280]
>
> Otro de los discípulos le dijo: "*Señor, déjame ir primero a enterrar a mi padre." Dícele Jesús:* "*Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos* (Mt 8, 21-22)
>
> También otro le dijo: "Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa." Le dijo Jesús: "Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios." (Lc 9, 61-62)

La ética radical de Jesús no aceptaba dilación ni apego a la familia o a los bienes materiales; la llegada del Reino de Yahveh exigía incondicionalidad hasta sus últimas consecuencias como ya el propio profeta Elías, siglos atrás, le había obligado a su discípulo Eliseo:

> Partió [Elías] de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, que estaba arando. Había delante de él doce yuntas y él estaba con la duodécima. Pasó Elías y le echó su manto encima. Él abandonó los bueyes, corrió tras de Elías y le dijo: "Déjame ir a besar a mi padre y a mi madre y te seguiré." Le respondió [Elías]: "Anda, vuélvete, pues ¿qué te he hecho?" Volvió atrás Eliseo, tomó el par de bueyes y los sacrificó, asó su carne con el yugo de los bueyes y

---

establecido, tendrá lugar el juicio presidido por Yahveh donde "Yo me acercaré a vosotros para el juicio, y seré un testigo expeditivo contra los hechiceros y contra los adúlteros, contra los que juran con mentira, contra los que oprimen al jornalero, a la viuda y al huérfano, contra los que hacen agravio al forastero sin ningún temor de mí, dice Yahveh Sebaot". (Ml 3, 5)

[279] cf. PUENTE OJEA, G. (1974): 186. Sobre esta ética radical en palabras del propio autor: "En la tradición procedente directamente de Jesús debió existir una serie de pautas de la conducta en el seno de la comunidad mesiánica judía que establecían probablemente una ética de abnegación individual y sacrificio personal, de autorrenuncia y entrega total a la voluntad de Dios, unida a una moral de fraternidad entre los miembros de esa comunidad de los fieles de Israel: esas pautas de conducta constituían lo que podría denominarse una ética sodalicia de sacrificio, sin reservas, de los miembros de la comunidad mesiánica en el *interim* que precede al reino. Esta ética de fraternidad radical era el cauce práctico para la purificación personal y el arrepentimiento como pruebas tangibles de la obediencia a la voluntad divina, en cuanto *conditio sine qua non* de la instauración del reino mesiánico. El altruismo era la norma en el interior de la *sodalitas* mesiánica, como anticipación práctica y prenda de la ética de amor imperturbable en la Nueva Jerusalén. Pero esta ética sodalicia sólo ostentaba una pretensión de vigencia interna y se perfilaba en oposición a los enemigos de Israel y su Dios; es decir, la ética fraternal se inscribía en una ética de hostilidad al mundo pagano, de guerra a las gentes opresoras del pueblo judío. El evangelio original presentaba así una ética interna de fraternidad, en el contexto de una ética externa de radical y activa hostilidad a las potencias –naturales y sobrenaturales- que disputaban la soberanía al Dios de Israel."

[280] Cf. Mt 19, 16-22; Lc 18, 18-23.

> dio a sus gentes, que comieron. Después se levantó, se fue tras Elías y entró a su servicio. (1R 19, 19-21)

Durante un período relativamente corto, Jesús lideró en Galilea un movimiento espiritual con tonalidades políticas cada vez más evidentes[281]. El movimiento estaba formado por un grupo bastante heterogéneo en torno a su figura, donde destacaba una amalgama de personajes moderados y otros más radicales (Cefas, Santiago y Juan, conocidos ambos en arameo como Βοανηργές, cuya traducción sería "Hijos de Trueno", Simón el Zelota). Pronto este sector más extremo, propenso a acelerar la llegada del Reino mediante el uso de la violencia, se situó al frente del grupo con el beneplácito de Jesús. Veían al galileo como un líder carismático capaz de persuadir a gente de diferentes lugares y diversa extracción social con su predicación. Su mensaje proponía un mensaje exclusivista, dirigido únicamente a los hijos de Israel:

> *No toméis camino de gentiles* [εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε] ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien *a las ovejas perdidas de la casa de Israel* [τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ]. Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca (Mt 10, 5b-7)

Aunque quizás este texto no sea del propio Jesús, la tradición recogida por la comunidad mateana guardó la memoria de sus mensajes dirigidos exclusivamente al pueblo judío, receptor exclusivo de su predicación, alejándose de los gentiles así como de los cristianos joánicos, ya existentes en época de la redacción del evangelio en Samaria.

Jesús, como buen judío nacionalista, trataba a los gentiles de forma despectiva, bien ignorándolos o menospreciándolos, quizás con uso de expresiones vejatorias según era costumbre entre los judíos:

> Saliendo de allí Jesús se retiró hacia la región de Tiro y de Sidón. En esto, una mujer cananea, que había salido de aquel territorio, gritaba diciendo: "¡Ten piedad de mí, Señor, hijo de David! Mi hija está malamente endemoniada." *Pero él no le respondió palabra* [ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον]. Sus discípulos, acercándose, le rogaban: "Concédeselo, que viene gritando detrás de nosotros." Respondió él: "*No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel*." [οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ] Ella, no obstante, vino a postrarse ante él y le dijo: "¡Señor, socórreme!" Él respondió: "*No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos*."[οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις] "*Sí, Señor –repuso ella -, pero también los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos*."

[281] Los investigadores han datado el período en el que Jesús dirigió este movimiento en función de la fiesta de la Pascua (*Pesaj*) y los textos no se ponen de acuerdo. Así pues, los evangelios sinópticos, menos influenciados por el calendario judío, sólo registran la celebración de una única cena pascual en sus respectivos relatos, de forma que sería plausible establecer una duración de unos meses a la misión del galileo; en cambio, el evangelio de Juan, siguiendo el calendario de las principales festividades religiosas judías, registra tres visitas de Jesús a Jerusalén, correspondientes a tres años diferentes. Según nuestra hipótesis, proponemos la primera opción como más probable; el carácter inmediato y radical de la ética de Jesús, la permanencia del invasor gentil en tierras de Israel no exigía un lapso de tiempo tan extendido.

> Entonces Jesús le respondió: "Mujer, grande es tu fe; que te suceda como deseas." Y desde aquel momento quedó curada su hija (Mt 15, 21-28)[282]

Si bien según nuestra hipótesis, este episodio no lo consideramos histórico, ejemplifica cómo era el carácter de Jesús y su actitud hacia los gentiles. Primero, el evangelista trató de atenuar el menosprecio de la respuesta de Jesús utilizando un diminutivo τὰ κυνάρια ("perrito") y posteriormente, el predicador galileo sólo hace caso a la mujer cananea, cuando ésta reconoce la superioridad de Israel sobre el resto de naciones ("también los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos").

Jesús proclamaba su mensaje de inminencia del Reino de Dios a través de parábolas (*meshalim*), pero no describía con exactitud en qué consistía, quizás porque probablemente sus oyentes, ya conocedores de la tradición veterotestamentaria, sabían que se refería al reino mesiánico vinculado con la tradición davídica:

> Decía también: "¿Con qué compararemos el Reino de Dios o con qué parábola lo expondremos? Es como un grano de mostaza que, cuando se siembra en la tierra, es más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra; pero una vez sembrada, crece y se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que las aves del cielo anidan a su sombra (Mc 4, 30-32)[283]

Como buen judío, su predicación no buscaba romper con la Ley, sino cumplir de forma íntegra cada uno de los mandatos divinos:

> No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la Ley sin que todo suceda. Por tanto, el que traspase uno de estos mandamientos más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos." (Mt 5, 17-19)[284]

Su mensaje radical proponía una subversión de los valores y de las estructuras, sólo así sería posible la materialización del Reino de Yahveh en el mundo terrenal:

> Jesús, mirando a su alrededor, dice a sus discípulos: "¡*Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios*!" [πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται] Los discípulos quedaron sorprendidos al oírle estas palabras. Mas Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dijo: "¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios! *Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios*."[εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν] Pero ellos se asombraban aún más y se decían unos a otros: "Y ¿quién se podrá salvar?" Jesús,

[282] cf. Mc 7, 24-30

[283] cf. Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19

[284] cf. Lc 16,17

> mirándolos fijamente, dice: "Para los hombres, imposible; pero no para Dios, porque todo es posible para Dios (Mc 10, 23-27)[285]

Pero, la llegada inminente del Reino de Yahveh, esa transformación radical de la sociedad no era gratuita ni pacífica, sino que tenía unos costes:

> *No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada* [οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν]. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él (Mt 10, 34-36)

Desconocemos cuándo Jesús tomó conciencia de su naturaleza mesiánica. Así, Marcos lo sitúa en el momento de su bautismo, Mateo y Lucas en su maravilloso nacimiento y Juan la considera preexistente. Según nuestra hipótesis, no consideramos probables ninguno de estos momentos, sino que contemplamos situarlo con mayor verosimilitud poco antes de su entrada en Jerusalén. Dicho de otra manera, es plausible creer que Jesús fuese autoconsciente de su naturaleza mesiánica cuando vio el gran éxito popular de su misión, cuando las muchedumbres creían en sus milagros y le seguían para escuchar su predicación. Varios acontecimientos, acaecidos en la parte final de su vida, nos conducen a semejante idea y refuerzan la idea de la existencia de tal conciencia mesiánica en Jesús:

a) Su entrada triunfal en Jerusalén a lomos de un pollino[286]. Este pasaje emulaba la misma escena realizada por Salomón, hijo de David, tras ser ungido como monarca. Con ese acto simbólico se manifiesta el carácter regio de la perícopa y la identificación de Jesús con el descendiente de la casa davídica:

> Dijo el rey David: "Llamadme al sacerdote Sadoq, al profeta Natán y a Benaías, hijo de Yehoyadá." Y entraron a presencia del rey. El rey les dijo: "Tomad con vosotros a los veteranos de vuestro señor, haced montar a mi hijo Salomón sobre mi propia mula y bajadle a Guijón. El sacerdote Sadoq y el profeta Natán le ungirán allí como rey de Israel, tocaréis el cuerno y gritaréis: `Viva el rey Salomón.´ Subiréis luego detrás de él, y vendrá a sentarse sobre mi trono y él reinará en mi lugar, porque le pongo como caudillo de Israel y Judá (1Re 1, 32-35)

Aparte de este pasaje, los artífices de la entrada triunfal también tomaron como modelo la entronización de Jehú como rey de Israel (ca.841-814 a.C.):

> Jehú salió a donde los servidores de su señor. Le dijeron: "¿Todo va bien? ¿A qué ha venido a ti ese loco [un discípulo enviado por el profeta Eliseo]?" Respondió: "Vosotros conocéis a ese hombre y sus palabras." Dijeron: "No es verdad. Dínoslo." Replicó "Esto y esto me ha dicho: Así dice Yahveh: Te he ungido rey de Israel." *Se apresuraron a tomar*

[285] cf. Mt 19, 23-26; Lc 18, 24-27

[286] Mc 11, 1-11; Mt 21, 1-11; Lc 19, 28-38; Jn 12, 12-16

> *cada uno su manto que colocaron bajo él* encima de las gradas; tocaron el cuerno y gritaron: "Jehú es rey (2 Re 9, 11-13)[287]

Los mandos militares se despojan de sus mantos y los extienden a los pies del nuevo rey como gesto simbólico de sumisión. La versión de la escena descrita en los LXX (4Re 9,13) denota una actitud semejante a la de la gente en el relato evangélico. Pero, no debemos pasar por alto el detalle de la presencia del pollino, reflejo de la profecía sobre la llegada del Mesías a Jerusalén vaticinada por Zacarías:

> Exulta sin freno, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén! He aquí que *viene a ti tu rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna*. Él suprimirá los cuernos de Efraím y los caballos de Jerusalén; será suprimido el arco de combate, y él proclamará la paz a las naciones. Su dominio irá de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra (Za 9,9-10)

En su contexto original, este pasaje se encuentra situado justo después de la victoria de Yahveh contra los enemigos de Israel. Existía la creencia en la época de Jesús, que el Mesías triunfante se presentaría en Sión de forma humilde y no con la ostentación propia de los reyes de antaño, sino que llegaría sobre la montura de un pollino usada por los antiguos príncipes, también utilizada por los descendientes de la familia davídica[288]. Así, tendría lugar el cumplimiento de la Escritura tal como vaticinó el profeta Zacarías.

Aunque los diferentes evangelistas intentaron vaciar la escena de todo contenido político y buscaron disociar a Jesús de la tradición davídica -cuyo componente nacionalista era muy evidente -, existe un trasfondo histórico probable, común a todos ellos, según el cual Jesús entró en la ciudad de Jerusalén como el Mesías tradicional, sin obtener el apoyo social esperado. Así, son únicamente sus propios seguidores o algunos de los peregrinos asistentes a la ciudad durante la festividad de la Pascua quienes le aclaman como rey:

[287] Jos. *Ant.Iud*., IX, 6,2, 110-111 donde nos ofrece una versión algo más extendida de la misma escena.

[288] Respecto al uso de las mulas o pollinos por parte de la familia davídica cf. vid. supra el ejemplo de Salomón (1Re 1,35) o el de Absalón, el hijo rebelde del rey David: "Absalón se topó con los veteranos de David. Iba *Absalón montado en un mulo* y el mulo se metió bajo el ramaje de una gran encina. (…) (2 Sa 18,9). Esta montura ya era utilizada tradicionalmente por los príncipes, los hijos de los antiguos jueces de Israel: "Después de Abimélek surgió para salvar a Israel Tolá, hijo de Puá, hijo de Dodó. Era de Isacar y habitaba en Samir, en la montaña de Efraím. Fue juez de Israel veintitrés años; murió y fue sepultado en Samir. Tras él surgió *Yaír*, de Galaad, que fue *juez de Israel veintidós años. Tenía treinta hijos que montaban treinta pollinos* y tenían treinta ciudades, que se llaman todavía hoy los Aduares de Yaír, en el país de Galaad. Murió Yaír, y fue sepultado en Camón." (Jue 10, 1-5). El rey David y su familia recuperaron esta antigua tradición y a partir de entonces quedó asociada con la montura sobre la cual se presentaría el Mesías.

> Al día siguiente, la mucha gente que había ido a la fiesta, oyendo que Jesús iba a Jerusalén, *tomaron las palmas*[289] [τὰ βαΐα τῶν φοινίκων] y salieron a su encuentro y gritaban: "*Hossana. Bendito el que viene en nombre del Señor*, *el rey de Israel* [ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ]. Jesús, habiendo encontrado un borriquillo, se montó en él, según está escrito: "No temas hija de Sión; mira que viene tu Rey montado en un pollino de asna (Jn 12, 12-19)

Los seguidores de Jesús lo aclamaban espontáneamente como rey y Jesús no rechazaba la aclamación, sino que la aceptaba tácitamente; luego, se monta en un pollino encontrado por azar y hace la entrada triunfal. Aparte de simbolizar al soberano victorioso, las palmas agitadas por la muchedumbre escondían también otro importante simbolismo: por un lado, podrían remitirnos a la resistencia de los Macabeos (2 Mac 10,7; 1 Mac 13,51 única aparición de τὰ βαΐα en los LXX; *Test. Neft*. 5,4); pero, por otro lado, y aquí radica la importancia en esta escena, nos remiten a un horizonte nacionalista y daban cuenta de las imágenes de las palmas que decoraban las puertas del Templo de Jerusalén según la visión de Ezequiel (Ez 41, 18) como un trasunto del Jardín del Edén. De esta manera Jesús se proyectaba como el nuevo Templo, la nueva Puerta del Cielo cuestionando y desafiando al actual Templo considerado por él como abolido e ilegítimo por su naturaleza corrupta[290].

Juan es el único de los cuatro evangelistas que utiliza la fórmula "el rey de Israel" para referirse claramente a Jesús[291]. Una afirmación satisfactoria para un samaritano, como israelita y no

[289] cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 230 n.40. Como indica la autora siguiendo a R.Schnackenburg, las palmas son más difíciles de obtener que las simples ramas de los árboles. Simbolizaban al soberano victorioso y la consecución de su victoria.

[290] Con algún matiz personal seguimos la interpretación de G.FONTANA en Cf. PIÑERO, A. (2021):1380

[291] Cf. ibid., (2016): 84-91; 186-188; 203-205; 227-230. Los sinópticos evitan presentar a Jesús como un Mesías triunfante e incidirán más en mostrarlo como una figura humilde. Para ello, no dudarán en utilizar y reelaborar pasajes de la Escritura (1 Re 1, 32-35;2 Re 9, 11-13; Za 9,9-10; 4 Re 9,13(LXX); Sal 117,26 (LXX)) referentes a la entronización de Salomón, de Jehú y a la llegada del Mesías. Según Marcos, la muchedumbre no llama rey a Jesús, ni le saludan con palmas, sino con follaje recogido del campo. Su versión se centra más en una futura era, en un reino futuro por llegar que en la figura de Jesús: "Muchos extendieron sus mantos por el camino; otros, follaje cortado de los campos. Los que iban delante y los que le seguían, gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡*Bendito el reino que viene*, de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas! (Mc 11, 8-10). Mateo, tomando a Marcos como modelo, se aleja de mostrar a Jesús como el Mesías victorioso propio de la tradición veterotestamentaria, y nos lo muestra como el Mesías humilde, aclamado por la gente con ramas de árboles en lugar de palmas: "La gente, muy numerosa, extendió sus mantos por el camino; otros cortaban ramas de los árboles y las tendían por el camino. Y la gente que iba delante y detrás de él gritaba: "¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!" (Mt 21, 8-9). Lucas se aleja bastante de la tradición y se refiere a Jesús simplemente como el Rey, evitando asociarlo al linaje davídico: "Mientras él [Jesús] avanzaba, extendían sus mantos por el camino. Cerca ya de la bajada del monte de los Olivos toda la multitud de los discípulos, llenos de alegría, se pusieron a alabar a Dios a grandes voces, por todos los milagros que habían visto. Decían: "¡Bendito el Rey que viene en nombre del Señor! Paz en el cielo y gloria en las alturas."(Lc 19, 36-38) Según Lucas, Jesús es Mesías no por haber triunfado contra los enemigos de Israel, sino por haber realizado milagros. A pesar de los intentos de los sinópticos por dulcificar las evidentes connotaciones nacionalistas asociadas a la escena, Jesús no rechazó tal aclamación y se presentó en Jerusalén como el restaurador de la dinastía davídica.

judío. Sus discípulos, sus seguidores, quienes le aclaman están fuera de la ciudad, pero dentro de Jerusalén, Jesús se encuentra con el estupor y el escepticismo de sus gentes y el rechazo de sus dirigentes:

> Y al entrar él en Jerusalén, *toda la ciudad se conmovió*. `¿*Quién es éste*?´ decían. Y la gente decía: "*Este es el profeta Jesús*, de Nazaret de Galilea (Mt 21, 10-11)
>
> *Algunos de los fariseos*, que estaban entre la gente, le dijeron: `*Maestro, reprende a tus discípulos." Respondió: "Os digo que si éstos callan gritarán las piedras* (Lc 19, 39-40)
>
> También en el Templo se acercaron a él algunos ciegos y cojos, y los curó. Mas *los sumos sacerdotes y los escribas*, al ver los milagros que había hecho y a *los niños que gritaban en el Templo: ¡Hosanna al Hijo de David!", se indignaron y le dijeron: "Oyes lo que dicen éstos?" "Sí – les dice Jesús* -. No habéis leído nunca que `De la boca de los niños y de los que aún maman te preparaste alabanza?" (Mt 21, 14-16)

Jesús acepta la aclamación por parte de sus discípulos y seguidores, no la rechaza, pero no recibe la aceptación esperada por la ciudad, origen de la tradición davídica. Algunos de sus habitantes lo consideran un profeta, uno de tantos existentes en la época, pero no un Mesías.

b) La expulsión de los vendedores del Templo[292]. Los evangelios sinópticos sitúan este episodio a continuación de la entrada triunfal, mientras Juan lo hace en la primera Pascua de Jesús en Jerusalén. Dicho de otra manera, mientras los sinópticos lo sitúan al final de su misión – situación mucho más probable a nuestro juicio -, Juan lo ubica en los inicios de su predicación. A pesar de ello, el trato dispensado por los diferentes evangelistas en la narración del suceso es desigual; así en Marcos y Juan la escena es rica en detalles, mientras que Mateo sigue a Marcos, pero omite información y Lucas trata el incidente de forma escueta y anecdótica[293]. Por lo tanto, reconstruiremos el episodio a partir de la narración de los dos primeros, cuyos minuciosos relatos nos aportan una imagen más nítida del altercado.

La mayoría de investigadores están de acuerdo en ubicar este incidente en el Pórtico o Basílica Real, espacio situado en el atrio de los gentiles y ocupado habitualmente por los cambistas y los

[292] cf. Mc 11,15-19; Mt 21,12-13; Lc 19, 45-48; Jn 2,14-16

[293] Es muy significativa la actitud mostrada por Lucas ante este incidente: "Entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían, diciéndoles: "Está escrito: Mi Casa será Casa de oración, ¡Pero vosotros la habéis hecho una cueva de bandidos!" (Lc 19, 45-46). Es probable que el altercado, relatado previamente por Marcos y Mateo, le resultase incómodo al evangelista por el comportamiento violento de Jesús y sus seguidores en el recinto del Templo alejado de la línea irénica mostrada en su evangelio. Por ello, prefirió pasar de puntillas y suavizó lo sucedido justificándolo mediante el recurso de una sucinta cita de cumplimiento, relativa a una profecía de Isaías sobre el Templo (Is 56,7): "(…) yo [Yahveh] les traeré a mi monte santo y les alegraré en mi Casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. *Porque mi Casa será llamada Casa de oración* para todos los pueblos".

comerciantes para desempeñar su actividad comercial[294]. Jesús, tras ingresar en el recinto del Templo, estalló en cólera cuando se encuentró con un mercado de animales y una multitud de gente comprando y vendiendo:

> Llegan a Jerusalén; y entrando en el Templo, comenzó *a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el Templo; volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo*. Y les enseñaba, diciéndoles: "¿No está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes? ¡Pero vosotros la tenéis hecha una cueva de bandidos! (Mc 11,15-17)

> Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén. Y encontró en el Templo a los *vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas* en sus puestos. Haciendo *un látigo con cuerdas, echó a todos fuera del Templo, con las ovejas y los bueyes; desparramó el dinero de los cambistas y les volcó las mesas*; y dijo a los que vendían palomas: "Quitad esto de aquí. No hagáis de la Casa de mi Padre una casa de mercado (Jn 2, 13-16)

Es llamativa la descripción realizada por ambos evangelistas sobre la naturaleza del mercado; según Marcos se trataba únicamente de "*vendedores de palomas*", mientras que Juan alude a la existencia en el Pórtico Real de "*vendedores de bueyes, ovejas y palomas*", animales utilizados frecuentemente en los sacrificios del Templo[295]. Es probable por tanto, que estuviésemos delante de un mercado de animales destinados al sacrificio en el atrio de los gentiles dentro del recinto del Templo[296]. Sabemos, por Za 14,21 de la existencia en el siglo IV o III antes de

[294]"Asimismo, la cuarta cara de este recinto amurallado, que era la que miraba al mediodía, tenía también ella puertas en la zona central y a continuación de esta zona un triple pórtico real, el cual se prolongaba y extendía desde la parte oriental del barranco hasta la occidental, puesto que no podía extenderse más allá. Se trataba de una obra la más notable de todas las que hay bajo el sol [ἔργον δ᾽ ἦν ἀξιαφηγητότατον τῶν ὑφ᾽ ἡλίῳ] (…) Este pórtico disponía de cuatro series de columnas contrapuestas las unas a las otras todo a lo largo (la cuarta serie de estas columnas estaba unida a una pared de piedra). El grosor de cada una de estas columnas era tal que para abarcarlas se requerían tres hombres que se tocaran entre sí sus dos brazos abiertos. Su longitud era de veintisiete pies. La columna descansaba sobre un toro doble. La cifra total de columnas era e ciento sesenta y dos. Y sus capiteles, de estilo corintio, estaban formados por esculturas asombrosas por la magnificencia del conjunto. Y aunque eran cuatro las series de columnas, éstas formaban tres áreas entremedias de los pórticos. Y dos de estas áreas, simétricas entre sí, tenían idéntico formato: la anchura de cada una de ellas dos era de treinta pies, la longitud era de un estadio y la altura de más de cincuenta pies. En cambio, en el caso del área central, su anchura era de un tercio más que las otras dos áreas y su altura el doble. Los techos estaban adornados con esculturas labradas en madera, de varios aspectos y formas. El techo del medio alcanzaba en altura cotas más altas que las dos laterales. Alrededor de los arquitrabes fue construida la pared central, la cual constaba de columnas levantadas en ella y era toda de piedra tan pulida resultaba increíble a quienes no lo habían visto, y a los que lo contemplaban les causaba una fuerte impresión [καὶ σὺν ἐκπλήξει θεατὰ τοῖς ἐντυγχάνουσιν εἶναι]" (Jos. *Ant. Iud*., XV, 11, 5, 410-416); ROITMAN, A.D. (2016): 155. Se trataba de uno de los pórticos situado en el lado sur de la explanada del atrio de los gentiles. Estaba cubierto por vigas de madera de cedro tallado y constaba de ciento sesenta y dos columnas de orden corintio. Se construyó emulando a la basílica romana y se extendía a lo largo del muro sur del recinto del Templo. Sus medidas eran majestuosas; tenía una longitud de 250m y unas decenas de metros de altura en su parte más alta. En su interior, se distinguían tres naves formadas por cuatro hileras de columnas.

[295] No olvidemos que en el Evangelio de Lucas los propios padres de Jesús compraron un par de tórtolas o pichones para ofrecerlas en sacrificio como ofrenda (Lc 2,24)

[296] Respecto a los diferentes tipos de mercados existentes en Jerusalén durante la época del Segundo Templo vid. cf. JEREMÍAS, J. (1985): 63-65.

nuestra era de la existencia de mercaderes en el área del Templo; la literatura rabínica también confirma la existencia de cambistas en la zona[297]. J.Charlesworth[298] se pregunta si quizás Juan se esté refiriendo a la *Hanuth* o mercado de la carne, a saber, el destinado a los animales grandes, tradicionalmente celebrado en el monte de los Olivos que podría haber sido trasladado al interior del recinto del Templo hacia el año 30[299]. Sea como fuere, es probable que la presencia de animales grandes vivos dentro del recinto sagrado, cuyas emisiones corporales contaminaban el espacio sagrado, debió enfurecer a Jesús y a otros muchos judíos piadosos allí presentes. Por otro lado, la existencia de mesas de cambistas con monedas que portaban imágenes idólatras también debió ser otro punto de conflicto. Además, el dinero simbolizaba el "otro señor" al que muchos judíos servían en lugar de adorar incondicionalmente a Yahveh, el único y verdadero Señor:

> Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. *No podéis servir a Dios y al Dinero* (Mt 6, 24)[300]

Por este motivo, para poder operar en el Templo y pagar el impuesto o comprar en el mercado los cambistas cambiaban esas monedas con imágenes por la moneda oficial de plata, los siclos de Tiro de plata sin imágenes. Con este mercado lleno de impurezas y este dinero sacrílego los sumos sacerdotes se lucraban al mismo tiempo que manchaban el sagrado nombre del Templo, el lugar santo donde moraba "el Nombre de Yahveh"[301].

Jesús estalló enfurecido e indignado y promovió un motín popular. Él sólo no hubiese podido expulsar a toda aquella muchedumbre con los animales del recinto, así que probablemente debió de contar con la ayuda de sus seguidores y luego se sumarían otros judíos escandalizados con lo acontecido en el Templo, pero quizás también deseosos de provocar a las autoridades romanas y sobre todo a las del Templo a través de una sublevación[302]. La acción promovida y dirigida por

---

[297] cf. *Tos. Sheq*. I 6 (147,6)

[298] cf. CHARLESWORTH, J. (2009): 62 n. 73

[299]Existe una tradición rabínica recogida en *j.Besa* II 4,61 13(IV/119) que menciona la existencia de comercio de ganado en el interior del recinto del Templo en época de Herodes el Grande.

[300] Cf. Lc 16,13

[301] En el Evangelio de Juan en la parábola del Buen pastor (Jn 10, 1-18) encontramos una velada crítica a los sacerdotes del Templo herodiano a quienes tacha de "ladrones", "bandidos" y "asalariados", presentándolos como un grupo profesionalizado y alejado del pueblo.

[302] No hay que olvidar que durante la Pascua la temperatura mesiánica en el ambiente experimentaba un aumento considerable; así, durante esos días tuvo lugar en Jerusalén una revuelta liderada por un tal Barrabás, presumiblemente contra los romanos por su numerosa presencia en Jerusalén: "Había uno, llamado Barrabás, que estaba encarcelado con aquellos sediciosos que en el motín habían cometido un asesinato."(Mc 15,7) ¿Pudo tener este motín alguna relación con la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén?

Jesús contemplaba una cierta organización visible en el control del movimiento de personas en el pórtico ("*no permitía que nadie transportase cosas por el Templo"*), de los accesos desde la calle (*"echó a todos fuera del Templo, con las ovejas y los bueyes"*) y la demolición de los "altares idólatras" simbolizados en el dinero de los cambistas ("*desparramó el dinero de los cambistas y les volcó las mesas")*.

Fig. 9. Expulsión de los mercaderes Fuente: Codex Purpureus Russonensis

De esta manera, consideramos plausible que Jesús, mediante este acto simbólico violento obrado en el Templo, realizó un ataque de primera magnitud al corazón de la vida sagrada del judaísmo. Jesús, como nuevo Templo espiritual, buscó materializar varios objetivos: por un lado, purificar el recinto del Templo, mediante la expulsión de los cambistas, los animales y sus propietarios; por otro lado, responsabilizar implícitamente a las autoridades religiosas del Templo, con el sumo sacerdote a la cabeza, por consentir la contaminación así como la degradación moral y espiritual del espacio sagrado. Para Jesús, el Templo estaba corrompido por la presencia de un grupo sacerdotal ilegítimo, cuyos orígenes no pertenecían a la rama sadoquita oficial y codicioso, por convertir el recinto sagrado en un mercado, cuyos máximos beneficiarios eran las autoridades religiosas. Por este motivo, Jesús probablemente consideraba abolido el Templo y su actuación marcaba el inicio de los nuevos tiempos, la definitiva era mesiánica, donde él pasaba a convertirse en el nuevo Templo, la Puerta del Cielo, el camino de entrada al Reino de Yahveh en la tierra.

Por último, a través de las profecías de Isaías 56,7 ("*¿No está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes*?) y Jeremías 7,11 ("¡*Pero vosotros la tenéis hecha una cueva de bandidos*!") trató de advertir a los judíos del peligro que se cernía sobre el Templo físico si no se modificaba la conducta y se continuaba desatendiendo a Yahveh. Si la conducta del pueblo judío no mejoraba, el Templo físico actual de época herodiana correría la misma suerte que el Templo de Salomón según vaticinó el profeta Jeremías. Se había corrompido,

desnaturalizado el lugar sagrado y Jesús con su acción llamó a la purificación del Templo y a la renovación ética del pueblo judío ante la inminente llegada del Reino de Yahveh, que vendría acompañado del nuevo Templo escatológico, el templo puro, perfecto, hecho por manos divinas, no humanas.

c) El prendimiento de Jesús[303]. Este acontecimiento tuvo lugar en el Monte de los Olivos, un promontorio de 808m de altura situado apenas a medio kilómetro de Jerusalén, al otro lado del valle del Cedrón. Su ubicación en la parte oriental de la ciudad, permitía conectar rápidamente con los caminos hacia el desierto, de manera que tanto el acceso a Jerusalén como su huida eran aparentemente rápidos. A nivel simbólico, el monte tenía una carga mesiánica potente, porque en él, según la profecía del profeta Zacarías, Yahveh se manifestaría junto con su ejército celestial:

> *He aquí que viene el Día de Yahveh* en que serán repartidos tus despojos en medio de ti. Yo reuniré a todas las naciones en batalla contra Jerusalén. Será tomada la ciudad, las casas serán saqueadas y violadas las mujeres. La mitad de la ciudad partirá al cautiverio, pero el Resto del pueblo no será extirpado de la ciudad. *Saldrá entonces Yahveh y combatirá contra esas naciones* como el día en que él combate, el día de la batalla. *Se plantarán sus pies aquel día en el monte de los Olivos* que está enfrente de Jerusalén, al oriente, y el monte de los Olivos se hendirá por el medio de oriente a occidente haciéndose un enorme valle: la mitad del monte se retirará al norte y la otra mitad al sur. Y huiréis al valle de mis montes, porque el valle de los montes llegará hasta Yasol; huiréis como huisteis a causa del terremoto en los días de Ozías, rey de Judá. *Y vendrá Yahveh mi Dios y todos los santos con él* (Za 14, 1-5)

El Día de Yahveh ("*He aquí que viene el día de Yahveh*") era la jornada largamente esperada por muchos judíos para ser testigos de la irrupción de la propia divinidad en la tierra junto a sus huestes para derrotar a los enemigos de Israel ("*Saldrá entonces Yahveh y combatirá contra esas naciones*"). Su ejército estaba formado por ángeles ("*Y vendrá Yahveh mi Dios y todos los santos con él*"), pero también por aquellos temerosos de Yahveh deseosos de colaborar en la lucha escatológica para poder tomar Jerusalén y liberarla del enemigo opresor. Según nuestra hipótesis, sería en este punto donde situaríamos a Jesús y su movimiento[304]. Es plausible que Jesús junto a sus seguidores armados esperasen en el Monte de los Olivos esa ayuda divina para tomar la ciudad y acabar con los romanos:

> ¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición *más de doce legiones de ángeles*? [ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων] (Mt 26,53)

Pero desgraciadamente para Jesús y sus seguidores, los planes no salieron según lo esperado.

[303] cf.Mc 14, 43-52; Mt 26, 47-56; Lc 22, 47-53; Jn 18, 1-11

[304] El movimiento de Jesús recuerda al posterior del Egipcio relatado por Josefo (Jos. *Ant. Iud.*, XX, 169-172; Jos. *Bell. Iud.*, II, 261-263) como modelos de profetas carismáticos a imitación de Moisés o Josué.

En un momento determinado tras la cena pascual, Jesús y sus seguidores abandonaron su escondrijo y se dirigieron al monte de los Olivos donde tendría lugar el combate decisivo:

> Y les [Jesús] les dijo: "Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?" Ellos dijeron: "Nada." Les dijo: "Pues ahora, *el que tenga bolsa que la tome y lo mismo alforja*, y *el que no tenga que venda su manto y compre una espada*" [καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν]: porque os digo que es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: `Ha sido contado entre los malhechores.´ Porque lo mío toca a su fin." Ellos dijeron: "Señor, aquí hay dos espadas." Él les dijo: "Basta (Lc 22, 35-38).

Este pasaje, inexistente en los otros tres evangelios, arroja luz sobre los preparativos previos del grupo. Jesús, como líder del movimiento, no nos consta en ningún momento de la narración evangélica que llevase armas, por lo tanto es altamente conjetural la respuesta planteada a tenor de los testimonios existentes. A nuestro criterio, creemos plausible una vinculación de Jesús con las armas y, por lo tanto, no sería descabellado argumentar que era portador de una. Sea como fuere, toleraba, consentía y alentaba la existencia de ellas en su grupo en los momentos finales de su misión ("*el que no tenga que venda su manto y compre una espada* [μάχαιραν]"). Con el término μάχαιρα se hace referencia a una espada larga, una arma externamente visible para combatir en el cuerpo a cuerpo y una clara declaración de intenciones.

Fig. 10. Detalle de una μάχαιρα o espada larga Fuente: Wordpress

¿Cuánta gente formaría parte de este grupo? No lo sabemos con exactitud, en todo caso no fueron únicamente los escasos discípulos retratados en la tradición evangélica, sino que

estaríamos hablando de un grupo más numeroso integrado por más seguidores pudiendo llegar a ser en conjunto un centenar o algo más de contendientes, pertrechados con espadas de un cierto tamaño y preparados para combatir de forma inmediata. Por su parte, Lucas, tal como ya hiciera en el episodio del Templo, justificó la existencia de armas dentro del grupo de Jesús mediante una cita de cumplimiento de Isaías (Is 53,12)[305].

Una vez armados, se dirigieron al Monte de los Olivos, concretamente al llamado huerto de Getsemaní, donde según la profecía de Zacarías (Za 14,4), Yahveh irrumpiría súbitamente, en cualquier momento, y por este motivo, era necesario estar preparados y vigilantes. Una vez allí instalados, mientras esperaban la teofanía, la definitiva manifestación soteriológica de Yahveh, se encontraron con la llegada de las tropas romanas acompañadas por la guardia del Templo, soldados enviados por las autoridades judías:

> Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos. Pero también Judas, el que le entregaba, conocía el sitio, porque Jesús se había reunido allí muchas veces con sus discípulos. Judas, pues, llega allí *con la cohorte* [τὴν σπεῖραν] *y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos* [ἐκ τῶν ἀρχιερέων[306] καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας], *con linternas, antorchas y armas* [ὅπλων] (Jn 18,1-3)

En este punto, las fuentes evangélicas discrepan[307]. Según los sinópticos, son las autoridades religiosas judías quienes envían a sus soldados para detener a Jesús y abortar su misión. A

[305] Se trata de la parte final del Cuarto canto del Siervo sufriente del Trito-Isaías: "Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte *y con los rebeldes fue contado*, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes" (Is 53,12). Lucas intenta desligar la imagen de Jesús como líder de un grupo armado, presentándolo como el Siervo sufriente de la tradición profética veterotestamentaria, destinado a sufrir y morir para expiar el pecado de la humanidad dentro de un plan divino. Así, mediante este recurso hermenéutico, buscará eliminar en los episodios acaecidos en el Monte de los Olivos cualquier huella de ideología nacionalista contraria a las autoridades romanas y presentar a Jesús como un Mesías pacífico y humilde, desvinculado de las aspiraciones políticas judías tradicionales.

[306] Vid. en cf. JEREMIAS, J. (1985):193-197 la polémica sobre el peculiar uso peculiar realizado en el Nuevo Testamento, en Josefo y en el Talmud sobre el término οἱ ἀρχιερεῖς. Schürer consideraba que con esta expresión se hacía referencia a "los miembros de las ilustres familias en cuyo seno se escogían los sumos sacerdotes" (p.194); por su parte, Jeremias refuta su tesis y defiende que este término era la forma utilizada por estos autores para designar a los "sacerdotes jefes que ocupan un cargo permanente en el Templo y al mismo tiempo tienen voz en el Sanedrín, donde forman un grupo bien definido con voz propia" (p.197).

[307] Los sinópticos, buscando culpabilizar a las autoridades judías del prendimiento y ejecución de Jesús, tienden a situar en el lugar de los acontecimientos a los soldados enviados por los sumos sacerdotes y evitan nombrar a los romanos. Así Marcos: "Todavía estaba hablando, cuando de pronto se presenta Judas, uno de los Doce, acompañado de *un grupo con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes, de los escribas y de los ancianos*." (Mc 14,43); Mateo, siguiendo a Marcos, reproduce la misma idea: "Todavía estaba hablando, cuando llegó Judas, uno de los Doce, acompañado de *un grupo numeroso con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo*."(Mt 26,47) Lucas, por su parte, menciona la llegada de un grupo armado dirigido por los propios dirigentes judíos: "Todavía estaba hablando, cuando *se presentó un grupo*; el llamado Judas, uno de los Doce, iba el primero, y se acercó a Jesús para darle un beso. (…) *Dijo Jesús a los sumos sacerdotes, jefes de la guardia del Templo y*

diferencia de Marcos y Mateo, Lucas añade que es el propio Sumo Sacerdote, quien se persona en el lugar de los hechos, acompañado de los restantes sacerdotes jefes del Templo, los escribas y los ancianos. Sólo Juan se refiere a la presencia de las tropas romanas en la escena y el orden mencionado no deja lugar a dudas: la cohorte romana al frente de la operación y tras ellos, los guardias del Templo enviados por el sumo sacerdote y los sacerdotes jefes[308].

Con el término σπεῖρα, la lengua griega se acostumbra a referir al concepto latino *cohors*. Una cohorte[309] era una unidad de infantería del ejército romano dirigida por un tribuno χιλίαρχος[310] y formada aproximadamente por unos 600 hombres[311] ¿Por qué eran necesarios tantos soldados para capturar a Jesús y su supuesto reducido grupo tal como aparece descrito en los evangelios? Implícitamente, la propia fuente joánica nos responde a la pregunta. Los sediciosos debieron ser mucho más numerosos e iban armados, de manera que alertaron a las autoridades romanas, quienes presumiblemente ya estarían siguiéndoles la pista en Jerusalén desde su entrada mesiánica y sobre todo, el grave incidente acaecido en la explanada del Templo. Para reforzar esta operativa, contaron con la inestimable ayuda de los guardias del Templo[312], por si se llegaba a complicar el asunto.

Cuando los soldados identificaron a Jesús y procedieron a prenderle se precipitaron los ánimos:

> Viendo los que estaban con él lo que iba a suceder, dijeron: "*Señor, ¿herimos a espada?*" [κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ;]" y uno de ellos hirió al siervo del Sumo Sacerdote y le llevó la oreja derecha (Lc 22, 49-50)

---

*ancianos que habían venido contra é*l: "¿Como contra un salteador habéis salido con espadas y palos?" (Lc 22,47.52).

[308] Este hecho daría a entender que la guardia del Templo no tendría competencia fuera de los muros del Templo para poder ejercer a solas este tipo de operación, y en todo caso funcionaría como una tropa auxiliar de la autoridad romana como así corrobora este pasaje de Hechos referente al arresto de Pablo acaecido años más tarde: "Toda la ciudad se alborotó y la gente concurrió de todas partes. Se apoderaron de Pablo y *lo arrastraron fuera del Templo; inmediatamente cerraron las puertas. Intentaban darle muerte, cuando subieron a decir al tribuno de la cohorte: "Toda Jerusalén está revuelta." Inmediatamente tomó consigo soldados y centuriones y bajó corriendo hacia ellos; y ellos al ver al tribuno y a los soldados dejaron de golpear a Pablo*." (Hch 21, 30-32)

[309] Las legiones romanas imperiales se dividían en diez cohortes. Cada cohorte se dividía en tres manípulos y cada manípulo a su vez en dos centurias.

[310] Cf.ibid., (2007): 109 para ver las diferencias de mando entre una cohorte formada por tropas romanas o por tropas auxiliares.

[311] Sobre el uso genérico del concepto σπεῖρα para referirse a la cohorte romana en las fuentes judías de esta época vid. cf. MONTSERRAT, J. (2007): 109-110.

[312] Estaban bajo la atenta supervisión del *sagan* (Jefe del Templo), cuyo cargo era inmediatamente posterior al Sumo Sacerdote. Este cuerpo de soldados eran los encargados de realizar la labor policial en el recinto del Templo y entre sus competencias estaban la de poder practicar detenciones (Hch 5, 24-26).

> *Entonces Simón Pedro, que llevaba una espada* [ἔχων μάχαιραν], *la sacó e hirió al siervo* del Sumo Sacerdote [εἵλκυσεν αὐτὴν καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον], y le cortó la oreja derecha. El siervo se llamaba Malco (Jn 18,10)

Los miembros del grupo de Jesús, encabezados por Simón, viendo que su líder estaba a punto de ser capturado por los soldados, le preguntaron si debían oponer resistencia. ¿Asintió Jesús tácitamente o emitió alguna orden al respecto? No lo sabemos, el caso es que la ingenua ficción de los evangelios chocó con el dramatismo de la situación; los sucesos se precipitaron y súbitamente apareció el ruido de armas. Hubo violencia y sangre, pues en el fragor de la lucha, Simón Pedro, uno de los principales cabecillas del grupo de Jesús, hirió con su espada (μάχαιραν) a uno de los siervos[313], pero las escaramuzas concluyeron tristemente para ellos sin lograr el objetivo planeado cuando Jesús fue capturado por los romanos junto con otros miembros de su movimiento:

> Entonces *la cohorte, el tribuno y los guardias de los judíos* [Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων] *prendieron a Jesús*, le ataron (…) (Jn 18,12)

Una vez prendido el líder del grupo la mayoría de sus seguidores, entre quienes se encontraban los principales cabecillas del núcleo duro como Simón Pedro, Santiago y Juan, huyeron:

> Entonces *los discípulos le abandonaron todos y huyeron* [Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον] (Mt 26, 56b)

La huída de la mayoría tuvo lugar hacia Galilea, desde donde allí empezaron a recordar y reconstruir la tradición sobre Jesús y tuvieron lugar las primeras apariciones del Resucitado.

d) La ejecución en cruz decretada por el prefecto Poncio Pilato[314]. Según el relato de Juan, tras el prendimiento Jesús fue primero llevado a casa de Anás para interrogarlo:

> (…) y le llevaron *primero a casa de Anás* ([πρὸς Ἄνναν πρῶτον]), pues era suegro de Caifás, el Sumo Sacerdote de aquel año (Jn 18,13)

Los sinópticos no se ponen de acuerdo y sitúan el interrogatorio directamente en la casa del Sumo Sacerdote Caifás adónde se había convocado una asamblea extraordinaria del Sanhedrín[315]:

---

[313] Es probable ver también en esta escena relatada por Juan una nota difamatoria contra Pedro; si en Juan el discípulo amado es el preferido sobre Pedro, es porque las comunidades joánicas son mejores que las petrinas.

[314] Cf. Mc 15,1-27; Mt 27, 11-38; Lc 23, 13-43;Jn 18, 28-19, 22

[315] cf. SCHÜRER, E. (1985): 271-304; cf. MONTSERRAT, J. (1989): 71. En época de Jesús, el Sanhedrín (τὸ συνέδριον) era un consejo aristocrático formado por 71 miembros, con sede en Jerusalén y dotado de plenas competencias religiosas, pero parciales a nivel administrativo y judicial (tenían vetado por los romanos todos aquellos procesos susceptibles de ser aplicada la pena capital). Su etimología probablemente procedería de la función principal de este consejo como tribunal jurídico (Beth dyn), significado adoptado en el uso griego posterior. Se solía reunir en un lugar próximo al Xystus,

> Llevaron a Jesús *ante el Sumo Sacerdote, y se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas* (Mc 14,53)
>
> Los que prendieron a Jesús le llevaron *ante el Sumo Sacerdote Caifás, donde se habían reunido los escribas y los ancianos* (Mt 26,57)
>
> Entonces le prendieron, se lo llevaron y le hicieron entrar *en la casa del Sumo Sacerdote* (…) (Lc 22,54)
>
> *En cuanto se hizo de día, se reunió el Consejo de Ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas*, le hicieron venir a su Sanedrín (Lc 22,66)

A partir de aquí, encontramos la narración del supuesto juicio a Jesús ante las autoridades judías y romanas. En rigor, esta escena nos parece sospechosamente poco verosímil, en primer lugar, porque la iniciativa de la captura de Jesús procedía de los romanos y no de los judíos; el grueso de las tropas que participaron en el prendimiento de Jesús y sus seguidores eran romanas y aunque contaron con cierta ayuda de las autoridades judías, el motivo de su detención era político, no religioso. En segundo lugar, si la iniciativa era de la autoridad romana, el reo debía ser conducido al lugar donde se hallaba el pretor y no ante las autoridades judías para dirimir cuestiones religiosas. El *Praetorium* era el lugar donde vivía el procurador, no era un lugar fijo y allí se hallaban las mazmorras y tenían lugar las vistas judiciales de naturaleza política. En tercer lugar, la competencia para dictar penas capitales correspondía única y exclusivamente a la autoridad romana y en ningún caso al Sanhedrín. En cuarto lugar, las sesiones del Sanhedrín requerían del permiso del prefecto romano para poder celebrarse y en ningún caso las sesiones se celebraban de madrugada, sino en horario diurno; y en último término, porque el supuesto juicio tuvo lugar en la madrugada del día de la Pascua, un día festivo donde el Sanhedrín no acostumbraba a reunirse:

---

probablemente hacia el extremo occidental del Monte del Templo, pero fuera de los límites de la ciudad alta. No hay constancia fehaciente de cuándo se reunían durante la semana, pero no había sesiones ni los sábados ni los días festivos. Sus orígenes se remontan al antiguo consejo de ancianos (γερουσία) aparecido en Jerusalén en época de Antíoco el Grande (223-187 a.C.); se trataba de una asamblea de carácter aristocrático presidido por el Sumo Sacerdote y con amplias potestades. Luego, en el siglo I a.C., Gabinio (57-55 a.C) dividió el territorio judío en cinco consejos (πέντε δὲ συνέδρια), otorgando tres de ellos al antiguo territorio del reino de Judá (Jerusalén, Gazara y Jericó); el antiguo consejo de ancianos de Jerusalén vio recortada temporalmente su jurisdicción, pero esta situación apenas duró un par de años, porque con la llegada de Julio César, volvió a recuperar su anterior prerrogativa (así destaca el hecho que Herodes tuvo que responder ante sus miembros sobre sus acciones en Galilea (Jos. *Ant.Iud.,* XIV 9,3-5,165-179). Cuando Herodes el Grande ascendió al poder, el Sanhedrín quedó subordinado en beneficio del monarca. La mayoría de sus miembros pertenecían a la vieja nobleza afín a los asmoneos, y por este motivo, el rey mandó ejecutar a gran parte de ellos por ser hostiles a su gobierno; en su lugar, nombró a otras familias nobles más dóciles y menos conflictivas. Tras su muerte y durante la época de Jesús, la competencia del Sanhedrín quedó restringida al territorio de Judá y así continuó bajo los gobiernos de los diferentes procuradores romanos, donde pasó a ser considerado como un senado aristocrático y funcionaba como el tribunal supremo judío de justicia, quien decidía sobre cuestiones relacionadas con la ley judía o al que se podía apelar contra las decisiones de tribunales inferiores. Tras la destrucción de Jerusalén en el año 70, el Sanhedrín dejó de existir.

> De la casa de Caifás llevan a Jesús al pretorio. *Era de madrugada* [ἦν δὲ πρωΐ]. Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y *poder así comer la Pascua*" [ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα] (Jn 18,28)

Por lo tanto, es probable que los evangelistas en su afán por culpabilizar a las autoridades judías y responsabilizarlas de la muerte de Jesús, elaboraran una narración recreada en casa del Sumo Sacerdote, donde se contemplaba una especie de juicio nocturno de Jesús ante el Sanhedrín para acusarle de blasfemia. De esta manera, los relatos evangélicos pretendían dejar constancia de la naturaleza religiosa de la acusación y de su ulterior ejecución, eliminando cualquier sospecha de elementos políticos subversivos o nacionalistas. Así, la responsabilidad de la acusación recaía sobre el mundo judío y se exoneraba a las autoridades romanas de su muerte; Jesús había sido ejecutado por blasfemo y no por sedicioso político, pero los hechos parecen delatar otra realidad. Es más, a nuestro juicio, creemos que el proceso judicial de Jesús narrado en los evangelios es una reelaboración literaria elaborada a partir del sufrido por Pablo y narrado en el libro de los Hechos (Hch 23-26).

En ningún momento durante su actividad en Jerusalén, Jesús atentó contra la religión de su pueblo: ni transgredió las leyes, ni blasfemó, ni se había autoproclamado Hijo de Dios[316]; en cambio, con sus pretensiones regias, Jesús desafiaba a los romanos, pues veían en él un peligro potencial capaz de despertar las ansias libertadoras de su pueblo y provocar una revuelta contra Roma[317]: el simbolismo nacionalista mesiánico-davídico manifestado en la entrada mesiánica, el motín en el Templo y la resistencia armada a la autoridad constituían un desafío al Imperio y a las autoridades romanas, en concreto al emperador. Además, su mesianismo también cuestionaba a la dinastía herodiana, ilegitima a ojos de muchos judíos y colaboracionista con el poder romano y ponía en tela de juicio a las autoridades religiosas judías, corruptas e ilegítimas por no pertenecer a la rama sadoquita oficial y causantes de la degradación moral y espiritual del Templo.

En definitiva, ¿Realmente ocurrió históricamente el proceso judicial tal como lo describen los relatos evangélicos? La descripción de los juicios narrados nos evoca bastantes similitudes con la narrada en el libro de Hechos de los Apóstoles respecto al proceso de Pablo (Hch 21,27-26,32), aunque en aquél relato la sentencia final sea diferente, pues el tarsiota apeló al César y

[316] Cf. PIÑERO, A. (2016): 307

[317] Hasta las propias autoridades judías eran conscientes de esa posibilidad de revuelta como refleja el evangelista Juan en una reunión del Sanhedrín: "Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: "¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. *Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación*." (Jn 11, 47-48). Esa era la probable perspectiva de algunos sectores en Jerusalén, veían a Jesús como un líder carismático y si todos creían en él, si su mensaje en su inminente llegada del Reino de Yahveh calaba entre la población, la sublevación contra los romanos se convertía en una posibilidad real.

fue trasladado a Roma para reanudar allí la vista. De todas formas, estas similitudes procesales llevan a preguntarnos si realmente las diferentes narraciones de los cuatro evangelios sobre el procedimiento judicial sufrido por Jesús no es sino en realidad una elaboración literaria basada en el proceso de Pablo de Tarso. A nuestro juicio, así lo consideramos y por lo tanto, según nuestra hipótesis, si esta reconstrucción está en lo cierto, contemplaríamos la probabilidad que toda la narración procesal evangélica ante el Sumo Sacerdote sería una composición ficticia y realmente el único juicio real - aunque en los evangelios también esté novelado y manipulado en función de los intereses de los diferentes evangelistas -, fue el que tuvo lugar ante la autoridad romana, quien tenía la potestad para determinar su sentencia capital.

Si obviamos este relato novelesco de la supuesta reunión nocturna del Sanhedrín, las fuentes nos dan a entender que los actos se precipitaron rápidamente tras su prendimiento y todo ocurrió muy deprisa. Jesús habría sido conducido al pretorio y al día siguiente fue puesto a disposición del procurador Poncio Pilato[318] para ser juzgado:

> Y [los miembros del Sanhedrín] levantándose todos ellos, le llevaron ante Pilato. Comenzaron a acusarle diciendo: "Hemos encontrado a éste *alborotando a nuestro pueblo* [διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν], *prohibiendo pagar tributos al César* [κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι] *y diciendo que él es Cristo Rey* [λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι]" Pilato le preguntó: *"¿Eres tú el Rey de los judíos?* [σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;]*" Él le respondió: "Sí, tú lo dices* [σὺ λέγεις] (Lc 23, 1-3)

En boca de unos supuestos judíos colaboracionistas, el testimonio de Lucas nos ofrece indicios de cuáles podrían haber sido las acusaciones vertidas contra Jesús en su proceso. En primer lugar, promover tumultos o motines (episodio del Templo), en segundo, su negativa a pagar el tributo del César (Mc 12, 13-17)[319] e incitar al resto de judíos a no hacerlo; este último tema no

[318] Nombrado por el emperador Tiberio, ocupó el cargo de procurador de Judea durante los años 26-36 de nuestra era en sustitución de Valerio Grato. Su residencia habitual estaba en Cesarea, pero en los días de las festividades más importantes de la religión judía solía desplazarse a Jerusalén para evitar posibles revueltas. En general, su gobierno se caracterizó por su carácter autoritario, su rapacidad y su marcado antisemitismo. Protagonizó varios episodios contra los intereses judíos, como el intento fallido de introducir en Jerusalén las efigies del emperador en los estandartes (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 3,1, 55-59) o la construcción de un acueducto sufragado con el dinero del Templo (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 3,2, 60-62) cuya sangrienta represión ocasionó la muerte de numerosos judíos; también usó la violencia para reprimir a la población samaritana por seguir a un pretendiente mesiánico en el Monte Garizim (Jos. *Ant.Iud*. XVIII, 4, 1, 85-87). En el año 36, debido a su carácter excesivamente cruel con la población y por las continuas quejas y acusaciones de los notables samaritanos y judíos, fue depuesto de su cargo por Lucio Vitelio - legado de Siria durante los años 35-37 - y se le ordenó regresar a Roma para responder ante el emperador Tiberio de las acusaciones formuladas contra su persona. La fortuna se alió con él y antes de su llegada a Roma se enteró de la muerte del emperador.

[319] "Y envían donde él algunos fariseos y herodianos, para cazarle en alguna palabra. Vienen y le dicen: "Maestro, sabemos que eres veraz y que no te importa por nadie, porque no miras la condición de las personas, sino que enseñas con franqueza el camino de Dios: *¿Es lícito pagar tributo al César o no?* [ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ;] *¿Pagamos o dejamos de pagar?* [δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;]" Mas él, dándose cuenta de su hipocresía, les dijo: "¿Por qué me tentáis? Traedme un denario, que lo vea." Se lo trajeron y les dice: "¿De quién es esta imagen y la inscripción?" Ellos le dijeron: "Del César." Jesús les

era novedoso; en su día Judas el Galileo ya había exhortado a los judíos a negarse a pagar los tributos del Imperio porque lo consideraba una humillación y una servidumbre, sólo se debía sumisión a Yahveh y es probable que Jesús siguiese esa línea de pensamiento como denota el pasaje marcano. Tercero, la proclamación como Rey Mesías; no tenemos constancia en los relatos evangélicos de una autoproclamación pública de Jesús como tal, pero sus actos simbólicos en Jerusalén (entrada triunfal, purificación simbólica del Templo, acción armada en el Monte de los Olivos) invitan a pensar que existía esa autoconciencia mesiánica y Jesús se consideraba el elegido de Yahveh según la tradición davídica. Es probable, por tanto, que admitiese ante Poncio Pilato su identidad regia.

De esta manera, Poncio Pilato, tras interrogarlo, lo condenó por un crimen de *inminuta maiestas*, a saber, rebelión contra las autoridades, el Imperio y el Emperador romano; decretando su ejecución bajo la forma de *mors agrauata*[320] en cruz. La crucifixión era la pena

---

dijo: "Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios. [τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ]" Y se maravillaban de él." (Mc 12, 13-17). cf. PUENTE OJEA, G. (1992): 109. Como bien ha señalado el autor: "Lo primero que debe señalarse, además de lo dicho, es que la pregunta *no* es tal *pregunta*. En el sentido fuerte del término, se pregunta para saber lo que no se sabe; es decir, para *informarse*. Pero los interrogadores –que habían seguido y acosado a Jesús desde el inicio de su predicación y doctrina – *conocían ya* perfectamente la enseñanza de Jesús en punto tan relevante. Se trataba *ahora* solamente de obtener de él *una declaración pública y solemne* en la capital religiosa y política de Israel por la que *se rechazase* abiertamente el pago del tributo al Señor extranjero."

[320] cf. MONTSERRAT, J. (1992): 146-147. El autor, siguiendo a T.Mommsen, se hace eco del estatuto de la pena de muerte en el derecho romano a través de las *Pauli Sententiae*, una obra escrita por el jurisconsulto Paulo a inicios del siglo III. Según este esquema la crucifixión era utilizada en los delitos de pena de muerte en formas agravadas (*mors aggrauata*) y el caso concreto de Jesús estaría relacionado con el segundo grupo; excluidos el homicidio y la magia por no tener constancia en los evangelios de la práctica de ninguno de ellos por parte de Jesús, nos queda la sublevación popular y los delitos de lesa majestad, siendo este último el que mejor se ajustaba a su mesianismo y a sus pretensiones regias:

I. Pena de muerte en formas agravadas (crucifixión, hoguera, suplicio en espectáculos)

1º En general y absolutamente:

- Incendio en la ciudad con ocasión de motín o tumulto

- Robo de templos con armas y de noche

- Pasarse al enemigo

- Filtro amoroso con resultado de muerte

- Magia de la peor especie

- Parricidio

2º Absolutamente, para las personas de clase inferior:

- Sublevación popular

- Homicidio

reservada en las provincias imperiales a los delitos de sedición y *laesa maiestas*[321]. Jesús, tras ser azotado[322] fue objeto de mofa por parte de los soldados:

> Los soldados le llevaron dentro del palacio, es decir, al pretorio y llaman a toda la cohorte. *Le visten de púrpura* [ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν] y, trenzando *una corona de espinas* [ἀκάνθινον στέφανον], se la ciñen. Y se pusieron a saludarle: "¡*Salve, Rey de los judíos*! [χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων]" Y le golpeaban en la cabeza con una caña, le escupían y, *doblando las rodillas, se postraban ante él* [τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ]. Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron la púrpura, le pusieron sus ropas y le sacan fuera para crucificarle (Mc 15,16-20)[323]

Este episodio lo consideramos verosímil, puesto que era habitual entre los romanos mofarse y agredir a los condenados antes de su ejecución, en especial aquellos cuyo delito se basaba en ilegítimas aspiraciones regias[324]. La escena descrita por Marcos denota la causa de su acusación; utilizaban los atributos propios de un rey (corona, vestimenta) y el ritual obligatorio (salutación y la adoración mediante la genuflexión). Una vez estuvo listo, lo cargaron con la cruz fuera de la ciudad hasta el lugar llamado Calvario (Gólgota en hebreo) donde fue crucificado, según los evangelios, junto a dos condenados, aunque probablemente fueron más. Pilato mandó redactar

---

- Magia de especie inferior

- Delitos de lesa Majestad

3º Alternativamente con la condena a las minas, para la clase inferior:

- Violación de sepultura

- Falsificación de moneda y otras falsificaciones

- Robo de hombres

4º Absolutamente, para los esclavos:

- Interrogación al oráculo sobre cosas relativas al señor

- Auxilio prestado para violar mujeres o muchachos

[321] cf. BERMEJO, F. (2018): 151

[322] Era norma entre los romanos azotar al condenado a muerte antes de ser crucificado.

[323] Cf. Mt 27,27-31; Jn 19, 1-3

[324] Así lo pone de manifiesto Filón de Alejandría referente a un tal Carabbas: "Llevaron a aquel pobre hombre hasta el gimnasio y lo colocaron en un lugar alto para que todos pudieran verlo. Primero aplastaron unos papiros y se los pusieron en la cabeza a modo de diadema; después le cubrieron el resto del cuerpo con una alfombra a guisa de clámide; y, por último, alguien, al ver un tallo de papiro del lugar abandonado en el camino, se lo dio para que le sirviera de cetro. Y cuando hubo recibido, como en una parodia teatral, las insignias de la realeza y las vestiduras propias de un rey, unos jóvenes que llevaban, como si fueran lanceros, palos a la espalda se pusieron uno a cada lado, como si fueran guardaespaldas. Después otros se acercaron a él, algunos para fingir que lo saludaban, otros para presentar una demanda, otros para consultar acerca de asuntos públicos. Finalmente, la multitud lanzó un tremendo grito aclamándolo como *Mari*, que es el nombre para `señor´ entre los sirios." (Phil. *Flacc.* 36-39)

y colocar en lo alto de la cruz una inscripción en hebreo, griego y latín donde constaba la causa de su ejecución:

> Tomaron, pues, a Jesús, y él cargado con su cruz, salió hacia el lugar llamado Calvario, que en hebreo se llama Gólgota, y allí le crucificaron *y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio* [μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν]. Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Lo escrito era: "*Jesús el Nazoreo, el Rey de los judíos* [Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων]." Esta inscripción la leyeron muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; y *estaba escrita en hebreo, latín y griego* [ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί] (Jn 19, 16b-20)[325]

La inscripción decretada por el procurador Poncio Pilato también la consideramos verosímil y reforzaría la idea, según la cual, la causa de su ejecución habría sido su confesión como rey de los judíos y su pretensión de instalar un reino terrenal mesiánico en la línea de las esperanzas veterotestamentarias vinculadas con el linaje davídico. Los romanos eran perfectamente conscientes de las connotaciones nacionalistas y mesiánicas simbolizadas detrás del título "Rey de los judíos". Los dos reos de la narración evangélica, cuyo número debió ser más numeroso probablemente se tratarían de algunos de los seguidores de Jesús detenidos en el combate acaecido en el Monte de los Olivos.

Como conclusión a este apartado señalar que Jesús lideró un movimiento profético político-religioso en Galilea de apariencia pacífica con sus simpatizantes, pero hostil con quienes no creían en su mensaje. Poco a poco, esa hostilidad se tornó violenta en la etapa final de su misión. La adquisición de la conciencia mesiánica fue un proceso lento – no tenemos constancia de una autoproclamación mesiánica -, pero probablemente se manifestó poco antes de su entrada en Jerusalén. Ya en la capital, sus actos simbólicos buscaban cuestionar a los poderes fácticos y preparar a los judíos ante la inminente irrupción de Yahveh en la historia. Consciente de la necesaria colaboración de los judíos y del uso de la fuerza para conseguir sus propósitos, esperó junto con sus seguidores armados en el Monte de los Olivos la irrupción de Yahveh con su ejército angelical, pero aparecieron los romanos. Tras ofrecer resistencia armada, la cohorte romana desbarató sus planes. Jesús fue detenido y muchos de sus seguidores huyeron. Fue juzgado y crucificado por un crimen de *laesa maiestas*. Con el fracaso de su misión, su reino inminente se esfumó.

[325] cf., Mc 15,20.22.26-27; Mt 27,31.37-38; Lc 23,33.38. La descripción de los sinópticos sobre la inscripción no es tan minuciosa y obvian referirse a las lenguas utilizadas: así Marcos (Mc 15,26) afirma que la causa de su condena era ser "El Rey de los judíos" (Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), Mateo (Mt 27,37) habla de "Éste es Jesús, el Rey de los judíos" (Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεῦς τῶν Ἰουδαίων) y Lucas más sintético: "Este es el Rey de los judíos" (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος). Parece existir un denodado interés en disociar el nombre de Jesús Nazoreo, utilizado en Juan, de las connotaciones nacionalistas propias del título "Rey de los Judíos".

2.3.3 El rechazo de la familia al mesianismo de Jesús

Si la misión de Jesús tuvo una gran aceptación entre algunos sectores de la población galilea, no sucedió lo mismo con su familia. La actitud de sus parientes más cercanos a su ministerio carismático itinerante no gozó de entusiasmo de puertas para adentro y así se lo hicieron saber.

En rigor, contamos con muy pocos pasajes referentes a la posición de la familia de Jesús hacia su movimiento mesiánico. Aunque deben interpretarse desde una lectura teológica, a saber, como retroproyecciones de los conflictos doctrinales existentes en las comunidades judeo-cristianas durante la elaboración de los textos; todos ellos comparten un mismo trasfondo histórico marcado por la desafección familiar a la misión de Jesús.

El evangelio de Marcos es el más hostil contra la familia de Jesús y quien nos proporciona el pasaje más duro sobre la tirante relación existente entre ellos:

> [Jesús] Vuelve a casa. Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que no podían comer. *Se enteraron sus parientes* [καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ] y fueron a *hacerse cargo de él* [ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν], pues decían: "*Está fuera de sí* [ὅτι ἐξέστη] (Mc 3, 20-21)

Marcos convierte una escena histórica de desencuentro en una escenificación idealizada. Para ello, marca distancia desde el principio, evitando nombrar directamente a los familiares por sus nombres propios y se refiere a ellos con dureza como οἱ παρ' αὐτοῦ, literalmente "aquellos de al lado de él"[326], que podríamos traducir como "los suyos" y en este contexto correspondería a sus parientes más próximos. Se describen claramente tres grupos: en el primero, situado en el interior de la casa se encontrarían Jesús y sus discípulos; alrededor de ellos la muchedumbre, que apenas les deja comer y fuera de la casa los familiares. La distancia física entre Jesús y su familia queda patente. La casa, el lugar esencial de la familia, ya no está ocupada por los familiares biológicos, sino por otras personas más próximas a Jesús.

La madre, los hermanos y hermanas no forman parte ni del grupo de los "discípulos" ni de la "muchedumbre" agolpada junto a Jesús y mantienen una actitud negativa respecto a su misión. Los familiares se enteran del regreso de Jesús a su lugar de origen y salen a "hacerse cargo de él" (κρατῆσαι αὐτόν) porque decían que estaba trastornado, "fuera de sí" (ἐξέστη). Marcos es quien pone en boca de los familiares la sospecha que Jesús estaba demente y el propio evangelista quiere dejar constancia que la locura estaría relacionada con la influencia de Satán. Esa dura acusación la volverá a utilizar en el siguiente versículo cuando los escribas inculpan también a Jesús de estar fuera de sus cabales:

[326] MARCUS, J. (2010): 305

> Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: "Está poseído por Beelzebul" y "por el príncipe de los demonios expulsa los demonios (Mc 3,22)

De esta forma, mediante esta acusación, Marcos equiparaba al mismo nivel a la familia de Jesús con las autoridades del judaísmo ortodoxo. Pero, la crítica textual no es unánime en señalar esta acusación como un hecho histórico y plantea la duda si realmente se trata de una ficción creada por Marcos para desacreditar a la familia de Jesús. Así, en el versículo veintiuno, algunos códices (D y W) y algunos manuscritos de la Vetus Latina[327] contienen la forma "tras enterarse los escribas y el resto" (ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποί) en lugar de "se enteraron sus parientes"(ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ); la existencia de dichas formas en estos códices y manuscritos pondrían de manifiesto que no todos los transmisores de la tradición marcana estaban de acuerdo en que los familiares considerasen a Jesús como un demente[328]. El trasfondo histórico del episodio, esto es, la incomprensión de la familia de Jesús hacia la misión de Jesús, habría llevado probablemente a Marcos a aprovechar la coyuntura para elaborar una ficción hostil con el objetivo de desacreditar a los parientes del Señor; eran ellos los dirigentes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y defensores del cumplimiento de la Torah y Marcos, como representante del cristianismo gentil, sitúa a los familiares fuera de la casa, símbolo de la nueva Iglesia y lejos de su visión de Jesús, menos rigorista con las leyes mosaicas[329].

Aunque esta idea no aparece claramente reflejada en este texto, sí que lo hace en el siguiente basado también en el distanciamiento físico entre Jesús y sus familiares:

> Llegan *su madre y sus hermanos* [ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ], y *quedándose fuera* [ἔξω στήκοντες], *le envían a llamar* [ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν]. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: "¡Oye!, *tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan*. [ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἔξω ζητοῦσίν σε]" Él les responde: *"¿Quién es mi madre y mis hermanos*? [τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου]" Y *mirando en torno* a los [περιβλεψάμενος] a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: "Estos son mi madre y mis hermanos. *Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre* [ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν] (Mc 3, 31-35)

En esta ocasión, el símbolo de la casa desaparece explícitamente y quizás haya sido reemplazado por el del lugar de origen. La estructura de la escena se repite a la de Mc 3,20-21 (Jesús y sus discípulos, la gente y los familiares). De nuevo, la familia queda fuera del círculo

[327] Vid. el aparato crítico del versículo en cf. ALAND,K. (1975): 131 n. 9

[328] cf. ibid., (2010): 306; GNILKA, J. (1998): 173

[329] cf. ibid., (1998): 179 n.89. J.Gnilka cree que hay que mirar con escepticismo aquellas interpretaciones de la historia de la redacción tendentes a ver en la crítica a los parientes una predisposición contra la iglesia de Jerusalén y su protagonismo. A nuestro juicio, discrepamos del análisis de J.Gnilka y creemos que Marcos aprovechó un hecho histórico (el distanciamiento familiar) para retroproyectar en el pasado una serie de conflictos doctrinales existentes durante los años previos a la redacción del evangelio.

de influencia de Jesús, reproduciendo otra vez la distancia física latente en el trasfondo histórico del episodio. Para convencerle que vuelva a casa y abandone la misión, le envían a llamar. Los familiares son mencionados en diferentes grupos: la madre, los hermanos y las hermanas[330]. Marcos utiliza el término ἀδελφοί/ ἀδελφαί para referirse a los hermanos de Jesús.[331] El padre está ausente del relato y su ausencia podría deberse a un fallecimiento temprano.

Por otro lado, Marcos prioriza a la madre sobre los hermanos, cuando, en caso de ser viuda, quienes ostentaban el rango familiar más alto eran los hijos varones y en concreto el primogénito. La distancia familiar se hace más palpable cuando Jesús, de forma hostil (les responde sin dirigirse a ellos), reemplaza a la familia biológica por la familia espiritual: "Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre"; de esta manera, a nuestro juicio, Marcos sigue en la línea de retroproyectar un conflicto doctrinal comentado en el texto anterior.

Los evangelios de Mateo y Lucas omitieron el duro pasaje de Mc 3,20-21, pero sí reprodujeron Mc 3, 31-35. Mateo sigue con bastante fidelidad a Marcos, mientras Lucas recorta bastante el episodio y lo presenta de forma más esquemática:

> Todavía estaba hablando a la muchedumbre, cuando *su madre y sus hermanos se presentaron fuera y trataban de hablar con él* [ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλῆσαι]. Alguien le dijo: "¡Oye! ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablarte." Pero él respondió al que se lo decía: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?" Y, *extendiendo su mano hacia los discípulos* [ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ], dijo: "Estos son mi madre y mis hermanos. Pues *todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial* [ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς]), *ése es mi hermano, mi hermana y mi madre* [αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν] (Mt 12, 46-50)

> Se presentaron donde él *su madre y sus hermanos* [ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ], pero no podían llegar hasta él a causa de la gente. Le anunciaron: "Tu madre y tus hermanos *están ahí fuera* y quieren verte [ἑστήκασιν ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε]". Pero él les respondió: "*Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra y la cumplen* [μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες] (Lc 8, 19,21)

Mateo elabora su narración a partir del texto de Mc 3, 31-35, con alguna pequeña modificación, pero sobre la base del mismo trasfondo histórico de desencuentro entre Jesús y sus familiares. A

[330] Cf. ibid., (2010): 314; ibid., (1998): 168-182. La referencia a las hermanas no aparece en todos los manuscritos y ha generado controversia. Algunos autores (B. Metzger et alii) creen que son una interpolación posterior, J.Gnilka no tiene claro su participación en su búsqueda por la inseguridad textual del versículo treinta y dos y otros autores (J.Marcus et alii) consideran original su inclusión y defiende su omisión intencionada en algunos manuscritos, sea por causas intencionadas sea para concordar con Mc 3,20-21 o por la reiteración de figuras retóricas (*homeoarcton* y *homeoteleuton*).

[331] Con el uso de este término se haría referencia a los hijos biológicos concebidos por María, idea actualmente aceptada por la mayoría de los investigadores. A pesar de ello, esta idea ha chocado con la postura oficial de la Iglesia que defiende la virginidad perpetua de María y considera que los llamados "hermanos" de Jesús son primos o hermanastros.

pesar de ello, la lectura de la perícopa debe realizarse desde el plano teológico y no histórico, fruto de los conflictos doctrinales existentes en el último tercio del siglo I.

Mateo reproduce la misma estructura tripartita ya vista en Marcos (Jesús y discípulos, pueblo, familia) y sitúa a la familia fuera de la casa o del pueblo. El uso de este adverbio introduce distancia física entre Jesús y su familia, pero a diferencia de Marcos, Mateo no busca un conflicto con los familiares, no existe la polémica de un hijo enajenado. En esta ocasión, sólo aparece su madre y sus hermanos, desapareciendo de la escena sus hermanas. Parece que la madre junto a sus hijos varones habría ido a buscar a Jesús, mientras las hermanas se habían quedado en casa. La ausencia del padre, como en el texto anterior de Marcos, podría explicarse por un fallecimiento prematuro. La familia "trata o desea hablar" con Jesús, probablemente para que vuelva a casa, recapacite y abandone su aventura; pero la sentencia final puesta por Mateo en boca de Jesús ensancha la desunión familiar: Jesús sustituye a la familia biológica por la espiritual. Mateo reinterpreta a Marcos y señala a los discípulos con un gesto, y no al resto del pueblo, como la verdadera familia espiritual de Jesús.

Por su parte, Lucas no sigue al pie de la letra a Mc 3, 31-35, sino que reelabora su estilo y recorta su final. Aunque en un principio, continúa con la estructura tripartita ya vista en Marcos y Mateo y sigue situando a la familia fuera del ámbito de Jesús, se advierte algunos cambios. Así, contrapone el "quieren verte" (ἰδεῖν θέλοντές σε) más vinculado a sus parientes de sangre con "escucharle" más propio de la figura cristológica de Jesús, sólo "los que *oyen la Palabra y la cumplen*" (οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες), aquellos discípulos cuya actitud sea activa pertenecerán a la nueva familia espiritual y deja la puerta abierta a que la madre y los hermanos de Jesús formen parte de esta nueva realidad espiritual[332]. Lucas, también reutiliza un hecho histórico, como fue las tensiones entre Jesús y su familia, para proyectar hacia el pasado las existentes entre los familiares de Jesús y el cristianismo gentil, dejando la puerta abierta a un acercamiento de posturas.

Si los sinópticos nos han mostrado de forma más o menos velada la existencia de unas tiranteces en la relación de Jesús y su familia, será el evangelio de Juan quien nos explicará el motivo de tal distanciamiento:

> Después de esto, Jesús andaba por Galilea, y *no podía andar por Judea, porque los judíos buscaban matarle*. Pero se acercaba la *fiesta judía de las Tiendas* ([ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία]). Y *le dijeron sus hermanos* ([εἶπον οὖν πρὸς αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ])*: "Sal de aquí y vete a Judea, para que también tus discípulos vean las obras que haces, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido* ([οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι]). *Si haces estas cosas, muéstrate al mundo* ([εἰ ταῦτα ποιεῖς,

[332] FITZMYER,J.(1985):754-756; BOVON, F. (1995): 570-593

φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ]). *" Es que ni siquiera sus hermanos creían en él* ([οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν]). Entonces les dice Jesús: "Todavía no ha llegado mi tiempo, en cambio vuestro tiempo siempre está a mano. El mundo no puede odiaros; a mí sí me aborrece, porque doy testimonio de que sus obras son perversas. Subid vosotros a la fiesta; yo no subo a esta fiesta porque aún no se ha cumplido mi tiempo." Dicho esto, se quedó en Galilea. Pero *después que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces él también subió no manifiestamente, sino de incógnito* ([Ὡς δὲ ἀνέβησαν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς τὴν ἑορτήν, τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη οὐ φανερῶς ἀλλ' [ὡς] ἐν κρυπτῷ.] (Jn 7,1-10)

Juan trata la relación de Jesús con sus hermanos a través de una escena con un alto significado cristológico. Como bien ha señalado J.Zumstein, este episodio (Jn 7,1-9) pertenecería al género literario de los "diálogos dramáticos", caracterizados por un fuerte componente polémico[333]. Sitúa la perícopa en Galilea poco tiempo antes de la subida a Jerusalén para la celebración de la fiesta judía de las Tiendas (*Sukkot*), también conocida como "de las Cabañas" o "de los Tabernáculos"[334]. La ubicación en Galilea no es casual, puesto que los judíos "buscaban matarle"; existe un denodado interés de las autoridades judías por acabar con su vida. Por tanto, Juan identifica a Jerusalén como un lugar peligroso donde se rezuma una gran hostilidad. La escena se sitúa cerca de la fiesta de las Tiendas y para referirse a ella –una de las más señaladas en el calendario de festividades judío - utiliza la expresión la "fiesta de los judíos" (ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων). Con esta alusión, Juan está marcando la distancia entre su comunidad y el mundo judío vinculado al Templo y a Jerusalén.

Allí los hermanos dialogan con Jesús y le presionan[335] para que suba a Jerusalén con ocasión de la fiesta y se manifieste ante los habitantes de la ciudad y los peregrinos. Si bien este fragmento entre Jesús y sus hermanos tiene un alto contenido cristológico, no es menos cierto, según nuestra hipótesis, que está elaborado probablemente a partir de un trasfondo histórico basado en la incredulidad de los miembros de la familia a la misión de Jesús. Por lo tanto, tendremos dos registros diferentes en el tiempo, que hacen referencia a dos hechos distintos. Si nos centramos en las disputas doctrinales existentes entre la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, representada por los hermanos y la comunidad joánica simbolizada en la figura de Jesús. La incredulidad de los hermanos de Jesús a su mensaje vendría dada por la alta cristología ofrecida por el Jesús de Juan, probablemente demasiado elaborada, mucho más compleja que la sencilla cristología jerosolimitana menos trascendente, más humana y terrenal. Esto explicaría su rechazo simbólicamente reflejado en las formas de acceso por separado a la ciudad de Jerusalén,

[333] ZUMSTEIN,J.(2016): 315-320

[334] Vid. supra p.52 n.60

[335] cf. ibid., (2016): 322-324 Señala el uso constante de los imperativos por parte de los hermanos para convencer a Jesús.

unos de forma manifiesta y Jesús de incógnito, marcándose de esta forma la distancia de la comunidad joánica a Jerusalén y la comunidad primitiva liderada por los hermanos de Jesús.

Pero esta misma incredulidad de raigambre histórica también era la sostenida por los miembros de la familia biológica respecto a Jesús y su predicación. Los hermanos, basándose en la tradición popular de los profetas o pretendientes mesiánicos tradicionales vinculados a un descendiente de la estirpe davídica, son conscientes que quien aspira a ser escuchado y seguido por las multitudes debe manifestarse en el ámbito público y no ir de incógnito; dicho de otra manera, debe entrar en las grandes ciudades para ser conocido y no ir de aldea en aldea. Esta plausible pretensión de los hermanos, históricamente verosímil, engarzaría con la clave de la distancia física existente entre Jesús y su familia: "Es que ni siquiera sus hermanos creían en él" (οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν). Esta incredulidad por parte de los familiares a la predicación y la forma de actuar de Jesús debió de existir desde bien temprano y continuó incluso durante la etapa final de su misión cuando Jesús adquirió conciencia mesiánica de su misión y se presentó en Jerusalén como Mesías y aspirante regio de los judíos. La tardanza de Santiago (1Cor 15,7) y el resto de sus hermanos en aceptar la resurrección y el carácter mesiánico de la empresa de su hermano Jesús tras su fallecimiento no haría sino reforzar la idea de la incredulidad y del rechazo por parte de los miembros de su familia, quienes no entendieron la actitud de Jesús y fracasaron en su intento de hacerle abandonar su predicación, a pesar de estar familiarizados con las creencias mesiánicas y el clima apocalíptico-escatológico existente en Israel en aquellos tiempos.

3. Tras la resurrección

3.1 El ciclo de apariciones galileas

Cualquier estudio sobre los orígenes de la comunidad primitiva de Jerusalén debe tener en consideración el acontecimiento de la resurrección[336], cuya interpretación por parte de los seguidores de Jesús fue relevante en el devenir del nuevo movimiento religioso. Durante su ministerio carismático, las enseñanzas y profecías de Jesús habían conmovido a sus discípulos, pero el trágico e inesperado episodio, acontecido durante la fiesta de la Pascua del año 30 en Jerusalén, impactó de forma muy dolorosa en sus mentes. Será a partir de entonces, cuando tendrán lugar una serie de experiencias o vivencias personales entre sus seguidores, cuya relevancia determinará los orígenes de la secta judeo-cristiana dentro del judaísmo y obligará a la familia de Jesús a posicionarse ante la nueva realidad.

Una vez muerto el Maestro ¿qué sucedió con aquellos seguidores, cuya mayoría eran galileos? ¿Continuaron en Jerusalén o regresaron a sus hogares? ¿Huyeron hacia otros territorios para no ser reconocidos? Como vimos anteriormente, algunos de ellos fueron ajusticiados junto a Jesús (la tradición habla de dos, pero probablemente fuesen más) y el resto, por miedo a ser capturados por las autoridades romanas como cómplices de un movimiento subversivo, huyó lejos de Jerusalén hacia sus aldeas de origen en Galilea. La misión de Jesús había fracasado y en la mente de sus seguidores, su Maestro había sido ejecutado como un "maldito", tal como el propio judaísmo lo concebía en el libro del Deuteronomio:

> Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado y le has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque *un colgado es una maldición de Dios*. Así no harás impuro el suelo que Yahveh tu Dios te da en herencia (Dt 21,22-23)

Un "maldito" era aquella persona condenada a ser "colgada" como reo de delito capital. En una primera fase, no es descabellado pensar que la dura realidad provocó un potente impacto emocional en los discípulos, sumiéndolos en un desconcertante estado de perplejidad, decepción y frustración. Dicho con otras palabras, sus seguidores no daban crédito a la muerte de Jesús. Pero poco tiempo después de la crucifixión, algunos de sus seguidores fueron aceptando lentamente el desenlace trágico del Maestro e interpretaron su muerte no como un fracaso, sino

[336] Para una perspectiva más detallada y plural sobre el tema de la resurrección hemos consultado a diversos autores donde destacamos por orden cronológico las obras de VERMES, G. La resurrección de Jesús (2008); ALDAVE MEDRANO, E. (2013) La resurrección de Jesús; VIDAL, S. La resurrección de los muertos (2015); FONTANA, G. La resurrección de Jesús a la luz del judaísmo: el gran premio escatológico en ibid., Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (a. 70-135) (2015); ALONSO, J. La resurrección. De Hombre a Dios (2017) y más recientemente ALDAVE MEDRANO, E. (2018): 357ss.

como la manifestación de un plan divino vigente en las profecías veterotestamentarias, cuyo objetivo consistía en revelar la naturaleza mesiánica de Jesús. Aunque no sea objeto de la historia determinar si estas experiencias o vivencias personales existieron o no, a nuestro juicio el historiador debe intentar plantear un marco explicativo para comprender qué motivó a algunas personas a manifestar abiertamente haber "visto" a su Maestro "vivo" después de su muerte.

3.1.1 La resurrección en el mundo judío

Para poder comprender mejor cómo los primeros seguidores de Jesús creyeron haber "visto" a su Maestro resucitado, debemos retrotraernos en el tiempo y cuestionarnos, cómo concebían los judíos lo que sucedía después de la muerte.

En la época del primer Templo (ca. 953 a.C – 587 a.C) no existía una creencia en la resurrección de los muertos como tal, ni existía una retribución especial para los justos de forma póstuma. La antropología judía de aquel período desconocía la dicotomía entre cuerpo y alma común al mundo griego. Según la creencia judía, a los justos se les premiaba con una vida más larga[337], pero una vez morían, tanto los justos como los pecadores se dirigían al *šeol*, un oscuro y lúgubre lugar, sin retorno posible, situado en el inframundo, similar al Hades del mundo grecorromano, donde la persona fallecida permanecería. Así lo muestra este pasaje del libro del Génesis donde Jacob advertía que si era separado de su hijo más pequeño moriría de tristeza descendiendo a ese inhóspito lugar:

> (…) Y ahora os lleváis también a éste de mi presencia, y le ocurre alguna desgracia, *y habréis hecho bajar mi ancianidad al šeol con amargura* (Gn 44,29)

Esta creencia general sufrió un cambio durante el período del exilio babilónico (586 a.C – 536 a.C). Aunque continuó existiendo la incredulidad sobre la vida en el más allá, paralelamente asistimos en algunos textos a la aparición de la idea de una resurrección individualcomo forma de alejarse temporalmente del *šeol*[338]. Dichas ideas se manifiestan en tradiciones de origen popular relativas a los milagros de los profetas Elías (1R 17,17-24) y Eliseo (2R 4, 18-37). En

[337] Así lo muestra este pasaje de la obra del Sirácida, donde aquella persona que ha vivido en consonancia con los mandamientos de Yahveh será retribuida en la vida terrenal con longevidad y bienestar: "Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras. En toda sazón sean tus ropas blancas y no falte ungüento sobre tu cabeza. Vive la vida con la mujer que amas, todo el espacio de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol, ya que tal es tu parte en la vida y en las fatigas con que te afanas bajo el sol. Cualquier cosa que esté a tu alcance el hacerla, hazla según tus fuerzas, porque *no existirá obra ni razones ni ciencia ni sabiduría en el šeol, a donde te encaminas*." (Qo 9,7-10)

[338] FONTANA, G. (2015): 67. Como bien señala el autor, las ideas sobre la resurrección ya las conocíamos en el mundo egipcio y mesopotámico a través de las figuras de Osiris y Baal y tardaron en ser incorporadas a las creencias judías.

ambos casos, los sujetos beneficiados por la resurrección son niños, cuya prematura muerte conmovió la intervención de los profetas. El autor de los dos libros de los Reyes utilizó una estructura narrativa similar; los profetas, colocados justo encima de los niños, conseguían resucitarlos, prolongando así su estancia en este mundo. Tras el regreso del exilio en Babilonia (ca. 536 a.C) la creencia en la vida en el más allá sufrió otra vuelta de tuerca y empezó a forjarse en círculos reducidos, como el del profeta Ezequiel y sus seguidores, la idea de una resurrección de carácter general para todo el pueblo de Israel:

> La mano de Yahveh fue sobre mí y, por su espíritu, Yahveh me sacó y me puso en medio de la vega, la cual estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: "*Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?"* Yo dije: "Señor Yahveh, tú lo sabes." Entonces me dijo: "Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: Huesos secos, escuchad la palabra de Yahveh. *Así dice el Señor Yahveh a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros, y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis; y sabréis que yo soy Yahveh."* Yo profeticé como se me había ordenado, y mientras yo profetizaba se produjo un ruido. *Hubo un estremecimiento, y los huesos se juntaron unos con otros. Miré y vi que estaban recubiertos de nervios, la carne salía y la piel se extendía por encima, pero no había espíritu en ellos*. Él me dijo: "Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre. Dirás al espíritu: Así dice el Señor Yahveh: Ven, espíritu, de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan." Yo profeticé como se me había ordenado, y *el espíritu entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies*: era un enorme, inmenso ejército. Entonces me dijo: "Hijo de hombre, *estos huesos son toda la casa de Israel*. Ellos andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros. Por eso, profetiza. Les dirás: Así dice el Señor Yahveh: *He aquí que yo abro vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel*. Sabréis que yo soy Yahveh cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. *Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, Yahveh, lo digo y lo hago*, oráculo de Yahveh (Ez 37, 1-14)

Ya en época helenística (323 a.C -31 a.C), como consecuencia del influjo de la cultura griega sobre la judía, se manifestó un creciente interés por una justicia escatológica individual, sobre todo tras ver que los impíos, quienes no cumplían los preceptos divinos, no sufrían castigos durante su vida terrenal:

> Tú llevas la razón, Yahveh, cuando discuto contigo; no obstante, voy a tratar contigo un punto de justicia. ¿*Por qué tienen suerte los malos, y son felices todos los felones? Los plantas, y enseguida arraigan, van a más y dan fruto*. Cerca estás tú de sus bocas, pero lejos de sus riñones. En cambio a mí ya me conoces, Yahveh; me has visto y has comprobado que mi corazón está contigo. *Llévatelos como ovejas al matadero, y conságralos para el día de la matanza* (Jr 12, 1-4)

Empezaron a surgir voces discordantes a la tradicional creencia que defendía una justicia terrenal de Yahveh sobre las obras de los justos y los malvados. Entre los piadosos, al ver que su celo por el estricto cumplimiento de los mandamientos divinos no era recompensado en su vida terrenal, fue arraigando lentamente la idea que los pecadores morarían eternamente en el

šeol, mientras el cuerpo de los justos permanecería en la tierra y su alma sería transportada por Yahveh a un destino mejor:

> Gracias te doy de todo corazón, Señor Dios mío, daré gloria a tu nombre por siempre, pues grande es tu amor para conmigo, *tú has librado mi alma del fondo del šeol* (Ps 86,12-13)

Esta creencia en la resurrección individual de los justos se consolidó a partir del año 167 a.C con las persecuciones emprendidas por el rey seleúcida Antíoco IV Epífanes contra la religión judía. El rey profanó el Templo de Jerusalén y poco después publicó un edicto, según el cual se prohibía a todos los judíos a continuar con sus costumbres ancestrales y se les obligaba a adherirse a los cultos paganos. Algunos judíos acataron el mandato real y sacrificaron a los ídolos, provocando una airada reacción entre una multitud de judíos piadosos, reacios a cumplir el mandato del monarca seleúcida y dispuestos a combatir hasta la muerte contra la instauración de estos cultos paganos. La publicación del edicto y la subsiguiente persecución contra las tradiciones judías no sólo amenazaba el culto a Yahveh, sino también la propia identidad de Israel como pueblo elegido:

> *El día quince del mes de Kisléu del año ciento cuarenta y cinco* [diciembre año 167 a.C] levantó el rey sobre el altar de los holocaustos *la Abominación de la Desolación*. También construyeron altares en las ciudades de alrededor de Judá. A las puertas de las casas y en las plazas quemaban incienso. *Rompían y echaban al fuego los libros de la Ley que podían hallar. Al que encontraban con un ejemplar de la Alianza en su poder, o bien descubrían que observaba los preceptos de la Ley, la decisión del rey le condenaba a muerte*. Actuaban violentamente contra los israelitas que sorprendían un mes y otro en las ciudades; el día veinticinco de cada mes ofrecían sacrificios en el ara que se alzaba sobre el altar de los holocaustos. *A las mujeres que hacían circuncidar a sus hijos las llevaban a la muerte, conforme al edicto, con sus criaturas colgadas al cuello. La misma suerte corrían sus familiares y los que habían efectuado la circuncisión. Muchos en Israel se mantuvieron firmes y se resistieron a comer cosa impura. Prefirieron morir antes que contaminarse con aquella comida y profanar la alianza santa; y murieron*. Inmensa fue la Cólera que descargó sobre Israel (1 Mac 1, 54-64)

Multitudes de piadosos, como fue el caso de la familia macabea y sus partidarios, prefirieron morir en el martirio antes que traicionar a Yahveh y a su pueblo. Esta coyuntura suscitó muchas diatribas entre los judíos ¿adónde irían las almas de los justos? ¿Cómo era posible que los impíos gozasen del mismo destino que los mártires de Yahveh, quienes sacrificaron su propia vida para salvaguardar las costumbres y la religión de Israel? Se intentó dar una respuesta a toda esta serie de cuestiones; la resurrección de los justos y el castigo de los malvados solventaron las incógnitas:

> *Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio*, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad (Dn 12,2-3)

Yahveh devolvería la vida a los piadosos en un nuevo y trascendente Israel, donde sólo morarían los justos por toda la eternidad. Una vez resucitados, estos mártires serían glorificados

y gozarían de la vida eterna. No se trataba ya de una resurrección corporal, como creía una parte de la población, sino una espiritual y eterna gracias a la intervención divina[339]:

> Cuando el primero hizo así su tránsito, llevaron al segundo al suplicio y después de arrancarle la piel de la cabeza con los cabellos, le preguntaban: "¿Vas a comer antes de que tu cuerpo sea torturado miembro a miembro?" Él respondiendo en su lengua materna, dijo: "¡No!" Por ello, también éste sufrió a su vez la tortura, como el primero. Al llegar a su último suspiro dijo: "Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero *el Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna*." Después de éste, fue castigado el tercero; en cuanto se lo pidieron, presentó la lengua, tendió decidido las manos (y dijo con valentía: "*Por don del Cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de Él espero recibirlos de nuevo* (2 Mac 7, 7-11)

La salvación de los enemigos de Yahveh no sólo se iba a dirimir ya en un plano terrenal, donde el Mesías esperado derrotaría a los enemigos de Israel, sino también la propia divinidad iba a intervenir en un ámbito supraterrenal, donde los justos accederían a una nueva, gloriosa y eterna vida y serían gobernados por el propio Yahveh[340].

Durante la época de Jesús, existían tres importantes corrientes[341] con planteamientos e inquietudes diferentes respecto a la resurrección tal como nos lo describe Flavio Josefo. La secta farisea era la principal y más numerosa de esas escuelas de pensamiento. De acuerdo con su doctrina, no todo dependía de la acción de Yahveh y atribuían al ser humano una cierta responsabilidad de los hechos acaecidos en la vida terrenal. Por otra parte, creían en la resurrección de los muertos, en la inmortalidad del alma y en un sistema de premios y castigos en función de las obras realizadas por las personas en este mundo. Según ellos, las almas de los justos serían recompensadas a un estadio superior donde reinaría la felicidad y la proximidad con Yahveh, mientras las de los pecadores serían atormentadas eternamente:

---

[339] Esta creencia en la inmortalidad del alma no fue universal dentro del judaísmo; así existían grupos, como el de los saduceos, contrarios a esta idea. Como señala DANIELOU, J. (1993): 280, en el judeo-cristianismo esta idea tampoco gozó de una aceptación generalizada; en el año 248 se celebró en Arabia un concilio cristiano para debatir todavía si el alma sobrevivía al cuerpo, enfrentando a dos visiones antagónicas, la judía y la griega.

[340] cf. FONTANA, G. (2015): 70

[341] Así nos lo describe Flavio Josefo en sus Antigüedades Judías: "En esta época había *tres escuelas de pensamiento* entre los judíos, las cuales sostenían puntos de vista encontrados en relación con el acontecer humano, una de las cuales se llamaba *la escuela de los fariseos, otra la de los saduceos y la tercera la de los esenios*. Pues bien, *los fariseos* afirman que *algunas cosas pero no todas son obra del Destino* mientras que *otras radica en los propios hombres* que ocurran o que no se produzcan. La familia de *los esenios*, por su parte, declara al *Destino amo y señor de todas las cosas*, y, según ellos, no hay nada que les ocurra a los hombres sin su determinación. *Los saduceos*, en cambio, eliminan de raíz al Destino, considerando que éste no se corresponde con realidad alguna y que *los hechos humanos* no se cumplen tampoco siguiendo sus dictados, sino que todos ellos, *dependen de nosotros mismos*, de suerte que no sólo somos nosotros mismos los causantes de las cosas buenas, sino también los que recibimos los peores males por culpa de nuestros desatinos." Pero acerca de estas cuestiones he hecho una exposición más precisa en el libro segundo de la Historia judía" (Jos. *Ant. Iud*., XIII, 5, 9, 171-173)

> Los fariseos son, de las dos órdenes arriba primeramente dichas, los que tienen más cierta vigilancia y conocimiento de la Ley. Éstos suelen atribuir cuanto se hace a Dios y a la fortuna y que hacen bien o mal dicen estar en manos del hombre, pero que en todo les puede ayudar la fortuna. Dicen también que *todas las almas son incorruptibles* [ψυχήν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον], *pero que pasan a los cuerpos de otros solamente las buenas* [μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην], *y las malas son atormentadas con suplicios y tormentos que nunca fenecen ni se acaban* (Jos. *Bell. Iud.*, II, 8, 2, 163)[342]

Los saduceos eran un grupo aristocrático cuyos miembros residían en Jerusalén y ocupaban los principales cargos sacerdotales en el Templo y el Sanhedrín. Contrariamente a los fariseos, negaban la existencia de una resurrección de los muertos, así como cualquier ulterior retribución individual y según sus creencias, muy apegadas a las costumbres tradicionales, el cuerpo de los difuntos se dirigía al *šeol* tras su fallecimiento, donde moraría eternamente:

> Los de la segunda clase, que es la de *los saduceos*, quitan todo poder a la fortuna y dicen que Dios ni hace mal ni tampoco lo ve. Dicen también que les es propuesto el bien y el mal, y que cada uno toma y escoge lo que quiere, según voluntad; *niegan, generalmente, las honras y penas de las almas, y no les dan ni gloria ni tormentos* [ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ᾽ ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν] (Jos. *Bell. Iud.*, II, 8, 2, 164-165)

Los esenios era la tercera corriente y como los fariseos también creían en la inmortalidad del alma y la corruptibilidad del cuerpo:

> Tienen una opinión por muy verdadera que *los cuerpos son corruptibles, y su materia no es perpetua* ([φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν]) , *pero las almas son inmortales e imperecederas* ([τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν]). Siendo de un aire muy sutil, *son colocadas dentro de los cuerpos, como en cárceles*, retiradas con placeres naturales; pero cuando son libradas de estos nudos y cárceles, libradas como de servidumbre muy grande y muy larga, luego reciben alegría y *se levantan a lo alto*; *y las buenas*, conformándose en esto con la sentencia de los griegos, *viven a la otra parte del mar Océano*, adonde tienen su gozo y su descanso, porque aquella región no está fatigada con calores, ni con aguas ni con fríos, ni con nieves, pero muy fresca con el viento occidental que sale del Océano, y ventada muy suavemente, es muy deleitable. *Las almas malas tienen otro lugar lejos de allí*, muy tempestuoso y muy frío, *lleno de gemidos y dolores, adonde son atormentadas con pena sin fin* (Jos. *Bell.Iud.*, II, 8, 11, 154-155)

[342] cf. FITZMYER, J.A. (2005): 180; cf. ALONSO, J. (2017): 52. Como bien señalan ambos autores, a pesar de que Flavio Josefo nos relate en este pasaje la creencia de los fariseos en una transmigración de las almas de los justos, la realidad probablemente era otra tal como hemos visto anteriormente. Debemos tener presente que esta obra iba dirigida a un público romano, pagano, cuyo desconocimiento sobre la composición y las creencias de los diversos grupos sociales existentes en una remota provincia del Imperio dificultaba su comprensión. Josefo, para explicar y hacer comprensible la idea de la resurrección concebida por los fariseos, se vio quizás obligado a introducir conceptos familiares del mundo grecorromano como es el caso de la metempsicosis (μετεμψύχωσις) o doctrina de la transmigración de las almas, ya planteadas antaño por los pitagóricos y los órficos en el mundo griego. Como también apunta acertadamente FONTANA, G. (2014): 72-73 n.71, es plausible que tras esta descripción de Josefo se halle reflejada la idea veterotestamentaria, según la cual, la capacidad profética y adivinatoria puede pasar de un profeta a otro: "Elías dijo a Eliseo: "Pídeme lo que quieras que haga por ti antes de que sea arrebatado de tu lado". Eliseo respondió: "Que pasen a mí dos tercios de tu espíritu". Replicó: "Pides algo difícil; si alcanzas a verme cuando sea arrebatado de tu lado, entonces pasará a ti; si no, no pasará" (2R 2,9-10).

En ninguno de los pasajes de su obra referente a los esenios Josefo precisa si los esenios creían o no en la resurrección, pero afortunadamente contamos con algunos testimonios en los documentos de Qumrán que arrojan algo de luz al respecto. Parece haber existido una creencia en la resurrección de los muertos, pero sin especificar cómo se llevaría a cabo, tal como lo describe el llamado Apocalipsis mesiánico:

> porque Él honrará a los piadosos en un trono de realeza eterna, liberando a los prisioneros, devolviendo la vista a los ciegos, enderezando a los encorvados… porque *Él sanará a los heridos de muerte y hará revivir a los muertos*, anunciará la buena noticia a los pobres y colmará a los indigentes, conducirá a los desarraigados, y dejará hartos a los hambrientos, y… (*4Q*521, 7-9)

Aparte de estos tres corrientes o sectas, tras la muerte de Herodes el Grande y durante el gobierno de su hijo Arquelao (4 a.C – 6 d.C), Josefo nos habla de una cuarta fundada por Judas el Galileo y el fariseo Sadoq:

> Judas el Galileo, por su parte, se instituyó jefe de *una cuarta secta filosófica*. Quienes sustentan las ideas enseñadas por esta escuela *concuerdan con el punto de vista de los fariseos* en todas las cuestiones, con *la única diferencia* de que su amor por la libertad es inconmovible, puesto que *no aceptan otro jefe y soberano más que únicamente a Dios* (Jos. *Ant.Iud.*, XVIII, 1, 6, 23)

Este grupo, conocido a inicios de la guerra judía contra los romanos (66-70) con el nombre de zelotas, mantenían la misma creencia sobre la resurrección que los fariseos. Por último, cabe destacar la inmensa mayoría de la población, los *`amme ha-`aretz*[343], quienes ocupaban los lugares más bajos de la sociedad. Con esta denominación se designaba a aquellas personas de condición humilde, que no observaban los mandamientos de la pureza ritual, no entregaban los diezmos y se despreocupaban de las preocupaciones teológicas propias de las otras tres corrientes de pensamiento. Se considera que este grupo seguía los postulados de los fariseos, teniendo en cuenta el hermetismo y el carácter restrictivo tanto de los saduceos como de los esenios, y por tanto, estarían abiertos a la creencia en la resurrección tal como lo formulaban los fariseos[344].

Por tanto, en la década de los años 30 del siglo I de nuestra era los judeo-cristianos gestaron la creencia en la resurrección de Jesús dentro de este estricto marco de pensamiento tan judío y en un contexto de gran excitación mesiánica y escatológica. En rigor, no se trataba de ninguna idea original, porque en la misma época ya era conocida popularmente una tradición judía basada en la creencia sobre tres personajes, que habían vencido a la muerte y evitado el fatídico momento

[343] Sobre este grupo véase OPPENHEIMER, A., Sectas judías en tiempos de Jesús: Fariseos, Saduceos, los "`amme ha-`aretz" en PIÑERO, A. (1991): 127-128.

[344] cf. ALONSO, J. (2017): 53

del *šeol* gracias a la intervención divina, eran los casos de Henoc, Moisés y Elías[345]. Por otro lado, a pesar de no existir en el canón veterotestamentario ninguna profecía referente a una resurrección del Mesías vaticinado por los profetas; como vimos anteriormente, es plausible asumir la existencia en Judea de una serie de creencias minoritarias relativas a un Mesías que moría en la batalla escatológica. De ser todo ello cierto, en el interior del judaísmo subyacería un sustrato ideológico que reconocía, por una parte, la inmortalidad de una serie de profetas por la intervención directa de Yahveh y por otro lado, defendía la muerte de un Mesías en la batalla escatológica. Todo este cúmulo de elementos de tradición judía flotarían en el ambiente y habrían ayudado a los seguidores del Maestro a fraguar la idea judeo-cristiana de la resurrección de Jesús, enterrando de esta manera la hipótesis de la originalidad de la creencia cristiana defendida por muchos investigadores confesionales.

3.1.2 La resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento[346]

Ahora bien, volviendo nuevamente al inicio del apartado, aquellos seguidores confusos, perplejos y frustrados, huidos a Galilea ante la trágica deriva de los acontecimientos, llegaron poco a poco a asumir la resurrección de su Maestro según relatan Marcos y Mateo:

> Jesús les dice: Todos os vais a escandalizar, ya que está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero *después de mi resurrección* [ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με], *iré delante de vosotros a Galilea* [προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν] (Mc 14,27-28)
>
> En esto, Jesús les salió al encuentro [a las mujeres] y les dijo: "¡Dios os guarde!" Y ellas, acercándose, se asieron de sus pies y le adoraron. Entonces les dice Jesús: "No temáis. *Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán*. [ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται] (Mt 28, 9-10)

[345] En el caso de Moisés existía la creencia que había desaparecido en extrañas circunstancias: "(…) Y mientras abrazaba a Eleazar y a Josué y charlaba todavía con ellos, *una vez que se hubo fijado de pronto encima de él una nube, desapareció en el fondo de un barranco*." (Jos. *Ant.Iud.* IV, 8, 48, 326). El desconocimiento de la existencia de su tumba reforzaba esta idea. Por otro lado, tanto Henoc como Elías habrían sido objetos de una asunción divina. Así, según la tradición, la figura de Henoc presenta un marcado perfil mítico vinculado a la astronomía y al calendario solar; además, se le atribuye una posición altísima en la esfera divina por encima de los ángeles y su función sería la de ser intermediario entre éstos y Yahveh. Según relata el libro del Génesis, durante su estancia en la tierra Yahveh le había retribuido con una vida longeva por sus buenas obras hasta su asunción final al ámbito divino venciendo a la muerte: "Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén. Henoc anduvo con Dios; vivió, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. El total de los días de Henoc fue de trescientos sesenta y cinco años. *Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó*." (Gn 5,21-24). Elías, reconocido en su época y para la posteridad como uno de los grandes profetas de Israel, tampoco había muerto y según la tradición recogida en el Segundo libro de los Reyes ascendió al cielo por intervención divina en un carro ígneo:"(…) [Elías y Eliseo] Iban caminando mientras hablaban, cuando *un carro de fuego con caballos de fuego se interpuso entre ellos; y Elías subió al cielo en el torbellino*. Eliseo le veía y clamaba: "¡Padre mío, padre mío! ¡Carro y caballos de Israel! ¡Auriga suyo! Y no le vio más. Asió sus vestidos y los desgarró en dos. Tomó el manto que se le había caído a Elías y se volvió, parándose en la orilla del Jordán" (2 R 2,11-13)

[346] Sobre el ritual del duelo y la experiencia de la muerte vid. ALDAVE MEDRANO,E.(2018): 65-116

En la mente de aquellos primeros judeo-cristianos, Yahveh, de la misma forma que había obrado con Henoc, Moisés o Elías, le había concedido a Jesús la vida en un ámbito superior al resto de los mortales, como recompensa por su muerte como mártir; por su acérrima defensa de Yahveh, su reino y sus mandamientos[347]:

> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, porque edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los monumentos de los justos, y decís: "*Si nosotros hubiéramos vivido en el tiempo de nuestros padres, no habríamos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas*! [οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν]" Con lo cual *atestiguáis contra vosotros mismos que sois hijos de los que mataron a los profetas* [ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας]. ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres! (Mt 23, 29-32)

En un primer instante, probablemente la figura de Jesús fue comprendida por sus seguidores como un mártir y un profeta. Poco a poco, el fracaso de su misión y su muerte fueron interpretadas de forma diferente, convirtiéndose en el preámbulo de una posterior glorificación, manifestada a través de su resurrección. Es plausible que el relato de la transfiguración de Jesús, perteneciese a este primitivo estrato de la creencia. En la narración, un Jesús glorificado dialoga con Moisés y Elías en un mismo nivel:

> Seis días después, toma Jesús consigo a Pedro, Santiago y Juan, y los lleva, a ellos solos, aparte, a un monte alto. *Y se transfiguró* [μετεμορφώθη] *delante de ellos, y sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos* [τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν], *tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo* [οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι]. *Se les aparecieron* [ὤφθη] *Elías y Moisés, y conversaban con Jesús*. Toma la palabra Pedro y dice a Jesús: "Rabbí, bueno es estarnos aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías"; -pues no sabía qué responder ya que estaban atemorizados-. Entonces se formó una nube que les cubrió con su sombra, y vino una voz desde la nube: "Este es mi Hijo amado, escuchadle." Y de pronto, mirando en derredor no vieron a nadie más que a Jesús sólo con ellos". (Mc 9, 2-8) [348]

La aparición en la escena de Elías y Moisés preludia la nueva naturaleza de Jesús. Por las vestimentas blancas y resplandecientes, el pasaje denota que ambos profetas ya disfrutaban de la gloria en un ámbito celestial, diferente del terrenal y era en esa esfera donde los seguidores de Jesús probablemente situaban a su Maestro convertido ya en Mesías glorificado a partir de su resurrección[349].

---

[347] Seguimos a FONTANA, G. (2015): 71-72 en la reconstrucción del proceso mental para la creación del mito de la resurrección de Jesús por parte de la comunidad primitiva.

[348] cf. Mt 17,1-8; Lc 9, 28-36.

[349] La imagen de los vestidos resplandecientes o la vestimenta blanca como la nieve se asociaba con los personajes del ámbito celestial y ya era conocida en el Libro de Daniel para referirse a Yahveh, encarnado en un Anciano: "Mientras yo contemplaba: Se aderezaron unos tronos y un Anciano se sentó. *Su vestidura, blanca como la nieve*; los cabellos de su cabeza, puros como la lana. (…)" (Dn 7,9). Una descripción similar la encontramos en el evangelio de Mateo cuando nos relata la aparición del Ángel del Señor ante María Magdalena y María, la madre de Jesús junto al sepulcro vacío: "Pasado el sábado, al

En un breve lapso de tiempo, esta interpretación inicial fue ampliada por algunos de los seguidores de Jesús; mientras un grupo continuó viendo al galileo como un profeta, un simple hombre al fin y al cabo, otros pasaron a considerarlo el "varón de dolores", el "siervo sufriente" de la teología del Deutero-Isaías (Is 53, 1-12). Según esta interpretación, Jesús formaría parte de un plan divino, cuyo sacrificio y resurrección era necesario para la salvación. El origen de esta creencia estaría probablemente en el grupo helenista liderado por Esteban según el relato del libro de los Hechos, y se difundió años más tarde en la comunidad de Antioquía (¿y Damasco?) siendo Pablo de Tarso uno de sus principales representantes.

Por otro lado, si la exegesis en la resurrección de Jesús se estructuró en diversos estratos, una situación similar ocurrió con la manifestación literaria de ese extraordinario acontecimiento. Los primeros seguidores del Mesías Jesús utilizaron una serie de fórmulas narrativas o relatos para poder explicar dicho portentoso suceso acaecido en Galilea.

Tras analizar los diferentes tipos de narraciones existentes para describir el episodio de la resurrección de Jesús, la moderna crítica textual[350] ha propuesto una clasificación de los relatos en dos grupos, cuya cronología y tradiciones difieren. Según esta división, contamos con dos tipos de narraciones: a) por un lado, una serie de relatos de apariciones con anterioridad al año 70, cuyas tradiciones eran parcialmente conocidas por Pablo; b) por otro lado, los relatos referentes a la tumba vacía, propios de los evangelios y redactados tras la destrucción del Templo.

3.1.2.1 Los relatos de apariciones anteriores al año 70

Esta serie de narraciones adoptaron una serie de fórmulas narrativas muy concretas; entre ellos, podemos diferenciar los relatos ὤφθη, más antiguos y los relatos ἐφανερώθη, escritos con posterioridad y ubicados dentro de los evangelios. La diferencia entre unos y otros estribaría en la crasitud del Jesús resucitado; así, mientras en los primeros se habla únicamente de una manifestación del resucitado, en los segundos, el relato se ha ido enriqueciendo con detalles

---

alborear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues el Ángel del Señor bajó del cielo, y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y *su vestido blanco como la nieve*. (…)" (Mt 28,1-3). Por otro lado, como acabamos de ver en el pasaje, Marcos utilizó el aoristo pasivo [ὤφθη] para referirse a este relato de resurrección, en la misma línea adoptada por Pablo a mediados de los años 50; todo ello, probablemente, nos situaría ante una tradición antigua dentro de las apariciones de Jesús resucitado, cuya fijación por escrito habría tenido lugar en el evangelio marcano tras la caída del Templo en el año 70.

[350] Seguimos, con algún matiz, la propuesta de reconstrucción temporal de la narración: cf. FONTANA, G. (2015): 76-84.

sensoriales y presentan a un Jesús más corpóreo, capaz de comer, donde los discípulos no sólo lo "ven", sino que también lo tocan.

Entre los relatos ὤφθη encontramos el texto más antiguo de la creencia cristiana en la resurrección de Jesús. Se trata de un fragmento de la primera epístola de Pablo a los Corintios, cuya datación y lugar de redacción podría situarse en torno al año 54 en Éfeso:

> Os recuerdo, hermanos, el *Evangelio que os prediqué*, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual también sois salvados, si lo guardáis tal como os lo prediqué… Si no, ¡habríais creído en vano! *Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí*: que *Cristo murió* [ἀπέθανεν] *por nuestros pecados, según las Escrituras* [κατὰ τὰς γραφάς]; que *fue sepultado* [ἐτάφη] y *fue resucitado* [ἐγήγερται] *al tercer día* [τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ], *según las Escrituras*; que *se apareció a Cefas* [ὤφθη Κηφᾷ] *y luego a los Doce*; *después se apareció a más de quinientos hermanos* [ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς] *a la vez*, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. *Luego se apareció a Santiago* [ὤφθη Ἰακώβῳ]*; más tarde, a todos los apóstoles* [τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν]. Y en último término *se me apareció también a mí* [ὤφθη κἀμοί], como a un abortivo (1Cor 15,1-8)

A nuestro juicio, Pablo transmite a los corintios un primitivo κήρυγμα procedente probablemente de Antioquía[351], cuya tradición pertenecía al segundo estrato de la creencia en la resurrección, vinculando al Mesías Jesús como el Siervo doliente del Deutero-Isaías[352]. El testimonio paulino es también destacable porque arroja luz sobre los inicios de la organización de la comunidad primitiva de Jerusalén. Pablo es consciente que él no fue testigo presencial de estos hechos, sino que le fueron transmitidos por otros seguidores de Jesús. A tenor de este κήρυγμα recibido, el Mesías Jesús "murió por nuestros pecados" (ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) según las Escrituras; a saber, la tradición transmitida por Pablo aduce el concepto de muerte vicaria del Mesías, probablemente ya conocido en el mundo judío como vimos con anterioridad[353], como la expresión de su carácter redentor. A continuación, fue sepultado (ἐτάφη)[354], sin precisarnos dónde; es muy llamativo en este fragmento el desconocimiento u

[351] cf. FITZMYER, J. (2008): 542. Es materia de debate entre los investigadores saber si el texto griego en estos versículos es una traducción de un original semítico de una comunidad arameo parlante (¿Jerusalén?) o si se trata de un préstamo de una comunidad mixta con mayoría gentil entre sus miembros (¿Antioquía?). Como opción más probable nos inclinamos por la segunda de las propuestas por la cristología existente en este kerygma transmitido por Pablo.

[352] La idea de la muerte vicaria con un sentido expiatorio aludía directamente a la teología del Deutero-Isaías sobre el "Siervo Sufriente" o "varón de dolores" (Is 53, 1-12) y estaría constatando una exégesis de los textos veterotestamentarios por parte de la primitiva comunidad de Jerusalén para fundamentar la creencia en la resurrección de Jesús a la luz de los textos proféticos.

[353] Supra pp. 146ss

[354] El Deutero-Isaías ya había vaticinado que el Mesías Siervo doliente sería enterrado en la tumba de un rico: "(…) Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y *se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba*, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca." (Is 53, 8-9). En el caso de los ajusticiados por crucifixión por las autoridades romanas lo más probable

omisión mostrado por Pablo respecto a la tumba vacía descrita en los evangelios[355]. A nuestro juicio, su κήρυγμα no hablaba de ninguna tumba porque no existía tal lugar y probablemente se daba por hecho que tras su ignominiosa muerte en la cruz, el cadáver de Jesús había sido trasladado a una fosa, destino común de todos los ajusticiados. Finalmente, "fue resucitado (ἐγήγερται)[356] al tercer día" (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ)[357] tal como vaticinaban esas mismas Escrituras.

---

habría sido una fosa común y no una tumba como destino final del cadáver. La duda al respecto se cierne sobre quiénes serían los encargados de enterrar a los reos en esta circunstancia, si las autoridades romanas o las judías. A todas luces nos ha parecido llamativa la hipótesis formulada por ALONSO, J. (2017): 98-99, en pos a su vez de Wilhelm Brandt y Paul Winter, a partir de un pasaje del tratado Sanhedrín recogido en la Mishnah: "Si Dios se aflige de tal forma por la sangre del prevaricador que es derramada ¡con cuánta más razón no se ha de afligir por la sangre de los justos! Pero no sólo esto, todo el que deje pernoctar a su muerto quebranta un precepto negativo. Si lo dejó pernoctar por su propia dignidad, como para procurarle un ataúd o para proporcionarle una vestidura, no quebranta el precepto. No se le enterraba en la sepultura de sus padres, sino que existían dos sepulturas que estaban habilitadas para el tribunal, una para decapitados y estrangulados, y otra para lapidados y quemados." (*Sanh.* VI,5). Según el autor, aunque el texto no mencione a los ajusticiados por las autoridades romanas, probablemente también serían las autoridades judías, encarnadas en el Pequeño Sanhedrín, las encargadas del entierro de los condenados a la crucifixión tal y como refleja este pasaje de Hechos: "(…) Los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron, sin saberlo, las Escrituras de los profetas que se leen cada sábado; y sin hallar en él ningún motivo de muerte pidieron a Pilato que le hiciera morir. Y cuando hubieron cumplido todo lo que referente a él estaba escrito, le bajaron del madero y le pusieron en el sepulcro." (Hch 13, 27-29). Según el autor, José de Arimatea habría sido uno de los miembros del Pequeño Sanhedrín, cuya tarea consistía en enterrar a los ajusticiados. A nuestro juicio, consideramos que eran las propias autoridades romanas y no las judías, las encargadas de trasladar los cadáveres de los crucificados a la fosa común; para ello nos basamos en testimonio literarios. Filón de Alejandría [Phil. *Flacc*. 83; Jos. *Bell.Iud*. IV, 317] dice que los romanos, antes del natalicio o día de fiesta de una personalidad imperial, habrían descolgado de la cruz a crucificados y los habrían entregado a los familiares para que éstos les dispensaran una sepultura digna; por lo tanto, la gestión de descolgar a los ajusticiados por parte de los propios romanos parece haber sido la práctica habitual. La arqueología ha acreditado la existencia de esa práctica tras hallar los restos del osario de Yehohanán; pero en el caso de Jesús, no debió existir este distinguido tratamiento, pues el propio kerygma transmitido por Pablo desconoce la existencia de una tumba. Por otro lado, la ausencia en la Mishnah de referencias concretas a los condenados a muerte por crucifixión, da a entender que eran las autoridades romanas y no las judías, las encargadas de esa penosa gestión. El relato dulcificado en el libro de Hechos persigue estigmatizar a las autoridades y el pueblo judío de la muerte de Jesús y exonerar de esta manera a los romanos.

[355] Es reseñable en este punto del debate la lectura feminista del acontecimiento realizada por K.E.Corley "Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y orígenes del cristianismo (2011), también adoptado por ALONSO, J. (2017): 167. Según esta hipótesis, habría sido en el entorno de las mujeres del movimiento de Jesús, centrado en la figura de María Magdalena, donde probablemente habrían tenido lugar las primeras percepciones de una presencia "viva" de Jesús, quienes habrían transmitido la experiencia a los hombres del grupo. De acuerdo con esto, Pablo estaría omitiendo deliberadamente el papel protagonista de las mujeres como testigos principales de las apariciones. A nuestro juicio, esta hipótesis se fundamenta en los relatos de la tumba vacía, cuya existencia consideramos legendaria, así como la figura de María Magdalena, cuya historicidad descartamos como veremos al final de este estudio; por consiguiente, a tenor de lo expuesto, sopesamos como verosímil el kerygma proclamado por Pablo recibido probablemente de la comunidad de Antioquía y contemplamos la fosa común como el destino más probable para el cuerpo de Jesús tras su crucifixión.

[356] Pablo defiende una resurrección corporal en la línea de la tradición judía y a través de la resurrección su cuerpo terrenal sufre una transformación y se espiritualiza, pasa a ser un cuerpo glorificado para poder beneficiarse de los bienes en el más allá: "Alguien preguntará: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué clase de cuerpo? Tu pregunta no tiene sentido. *Lo que siembras no llega a tener vida, si antes no muere*. Y lo que siembras, no es la planta tal como va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o de cualquier planta" (1Cor 15, 35-37)

Jesús no resucita por él mismo, sino a través de Yahvé, es un acto de la propia divinidad, para ello el κήρυγμα pronunciado por Pablo utiliza la forma pasiva (ἐγήγερται) (lit. "él ha sido elevado") cuyo significado implicaría no sólo la resurrección corporal, sino también una exaltación de su figura[358].

A partir de aquí, cambia la terminología y la tradición reproduce una cadena de testimonios de credibilidad, cuya enumeración implicaría una cronología de los primeros testigos del Jesús resucitado[359]. Según esta lista, Cefas (Simón Pedro) habría sido el primero entre sus seguidores en experimentar una aparición de Jesús resucitado probablemente en Galilea, convirtiéndose además esta mención en un reflejo de la preeminenciade su posición al frente de la comunidad primitiva de Jerusalén[360], tal y como atestiguan el ciclo de narraciones de las primeras apariciones galileas. Estas pequeñas narraciones, ubicadas todas ellas en Galilea, denotan en común el papel predominante de Simón Pedro; en ellas, el resucitado es "visto" por sus seguidores, pero la relación entre Jesús y Simón Pedro es especial respecto al resto de discípulos. Así, consideramos como más antigua la escena de la Transfiguración (Mc 9,2-8; par.), un relato ὤφθη ya comentado anteriormente, donde Simón Pedro adopta un papel protagonista y Jesús es visto como un profeta, no como víctima expiatoria. A continuación, situaríamos el relato donde Jesús camina sobre las aguas del lago Genesaret:

---

[357] Respecto al uso de la expresión "al tercer día" para referirse a la creencia en la resurrección, FITZMYER, J.A. (2008): 539-563, señala que ningún texto del Nuevo Testamento describe la resurrección de Jesús como un acontecimiento perceptible y precisar cuándo tuvo lugar es problemático. Fitzmyer argumenta que los cristianos habrían interpretado la resurrección de Cristo como el cumplimiento de las palabras del profeta Oseas: "Dentro de dos días nos dará la vida, *al tercer día nos hará resurgir* y en su presencia viviremos."(Os 6,2). Aunque en su contexto original, las palabras proféticas remitían a la esperanza que Yahveh restablecería, en un corto período de tiempo, las riquezas de Israel tras arrepentirse de su participación en el culto idolátrico de Baal, es probable, según su hipótesis, que los primeros cristianos aplicasen esta profecía de Oseas a la resurrección de Jesús. Algo similar, pero con diferentes matices lo refleja también KLAUCK, H.- J. (1984): 107-113, cuando afirma que la referencia al "tercer día" no se sostiene ni por asomo en sentido histórico, porque no existe ningún testigo sobre el acontecimiento de la resurrección. Para H.-J. Klauck, la referencia al "tercer día" debe entenderse como fecha teológica, aunando por un lado la profecía de Oseas 6,2 así como por una rica tradición judía recogida en GenR 91,7 (LXX): "El tercer día es el día de Dios, al tercer día Dios mismo interviene salvando", de esta manera, en palabras del propio autor: "Niemals lässt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not". Por su parte, GNILKA, J. (2001): 388, destaca la creencia judía en que el principio vital permanecía junto al difunto hasta la mañana del tercer día y de ahí la costumbre de visitar la sepultura los tres días siguientes al entierro y lanzar lamentaciones, cuya finalidad era la confirmación de la muerte definitiva o evitar el entierro de un supuesto muerto, aún vivo. (Mc 8,31).

[358] cf. FITZMYER, J. (2008): 539-563; cf. 1Cor 15,14.16-17.20

[359]Así lo manifestó CONZELMANN, H. On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15, 3-5 Int 20 (1966): 23 "It is clear that the enumeration is meant as a historical, chronological one".

[360] cf. CONZELMANN, H. op.cit., (1966): 22 afirma textualmente que la aparición tuvo lugar a Cefas porque ya era por entonces el líder de la comunidad: "this appearence to Cephas did not make him the foundation of the church and leader of the Twelve; it was the other way round: he appeared to Cephas because he was already the leader".

(…) La barca se hallaba ya distante de la tierra muchos estadios, zarandeada por las olas, pues el viento era contrario. Y a la cuarta vigilia de la noche, vino él hacia ellos, caminando sobre el mar. *Los discípulos, viéndole* [ἰδόντες] *caminar sobre el mar, se turbaron y decían: "Es un fantasma*" [φάντασμά ἐστιν], y de miedo se pusieron a gritar. Pero al instante les habló Jesús diciendo: "¡Ánimo!, que soy yo; no temáis." *Pedro le respondió: "Señor, si eres tú, mándame ir donde ti sobre las aguas*." "¡Ven!", le dijo. Bajó Pedro de la barca y se puso a caminar sobre las aguas, yendo hacia Jesús. Pero, viendo la violencia del viento, le entró miedo y, como comenzara a hundirse, gritó: "¡Señor, sálvame!" Al punto Jesús, tendiendo la mano, le agarró y le dice: "Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?" Subieron a la barca y amainó el viento. Y los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: "Verdaderamente eres Hijo de Dios (Mt 14, 24-33)[361]

A pesar de no utilizar ninguna de las dos formas verbales, el relato se sitúa a medio camino entre la forma ὤφθη y la ἐφανερώθη. En la primera parte de la narración los discípulos no reconocen a Jesús y creen ver en él a un fantasma; pero, la crasitud de la figura de Jesús crece a medida que avanza la acción, así como la preeminencia de Pedro, cuyo carisma es indiscutible. El relato sería un reflejo del κήρυγμα pronunciado por Pablo con anterioridad; dentro de la confusión de la noche, Pedro es el primero en reconocer a Jesús como esa misteriosa figura nocturna que viene a visitarlos a la barca en el lago de Genesaret.

Con posterioridad, tendríamos en el evangelio de Juan uno de los relatos ἐφανερώθη, singularizado por la crasitud de la figura de Jesús en su aparición a orillas del lago:

Después de esto, *se manifestó* [ἐφανέρωσεν] Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. *Se manifestó* [ἐφανέρωσεν] de esta manera. Estaban juntos *Simón Pedro* [Σίμων Πέτρος], *Tomás, llamado el Mellizo* [Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος], Natanael, el de Caná de Galilea, los de Zebedeo y otros dos de sus discípulos. Simón Pedro les dice: "Voy a pescar." Le contestan ellos: "También nosotros vamos contigo." Fueron y subieron a la barca, pero aquella noche no pescaron nada. Cuando ya amaneció, estaba Jesús en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús. Díceles Jesús: "Muchachos, ¿no tenéis pescado?" Le contestaron: "No." Él les dijo: "Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis." La echaron, pues, y ya no podían arrastrarla por la abundancia de peces. El discípulo a quien Jesús amaba dice entonces a Pedro: "Es el Señor." Cuando Simón Pedro oyó "es el Señor", se puso el vestido –pues estaba desnudo- y se lanzó al mar. Los demás discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red con los peces; pues no distaban mucho de tierra, sino unos doscientos codos. Nada más saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan. Díceles Jesús: "Traed algunos de los peces que acabáis de pescar." Subió Simón Pedro y sacó la red a tierra, llena de peces grandes: ciento cincuenta y tres. Y, aun siendo tantos, no se rompió la red. Jesús les dice: "Venid y comed." Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: "¿Quién eres tú?", sabiendo que era el Señor. Viene entonces Jesús, toma el pan y se lo da [a Simón Pedro]; y de igual modo el pez. Esta fue ya la tercera vez que Jesús *se manifestó* [ἐφανερώθη] a los discípulos después de resucitar de entre los muertos (Jn 21, 1-14)

El capítulo veintiuno del evangelio de Juan es un epílogo añadido con posterioridad a la redacción final y su cronología se sitúa en el siglo II, pero el relato de aparición descrito en él nos resulta interesante porque denota el protagonismo de Pedro en los inicios de la comunidad

[361] cf. Mc 6, 45-52; Jn 6, 16-21. Es llamativo que ni Marcos ni Juan sitúan a Pedro como protagonista de la escena, sino que hablan de los discípulos en general, mientras Mateo ha enriquecido la narración con el relato de la aparición de Jesús a sus discípulos caminando sobre las aguas y su interacción con Pedro.

judeo-cristiana de Jerusalén. Aunque en primera instancia no reconoce a Jesús, es el primer beneficiario en recibir el pan y el pez por delante de Tomás y el resto de discípulos. Por lo tanto, el autor del evangelio, perteneciente a la comunidad judeo-cristiana de Éfeso, probablemente manejaba una tradición donde reflejaba en los inicios de la comunidad de Jerusalén la preeminencia de Pedro sobre la familia de Jesús. Esta posición hegemónica de Pedro continúa en la segunda parte del epílogo donde Jesús lo pone a prueba en varias ocasiones y le vaticina la clase de muerte que recibirá.

Finalmente, el cuarto relato de resurrección ubicado en Galilea aparece únicamente en el evangelio de Mateo, donde se exhorta a los discípulos a la misión universal:

> Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verle le adoraron; algunos sin embargo dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28, 16-20)

En este último texto, no se menciona a Pedro y la misión de Jesús ha dejado de tener un carácter nacionalista apegada a Israel y se ha transformado en una misión universal destinada a todas las naciones, una postura más próxima a la proto-ortodoxia Gran Iglesia del siglo II y alejada de la realidad del siglo anterior. Por consiguiente, el ciclo de los relatos de apariciones galileas no se desmarca del κήρυγμα recibido por Pablo, sino que refleja, a nuestro juicio, la realidad histórica de los primeros instantes de la nueva comunidad de seguidores del Mesías Jesús, cuyo liderazgo estaba en manos de Pedro.

Tras Cefas, Pablo sitúa a los Doce como testimonios de credibilidad del Jesús resucitado ("*y luego a los Doce"*). La incorporación de este grupo no es aceptada por todos los exegetas, así algunos de ellos consideran que no formaba parte del κήρυγμα original y habría sido añadido *a posteriori*.[362]A nuestro juicio, Pablo probablemente podría estarse refiriendo con esta identificación a un grupo, no un conjunto de discípulos, creado probablemente por Cefas (Pedro) poco tiempo después de las primeras apariciones, cuya asociación con los hijos de Jacob

[362] cf. FITZMYER, J. (2008):543-563. Según su opinión, esta referencia no aparecería en la predicación o kerygma original y se trataría de una interpolación posterior; el autor llegó a esta conclusión considerando el hecho que Pablo no se refiere nunca a ellos como los Doce en sus epístolas y este pasaje es el único lugar dónde los menciona como tales. Por su parte, cf. KLAUCK, H.-J. (1984): 107-113 considera que la ausencia de los Doce en el *corpus* paulino podría deberse a que no estaba muy al corriente de su composición y función. A nuestro juicio, Pablo omitió deliberadamente a este grupo en su epistolario y debió conocer perfectamente desde poco después de su conversión la composición y función de ese grupo, tal y como lo muestra el hecho de considerar a Juan como una de las columnas de la comunidad de Jerusalén: "y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas (…)" (Gál 2,9).

y las doce tribus de Israel tendría un claro componente escatológico[363]. Por lo tanto, su formación y composición tendría que ver con la experiencia de la resurrección y no por su condición de discípulos de Jesús como la tradición posterior los presentó[364].

A partir de aquí, Pablo reproduce una lista de testigos en una secuencia cronológica distinta a los cuarenta días mencionados por Lucas (Hch 1,3); parece tratarse de un lapso de tiempo mayor tras la muerte de Jesús. Según esta tradición, *después se apareció a más de quinientos hermanos* (ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς) *a la vez,* de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. No hay constancia en ningún texto del Nuevo Testamento de esta aparición colectiva y se han propuesto varias hipótesis al respecto[365], situando algunas el acontecimiento en Jerusalén y otras en Galilea. Sea como fuere, según nuestra hipótesis es probable que en Galilea, en aquellas aldeas y pueblos ubicados junto al Lago Genesaret, existiesen testigos individuales que afirmasen haber "visto" a Jesús resucitado, pero no de forma colectiva, tal como afirma la tradición paulina.

[363] Así lo sugirió CONZELMAN, H. Der erste Brief and die Korinther (KEK 5) 12 Aufl. Göttingen (1981): 312, a quien seguimos: "Der Zwölfkreis sei erst nachösterlich von Petrus aufgrund seiner Vision gebildet worden". Como bien propone ESTRADA, J.A. (2006): 165 "los doce apóstoles son válidos como grupo, pero no como individuos. No conocemos ni el nombre ni la identidad completa de los doce, ya que las listas no coinciden." Por su parte, cf. FONTANA, G. (2015):92: "De hecho, su inclusión en el grupo no se debe a su condición de discípulos de Jesús en Galilea, sino a haber sido "testigos" de su resurrección (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως) (Hch 1,22), cosa que es muy distinta. O de otra manera, el grupo de "los Doce" de los que Pablo tiene noticia – aunque de ellos solo dice haber conocido a Pedro y a Juan, amén de Santiago "el hermano del Señor", que no forma parte de este grupo (cf. Gal 1, 18-19; 2,9) -, no tuvo ni mucho menos por qué estar formado por discípulos directos de Jesús, como luego mantendría la tradición reflejada en los evangelios." En rigor, si son correctas estas reflexiones estaríamos ante un grupo no creado por Jesús, sino probablemente por el propio Cefas tras haber experimentado la vivencia de la resurrección, inmersos en un contexto de una extrema tensión escatológica.

[364] cf. Lc 6, 13: "Cuando se hizo de día, llamo a sus discípulos, y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles."

[365] cf. KLAUCK, H.-J. (1984): 107-113 considera que es difícil catalogar esta aparición como histórica. Algunos autores han querido ver en ella el núcleo histórico de la narración de Pentecostés (Hch 2, 1-4), opinión bien refutada por cf. FITZMYER, J. (2008): 549-550 argumentando que el acontecimiento de Pentecostés no fue una Cristofanía, sino una efusión del Espíritu. Otra hipótesis sitúa este acontecimiento en Galilea, alrededor del lago Genesaret donde se encuentran diseminadas una serie de poblaciones entre las que hallamos seguidores del mensaje de Jesús y en ellas la noticia de las apariciones podría haberse extendido con enorme rapidez, generando alguna visión extática de masas. Por su parte, MURPHY O´CONNOR, J. en Tradition and Redaction in 1 Corinthians 15, 3-7 (1981): 585-586, en pos de una idea ya expuesta por U. Wilckens, sugirió que todo el versículo 6 sería un añadido a la lista hecha por el propio Pablo con un propósito apologético. Según el autor, Pablo pretendía "to underline the objectivity of the experience and to show that the resurrection could be verified". A nuestro parecer, nos parece plausible la existencia en Galilea de testimonios individuales de apariciones del Jesús resucitado en aquellas aldeas situadas junto al lago Genesaret; ahora bien, siguiendo a H.-J. Klauck, consideramos apologética tanto la supuesta visión extática masiva como la noticia que aún están vivos la mayoría de los testigos, porque parece tratarse más de un argumento de Pablo para refutar la incredulidad de la resurrección por parte de un sector de la comunidad de Corinto y no la constatación de un hecho histórico.

Tras esa aparición masiva, *luego se apareció a Santiago* (ὤφθη Ἰακώβῳ), su hermano, quien afirmó haber "visto" a Jesús resucitado supuestamente en Galilea. La aparición de Santiago en este instante de la tradición ha suscitado un debate entre los historiadores a partir de dos líneas de investigación. Así, algunos autores (U. Wilkens, P. Seidensticker) han defendido que la fórmula del versículo siete donde aparece mencionado Santiago y todos los apóstoles, sería un reflejo de la confrontación con el versículo cinco (Cefas y los Doce), y manifestaría al mismo tiempo una situación postrera de la comunidad primitiva de Jerusalén; por otro lado, otros investigadores (A.von Harnack et alii) interpretan el versículo como la expresión de una rivalidad entre los seguidores de Pedro y los de Santiago[366].

Sea como fuere, la mención de Santiago nos proporciona un dato relevante a tener en consideración; su conversión, y por ende, la del resto de su familia a través de su testimonio, no ocurrió de forma súbita tras la muerte de Jesús, sino que probablemente sucedió en un intervalo de tiempo de algunos meses o unos pocos años. De ser cierta esta hipótesis, eso explicaría por un lado, su ubicación tan tardía en la secuenciación temporal de las apariciones y por otro lado, el posterior interés de la familia, cuando se instalan en Jerusalén, en liderar la primitiva comunidad argumentando ser los descendientes legítimos directos del Mesías Jesús.

3.1.2.2 Los relatos posteriores al año 70: La tumba vacía

Ante la muerte de los principales testigos de la predicación de Jesús y la ausencia de experiencias extáticas muy habituales en las primeras décadas del movimiento cristiano, los creyentes de la segunda mitad del siglo I necesitaban alguna evidencia material donde sustentar

[366] cf. PRATSCHER, W. (1987): 37-46, introduce el debate de la siguiente manera: "Soweit überhaupt darauf eingegangen wird, lassen sich die Lösungen, wenn ich recht sehe, in zwei Gruppen einteilen: die einen, Wilckens und Seidensticker, verstehen die Formel v.7 als Widerspiegelung einer gegenüber v. 5 späteren Situation der Urgemeinde; die anderen, v. Harnack und eine Reihe von Exegeten nach ihm, verstehen sie als Ausdruck einer Rivalität zwischen Petrus- und Jakobusanhängern." Según U. Wilkens tanto el v.5 como el v.7 son fórmulas de legitimación para justificar una especial autoridad; su intención no sería demostrar la resurrección de Jesús, cuya proclamación ya se realizaba en la misión itinerante. A partir de la tradición recogida en el v.7, el autor defiende un paulatino desplazamiento de la influencia de Pedro a Santiago, libre de cualquier tipo de conflicto entre ambas figuras carismáticas. Por su parte, Von Harnack interpreta ambos versículos (v.5 y v.7) como una fórmula donde rivalizarían los partidarios de Pedro y los de Santiago. Entre algunos de sus argumentos para su hipótesis destacarían aquellos basados en los paralelos lingüísticos (sin ὤφθη y con εἶτα) y de contenido (con composiciones centradas en una única persona (Cefas/Santiago) y un grupo (Doce/Apóstoles), que para Von Harnack son los mismos). A nuestro juicio, si bien hubo un conflicto desde un inicio entre Cefas y Santiago (como es el caso de la elección del miembro de los Doce en sustitución de Judas Iscariote), creemos, siguiendo a H.Conzelmann, que la lista presentada por Pablo refleja una secuencia cronológica de los testigos de la resurrección y no una pretendida rivalidad entre partidarios de Cefas y Santiago como Von Harnack pretende mostrar. Por otro lado, discrepamos de la identificación entre los "Doce" y "todos los apóstoles"; a nuestro entender, los dos grupos mencionados junto a Cefas y Santiago son distintos, "los Doce" tendrían una clara función escatológica en Jerusalén, mientras los apóstoles serían los encargados de expandir la misión más allá de la ciudad (incluso Pablo considera como apóstoles a gentiles como Junia, Prisca y Aquila).

su creencia en la resurrección. El mundo abstracto, las dos dimensiones sobre el que se asentaba el acontecimiento maravilloso (mundo terrenal/mundo celestial; abajo/arriba) se forzó, situando la resurrección en un aparente plano histórico[367]. A nuestro juicio, la redacción de los relatos de la tumba vacía en los diferentes evangelios, probablemente respondería a esa necesidad por parte de los cristianos de la segunda mitad del siglo I de atestiguar pruebas materiales que corroborasen la muerte y resurrección de Jesús.

No nos detendremos en exceso en este subapartado para no desviarnos de nuestro objeto de estudio, pero debemos destacar el carácter legendario de todos estos relatos de la tumba vacía por los siguientes motivos. En primer lugar, como ya comentamos anteriormente, lo más probable tras la muerte de Jesús, fue la huida de sus seguidores a Galilea, lejos de las autoridades romanas y judías; esta realidad se subvierte en los relatos evangélicos, situando a los principales seguidores de Jesús en Jerusalén en los días inmediatamente posteriores a la crucifixión para conceder verosimilitud a los hechos narrados. Por otro lado, es bastante probable que Jesús no fuese enterrado en una lujosa tumba[368], según aparece descrita en los evangelios, sino en una fosa común, destino habitual de los ejecutados a la pena capital[369]. En este punto, no debemos olvidar la ausencia de una tumba de Jesús en el κήρυγμα proclamado por Pablo en 1 Cor 15, 1-8 ¿si realmente existió por qué Pablo la omitió? ¿No sería una prueba fehaciente de la muerte, entierro y resurrección de Jesús? ¿O quizás su silencio es un reflejo de la inexistencia de tal tumba fruto de una elaboración literaria de las narraciones evangélicas? A nuestro entender, aunque Pablo apenas concede relevancia a la vida terrenal de Jesús y su evangelio parte del hecho de la crucifixión, la omisión de la tumba en el κήρυγμα recibido nos lleva a pensar en su inexistencia, dando por sentado el apóstol que tras su muerte fue arrojado a una fosa común con el resto de los reos como era costumbre entre los romanos.

Por último, a pesar de que los relatos evangélicos sitúan a María cerca de su hijo en los momentos finales de su vida, lo más probable es que los familiares no estuviesen presentes en ese ignominioso momento de la ejecución, máxime teniendo en cuenta la incredulidad mostrada ante la empresa mesiánica de Jesús. Los relatos de la tumba vacía suelen asignar un rol protagonista a María Magdalena y Simón Pedro, como primeros testigos de la resurrección, reforzando de esta manera el papel de Cefas como líder del movimiento; por el contrario,

[367] Seguimos en este punto a FONTANA, G. (2015): 82-83

[368] cf. Is 22,15-16, siguiendo la profecía del Deutero-Isaías

[369] En el siglo II, la propia *Mishnah* ya distinguía una serie de tumbas destinadas a los ejecutados a penas capitales sin mencionar qué se hacía con los ejecutados por las autoridades romanas. Por lo tanto, es muy probable que las autoridades romanas dispusieran de una fosa común para depositar los cadáveres de los reos ejecutados.

muestran un desdén hacia la familia de Jesús otorgándoles un papel muy residual. Se centran básicamente en la figura de María y omiten deliberadamente a Santiago, quien había sido líder de la comunidad primitiva de Jerusalén hasta inicios de la década de los años 60.

Como conclusión a este apartado podemos conjeturar la tardía conversión de la familia de Jesús a la comunidad primitiva en torno a una fecha aproximada de un par de años tras la muerte del galileo. En Galilea habrían tenido lugar las primeras vivencias de apariciones del resucitado. A través de la experiencia vivida por Santiago, el resto de sus familiares se incorporaron plausiblemente a la creencia en el carácter mesiánico de la predicación de Jesús. Una vez acometido este primer paso, probablemente el siguiente consistía en tomar las riendas del nuevo grupo al que se habían adherido, aduciendo ser los descendientes directos legítimos del Mesías Jesús; para ello era inevitable el enfrentamiento con Cefas, el dirigente de la comunidad primitiva de Jerusalén durante los años 30 e inicios de la década de los años 40 del siglo I.

3.2 La fuente Q: la sedimentación de la primera memoria galilea

La experiencia de la resurrección y de la exaltación del crucificado, por parte de un número creciente de seguidores lleva a plantearnos cuáles eran las creencias iniciales de estos primeros judeo-cristianos galileos así como de la recién conversa familia de Jesús.

Como acabamos de ver por el testimonio paulino, la familia de Jesús no creyó de inmediato en el carácter mesiánico de Jesús, sino que transcurrió un cierto tiempo hasta su ingreso en el grupo de creyentes galileos liderados por Pedro; probablemente un intervalo entre unos meses y un par de años, considerando esta última posibilidad como la más probable. De ser cierta nuestra hipótesis situaríamos este hecho en torno al año 32 aproximadamente. Aquella decepción inicial, manifestada a través de la frustración y la perplejidad se tornó en confusión y esperanza a partir de las experiencias de algunos discípulos de haber "visto" a Jesús resucitado. En un principio, aunque muchos aún no daban crédito a la idea que el Maestro estuviese vivo, si eso era así, es plausible que se preguntasen entre otras cuestiones si realmente Jesús era el mesías anhelado por el pueblo judío desde hacía generaciones o si había sido un profeta, cuya muerte, siguiendo la tradición deuteronomista, habría sido un remedo de la de aquellos profetas veterotestamentarios cuyas críticas y denuncias hacia el sistema y el modo de vida de la población judía les había llevado a un fatal desenlace.

Los familiares del Maestro junto con el resto de sus seguidores necesitaban saber qué les había querido transmitir Jesús durante su predicación así como su finalidad. Buscaron una forma de otorgarle una explicación racional a toda aquella cantidad de sensaciones experimentadas en un lapso tan corto de tiempo. Comenzó a elaborarse una memoria oral sin un marco temporal

establecido, donde se recordaba aquellas dichos o parábolas de Jesús considerados más importantes. Se trataría de las creencias más antiguas del grupo judeo-cristiano y a nuestro juicio, estarían muy próximas a la forma de pensar de Santiago y el resto de sus familiares.

Esta inicial tradición oral probablemente en arameo, fue posteriormente fijada por escrito en lengua griega y utilizada por los evangelios de Mateo y Lucas. Es lo que se conoce dentro del mundo académico como la fuente Q (*Logienquelle*) [370] o fuente de los dichos (λόγοι)[371]. Según

[370] La bibliografía al respecto es extensa, pero, a pesar de ello, queremos destacar como libros de referencia la obra de KLOPPENBORG, J.S.; ROBINSON, J.M., HOFFMANN, P. *El documento Q en griego y en español* Ediciones Sígueme Salamanca (2002): 19-97. Aparte de proporcionarnos el texto bilingüe de los dichos considerados como pertenecientes a Q, el estudio consta de una extensa introducción redactada por J.M.ROBINSON donde se exponen los orígenes del debate sobre la fuente de los dichos y las controversias existentes desde los inicios hasta la actualidad. Otro estudio a tener en cuenta es VARGAS MACHUCA, A. *La llamada Fuente Q de los Evangelios Sinópticos* en PIÑERO, A. *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* Ediciones El Almendro (1993): 63-94, cuyo autor describe el origen de la hipótesis de las dos fuentes desde sus inicios; explica la naturaleza de la fuente Q teniendo en cuenta una serie de aspectos básicos y confronta las hipótesis sobre los posibles estratos de redacción elaboradas por W. Schmithals, J.S. Kloppenborg, H. Koester y Ph.Vielhauer a partir de su contenido, origen, lugar de redacción y cronología. Por último, nos ha parecido también muy útil como visión de conjunto el capítulo dedicado a Q por HURTADO, L. W. *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* Ediciones Sígueme (2008): 255-299. En función de los diversos temas aparecidos en la fuente de los dichos, el autor se cuestiona y rebate los postulados defendidos principalmente por Kloppenborg y acaba manteniendo una postura más próxima a Ph.Vielhauer.

[371]cf. KLOPPENBORG, J.S. (2002): 21-33; cf. VARGAS MACHUCA, A. (1993): 64-67. A inicios del siglo II, a partir del uso por parte de Papías del término (λόγια) en referencia a dichos de Jesús en el evangelio de Mateo, algunos autores modernos, como fue el caso de F. Schleiermacher (1832), plantearon la posibilidad que se estuviese refiriendo a Q. Según su hipótesis, la fuente aramea era distinta del evangelio canónico de Mateo y se trataría de una fuente perdida subyacente a la actual forma del evangelio mateano tal como nos ha llegado. A su juicio, estaba formada por (λόγια) o "dichos" y no habría sido utilizada por el resto de evangelios canónicos. Aunque Schleiermacher utilizó un término inexacto para referirse a Q, fue el precursor de un fecundo debate sobre el origen y composición de dicha fuente. Serán las posteriores aportaciones de Christian Hermann Weisse (1838) y Heinrich Julius Holtzmann (1863) las que darán forma definitiva a la hipótesis de las dos fuentes. Según la hipótesis propuesta inicialmente por C.H.Weisse en *Die evangelische Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet* (1938), los autores de los evangelios de Mateo y Lucas tuvieron ante sí un ejemplar del evangelio de Marcos y también utilizaron indistintamente una colección de dichos perdida en la actualidad. Por su parte, H.J. Holtzmann mostró en su obra *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (1863) que el evangelio de Marcos, por su estilo narrativo y composición literaria, precedía cronológicamente a los otros dos sinópticos. Además, como había material común entre los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas), aceptó la existencia de una segunda fuente formada por pequeños discursos y utilizada por los autores de Mateo y Lucas de forma independiente. Consideró que al ordenar Mateo todo ese material en forma de discursos, era necesario centrarnos en Lucas para poder reconstruir la fuente de los dichos. Todavía hoy en día, esta hipótesis conocida como de las dos fuentes (Zwei Quellen Theorie) sigue siendo la más aceptada dentro del mundo académico como así lo corroboran entre otros exegetas U. Luz, W. Schmithals, H.Koester, J.A.Fitzmyer, F.Bovon. Por otra parte, a partir del influjo de Papías y su supuesto uso del término λόγια para referirse a Q, el debate académico continuó a finales del siglo XIX e inicios del siglo pasado para precisar cómo referían los primeros cristianos a los dichos de Jesús en sus textos. Finalmente, tras examinar diversos testimonios escritos, se estipuló distinguir entre el uso del término λόγοι en la segunda mitad del siglo I para aludir a la colección de dichos de Jesús, mientras Papías, ya en el siglo II, utilizó la expresión λόγια para referirse a los dichos de Jesús entendidos como oráculos tal como demostró Dieter Lührmann: "(…) Pero, en la medida en que Papías entendió los dichos de Jesús como λόγια, según el sentido estricto del término, les otorgó *a ellos*, no a la palabra griega λόγιον, un significado nuevo. Papías se sitúa, así, como iniciador de

el consenso entre los investigadores, se trataría principalmente de una compilación de dichos de Jesús formado aproximadamente por doscientos veinticinco o doscientos cincuenta versículos recopilados en un documento, cuyo texto original escrito en lengua griega no se conserva en la actualidad y como hipótesis probable, únicamente puede reconstruirse a partir de los procedimientos utilizados por la crítica literaria[372].

Esta fuente escrita ofrecía una imagen de Jesús diferente a la narrada en los evangelios. Mostraba una cristología baja al venerar a Jesús como maestro o profeta, un simple hombre, considerándolo al mismo tiempo el heraldo principal del Reino de Dios[373]. Los investigadores coinciden en señalar la ausencia de un relato de la pasión así como de la crucifixión, su muerte no está tratada como un acontecimiento expiatorio y tampoco existen referencias explícitas a la resurrección. Por las cartas de Pablo sabemos que estas interpretaciones soteriológicas de la muerte de Jesús, las creencias sobre la resurrección y su exaltación a una esfera divina así como su regreso glorioso circulaban entre las primitivas comunidades cristianas, pero la ausencia en Q de toda esta temática ha llevado a algunos exegetas a postular el desconocimiento de estas ideas en la comunidad donde se gestó[374].

---

una tradición que podemos retrotraer hasta el siglo II (….) Papías fue el primero en entender los dichos de Jesús como si fueran oráculos preservados desde la antigüedad. Pero al no encontrar para ellos en toda la tradición anterior más que traducciones y/o interpretaciones pobres, a veces incluso falsas, y teniendo en cuenta que un oráculo requiere siempre una interpretación, quiso proporcionarles él mismo una." Para ver las sucesivas fases del debate y los testimonios escritos presentados para tal distinción de la terminología empleada vid. cf. KLOPPENBORG, J. (2002): 24-33.

[372] Desde hace tiempo, la mayoría de los exegetas consideran como material propio de Q el existente en los doscientos treinta y cinco versículos comunes de Mateo y Lucas y ausentes en Marcos cf. VARGAS-MACHUCA, A. (1993): 73. Como bien observa el autor:" no se puede excluir que algunos pasajes de Q hayan sido omitidos por Mt y Lc, lo mismo que hay pasajes de Mc (por ejemplo Mc 7,31-37: curación de un sordomudo) que no están ni en Mt ni en Lc. Tales pasajes se habrían perdido junto con la fuente Q, si bien por analogía con el material de Mc <<omitido>> por los otros dos no parece que fueran muchos ni importantes." Sondergut recalcó que aquellos pasajes de Q omitidos hipotéticamente sólo por Mateo o por Lucas se consideran actualmente como material propio del otro evangelista que no los omitió.

[373] Así, encontraremos la presencia de la expresión "Hijo del Hombre" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), no como un título, sino como forma utilizada por Jesús para referirse a sí mismo. Además de esto, en el documento Q también encontramos una cristología más elevada ejemplificada en el uso de "Señor" (κύριος) como término cristológico, producto probablemente de una posterior redacción del material tradicional o de la heterogeneidad de la comunidad donde surgieron estas tradiciones de dichos sobre Jesús.

[374] Así lo ve M. de Jonge, quien estima el "presunto silencio de Q" sobre las ideas de muerte redentora y su resurrección como la prueba de un momento evolutivo de un grupo de discípulos de Jesús donde aún no habían adoptado tales creencias. Por su parte, una serie de autores están en contra de semejante afirmación; tal es el caso de cf. HURTADO, L.W. (2008): 266-267, donde el propio autor rechaza semejante idea subrayando que quienes compusieron la fuente Q no habitaban en lugares remotos. Según su hipótesis, los diversos grupos del primitivo movimiento cristiano se esforzaron en interrelacionarse entre sí mediante el envío de cartas o visitas de representantes. Considera posible aceptar el desconocimiento de algunos textos por parte de algunas comunidades cristianas, pero cuestiona la afirmación que una cierta "gente Q" se mantuvo al margen de ideas y creencias fundamentales. R.

En la actualidad, los exegetas estiman mayoritariamente un entorno arameo para las tradiciones orales y las ubican en Galilea como la opción más probable[375], centrando de esta manera la discusión entre los investigadores en determinar si la fuente Q fue escrita originalmente en lengua aramea o en griego[376]. La crítica literaria ha mostrado la existencia de un trasfondo arameo, pero la redacción de la fuente parece haber sido escrita en un griego con reminiscencias semíticas, muy cercano al de los LXX. Por lo tanto, el documento fue probablemente redactado por escribas, gente con un cierto nivel académico, mientras que las tradiciones orales podrían remitir a un extracto de la población con un nivel cultural más bajo[377].

Finalmente, la composición de la fuente Q también ha sido objeto de discrepancias. En este punto, la crítica está polarizada y no existe unanimidad de criterio. A partir de la aparición en algunos versículos de una cristología baja y en otros de una cristología más alta, algunos investigadores han señalado la existencia de diversos estratos y múltiples redacciones, mientras otros hablan de una única etapa compositiva[378]. Sea como fuere, la crítica actual es más partidaria de la existencia de varios ejemplares y no de un único documento; la popularidad del documento de los dichos experimentó una gran difusión, como lo mostraría su conocimiento por parte de las comunidades de Marcos, Mateo y Lucas entre otras.

Bauckham sigue en la misma línea al defender que los viajes y las comunicaciones en el mundo romano estaban bien desarrolladas.

[375] cf. VARGAS-MACHUCA, A. (1993): 86. Autores como H. Koester se cuestionan seriamente esta ubicación y plantean que si bien la mención de Corozaín y Betsaida (Q 10, 13-15) podría sugerir a Galilea como lugar de la redacción de Q, la existencia de fariseos de habla griega en la diáspora también hace verosímil localizar su composición fuera de Palestina (¿Siria Occidental?).

[376] cf. ibid., (1993): 76. Diversos exegetas como F. Schleiermacher o A. von Harnack entre otros habían alegado diversos argumentos en favor de la lengua aramea centrados básicamente en el testimonio de Papías sobre los λόγια de Jesús, pero en la actualidad se descarta dicha hipótesis.

[377] cf. HURTADO, L.W. (2008): 268 n.30 Este autor, siguiendo a M. Hengel y R.A.Riper, ha sugerido atribuir la autoría del documento escrito a los judeocristianos helenistas por las semejanzas halladas entre Q y el discurso atribuido a Esteban en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Por otro lado, el uso de la lengua griega como lengua franca utilizada en la parte oriental del Imperio indicaría un interés del grupo redactor por difundir los dichos de Jesús e intercambiar ideas religiosas.

[378] cf. ibid., (2008): 271 n.37. Entre los primeros se hallaría M. Dibelius y W.Schmithals, quienes se habían planteado la existencia de dos fases (Q^1 y Q^2); la primera (Q^1), anterior al año 50 (M.Dibelius) o sobre la década de los años 30-40 (W.Schmithals) donde se fijaba el origen de las tradiciones orales, mientras la segunda (Q^2) nos remitiría a inicios de la década de los años 70. Otro autor partidario de esta tendencia fue J.S.Kloppenborg, quien plantea la existencia de tres estratos de composición. La primera fase (Q^1) tendría lugar entre la década de los años 30-40; sugiere una segunda fase (Q^2) en la década de los años 50-60 y una tercera (Q^3) con posterioridad al año 70. Por su parte, autores como A.Kirk y C.M.Tuckett dudaron de estas hipótesis de múltiples redacciones y propusieron una única fase de composición entre los años 40 y 70. P. Vielhauer tampoco distinguió etapas y concibió el documento como un conjunto, redactado antes de ser utilizado por Mateo y Lucas. L.W.Hurtado, se posiciona de igual forma situando la composición entre la década de los 30 y los 60.

Una vez expuesto las líneas generales de los consensos y la problemática sobre la fuente Q ¿cuál sería la imagen de Jesús transmitida por esta tradición oral de origen galileo? Según nuestra hipótesis[379], consideramos plausible que estos dichos más antiguos formarían parte de la memoria colectiva de un grupo de seguidores galileos cuya tradición remitiría a unas creencias muy primitivas y a una imagen de Jesús bastante diferente de la ofrecida por los textos del Nuevo Testamento. Al difundirse estas creencias o tradiciones en un ámbito galileo, es bastante probable que tanto la familia de Jesús, como Pedro en sus inicios, los Doce y otros seguidores conociesen de primera mano su existencia, estuviesen influenciados o fuesen partícipes de ellas.

A nuestro juicio, un primer estrato (Q^1) probablemente habría surgido durante la década de los años 30, poco tiempo después de la muerte de Jesús[380]. Esta incipiente memoria oral colectiva formulada en lengua aramea y de origen galileo se originó con el objetivo de recordar aquellos dichos relevantes de la predicación de su Maestro para mantener vivo su legado. A partir de este material primitivo es plausible una reconstrucción según la cual, estos discípulos consideraban a Jesús:

a) Un representante del Reino de Dios tanto por su actuación como por su forma de anunciarlo mediante parábolas:

> ¿A qué se parece el reino de Dios, y con qué lo compararé? Se parece a un grano de mostaza, que un hombre toma y echa en su [[campo]]. Creció y se convirtió en un árbol, y los pájaros del cielo anidaron en sus ramas (Q 13,18-19)

b) esperaban la llegada inmediata de un Reino de Dios terrenal durante su generación y no una realidad trascendente:

> [[Cuando]] oréis, [[decid]]: Padre, que tu nombre sea santificado; *que venga tu reino*. *Danos hoy el pan necesario*; y perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a los que nos deben; y no nos pongas en tentación (Q 11, 2b-4)

> <…> Y [[levan]] tando sus [[ojos hacia]] sus discípulos dijo: *Dichosos los pobres, porque [[vuestro]] es el reino de Dios*. Dichosos los que tenéis hambre porque seréis saciados. Dichosos los [[que estáis afligidos]], porque [[seréis consolados]] (Q 6, 20-21)

c) su cristología era de perfil bajo presentando a Jesús como un profeta:

---

[379] Para fundamentar nuestra hipótesis, a partir de la cristología existente y de la imagen de Jesús presentada en el documento Q seguimos la propuesta de la composición del texto formulada por M.Dibelius, W.Schmithals y J.Kloppenborg basada en la existencia de diversos estratos de redacción, considerando como más verosímil la propuesta de este último autor sobre la evolución de la fuente.

[380] cf. KLOPPENBORG, J. (2002): 81. El autor, a quien seguimos, reconstruye esta etapa primitiva y propone como material propio de ella: Q 6,20b-23b.27-35.36-45.46-49; Q 9, 57-60. (61-62); 10,2-11.16; Q 11, 2-4.9-13; Q 12,2-7.11-12; Q 12, 22b-31.33-34, y probablemente Q 13,14; 14,26; 17,33; 14,34-35. A esta propuesta, sugerimos también como plausibles Q 12, 8-10.39-40.49.51.53; Q 13, 18-19.20-21.35b; Q 16,17 y Q 17,23-24.

> (…) por eso, también la Sabiduría…dijo: les enviaré profetas y sabios, y a algunos de ellos los matarán y los perseguirán. De modo que se les pedirá cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde el comienzo del mundo. Desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que pereció entre el altar y la morada. Sí, os lo aseguro, se le pedirá cuentas a esta generación (Q 11, 49-51)

d) vindicaban un escenario de asunción de Jesús en el cielo a través de una exaltación temporal siguiendo la analogía de las tradiciones de Henoc y Elías y un regreso inmediato al mundo terrenal para instaurar el Reino de Dios:

> Sabed esto: Si el dueño de la casa supiera a qué hora de la noche va a llegar el ladrón, no le permitiría hacer un boquete en su casa. Estad vosotros también preparados, porque *a la hora que menos penséis llega el Hijo del Hombre* (Q 12, 39-40)

> Si os dicen: ¡Mirad, está en el desierto! No salgáis. ¡Mirad, está dentro de casa! No vayáis detrás. Porque *así como el relámpago brilla desde occidente hasta oriente, así aparecerá el Hijo del Hombre [[en su día*]] (Q 17, 23-24)

e) no hay referencias explícitas a la muerte de Jesús y por tanto no se interpreta en ningún caso como un acontecimiento salvífico

f) no hay rastro de la pasión ni de la crucifixión como episodios trágicos de la vida de Jesús, ni ninguna teología vinculada a estos acontecimientos.

g) son partidarios del uso de la violencia para acelerar la llegada del reino siguiendo el modelo propuesto por Jesús:

> [[<<*He venido a arrojar fuego sobre la tierra*, y cómo desearía que hubiera prendido ya>>.]] (Q 12,49)

> [[¿Pen]]sáis que he venido a arrojar paz sobre la tierra? *No he venido a arrojar paz, sino espada*. (Q 12,51)

h) la ley mosaica seguía siendo el instrumento imprescindible para el advenimiento del Reino de Dios

> [[Antes]] pasarán el cielo y [[la]] tierra, [[*que se pierda una letra o]] una coma de la ley* (Q 16,17)

i) la comunidad originaria de este primer estrato de tradición de dichos es un grupo reducido de discípulos:

> Dijo a sus discípulos: La mies es abundante, pero *los trabajadores son pocos*. Rogad, pues, al Señor de la mies para que mande trabajadores a su mies (Q 10,2)

j) propugnaban una ética radical vinculada a la figura de Jesús como condición indispensable para formar parte de este movimiento; estas normas implicaban desde el enfrentamiento y la separación con las familias hasta la renuncia a todo tipo de posesión material:

> Uno le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. Y Jesús le dijo: las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza. Otro le dijo: Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre. Y él le dijo: *Sígueme y deja que los muertos entierren a sus propios muertos* (Q 9, 57-60)
>
> *El que no está conmigo está contra mí*; y el que no recoge conmigo desparrama" (Q 11,23)
>
> *He venido a dividir al hijo contra el padre, [[y]] a la hija [[contra]] su madre*, [[y]] a la esposa [[contra]] su suegra" (Q 12,53)
>
> [[<*El que*>]] *no odia a <<su>> padre y a <<su>> madre no <puede ser discípulo> mío*, y [[<el que>]] <no odia> a <<su>> hijo y a <<su>> hija no puede ser discípulo mío (Q 14, 26)

k) Llevaban a cabo una misión itinerante y vindicaban la manutención y acomodo de sus discípulos a cargo de los miembros de las comunidades receptoras

> *No llevéis [[bolsa]], ni alforja, ni sandalias, ni bastón*; y no saludéis a nadie por el camino (Q 10, 4)
>
> En la casa que entréis decid [[primero]]: Paz [[a esta casa]]. Y si allí hay un hijo de paz, que vuestra paz venga sobre él. Y si no, que vuestra paz [[vuelva a]] vosotros. *Quedaos [[en esa casa]], << comiendo y bebiendo lo que tengan>>, pues el trabajador merece su salario*. [[No vayáis de casa en casa.]] *Y en la ciudad en que entréis y os reciban, [[<<comed lo que os pongan>>*]] y curad a los enfermos que haya en ella, y decid [[les]]: El reino de Dios ha llegado a vosotros (Q 10, 5-9)

Por consiguiente, en estos primeros instantes, Jesús era recordado por un grupo de discípulos galileos como un hombre, de ahí el recuerdo de su autodenominación "Hijo del Hombre" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου); pero no un hombre cualquiera, sino un profeta, cuya exaltación final a un lugar cercano a Yahveh, le habría liberado de la muerte. En un lapso corto de tiempo regresaría a la tierra revestido con poder celestial con el objetivo de instaurar el Reino de Dios. Es probable que estos discípulos hubiesen interiorizado la resurrección de Jesús como un remedo de la vivencia de Elías o Henoc[381], quienes fueron arrebatados por Yahveh de la tierra y ascendieron al cielo venciendo a la muerte[382].

[381] cf. Gn 5,21-24; 2 R 2,1-12

[382] En el documento Q encontramos un par de menciones a la muerte, pero no referidas explícitamente a Jesús. La primera de ellas es Q 11, 49-51: "Por eso, también la Sabiduría…dijo: Les enviaré profetas y sabios, y a algunos de ellos los matarán y los perseguirán. De modo que se les pedirá cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde el comienzo del mundo. Desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que pereció entre el altar y la morada. Sí, os lo aseguro, se les pedirá cuentas a esta generación." A nuestro parecer, se trataría de un ejemplo de la tradición deuteronomista aplicada por los primeros cristianos de raigambre helenista a la figura de Jesús buscando criminalizar a las autoridades y el pueblo judío de su muerte, eximiendo de la misma al poder romano. Según nuestro criterio, este fragmento pertenecería al segundo estrato de redacción (Q^2) compuesto durante la década de los años 50-60. La segunda versa sobre el Lamento de Jerusalén: "Jerusalén, Jerusalén, que mata a los profetas, y apedrea a los que le son enviados. Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, lo mismo que la gallina reúne a sus polluelos bajos sus alas, y no habéis querido. Por eso se os quitará vuestra casa. Os…digo que no me veréis hasta [[que llegue <<el momento>> en que]] digáis: Bendito el que viene en nombre del Señor." (Q 13,34-35). La profecía sobre la destrucción del Templo ("Por eso se os quitará vuestra casa") como *vaticinia ex eventu* remite a la época de la guerra judía o un período justo

En una segunda fase, estas tradiciones orales - también conocidas por judeocristianos de lengua griega, quienes huyeron de Jerusalén y se diseminaron por Palestina y Siria - habrían sido fijadas por escrito en la década de los años 50-60 ($Q^{2)}$. A las creencias originales de la colección oral de dichos se le introdujeron algunas variaciones, como lo ejemplifica el uso de una cristología más alta con el empleo del término "Señor" (κύριος); finalmente, en una fecha próxima a la caída del Templo en el año 70 o inmediatamente posterior (Q^3), el texto de Q sufrió posteriores interpolaciones o modificaciones para acomodarlo a las creencias y necesidades teológicas concretas de las comunidades donde fueron elaborados los distintos evangelios.

De esta manera, en estos primeros años de la década de los años 30 tenemos constancia de la existencia de, por lo menos, tres grupos bien diferenciados en Galilea tras la muerte de Jesús[383]. Por un lado, el grupo de Pedro y los Doce, quienes rápidamente, hacia el año 30-31, se trasladaron a Jerusalén a la espera de la manifestación definitiva de Yahveh. Otro grupo reducido era el integrado por aquellos discípulos reflejados en las tradiciones orales recogidas en el documento Q; se trataría de un colectivo cuyo objetivo se orientó a una actividad itinerante carismática por Galilea a la espera de la παρουσία de Jesús y por último, los familiares del Señor, quienes también se acabaron trasladando tiempo más tarde a Jerusalén.

A pesar de su tardía conversión hacia el año 31 o inicios del año 32 aproximadamente, estos parientes de Jesús, dirigidos por Santiago, el primogénito de la familia, buscaron la manera de situarse al frente del movimiento judeo-cristiano legitimándose en el derecho de sangre. Su naturaleza como hermanos del Señor les colocaba en una situación privilegiada. No disponemos de textos escritos por ellos, pero, a nuestro juicio, a partir de las posteriores disputas con los judeo-cristianos de raigambre helenista, creemos vislumbrar su cristología, su forma de actuar y la manera de reinterpretar la memoria de su hermano. Por lo tanto, creemos con bastante

---

inmediatamente *a posteriori* del ignominioso acontecimiento; por ello la alusión a la caída del Templo nos llevaría a situar este pasaje con una gran probabilidad en el último estrato de redacción (Q^3) durante la década de los años 70.

[383] GUIJARRO, S (2016): 100-101, siguiendo a J.P.Meier, habla de la existencia de tres círculos concéntricos de discípulos de Jesús. El más externo, compuesto por las multitudes que le siguen de forma esporádica; el intermedio, formado por aquellos simpatizantes que le acogen a él y a sus discípulos en sus casas y por último, el más cercano, integrado por un reducido número de seguidores que han dejado todo para seguir a Jesús en su anuncio de la llegada del Reino de Dios. Según este autor, serán los miembros de este último grupo, quienes continuarán la labor misional itinerante tras la muerte de Jesús. A nuestro juicio, cabe señalar una excepción respecto a esta última apreciación; durante el tiempo de la misión de Jesús, sus familiares no creían en él, como hemos visto, sino que se incorporaron al movimiento y a las labores misioneras itinerantes de forma activa tras su muerte, por lo tanto, no siempre se trataban de grupos integrados por seguidores de Jesús durante su vida.

probabilidad que su pensamiento no estaba muy alejado del reflejado por aquellos discípulos galileos del documento Q, con quienes compartirían bastantes elementos en común.

Según nuestra hipótesis, Santiago y el resto de sus hermanos sí debieron ser conocedores de la pasión y crucifixión de Jesús y a todo ello, ¿Cómo interpretaron la muerte de su hermano? No lo sabemos con certeza, pero, a partir de los datos indirectos suministrados por el documento Q y las epístolas paulinas, lo más verosímil es pensar que concibiesen de forma plausible la muerte y "resurrección" de su hermano como algo similar a lo acontecido con Elías o Henoc. Verían en Jesús a un profeta al estilo veterotestamentario,que, sin haber muerto, habría sido arrebatado del *šeol* para ser temporalmente ascendido o enaltecido a una esfera divina por el propio Yahveh, para regresar durante esa misma generación a la tierra e instaurar su glorioso reino. A tenor de su interpretación, Yahveh se habría apiadado de Jesús en última instancia y lo habría exaltado a una dimensión superior como recompensa por su misión terrenal; por lo tanto, mantenían un perfil cristológico bajo y alejado de aquellas comunidades, con quienes entraron en conflicto, donde rápidamente se exaltó su figura y se le atribuyó a su muerte un carácter salvífico.

Como veremos más adelante, eran también partidarios de difundir su propia interpretación de la predicación de Jesús y la instauración del Reino de Dios a través de una misión itinerante carismática centrada básicamente en los territorios de Palestina y Siria, basada en el estricto cumplimiento de la ley mosaica y en la denuncia de las autoridades religiosas y políticas. Defendían el uso de la violencia si fuese necesario como medio para acelerar el regreso de Jesús e instaurar el Reino y abogando por la legitimidad a ser mantenidos y hospedados por aquellas comunidades donde evangelizaban.

Si los discípulos galileos reflejados en el documento Q prefirieron desempeñar una labor misionera en Galilea similar a la de Jesús, mediante una ética muy radical y un estricto cumplimiento de la ley mosaica; los hermanos del Señor abandonaron Galilea y prefirieron desplazarse a Jerusalén para esperar la manifestación de Yahveh en la ciudad santa e intentar ocupar el lugar que a sus ojos les correspondía dentro de la primitiva comunidad recién creada.

3.3 La familia de Jesús en la comunidad primitiva de Jerusalén (ca.30-70)

La tardía conversión de Santiago y del resto de sus hermanos supuso un hito importante en el devenir de la incipiente comunidad de seguidores del Mesías Jesús. La posición de la familia, cuyo perfil durante la etapa de la misión de Jesús había sido completamente distante y escéptico cambió radicalmente a raíz de la experiencia vivida por Santiago. Desconocemos qué clase de

revelación tuvo ¿Estaríamos hablando de una experiencia visual o auditiva?[384] ¿Una revelación en un momento de trance? ¿Una asociación de signos? No lo sabemos; tal como lo transmitió Pablo (1 Cor 15,7) más bien podemos conjeturar de forma plausible algún tipo de experiencia auditiva o visual fruto de una reflexión a la luz de las Escrituras veterotestamentarias, al estilo del profetismo judío sin tener ningún documento más para poder cerciorarlo. De todas formas, Santiago y el resto de sus hermanos se percataron de la necesidad imperiosa de ir a Jerusalén, pues la historia de la salvación de Israel se había ya iniciado.

3.3.1 El regreso a Jerusalén (ca. 31-32)

La principal fuente disponible para reconstruir estos primeros momentos en Jerusalén es el libro de Hechos de los Apóstoles (Πράξεις τῶν Ἀποστόλων), escrito aproximadamente poco después del año 90[385]. El relato narrado por su autor describe de forma idílica y dulcificada los inicios de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén basada en la concordia entre todos sus miembros y la ausencia de controversias internas; en rigor, una imagen bastante distante de la realidad cotidiana.

[384] Como bien ha señalado cf. FONTANA, G. (2015):81 n.88, Pablo relata dos tipos de experiencias, una definida en términos visuales y la otra en términos auditivos, otorgándole a esta última prioridad respecto a la primera. Tal como describe en su autobiografía recogida en la epístola a los Gálatas su Evangelio lo recibió del propio Jesús por revelación y no por haberlo "visto" (Gál 1,12)

[385] FITZMYER, J.A. (2003): 95-100. En la actualidad aún existe un debate abierto entre los investigadores para encontrar una fecha consensuada de composición de la obra. Hasta el momento, ese consenso no ha llegado y las diferencias se centran en tres propuestas distintas. Algunos autores (A.von Harnack, R,B.Rackham et alii) proponen una fecha temprana de mediados de los años 60 y situar su redacción o bien concretamente antes de terminar el arresto domiciliario de Pablo en Roma - cuya probable datación habría tenido lugar entre los años 61-63 - o en el transcurso del año siguiente. Los defensores de esta propuesta basan sus argumentos en primer lugar en el desconocimiento del autor de Hechos de las cartas de Pablo; por otro lado, existe una ausencia de menciones sobre el procesamiento de Pablo ante el emperador o su muerte y tampoco encontramos ninguna referencia al incendio de Roma o las persecuciones realizadas a los cristianos en el año 64. Otros estudiosos (H.Koester, W.Burkitt, B.A.Klein, R. Knox etc.) la sitúan ya en el siglo II, concretamente entre los años 100 y el 130 y fundamentan su propuesta en torno a una supuesta dependencia de Lucas con la obra de Josefo o por una relación de Hechos con los escritos de Marción o de Justino mártir. La tercera propuesta, defendida por autores como J.Dupont, W.G.Kummel, P.Vielhauer o J.A.Fitzmyer entre otros, sitúa esta obra en la década de los años 80 a partir del reconocimiento en el evangelio lucano de la existencia de muchas tentativas de narrar la vida de Jesús (Lc 1,1) y eso sería difícil de entender a inicios de la década de los años 60. Para estos autores, la mención en el evangelio lucano de la profecía sobre la destrucción del Templo así como referencias al sitio de Jerusalén (Lc 19,43-44) situaría su redacción con posterioridad al año 70, si a ello le sumamos su desconocimiento de las cartas paulinas cuya recopilación tuvo lugar a finales de siglo, lo más probable sería ubicar la redacción con posterioridad al evangelio de Marcos y a la destrucción del Templo en el año 70. Aunque estos autores no precisan una fecha concreta, la mayoría están de acuerdo en usar un intervalo comprendido entre los años 80-85. Otros autores, como es el caso de MONTSERRAT,J. (1989): 212-217, a quien seguimos, propone una fecha posterior al año 90 por el talante mediador de la obra, su desconocimiento de las cartas paulinas y hechos mas antiguos así como su manipulación de los datos.

¿Por qué decidieron volver a Jerusalén y no a otra ciudad? ¿Por qué no permanecieron en Galilea donde gozaban de más seguridad? Según la creencia veterotestamentaria, Jerusalén era la ciudad donde tendría lugar la teofanía del día de Yahveh y la restauración del Templo escatológico.

Durante el gobierno del rey davídico Josías (640-609 a.C.), ya en el período final del primer Templo, tuvo lugar una disputa intrajudía sobre si Yahveh residía o no físicamente en el interior del Templo. La reforma deuteronomista, iniciada bajo el gobierno de este rey buscaba convertir el Templo en el único lugar de culto legítimo y exclusivo de Yahveh, suprimiendo al mismo tiempo aquellos lugares donde se celebraban cultos sincréticos. Los apologetas de esta teología buscaron retrotraer esta disputa a los orígenes del Templo, bajo el gobierno del rey Salomón (ca. 970-931 a.C.), para darle mayor legitimidad[386]:

> Mi padre David pensó en su corazón *edificar una Casa al Nombre de Yahveh*, Dios de Israel, pero Yahveh dijo a David mi padre: `Cuanto a haber pensado en tu corazón edificar una Casa a mi Nombre, bien has hecho en tener tal voluntad, pero no edificarás tú la Casa, sino que *un hijo tuyo, salido de tus entrañas, ése será quien edifique la Casa a mi Nombre*.´ (1 R 8,17-19)

> También *los nigromantes y los adivinos, los terafim y los ídolos* y todos los monstruos abominables que se veían en la tierra de Judá y en Jerusalén, fueron *eliminados por Josías*, para *poner en vigor las palabras de la Ley escritas en el libro que encontró el sacerdote Jilquías en la Casa de Yahveh*. No hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yahveh, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él (2 R 23, 24-25)[387]

Según la teología deuteronomista, el lugar de la residencia de la divinidad se situaba en el cielo, mientras "Su Nombre" estaba en el Templo[388]:

> Oye, pues, la plegaria de tu siervo y de tu pueblo Israel cuando oren en este lugar. *Escucha tú desde el lugar de tu morada, desde el cielo*, escucha y perdona. Cuando un hombre peque contra su prójimo y éste pronuncie una imprecación sobre él haciéndole jurar delante

[386] Cf. ROITMAN, A.D. (2016): 63 n.9. Según O. Sergei el oráculo de Natán (2 Sa 7, 1-17) en su forma masorética estaría formado por tres etapas compositivas y este fragmento utilizado por el autor de 1 Reyes formaría parte de un estrato deuteronomista compuesto a finales del siglo VII a.C. durante el reinado de Josías.

[387] cf. vid. la reforma religiosa de Josías según 2R 22-23 y 2 Cr 34-35. cf. ROITMAN, A.D. (2016): 85 n. 78 y n.79. Según la Biblia hebrea, esta reforma la había iniciado ya su bisabuelo Ezequías a partir del cumplimiento de la profecía de Isaías (Is 19, 28.34) sobre la salvación de Jerusalén en el año 701 a.C. a manos del ejército asirio de Senaquerib. Autores como N.Na´aman y L.S.Fried cuestionaron la verosimilitud histórica de las reformas emprendidas por Ezequías y Josías a partir de la arqueología y argumentaron que la centralización del culto y la teología legitimadora no eran consecuencia de los edictos de los reyes reformadores.

[388] Sobre la idea del cielo como morada divina vid. 1 R 8, 30.32.34.36.39.43.45.49. Respecto a la estancia del Nombre de Yahveh en el interior del Templo de Jerusalén vid. 1R 8, 16.17-20.29.43-44.48. Estas ideas se contraponían a la vieja idea sacerdotal, presente durante buena parte de la época del templo salomónico, según la cual en el Templo residía físicamente Yahveh.

> de tu altar en esta Casa, *escucha tú desde los cielos y obra*; juzga a tus siervos, declarando culpable al malo, para hacer recaer su conducta sobre su cabeza y declarando inocente al justo para darle según su justicia. Cuando tu pueblo Israel sea batido por su enemigo por haber pecado contra ti, si se vuelven a ti *y alaban tu Nombre, orando y suplicando ante ti en esta Casa, escucha tú desde los cielos* y perdona el pecado de tu pueblo Israel y vuélvelos a la tierra que diste a sus padres. (…) (1R 8,30-34)
>
> También al extranjero que no es de tu pueblo Israel, al que viene de un país lejano a causa de tu Nombre, porque *oirá hablar de tu gran Nombre, de tu mano fuerte y de tu tenso brazo, y vendrá a orar a esta Casa, escucha tú desde los cielos, lugar de tu morada*, y haz según cuanto te pida el extranjero, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu Nombre y te teman como tu pueblo Israel, y sepan que *tu Nombre es invocado en esta Casa que yo* [Salomón] *he construido* (1R 8,41-43)

Para los defensores de esta reforma, el Templo pasaba a tener otra función como lugar donde se reunía el pueblo para orar y arrepentirse; mientras Yahveh, desde su trono celestial, escuchaba las preces de su pueblo. No era básicamente un lugar de sacrificios, sino la casa de oración. Paralelamente, al ser destruidos los santuarios competidores donde se practicaban cultos sincréticos, Jerusalén se transformó en el *axis mundi* de la religión judía ocupando el Templo un lugar central en la vida de los israelitas, convirtiéndose en la Puerta del Cielo[389], el espacio sagrado a través del cual se conectaba el ámbito celestial con el terrenal tal como lo describe el propio profeta Isaías después de experimentar una vivencia mística al entrar en el interior del Templo y ver a Yahveh en el templo celestial:

> El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado y sus haldas llenaban el templo. Unos serafines se mantenían erguidos por encima de él; cada uno tenía seis alas: con un par se cubrían la faz, con otro par se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban. Y se gritaban el uno al otro: "Santo, santo, santo, Yahveh Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria (Is 6, 1-3)[390]

En el año 586 a.C., tras la caída del Templo salomónico a manos de los ejércitos babilonios dirigidos por Nebuzaradán, jefe del ejército enviado por Nabucodonosor II, aparecieron diversas voces críticas y reticentes a la necesidad de su reconstrucción[391]. Durante el período del exilio (586-536 a.C) muchos judíos, siguiendo el precepto de la teología deuteronomista según el cual

[389] cf. ibid., (2006): 87. Así lo argumenta O.Keel a quien seguimos: "la ubicación del Templo en el monte Sión lo caracterizaba como entrada a las regiones celestes y vínculo entre cielo y tierra de un modo aún más intenso que su configuración arquitectónica. El Templo es una parte de la tierra que llega a tocar los cielos".

[390] KRAUS, H. (1992): 76. Respecto a esta concepción del Templo como Puerta del Cielo, espacio sagrado de unión entre el ámbito terrenal y celestial, J.Maier postula al respecto: "The God who is enthroned (invisibly) in this place breaks through the limits of space. This is not to be understood as a spiritualized concept of God, but rests on a mythological understanding of space, for which the Temple (mountain of God), the place where God is present, is the place where the categories of earthly and heavenly are abolished, since the sanctuary represents the entire cosmos."

[391] Entre esas voces críticas destaca la del profeta Jeremías (Jr 30, 18-22), quien habla del regreso de los cautivos de Jacob de Babilonia, de la reedificación de Jerusalén, pero no menciona la reconstrucción del Templo.

sólo se podía adorar a Yahveh en Jerusalén, anhelaron la posibilidad de la reconstrucción del Templo en la era escatológica; esto llevó a ciertos círculos sacerdotales, probablemente de origen sadoquita, a imaginar la existencia de un Templo utópico en el cielo y su futura restitución al final de los tiempos. Esta corriente de pensamiento nos ha llegado a través de su principal representante, el profeta-sacerdote Ezequiel y su círculo de discípulos[392]. Su visión extática (Ez 40-48) nos remite a la de Moisés en el Sinaí (Ex 25,9) y a la de David (1 Cr 28,11-12.19) cuando especula que el Templo escatológico es construido por el propio Yahveh siguiendo el modelo del ya existente en el cielo.

Según Ezequías, Yahveh no se había visto afectado por la destrucción del Templo salomónico porque lo había abandonado con anterioridad a su destrucción debido a la desatención de los preceptos mosaicos por parte del pueblo de Israel:

> *La gloria de Yahveh salió de sobre el umbral de la Casa* y se posó sobre los querubines. Los querubines desplegaron sus alas y se elevaron del suelo ante mis ojos, al salir, y las ruedas con ellos. Y *se detuvieron a la entrada del pórtico oriental de la Casa de Yahveh*; la gloria del Dios de Israel estaba encima de ellos (Ez 10, 18-19)
>
> Los querubines desplegaron sus alas y las ruedas les siguieron, mientras la gloria del Dios de Israel estaba encima de ellos. *La gloria de Yahveh se elevó de en medio de la ciudad y se detuvo sobre el monte que está al oriente de la ciudad* (Ez 11, 22-23)

En este Templo escatológico creado por manos divinas ya no se hallaba el Arca de la Alianza, pero sí la presencia (*shekinah*) física de Yahveh, convirtiéndose así en su Casa:

> *La gloria de Yahveh entró en la Casa por el pórtico que mira a oriente*. El espíritu me levantó y me introdujo en el atrio interior, y he aquí que *la gloria de Yahveh llenaba la Casa*. Y oí que alguien me hablaba desde la Casa, mientras el hombre permanecía en pie junto a mí. Me dijo: *Hijo de hombre, este es el lugar de mi trono, el lugar donde se posa la planta de mis pies. Aquí habitaré en medio de los hijos de Israel para siempre*; y la casa de Israel, así como sus reyes, no contaminarán más mi santo nombre con sus prostituciones y con los cadáveres de sus reyes, poniendo su umbral junto a mi umbral y sus jambas junto a mis jambas, con un muro común entre ellos y yo. Ellos contaminaron mi santo nombre con las abominaciones que cometieron; por eso los he devorado en mi cólera (Ez 43, 4-8)

Ezequiel no contemplaba Jerusalén como lugar de construcción de su Templo utópico, sino una región gestionada por sacerdotes y alejada de la capital a causa de su impureza. Aunque no pudo ser testigo presencial de la plasmación de su visión, durante la época del Segundo Templo si fue calando poco a poco entre la población judía la idea de la existencia de un Templo escatológico

[392] cf. ibid., (2006): 97 n. 112. Existe discrepancia entre los estudiosos sobre la fecha de redacción del fragmento del libro de Ezequiel relativo al Templo utópico. Autores como K.Galling, H.Gese y R.G. Hamerton-Kelly consideran que el núcleo de la descripción de la visión comprendería Ez 40 1-19 y Ez 40,47-41,4. Otros exegetas como R.Albertz postulan como origen de la tradición sobre el Templo una visión experimentada por el propio Ezequiel en el año 573 a.C. y recogida en Ez 40,1-2; mientras que toda la composición literaria sería producto de una reflexión meditada realizada con posterioridad por su círculo de discípulos. Según A.D. Roitman, el desarrollo de estas ideas habrían tenido lugar en el siglo VI a.C, en un período de tiempo comprendido entre los años 573-520 a.C.

en el cielo, construido por la propia divinidad que restituiría al existente en Jerusalén considerado abolido por muchos judíos a causa del carácter corrupto de sus sacerdotes. La corrupción de la casta saducea dirigente, la dominación política extranjera y la impureza del recinto sagrado entre otras razones por albergar un mercado frecuentado por gentiles donde se utilizaban monedas con efigies, llevó a muchos israelitas a soñar con impaciencia el anhelado Día de Yahveh, el momento en el cual tendría lugar la teofanía y se instauraría el Reino de Dios en todo su esplendor; restituyendo el Templo actual por el Templo escatológico, construido por manos divinas en el cielo, y se celebraría el Juicio Final.

Según esta creencia, la gloria de Yahveh había abandonado Jerusalén por el Monte de los Olivos y era precisamente en ese lugar donde se esperaba su glorioso regreso precedido por el profeta Elías:

> *He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí, y enseguida vendrá a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis*; y el Ángel de la alianza, que vosotros deseáis, he aquí que viene, dice Yahveh Sebaot. ¿*Quién podrá soportar el Día de su venida*? ¿Quién se tendrá en pie cuando aparezca? *Porque es él como fuego fundidor y como lejía de lavandero. Se sentará para fundir y purgar* (Ml 3, 1-3a)

El Día de Yahveh sería benévolo con los justos e implacable contra aquellos que habían desatendido y se habían apartado de sus mandamientos tal como lo describieron los profetas Malaquías y Sofonías:

> (…) Pues he aquí que viene el Día, abrasador como un horno*; todos los arrogantes y los que cometen impiedad serán como paja; y los consumirá el Día que viene*, dice Yahveh Sebaot, *hasta no dejarles raíz* (Ml 3, 19)

> Reuníos, congregaos, gente sin vergüenza, antes que seáis aventados como el tamo que en un día pasa, antes que caiga sobre vosotros el Día de la cólera de Yahveh (So 2, 1-2)

Durante la Pascua del año 30, Jesús había acudido junto con sus seguidores al Monte de los Olivos para promover la teofanía de Yahveh mediante su acción armada, pero los planes no salieron según lo planeado y quienes irrumpieron fueron los romanos con funestas consecuencias para él y algunos de sus secuaces, otros consiguieron huir a Galilea. A partir de aquí es plausible que en la Pascua del año 31, un año más tarde de la ejecución del Nazoreo, un grupo de aquellos seguidores galileos huidos, encabezados entonces por Pedro como primer testigo de la resurrección del Señor regresaran a Jerusalén. Su llegada a la ciudad no era casual, respondía a la esperanza en la παρουσία de Jesús y el inicio del reino de Yahveh en Israel. La situación no debía ser nada propicia para ellos aunque algo habría amainado; el miedo a represalias o delaciones por la animadversión de los grupos judíos vinculados al Templo y opuestos a la predicación de Jesús debía flotar en el ambiente. Por otro lado, los servicios secretos romanos aún seguirían vigilantes y recelosos sobre un movimiento con claras aspiraciones mesiánicas, cuyo líder había buscado infructuosamente ser coronado como rey de

los judíos desafiando abiertamente a las autoridades imperiales; el fracaso de su misión no eximía a los integrantes huidos de volver a intentarlo con otro pretendiente.

Los familiares de Jesús, por su parte, se habrían presentado en Jerusalén algo más tarde que el grupo inicial. A nuestro juicio esa llegada habría tenido lugar a inicios o en la Pascua del año 32, motivado por la tardanza en la conversión de Santiago y por ende del resto de la familia según la tradición recibida por Pablo (1 Cor 15,7). Este grupo familiar estaría encabezado por Santiago, como primogénito de la familia, junto al resto de sus hermanos varones, quienes, como veremos, fueron muy activos en la labor misionera. Por otro lado, ante la escasez de noticias, desconocemos si María y las hermanas de Jesús estuvieron también presentes en Jerusalén o se quedaron finalmente en Galilea.

En cambio, el autor del libro de los Hechos, dentro de su visión idílica de los inicios del movimiento cristiano, nos presenta otra lectura, buscando trazar una continuidad de la comunidad primitiva con la ciudad de Jerusalén y la predicación de Jesús, omitiendo el detalle de la huida de sus miembros a Galilea y reproduciendo las últimas palabras del Maestro antes de su ascensión al cielo:

> Los que estaban reunidos le preguntaron: *Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?"*[κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;] *Él les contestó: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento* [οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς] que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra (Hch 1, 6-8)

Como puede observarse en este fragmento, los primeros seguidores de Jesús seguían esperando el restablecimiento del reino de Israel según la tradición veterotestamentaria ("Los que estaban reunidos le preguntaron: *Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?"*), creyendo que el Mesías davídico, en este caso Jesús, sería quien iba a inaugurar el nuevo eón, el período de tiempo definitivo marcado por el protagonismo de Yahveh a través de su Ungido. Por el contrario, el autor de Hechos ante el retraso de la παρουσία pospone esta decisión *sine die* (*Él les contestó: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento*) y marca distancias con aquellas ideas subversivas nacionalistas judías susceptibles de generar serios problemas a la comunidad lucana y a aquellas afines ante las autoridades romanas; en su lugar, anuncia por boca de Jesús la llegada del Espíritu y el mandato de universalizar la predicación de sus enseñanzas hasta los confines de la tierra.

Pero, ¿quiénes eran los que estaban reunidos con Jesús en el relato de su ascensión?, a continuación nos los describe en este fragmento:

> *Entonces se volvieron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos*, que dista poco de Jerusalén, el espacio de un camino sabático. Y cuando llegaron subieron a la estancia superior, donde vivían, *Pedro, Juan, Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo, Simón el Zelotes y Judas de Santiago*. *Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu* [οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ] en compañía de algunas mujeres, de *María, la madre de Jesús, y de sus hermanos* [Μαριὰμ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ] (Hch 1, 12-14)

Lucas nos menciona en este pasaje quienes integraban desde los orígenes el núcleo de la comunidad primitiva de Jerusalén. Un primer grupo dirigente compuesto por los Once, liderados por Pedro y por otro lado, un segundo grupo formado por la familia de Jesús, encabezados por María, su madre y sus hermanos carnales. Según esta idealizada descripción, desde un inicio ambos grupos estarían juntos en Jerusalén orando *en la misma dirección* (ὁμοθυμαδὸν) esperando la llegada del Espíritu Santo tal como les había anunciado Jesús antes de su ascensión. A nuestro juicio, esta irénica y edulcorada escena dista bastante de la realidad y se contradice con la tradición recibida por Pablo (1 Cor 15,7) según la cual Santiago era el principal referente de la familia de Jesús. En rigor, Lucas tergiversa intencionadamente el orden de importancia de los familiares del Señor en su descripción; sitúa en primer lugar a María, cuyo papel como autoridad familiar era testimonial y a continuación al resto de los hermanos varones, que jugaron un papel relevante dentro de la comunidad primitiva. A nuestro parecer, la deliberada ausencia de Santiago en la lista como personaje protagonista, relegado a un papel marginal y subsumido dentro del conjunto de los hermanos del Señor esconde una manifiesta hostilidad del autor de Hechos hacia Santiago y su liderazgo al frente tanto de la propia familia como posteriormente de la comunidad de Jerusalén; mientras que la relevancia otorgada a María probablemente procedería de la importancia adquirida por su figura en aquellas comunidades impulsoras de su exaltación a través del mito de su virginidad.

Por lo tanto, resulta complicado poder establecer una fecha concreta para determinar cuándo tuvo lugar este regreso de los seguidores de Jesús a Jerusalén y cómo se llevó a cabo. A pesar de ello, según nuestra reconstrucción, planteamos la Pascua del año 32, como fecha plausible del reagrupamiento de los antiguos seguidores del Maestro liderados por Pedro y otros conversos posteriores como los familiares del Señor, quienes previamente habían mantenido una actitud incrédula ante la misión de su hermano. El objetivo de esta primitiva comunidad era esperar la παρουσία de Jesús, la teofanía del día de Yahveh y la restitución del Templo actual por el Templo escatológico. En resumidas cuentas, se trataba de una congregación reducida de un centenar de miembros -apenas "unos ciento veinte" (Hch 1,15) -, cuya vida transcurría entre oraciones diarias en el Templo, recibiendo enseñanzas por parte de los notables del grupo y creando un fondo común para su sustento cotidiano:

> Todos los creyentes, vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. *Acudían al Templo*

> *todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu*, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Yahveh y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar (Hch 1, 44-47)[393]

3.3.2 Conflicto con los Doce: la sustitución de Judas (ca.32)

Cuando a inicios del año 32 o durante la Pascua de ese mismo año, los hermanos de Jesús se presentaron en Jerusalén, se encontraron al frente de la comunidad a los Once, liderados por Pedro, quienes estaban ya esperando el cumplimiento de la Promesa de Yahveh. Tal como nos lo ha narrado Lucas en su evangelio (Lc 6, 14-16), se trataba de un grupo formado por Doce miembros[394], de los cuales uno de ellos, Judas Iscariote[395], había desertado del grupo. Sea como

[393] cf. BAUCKHAM, R. (2007): 55-95. Muchos investigadores, a quienes nos sumamos, consideran este dato de la comunidad de bienes practicada por la primitiva comunidad como una idealización ficticia del propio Lucas. A nuestro parecer, es más probable la existencia de un fondo común nutrido en su mayor parte por las aportaciones de algunos de los miembros más acaudalados como es el caso de Bernabé y el dinero obtenido por la venta de una parcela suya de tierra en Chipre (Hch 4, 36-37). Por otro lado, la existencia de estos donativos no obligaba al resto, otros miembros no vendieron sus pertenencias, sino que permitieron el usufructo de algunas de sus propiedades, como lo demuestra el ejemplo de María, madre de Juan Marcos, en cuya casa se celebraban reuniones de la comunidad (Hch 12,12).

[394] cf. WEDDERBURN, A.J.M. (2015): 45 n.23. Disponemos entre los sinópticos (Mc 3, 16-19; Mt 10, 2-4; Lc 6, 14-16) y el libro de Hechos (Hch 1, 13) de cuatro listas, cuyo orden y nombre de sus miembros no siempre coinciden. Todas ellas citan a Simón Pedro en primer lugar, pero a partir de ahí, entramos en un terreno pantanoso con variaciones respecto al orden y omisiones inexplicables de algunos nombres. A nuestro juicio, esta inexactitud de las diversas fuentes respecto a los Doce y el silencio posterior sobre la mayoría de los nombres aparecidos no estaría designando ningún título o cargo de estos hombres en el interior de la comunidad primitiva, sino más bien estaría apuntando a una intencionalidad simbólica de dicho grupo.

[395] cf. FITZMYER, J.A. (2003): 292-296. Sobre la descripción de los últimos momentos de Judas, la tradición recogida en Mt 27,3-10 no concuerda con la referida por Lucas en Hch 1,16-20. Con posterioridad, una tradición grotesca de su muerte fue recogida por Papías en su obra κυριακῶν λογίων ἐξηγήσις (Interpretación de los dichos del Señor), hoy perdida, pero conocida fragmentariamente a través de un escrito adscrito a Apolinar de Laodicea. Según este opúsculo, como el cuerpo de Judas se había hinchado tanto, no podía pasar cuando venía un carruaje y fue atropellado, siendo derramadas todas sus vísceras (Apoll. Laod., *Cat. In Mat*. 27). Dejando a un lado este último testimonio, producto de elaboraciones populares estereotipadas, donde se busca dar una horrible muerte al personaje como escarmiento por sus actos, no deja de resultarnos enigmática la figura de Judas tal como nos la describe la tradición neotestamentaria. Según el evangelio de Juan era la persona encargada de gestionar las finanzas dentro del grupo de Jesús (Jn 12,6), información omitida por los sinópticos; y todos los textos coinciden en señalarlo como un traidor, por haber entregado a Jesús a las autoridades. A nuestro juicio, la tradición cristiana buscó retroproyectar la deserción de este supuesto personaje del grupo de los Doce a la predicación de Jesús, simbolizando en él la figura del traidor que entrega a su Maestro, pero según nuestra hipótesis, esta explicación no es satisfactoria y sigue sin explicar su identidad, sumida en un misterio. ¿Es probable que se tratase de un seguidor de Jesús, testigo de su resurrección, en desacuerdo con Pedro como líder de la comunidad, por continuar defendiendo un mesianismo davídico dentro del grupo? ¿Podría tratarse, como bien ha propuesto cf. FONTANA, G. (2014): 117-118 exclusivamente de una figura simbólica referida a la comunidad judeocristiana de Jerusalén? A nuestro entender, esta hipótesis tendría sentido si añadimos la analogía de la identificación de Judas como tesorero del grupo de Jesús con la descripción de Hechos (Hch 4, 34-35) donde son los apóstoles de la primitiva comunidad los encargados de recoger los bienes y administrarlos ¿Podrían tanto Juan como el propio Lucas, a través de esta apostasía de Judas retroproyectada a la época de la predicación de Jesús, estar cuestionando a la cúpula de

fuere, existiese o no esa deserción o la muerte de uno de sus componentes, consideramos probable que la llegada de los familiares de Jesús con serias pretensiones de liderar la comunidad basándose en su condición de parientes del Señor y quizás en una supuesta ascendencia davídica, obligó a Pedro a reaccionar con celeridad para restablecer el grupo de los Doce y no perder el control de la asamblea.

Según nuestra hipótesis, en el relato lucano de la sustitución de Judas subyace un conflicto que el evangelista trató de dulcificar, con el objetivo de seguir manteniendo esa idea de concordia entre los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén. De acuerdo con la narración, Pedro estableció dos criterios básicos para formar parte de los Doce, a saber, ser discípulo de Jesús desde su bautismo y testigo de la resurrección de Jesús (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν)[396]:

> Conviene, pues, que de *entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros*, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido *testigo con nosotros de su resurrección* [μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν]." Presentaron a dos: a *José, llamado Barsabás, por sobrenombre Justo* [Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος], y a *Matías*. Entonces oraron así: "Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos a cuál de estos dos has elegido, para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto del que Judas desertó para irse adonde le correspondía." Echaron suertes y la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce apóstoles (Hch 1, 21-26)

¿Realmente fueron criterios especificados históricamente por Pedro o se trata de una alternativa propuesta por el propio Lucas, puesta en boca de Pedro, para oponerse a Pablo? Llegados a este punto y antes de continuar con la narración lucana conviene preguntarnos quiénes eran los Doce. A nuestro juicio, probablemente se referiría a un grupo de Doce seguidores masculinos de Jesús, originarios de Galilea, testigos de su resurrección, que simbolizaban a los doce jefes de las tribus de Israel[397], cuya misión consistiría en juzgar a cada uno de sus miembros en un inminente futuro escatológico. Según esta reconstrucción, Pedro, en calidad de primer testigo de la resurrección y posiblemente de discípulo directo de Jesús, habría impulsado la creación de

---

la comunidad de Jerusalén por su sesgo doctrinal, muy apegado al judaísmo, al mesianismo davídico y alejado de la cristología adoptada en sus respectivas comunidades?

[396] Desconocemos si fueron los únicos criterios o existieron otros omitidos por el autor de Hechos.

[397] cf. Nm 1, 4-16. Esta idea ya la encontramos recogida en los evangelios de Mateo y Lucas vinculada a los Doce: "Jesús les dijo: "Yo os aseguro que vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se siente su trono de gloria, *os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel* [καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ]" (Mt 19,28); "Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y *os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel* [καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ]." (Lc 22, 28-30).

este grupo, aunque él no era un miembro de los Doce como insinúa Lucas[398]. Al frente de los Doce se hallaban Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, quizás también discípulos históricos. Santiago precedía a Juan en edad y por este motivo cuando ambos son citados siempre aparece en primer lugar. Según el evangelista Marcos (Mc 3,17), ambos eran conocidos con el sobrenombre de "Boanerges" (Βοανηργές), a saber, "Hijos del Trueno" (υἱοὶ βροντῆς), probablemente por su carácter subversivo y beligerante. Esta peculiaridad explicaría también el velado conflicto, latente en los evangelios de Marcos y Mateo, que ambos hermanos mantuvieron con Pedro por liderar la comunidad de Jerusalén:

> Se acercan a él *Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo,* y le dicen: "Maestro, queremos que nos concedas lo que te pidamos." Él les dijo: "¿Qué queréis que os conceda?" *Ellos le respondieron:* "*Concédenos que nos sentemos en tu gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda*." (Mc 10, 35-37)[399]

A nuestro parecer, formar parte de los Doce no equivalía a ser un apóstol dentro de la comunidad tal como sugiere el libro de Hechos[400]; el cometido de este grupo era diferente, su finalidad era simbólica y escatológica, el núcleo desde el cual se lideraría el nuevo Israel renovado, ubicado en Jerusalén a la espera de los acontecimientos finales[401].

Desde su llegada a la ciudad santa, los hermanos de Jesús mantuvieron tiranteces con Pedro y los Doce; en rigor no podemos hablar de una abierta hostilidad, sino de puntuales discrepancias. Sus ambiciones de liderar la comunidad basadas en el derecho de sangre no eran compartidas por el grupo dirigente de la incipiente comunidad. Es probable que la familia de Jesús viese en

---

[398]Así lo entendió Pablo cuando, a juzgar por la tradición recibida en Antioquía o Damasco, disocia a Pedro de los Doce, describiéndolos como un grupo diferente: "(…) *Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí*: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; *que se apareció a Cefas y luego a los Doce* [ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα] (…)" (1 Cor 15,3-5).

[399] Mientras en Marcos son los propios hermanos quienes le suplican a Jesús sentarse a su lado en el Reino, en Mt 20, 20-23, el evangelista rebaja la tensión y reelabora la escena introduciendo la figura de la madre de ambos hermanos como intermediaria de la solicitud, exonerando a Santiago y Juan de la iniciativa.

[400] Según la tradición recibida por Pablo en 1 Cor 15, 5-7, entre los primeros miembros de la comunidad judeo-cristiana se distinguía claramente entre los Doce y los apóstoles.

[401] cf. WEDDERBURN, A.J.M (2015):44 n.19. Existen discrepancias entre los investigadores sobre si la formación de los Doce fue un fenómeno prepascual o postpascual. Los primeros (A.J.M.Wedderburn, R.A.Kraft et alii) apuntan a una creación del grupo por parte de Jesús; ven en la oscuridad de las tradiciones relativas a los Doce una prueba de ese origen antiguo y argumentan que es más fácil entender su pérdida de influencia en el interior de la comunidad y su sustitución por otro grupo si se trataba de una institución anterior. Por su parte, los segundos (H.Conzelmann, W.Schmithals, W.Schneemelcher et alii), a quienes seguimos, señalan a Pedro como probable fundador a raíz de su experiencia del Jesús resucitado. Una postura escéptica al respecto es la mostrada por autores como J.Montserrat, quien defiende su inexistencia y considera el grupo de los Doce un constructo teológico creado por los evangelistas en recuerdo de las doce tribus de Israel.

la recomposición de los Doce una oportunidad para asaltar el poder y establecerse al frente de la congregación. Según nuestra hipótesis, Pedro reaccionó rápido para evitarlo, buscando impedir a toda costa que los parientes del Señor entrasen en el grupo e hiciesen valer los privilegios históricos de Israel[402]. Los hermanos del Señor maniobraron para presentar ante la asamblea a José (Joseto (Ἰωσῆτος), conocido por Lucas como José llamado Barsabbás, por sobrenombre Justo[403]; de esta manera, si uno de los familiares de Jesús entraba en el grupo de los Doce, sería más fácil poder lograr el control de la comunidad.

Según nuestra hipótesis, la narración lucana idealizó el proceso de sustitución de Judas y evitó mostrar cualquier conato de discrepancias entre los familiares de Jesús con Pedro y los Doce. Esta situación no es de extrañar si tenemos en cuenta la naturaleza de la documentación existente vinculada a la familia de Jesús; no tenemos textos propios del grupo y todas las referencias sesgadas están realizadas por sus oponentes, sea en este caso el autor de Hechos o el propio Pablo de Tarso.

La respuesta de Pedro no se hizo esperar y presentó a Matías junto a José, llamado Barsabbás. El aspirante de los hermanos de Jesús fue rechazado por el Espíritu Santo y escogió a Matías como nuevo miembro de los Doce en sustitución de Judas. En rigor, la asamblea de la comunidad, probablemente a instancias de Pedro, frustró el intento de la familia de Jesús de hacerse con el poder. A pesar de ello, Santiago y sus hermanos no desistieron en sus anhelos y continuaron trabajando hasta lograr años más tarde ver colmadas sus aspiraciones.

3.3.3 Pentecostés (ca. 32)

El episodio conflictivo de los hermanos de Jesús con Pedro y los Doce se desarrolló probablemente en algún momento con anterioridad a la celebración de la fiesta de Pentecostés

[402] Según el relato lucano, Pedro endureció las condiciones para formar parte de los Doce; ya no bastaba con ser testigo de la resurrección de Jesús, sino también era necesario haber sido discípulo suyo desde su bautismo con Juan. ¿Fueron realmente éstas las condiciones establecidas por Pedro o se trataba del criterio de Lucas para ser apóstol? Es posible que tras las condiciones atribuidas a Pedro se encuentre una velada crítica del autor de Hechos a la figura de Pablo, quien se autodesignaba apóstol sin haber sido discípulo directo de Jesús. Los hermanos de Jesús no cumplían el segundo criterio expuesto por Lucas, porque no creían en él (Jn 7,5); por lo tanto, a nuestro parecer, creemos que el ser testigo de la resurrección de Jesús era el requisito imprescindible para formar parte de los Doce a ojos de Pedro, independientemente de si habían sido o no discípulos directos del Maestro.

[403] Algunos autores como cf. RIUS-CAMPS, J. (1989): 55, siguiendo la versión del Códex Beza, identifica a José Barsabbás (Βαρσαββᾶν) con José Bernabé (Βαρναβᾶς); se trataría según su hipótesis del intento por parte de Pedro de introducir a un helenista dentro del colegio apostólico. Por su parte, cf. EISENMANN, R. (2002): 99-100, a quien seguimos, relaciona el nombre de José, llamado Barsabbás, del texto lucano con un intento de representar en una única figura a la familia de Jesús. A nuestro juicio, pensamos que el intento de los hermanos del Señor para dirigir la comunidad pasaba primero por introducir a uno de ellos, en este caso el propio José (Joseto) mencionado en Mc 6,3; 15,40.47, en el interior del grupo de los Doce.

(πεντηκοστή) del año 32. El libro de Hechos le otorga una especial relevancia a esta celebración y probablemente se halle en ella uno de los motivos del reagrupamiento del movimiento de Jesús en Jerusalén. Este pequeño grupo de creyentes (Hch 1,15), expectantes ante la inminente παρουσία del Hijo del Hombre, plausiblemente encontró en la fiesta de Pentecostés un significado especial vinculado con los inminentes momentos finales[404].

Era la fiesta judía de la cosecha y de ofrecimiento de las primicias. Se la conocía como la "Fiesta de las Semanas" porque su celebración tenía lugar el día 6 del mes hebreo de *Siván* (finales de mayo o principios de junio) a las siete semanas (de ahí el del término hebreo *Shavuot*, "las semanas") o cincuenta (origen del término griego pentecostés) días de la Fiesta de la Pascua (*Pesaj*)[405].

A nuestro juicio, es plausible que tras la elección de esta fecha como una efeméride importante se esconda un motivo teológico por parte del primitivo movimiento cristiano. Durante mucho tiempo esta fiesta siguió festejando la cosecha y las primicias, pero a final de la época del Segundo Templo su significado había cambiado en algunos círculos más marginales y su celebración quedó vinculada con la entrega de la Ley en el Sinaí[406]. El libro de los Jubileos, es el principal testimonio de esta nueva concepción de la festividad donde se expone la esperanza en la irrupción del Espíritu de Yahveh para transformar a los hombres y establecer una Nueva Alianza:

> [Dios] *dio a Noé y sus hijos una señal de que no habría otro diluvio sobre la tierra*: puso un arco en las nubes como señal de pacto eterno de que *no habría ya nunca más diluvio sobre la tierra para destruirla*. Por eso quedó establecido y escrito en las tablas celestiales que *celebrarían la festividad de las Semanas en este mes, una vez al año, para renovar la alianza todos los años*[407]. Toda esta festividad se venía celebrando en los cielos desde el día de la creación hasta los días de Noé, durante veintiséis jubileos y cinco septenarios, y Noé y sus hijos la guardaron por siete jubileos y un septenario. Cuando murió Noé, sus hijos la violaron, hasta los días de Abrahán, y comían sangre. Pero *Abrahán la guardó, al igual que Isaac y Jacob y sus hijos hasta tus días, en los cuales la descuidaron los hijos de Israel, que guarden esta festividad en todas sus generaciones. Es un mandamiento para ellos: un día al año en este mes celebrarán esta fiesta*. Es festividad de semanas y de primicias. Es doble y de dos clases esta fiesta, cuya celebración ha de realizarse según está escrito y

[404] Cf. WEDDERBURN, A.J.M. (2015): 49-51

[405] El término *Shavuot* para designar a la fiesta procedería del Deuteronomio donde se determina su celebración a las siete semanas desde el inicio de la siega (Dt 16, 9-10); por su parte, el uso del vocablo griego Pentecostés (πεντηκοστή) surge del libro del Levítico, que establece el desarrollo de la festividad a los cincuenta días de la Pascua (Lv 23, 15-16).

[406] cf. ibid. (2015): 50

[407] El libro de los Jubileos se presenta como una revelación, un complemento a la Ley mosaica y su autor fija la celebración de la fiesta a los cincuenta días. cf. DIEZ MACHO, A. (1983): 97. Según Ex 34, 32 la festividad es producto de una orden de Yahveh a Moisés, pero el autor del libro de los Jubileos la remonta hasta Noé.

> grabado. Pues he dispuesto en el libro de la ley primera que te escribí que la celebres en su fecha, un día al año. También te especifiqué su ofrenda, para que los hijos de Israel recuerden esta fiesta y la guarden en este mes, un día cada año (Jub 6,15-22)

Según este texto, Noé habría recibido el mandato de Yahveh de celebrar anualmente la fiesta para conmemorar el pacto de no destrucción entre la divinidad y la nueva humanidad, era la fiesta de la reconciliación de Yahveh con los hombres. Durante generaciones, los patriarcas bíblicos la habrían guardado conscientes de su relevancia, pero con el devenir de los años, el pueblo judío dejó de celebrarla mirando en otra dirección hasta que Yahveh se reconcilió con su pueblo a través de Moisés en el Sinaí.

Tras el exilio babilónico, ya en la época del Segundo Templo, apareció una promesa profética vinculada con el profeta Ezequiel o su escuela según la cual en la era mesiánica Yahveh dotaría a los hombres de un corazón nuevo y un espíritu nuevo para el cumplimiento de los preceptos y normas:

> Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. *Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas* (Ez 36, 26-27)

Esta profecía de un nuevo hombre, de una nueva Alianza, como fiel producto de la intervención de Yahveh, se mantuvo durante siglos y fue recogida en la época de Juan Hircano, ca. 130, por el autor del libro de los Jubileos:

> Respondió el Señor a Moisés: Yo conozco la terquedad de su pensamiento y de su dura cerviz: no escucharán para conocer su pecado y los de sus padres. Pero luego, se volverán a mí con toda rectitud, todo corazón y todo espíritu. *Cortaré el prepucio de sus corazones y los de su descendencia, y les crearé un espíritu santo, purificándolos para que no se aparten de mí desde ese día por siempre. Su alma me seguirá a mí y todos mis mandamientos, que serán restaurados entre ellos: yo seré su padre, y ellos, mis hijos. Serán llamados todos hijos de Dios vivo,* y sabrán todos los ángeles y espíritus que ellos son mis hijos, y yo, su padre recto y justo, y que los amó (Jub 1, 22-25)

De similar forma a esta profecía, es plausible que la nueva comunidad primitiva cristiana, constituida como el nuevo Israel, creyeran cumplida esta promesa y por este motivo tras la celebración de esta festividad se escondiese el símbolo de la nueva alianza del Espíritu basada en el cumplimiento de todos los mandamientos[408]. De esta manera, la resurrección de Jesús

[408] cf. ROITMAN, A.D. (2016): 220-221. Una situación análoga la encontramos en la comunidad de Qumrán donde ella misma se consideraba un Templo espiritual. La congregación qumranita se creía la única poseedora de la verdad de Dios a través de la exégesis de las Escrituras y veían en el cumplimiento de la Ley la clave para la reconciliación de Yahveh con el pueblo de Israel. A pesar de ello, en la nueva exégesis de la antigua doctrina de la Alianza (*berit*) para formar parte de la "Nueva Alianza", sólo la Ley era válida si se seguía la correcta interpretación realizada por "el Interprete de la Ley" y "los hijos de Sadoq", ese era el requisito imprescindible para poder ser considerado un miembro de pleno derecho de la comunidad: "Todos los que se ofrecen voluntarios a su verdad traerán todo su conocimiento, sus fuerzas y sus riquezas a la comunidad de Dios para purificar su conocimiento en la verdad de los preceptos de Dios y ordenar sus fuerzas según sus caminos perfectos y todas sus riquezas según su consejo justo. *No se*

supondría el inicio de una nueva etapa - la era mesiánica- a partir de la cual iba a tener lugar la realización de la Promesa y todos aquellos acontecimientos que las profecías auguraban en los "últimos días" llegando así el fin inminente. Por lo tanto, a nuestro parecer, es bastante probable que la escena descrita en Hechos se trate más bien de una ficción literaria, casualmente sucedida en el día de la festividad, pero pone de manifiesto el inicio de la nueva era para la comunidad de Jerusalén, el nuevo eón se había iniciado y la congregación se convertía en el nuevo Templo espiritual a la espera de la παρουσία de Jesús.

3.3.4 La comunidad como Templo espiritual

Si, según esta reconstrucción, estamos en lo cierto ¿qué papel desempeñaban estos primeros seguidores como comunidad? ¿Cómo se veía a sí misma la primitiva comunidad cristiana en estos primeros instantes o cómo se proyectaban hacia el entorno judío circundante? Según nuestra hipótesis, a partir del pasaje de Hechos comentado anteriormente, no tenemos la impresión de estar inicialmente delante de un grupo con ánimo de separarse de la tradición judía, no hay indicios de ruptura en primera instancia, sino que se consideraban parte integrante de Israel y de la historia de salvación asociado a su destino. Contemplaban la resurrección de Jesús como el inicio de la definitiva era mesiánica y esperaban expectantes su regreso. Respecto al Templo, tenían por costumbre participar con regularidad (Hch 2,46; 3,1; 5, 21.25.42) sobre todo para orar y no se atisbaba en estos primeros momentos ninguna crítica contra el culto del Templo; sino más bien, continuarían en la línea de Jesús de cuestionar la legitimidad del Santuario por la corrupción moral de la clase saducea que detentaba los principales cargos de responsabilidad.

A nuestro juicio, si conscientemente habían regresado a Jerusalén era porque allí tendría lugar la teofanía de Yahveh y habría sido esta expectativa probablemente la que suscitó la consideración de la comunidad primitiva como el verdadero Templo espiritual. Estaba formado por el auténtico Israel restituido y renovado de los últimos tiempos, basado en el cumplimiento de la tradición mosaica como instrumento para alcanzar la salvación y esperaban la pronta llegada del Mesías Jesús y la implantación del Reino de Yahveh[409]. Aunque no disponemos de textos

---

apartarán de ninguno de todos los mandatos de Dios sobre sus tiempos: no adelantarán sus tiempos ni retrasarán ninguna de sus fiestas. *No se desviarán de sus preceptos verdaderos para ir a la derecha o a la izquierda. Y todos los que entren en la Regla de la Comunidad establecerán una alianza ante Dios para cumplir todo lo que ordena* y para no apartarse de su seguimiento por ningún miedo, terror o aflicción, que suceda durante el dominio de Belial. Cuando entren en la alianza, los sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de la salvación y a todas las obras de su fidelidad, y *todos los que entren en la alianza dirán "Amén, Amén*". (*1 QS* 1 ,11-20)

[409] WEDDERBURN, A.J.M (2015): 58 n.53; ROITMAN, A.D (2016): 223 n. 199. En este caso, la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén albergaría un cierto paralelismo con la comunidad esenia de Qumrán, donde parece haberse originado esta noción de la comunidad como Templo espiritual, pues no

propios de la comunidad que confirmen directamente esta idea, sí contamos con un pasaje de la carta a los Gálatas de Pablo de Tarso apuntando en esta dirección:

(…) y reconociendo la gracia que me había sido concedida, *Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas* [οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι], (…)" (Gál 2, 9a)

Las autoridades de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén simbolizaban a ojos de la congregación los pilares, la estructura sobre la cual se asentaba el edificio espiritual del Templo a la espera de la restitución del definitivo Templo escatológico construido por manos divinas. En rigor, estas columnas no dejaban de ser una plasmación simbólica del nuevo espacio sagrado como "Puerta del Cielo"[410], el lugar donde se conectaba el mundo terrenal y el mundo celestial, cuyo acceso era posible a partir de la creencia en el Mesías Jesús resucitado. Esta centralidad de la comunidad de Jerusalén la convirtió en el ὀμφαλός, en el punto de referencia del resto de congregaciones emergentes. Si Jesús probablemente se llegó a considerar como Templo espiritual, la comunidad surgida como consecuencia de la creencia en su naturaleza mesiánica continuó con el mismo simbolismo. Así, a través del bautismo en Jesús como rito iniciático y su participación en la vida comunitaria (comunión de bienes, banquetes comunitarios, fe en el Mesías Jesús y su retorno), sus integrantes probablemente creían estar disfrutando de la inminente salvación y de los beneficios de la nueva era mesiánica de la comunidad. Simultáneamente, esta concepción de la comunidad como Templo, como Puerta del Cielo, desafiaba abiertamente la realidad existente cuestionando seriamente al Santuario de Jerusalén y a la aristocracia sacerdotal.

---

existen precedentes bíblicos al respecto: "Cuando estas cosas existan en Israel, *el consejo de la comunidad será establecido en verdad* Vacat. *como una plantación eterna, una casa santa para Israel* y *el fundamento del santo de los santos para Aarón, testigos verdaderos para el juicio y escogidos de la voluntad* [de Yahveh] *para expiar por la tierra y para devolver a los impíos su retribución*. Vacat. Ella será *la muralla probada, la piedra angular preciosa* que no Vacat. cuyos fundamentos no vacilarán y temblarán en su lugar. Vacat. *Será residencia santísima para Aarón con conocimiento eterno* (?) de la alianza de justicia, y para ofrecer un olor agradable; y *será una casa de perfección y verdad en Israel*; {…} para *establecer una alianza según los preceptos eternos* y ellos, según su voluntad, para expiar por la tierra y para determinar el juicio de los impíos {…} y no habrá iniquidad." (*1QS* VIII, 4b-10a). Los hombres de Qumrán adoptaron esta condición simbólica de Templo espiritual a la espera de la llegada del Templo escatológico, porque rechazaban al actual Santuario por estar corrompido tanto institucional como ritualmente. A diferencia de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, se habían asentado en el desierto, un lugar libre de pecado y de corrupción moral, donde podría consolidarse una nueva identidad y una forma idealizada de vinculación entre Yahveh e Israel.

[410] Un ejemplo parecido al de las columnas lo simbolizaría también la escalera protagonista de la narración del sueño de Jacob en Betel (Gn 28,10-22), cuya base estaba apoyada en la tierra y su cima daba al cielo por donde subían y bajaban los ángeles. En su sueño, Jacob desde la tierra, podía ver a Yahveh, situado por encima de la escalera y cuando despierta, es consciente de la relevancia del lugar como la Casa de Yahveh y la puerta del cielo, el espacio donde se conectaban los distintos planos cósmicos de la realidad.

El simbolismo de la nueva comunidad judeocristiana recién creada no terminaba aquí. Nuevamente, a través del testimonio paulino, sabemos que los integrantes de este Templo espiritual se autodenominaban "los pobres" (אביונים *ebyonim*, heb.):

> (…) sólo que nosotros [Pablo y Bernabé en representación de la comunidad de Antioquía] debíamos *tener presentes a los pobres* [μόνον τῶν πτωχῶν], cosa que he procurado cumplir con todo esmero." (Gál 2,10)

> (…) pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer *una colecta en favor de los pobres entre los santos de Jerusalén* [κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ] (Rm 15,26)

A nuestro juicio, el uso de este término por parte de la comunidad para autodesignarse no se refería a la naturaleza socio-económica de sus integrantes, sino probablemente aludía a un plano escatológico[411]. Es evidente que la comunidad judeocristiana contaba con miembros cuya pobreza era notoria, pero eso no debe hacernos olvidar la enorme tensión escatológica y apocalíptica existente en su interior y el simbolismo utilizado por sus miembros para recibir la nueva y definitiva era mesiánica. Tenemos diversos ejemplos veterotestamentarios sobre los pobres de Yahveh en los Salmos; así, en referencia al juicio divino: "¡*Vuelvan los impíos al seol, todos los gentiles que de Yahveh se olvidan! Que no queda olvidado el pobre eternamente, no se pierde por siempre la esperanza de los desdichados.*" (Ps. 9,18-19); sobre el banquete mesiánico: "*Los pobres comerán, quedarán hartos, los que buscan a Yahveh le alabarán: "¡Viva por siempre vuestro corazón*!" (Ps. 22,27)[412]. También encontramos referencias a ellos en los libros proféticos, de este modo Isaías los considera objeto de la palabra de Yahveh: "*los pobres volverán a alegrarse en Yahveh y los hombres más pobres en el Santo de Israel se regocijarán*" (Is 29,19); "*El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad*" (Is 61,1). Jeremías recalca la figura del "pobre" con un sentido religioso, como aquel que apela a Yahveh solicitando su ayuda para obtener justicia: "*Cantad a Yahveh, alabad a Yahveh, porque ha salvado la vida de un pobrecillo de manos de malhechores*" (Jr 20,13) y Sofonías apunta en la misma dirección: " *Buscad a Yahveh, vosotros todos, humildes de la tierra, que cumplís sus*

[411] cf. KRAUS, H. (1992): 150-154. Discrepamos de otras interpretaciones postuladas por diversos autores, así A.Rahlfs defendía que bajo ese concepto se escondía una orden religiosa o una facción política formada por seguidores comprometidos de Yahveh; por su parte, H.Kraus y S.Mowinckel priorizaron su visión incidiendo en el aspecto socio-económico sobre el religioso. Como bien ha conjeturado G. von Rad, a quien seguimos: "The conviction that those whose legal standing was weak and who were less privileged in the struggle of life were the objects of Jahweh´s particular interest reaches far back into the history of the people of Jahweh. *This conception of the poor practically contains a legal claim upon Jahweh; and it was precisely this which later made it a self-designation of the pious before Jahweh*."

[412] cf. Ps 69,33;71,13; 131,15

normas; buscad la justicia, buscad la humildad; quizá encontréis cobijo el Día de la cólera de Yahveh" (So 2,3).

De esta manera, según nuestra hipótesis, los integrantes de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, constituidos como el nuevo Israel renovado y restituido, quisieron resaltar su carácter piadoso identificándose muy probablemente con "los pobres (*ebyonim*) de Yahveh" siguiendo la tradición veterotestamentaria; considerándose los principales destinatarios de la salvación. En el fondo, seguían muy vinculados con el judaísmo y oraban confiados, esperando la pronta liberación a través de la llegada del Mesías Jesús y la instauración del Reino de Yahveh.

Por consiguiente, recopilando los datos ofrecidos consideramos bastante probable la existencia de un complejo universo simbólico en el interior de la primitiva comunidad con una clara finalidad escatológica vinculado con las profecías veterotestamentarias más tradicionales. Por una parte, existiría una noción vinculada con el ámbito celestial al considerarse la congregación como Templo espiritual a la espera de la llegada del Templo escatológico construido por manos divinas. Esta autopercepción le otorgaría la condición de Puerta del Cielo, el espacio sagrado donde se interconectarían los diferentes planos cósmicos; por otro lado, albergaría una visión terrenal entroncada con los aspectos más tradicionales del judaísmo, a saber, identificarse como el auténtico Israel renovado y destinatario de la salvación en calidad de "*ebyonim* de Yahveh" por su carácter piadoso. A nuestro juicio, este simbolismo es clave para contextualizar y comprender la serie de conflictos en los que se verá inmersa la familia de Jesús desde su llegada a la ciudad (aproximadamente a inicios o durante la Pascua del año 32) con diferentes personajes o colectivos del propio movimiento judeo-cristiano (Pedro, Pablo, la comunidad joánica) como con el propio judaísmo ortodoxo, en particular con la influyente familia saducea de Anano.

2.3.5 Conflicto entre creyentes de lengua aramea y lengua griega (ca.33)

Durante la segunda mitad del año 32 o más probablemente ya en el año 33 tuvo lugar un conflicto en la comunidad de Jerusalén que marcó su devenir a partir de entonces. Cuando las autoridades saduceas, representadas principalmente por el Sumo Sacerdote Caifás (ca.18-36), detectaron la presencia de los seguidores del Mesías Jesús en Jerusalén, estrecharon el cerco contra la comunidad:

> Entonces se levantó el Sumo Sacerdote, y todos los suyos, los de la secta de los saduceos, y llenos de envidia, echaron mano a los apóstoles y les metieron en la cárcel pública (Hch 5,17)

Caifás, era el yerno del influyente saduceo Anano, quien ya había ostentado el cargo del Sumo sacerdocio desde el año 6 al 15 y fue más tarde sucedido por uno de sus hijos, Eleazar (ca.16-

17). Caifás junto con la casa de Anano ya había colaborado activamente con los romanos para el prendimiento y posterior ejecución de Jesús, probablemente porque el Nazoreo cuestionaba su autoridad, su gestión y su legitimidad al frente del Templo. Conscientes que tras la muerte de Jesús su movimiento no había desaparecido, en seguida emprendieron acciones contra sus seguidores cuando fueron conocedores de su regreso a Jerusalén.

Según el texto lucano, el motivo de la persecución era la predicación de sus ideas en nombre de Jesús y culpabilizar a los dirigentes judíos de su ejecución, pero no parece muy verosímil. Si realmente hubiese un interés en acabar con el movimiento judeo-cristiano la actuación hubiese sido más contundente, afectando a los Doce y a los hermanos de Jesús, esto es, a los verdaderos pilares del grupo, con la aplicación de penas capitales, no disciplinarias, pero la realidad fue otra. No parece tratarse de una persecución inducida contra toda la comunidad en general; nada se dice sobre la familia de Jesús o el grupo de los Doce, más vinculados con la noción veterotestamentaria de Israel y defensores de un estricto cumplimiento de las normas mosaicas. El motivo de la persecución quizás podría buscarse en la difusión desde algunos sectores de la comunidad judeo-cristiana de una serie de ideas, consideradas blasfemas por las autoridades saduceas y por este motivo habrían actuado contra Pedro, como autoridad reconocida y quizás simpatizante de algunas de esas creencias así como contra algunos de ellos. Según el relato lucano, el resultado de la persecución, tras la intervención mediadora de los fariseos, se saldó con la liberación de los miembros de la comunidad detenidos tras ser azotados como medida disciplinar[413] .

Si en un inicio la comunidad funcionó como un bloque monolítico frente a la hostilidad de las autoridades saduceas, esa unidad se resquebrajó una vez se resolvió temporalmente este asunto. Es probable que los dirigentes de la comunidad (Pedro y los Doce) y aquellos grupos más tradicionales como los hermanos de Jesús quedasen reforzados a ojos de la comunidad frente a otras formas de creencias en el seno de la asamblea. A pesar del idílico relato de Lucas sobre los primeros momentos de la congregación, pronto afloraron diferencias como resultado de la heterogénea composición de la congregación y la existencia entre sus miembros de diversas sensibilidades; esta diversidad interna se manifestó en el conflicto entre los creyentes judíos de lengua aramea y los de lengua griega:

> Por aquellos días, al multiplicarse los discípulos, *hubo quejas de los helenistas contra los hebreos* [ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους], porque *sus viudas* [αἱ χῆραι αὐτῶν] eran *desatendidas en la asistencia cotidiana* [παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ]. *Los Doce* [οἱ δώδεκα] *convocaron la asamblea de los discípulos* y dijeron:

[413] cf. RIUS-CAMPS, J. (1989): 159. Esta misma sintonía de los fariseos con la comunidad judeo-cristiana se de Jerusalén se volverá a poner de relieve tras la ejecución de Santiago por Anano II en el año 62 (Jos. *Ant. Iud.,* XX 197-200) considerada abusiva por esta secta judía.

> "*No parece bien* [οὐκ ἀρεστόν ἐστιν] *que nosotros abandonemos la Palabra de Dios por servir a las* mesas [ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις]. Por tanto, hermanos, buscad de entre vosotros a *siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría, y los pondremos al frente de este cargo; mientras que nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra*. Pareció bien la propuesta a toda la asamblea y escogieron a Esteban, hombre lleno de fe y de Espíritu Santo, a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía; los presentaron a los apóstoles y, habiendo hecho oración, les impusieron las manos." (Hch 6, 1-6)

Según la narración lucana, es la primera noticia donde tenemos constancia real de un conflicto en el interior de la comunidad, aunque no era el primero, como ya vimos anteriormente entre los hermanos de Jesús y Pedro. En esta ocasión, el desencuentro radicaba en la preterición de las viudas de los judeocristianos helenistas; según éstos, los dirigentes hebreos de la comunidad no siempre distribuían correctamente la asistencia diaria y perjudicaba siempre a estas desamparadas mujeres[414].

Lucas contrapone dos conceptos en el interior de la comunidad, por un lado, Ἑλληνῖστής, derivado del verbo ἑλληνίζω, cuyo significado puede ser "vivir como un griego" o "hablar griego"; para algunos autores, la primera acepción sería la correcta y de esta manera el evangelista se estaría refiriendo a los miembros gentiles de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, pero a nuestro juicio, consideramos más acertada el segundo significado "hablar griego" y con ello, el autor de Hechos remitiría a aquellos judíos – creyentes o no - de habla griega[415]. Por otro lado, utiliza Ἑβραῖος para aludir a judíos de lengua aramea. A pesar de esta distinción, no debemos dejar de remarcar la complejidad del asunto, así por ejemplo, Pablo se autodenomina Ἑβραῖος (2 Cor 11,22; Flp 3,5), pero utilizaba el griego como lengua vehicular en sus epístolas y nunca se consideró a sí mismo Ἑλληνῖστής.

Por lo tanto, según nuestra hipótesis, el evangelista probablemente nos estaría hablando de un conflicto entre judeo-cristianos de habla exclusivamente griega (Ἑλληνῖσται) y los de lengua aramea o semítica (Ἑβραῖοι), que podían conocer también la lengua griega[416]. Los primeros procederían de la diáspora, estaban vinculados al mundo de la sinagoga y residían en Jerusalén;

---

[414] cf. FITZMYER, J. (2003): 470-471. Las viudas constituía un colectivo muy vulnerable como consecuencia de la pérdida de sus maridos, su principal fuente de apoyo y sustento diario. Esta situación de desamparo las empujaba hacia la pobreza y estaban expuestas a abusos en una sociedad dominada por los hombres; por este motivo fueron objeto de atención por parte de los profetas (Jr 7,6; Ml 3,5) y la Ley (Dt 14,29; 24,19; 26,12).

[415] cf. ibid., (2003): 472-474. Autores como Cadbury defienden el significado del verbo ἑλληνίζω como "vivir como un griego"; por su parte, seguimos a J.A.Fitzmyer, M.Hengel, J.Rius-Camps entre otros, quienes ven en este término a un judío de habla griega. cf. RIUS-CAMPS, J. (1989): 160 n. 253). Plat. *Men*. 82b o Juan Cris. *In Acta hom* 21,1 también entienden el término referido a quienes hablan griego.

[416] cf. FITZMYER, J. (2003): 473, seguimos aquí las propuestas de C.F.D. Moule y H. Conzelmann respecto a ambos términos.

a pesar de ello no debemos caer en generalizaciones, porque dentro de este grupo heterogéneo podíamos encontrar desde gente con una mentalidad tradicional, más arraigada al Templo y a las normas mosaicas junto a otros menos legalistas, más flexibles y de mentalidad más abierta por su contacto con el paganismo. Por su parte, los hebreos eran autóctonos, estaban más aferrados a las tradiciones patrias, los preceptos mosaicos y el culto al Templo, aunque tampoco formaban un grupo homogéneo. Por consiguiente, la distinción realizada por Lucas es lingüística y no étnica.

El reparto del sustento cotidiano a las viudas no era equitativo y eso había generado las quejas de los helenistas[417]. Es probable que la comunidad primitiva ya contase con un sistema propio de beneficencia inspirado en el homónimo judío y de esta forma era factible distribuir las ayudas a los más pobres durante la celebración de la comida comunitaria, centralizando la ayuda en un único lugar bajo la supervisión de los dirigentes de los hebreos (Ἑβραῖοι). Según narra Lucas, los Doce eran los encargados del suministro de la beneficencia; el evangelista contrapone a los Doce como representantes de los hebreos a los Siete interlocutores de la comunidad helenista y en ambos casos interesa más el grupo que sus integrantes. Mientras los Doce, como vimos, eran los dirigentes de los judeo-cristianos hebreos y su origen procedía de las profecías apocalípticas donde simbolizaban a las doce tribus de Israel; los Siete, probablemente, serían los líderes de los judeocristianos helenistas y su número tendría relación con los siete lectores encargados de la lectura de la *Torah* en la liturgia sinagogal[418]. Por lo tanto, siguiendo con esta reconstrucción, estos siete dirigentes, no serían servidores tal como nos lo muestra Lucas, sino los portavoces de los judeo-cristianos helenistas, quienes alertarían y se quejarían de la desatención sufrida por sus viudas en los repartos cotidianos de alimentos realizados por los

[417] cf. JEREMIAS, J. (1982): 149-150 distingue dos instituciones benéficas judías recogidas en la *Misnah* que habrían servido de inspiración para la beneficencia judeocristiana, por un lado el *Tamjuy* o "escudilla de los pobres", distribuido diariamente a los pobres de paso y que consistía en alimentos básicos (pan, judías, frutas) y la *Qûppah* o "cesta de los pobres", basada en vestidos y alimentos destinados semanalmente a los pobres de la ciudad de Jerusalén. Según el autor, es plausible que este doble sistema de ayudas organizada en época posterior a la caída del Templo se celebrase ya a diario durante la década de los años 30. Esta idea ha sido rebatida por autores como G.Schneider, A.Strobel o B.Secombe (cf. FITZMYER, J. (2003):474-475) quienes las consideran anacrónicas y creen posible remontarlas al período descrito por Lucas. Sea como fuere, el ágape comunitario realizado a diario por los miembros de la congregación subvertía a las necesidades de los miembros más desfavorecidos, entre ellos las viudas, mediante un sistema de ayudas diario.

[418]Seguimos la propuesta de cf. FONTANA, G. (2014): 174. Como indica el autor, si esta hipótesis es correcta sería un indicio de las raíces sinagogales del cristianismo helenista, que acabaría desembocando décadas después una de sus ramas en el grupo joánico. En una línea de interpretación próxima se halla cf. DORMEYER, D. (2007): 160, quien ve en el número de Siete una correspondencia con el grupo administrativo de una comunidad y una sinagoga judías.

Doce[419]. Por lo tanto, si es cierta esta hipótesis, parece que detrás de este colectivo helenista se hallaría un grupo de judeo-cristianos muy vinculados a la sinagoga y bastante alejado del Templo - al que veían más como un referente sentimental de carácter étnico- y del culto sacrificial, una práctica ancestral bastante alejada de su forma de entender el judaísmo.

¿Podemos considerar histórica esta descripción del evangelista? A nuestro parecer, Lucas probablemente elaboró un relato ficticio del nombramiento de los Siete para remontarse a un momento anterior, situado entre los años 32-33, donde dichas personas fueron elegidas entre los judeo-cristianos helenistas como interlocutores de su grupo ante la asamblea formada mayoritariamente por judeo-cristianos hebreos. La posterior distinción en la tradición cristiana entre los Doce "apóstoles" y los Siete "diáconos" no procedería ya de Lucas, quien nunca los llamó así, sino que se trataría de un anacronismo; remitiría a una retroproyección a la década de los años 30 de la organización eclesiástica existente a inicios del siglo II formada por presbíteros, obispos y diáconos, impensable para los orígenes de la comunidad primitiva de Jerusalén. A pesar de ello, la importancia de los hebreos, los helenistas y sus dirigentes quedó en el recuerdo y la tradición sinóptica, sin ir más lejos, conservó en algunos relatos la memoria de la función directiva de ambos grupos y la subordinación de los helenistas a los hebreos[420].

¿Por qué motivo se marginaba a estas mujeres? En la esquemática narración lucana no se nos especifica la causa, pero a nuestro juicio, subyace de forma plausible un conflicto teológico en el interior de la comunidad jerosolimitana más allá del meramente lingüístico, cuyo rastro fue deliberadamente omitido por el evangelista para poder realizar su idealizada descripción de los orígenes del nuevo movimiento[421]. Teniendo en cuenta el silencio de Lucas sobre el motivo de

[419] cf. FONTANA, G., (2014): 175 n. 265. Es llamativo el uso en este fragmento del verbo διακονεῖν por parte de Lucas vinculando a los Siete con el servicio a las mesas; por su parte, en la década de los años 50, Pablo se refería a Febe, como diaconisa (διάκονον) de la comunidad de Céncreas, uno de los puertos de Corinto, cuyas funciones parecen ser dirigentes y no serviles (Rm 16, 1-2).

[420] cf. ibid., (2014): 175-176. Así encontramos un recuerdo simbólico de ambos grupos en el relato del milagro de la multiplicación de los panes y los peces (Mc 6, 42-45; Mc 8,8-9), donde se recrea de forma ficticia el ubérrimo banquete en el Reino de Dios y la Iglesia socorre a sus miembros a través de sus dirigentes, manifestados a través del número de canastos sobrantes, Doce para simbolizar al grupo de los apóstoles y Siete al de los diáconos. Otra analogía de ambos grupos ha sido propuesto por cf. RIUS-CAMPS, J. (1989): 168-170 donde propone la escena de Marta y María (Lc 10, 38-42) como un recuerdo de ambos grupos. Así, el evangelista representa a dos mujeres, en apariencia de igualdad, pero subordinadas en el fondo; Marta es el centro de la historia respecto a Jesús y María es descrita en relación a ella. Por otro lado, fuera de la tradición sinóptica también encontramos huellas de este grupo helenista en el evangelio de Juan; el evangelista conoce únicamente a siete discípulos y no a doce como en Marcos, Mateo y Lucas.

[421] Autores como WEDDERBURN, J. (2015):80-81 creen más simple el problema y señalan una única causa lingüística como fuente del conflicto; según su propuesta, las viudas helenistas acudían a la asamblea de los judeo-cristianos hebreos donde tendría lugar el reparto y al no entender la lengua se verían excluidas del acceso a la comida diaria; el propio investigador aduce el poco o nulo conocimiento de griego por parte de los hebreos como motivo de esta actitud. A nuestro juicio ese argumento no explica

la exclusión de la ayuda a las viudas así como la ubicación del episodio entre la primera persecución de las autoridades judías y la muerte de Esteban, creemos que tras el agravio de los dirigentes hebreos (Pedro, los Doce y los hermanos de Jesús) hacia las viudas se escondería un rechazo hacia la doctrina y la cristología de los judeo-cristianos helenistas. Las creencias de estos helenistas suscitaron una serie de disputas internas con sus correligionarios de lengua semita en el seno de la comunidad primitiva de Jerusalén y la manifestación de este conflicto se plasmó en el incidente de las viudas. Los hebreos priorizaban a su grupo y a sus pobres, vinculado con las profecías mesiánicas ("No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel")[422], sobre el grupo helenista, más aferrado a la tradición sinagogal y alejado de las tradiciones veterotestamentarias judías.

A este problema interno, debemos añadirle el conflicto externo mantenido con el judaísmo ortodoxo durante el año 33 aproximadamente, que les acabó convirtiendo en víctimas de una feroz persecución por parte de las autoridades saduceas (Hch 6,8-15-7,1-60). Estos judíos de la diáspora, fueran o no judeo-cristianos, no gozaban de la simpatía de los nativos de Jerusalén por dos motivos principalmente: por un lado, usaban el griego como lengua vehicular y por otro lado, estaban en contacto permanente con los paganos y les convertía a ojos de la población en un grupo contaminado por las costumbres paganas. Esta dura realidad les llevó a tener sus propias sinagogas en Jerusalén. Ese espacio sagrado, no sólo se trataba de un lugar de lectura y comentario de las Escrituras, sino también un ámbito donde circulaban personas y sobre todo ideas. A través del testimonio de Hechos conocemos la existencia de sinagogas en función de la procedencia geográfica o el estatuto jurídico de sus miembros; asimismo, se convirtió en el lugar, dónde estos judeo-cristianos helenistas también entraron en conflicto con su entorno judío:

---

satisfactoriamente el problema de fondo. Según nos explica Pablo en su epístola a los Gálatas, Pedro en Antioquía "comía en compañía de los gentiles" y vivía como un gentil (Gál 2, 11-14), por lo tanto conocía la lengua griega para poder comunicarse con ellos. Desconocemos si Pedro tenía nociones básicas o un nivel fluido de griego, pero probablemente no fuese el único dentro de la comunidad de Jerusalén en semejante situación. Por consiguiente, si realmente el problema era únicamente lingüístico, tanto Pedro como otros miembros hebreos de su entorno podrían haber atendido correctamente a las viudas y si eso no sucedió, se debió a la existencia de otro trasfondo conflictivo omitido por Lucas. En esa línea de pensamiento, investigadores como J. Roloff o N.Walter, aducían que el sistema judío de beneficencia a los pobres ignoró a las viudas helenistas por una actitud sospechosa de algunos judíos de la diáspora respecto a la Ley y el Templo. Aunque consideramos probable una serie de discrepancias doctrinales como la causa del enfrentamiento entre ambos grupos, señalar al sistema judío de ayudas a los pobres como causante de la preterición de las viudas judeocristianas no nos satisface, pues de ser correcto su análisis no las habría afectado únicamente a ellas, sino que la suspicacia y la exclusión también por extensión alcanzaría a todos los judíos helenistas pobres, muchos de ellos no cristianos. A nuestro juicio, esta hipótesis no parece explicar la complejidad del asunto y probablemente la propia comunidad judeo-cristiana de Jerusalén ya contaría con un sistema de beneficencia propio dirigido por los Doce para auxiliar a sus miembros más vulnerables independientemente del sistema judío de ayuda a los pobres.

[422] cf. Mt 15,24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ

> Esteban, lleno de gracia y de poder, realizaba entre el pueblo grandes prodigios y señales. *Se levantaron unos de la sinagoga llamada de los Libertos, cirenenses y alejandrinos* [ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων], y otros de *Cilicia y Asia* [καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας], y se pusieron a discutir con Esteban; pero no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba. Entonces sobornaron a unos hombres para que dijeran: ´Nosotros hemos oído a éste pronunciar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios.´ De esta forma amotinaron al pueblo, a los ancianos y escribas; vinieron de improviso, le prendieron y le condujeron al Sanedrín (…) (Hch 6,8-12)

Según el libro de Hechos, Esteban fue denunciado a las autoridades por parte de unos judíos de habla griega, no creyentes en el Mesías Jesús y pertenecientes a dos sinagogas cuyos miembros procedían de la Diáspora. La denuncia no afectó a la comunidad judeo-cristiana hebrea; por ningún lugar aparecen mencionados los Doce o los hermanos de Jesús. Si realmente las autoridades hubiesen tenido interés en acabar con el incipiente movimiento judeo-cristiano, lo más sencillo hubiese sido actuar contra sus dirigentes hebreos, quienes tenían más peso dentro de la asamblea, pero eso no sucedió. Entonces ¿quién era realmente Esteban? Lucas nos lo describe como el líder del grupo de los Siete "hombre lleno de fe y de Espíritu Santo" (ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου) (Hch 6,5a); sin embargo a nuestro juicio la percepción cambia y no consideramos histórica su figura, sino probablemente se trataba de una elaboración literaria del autor lucano para reflejar el espíritu o sensibilidad de aquel grupo de judeocristianos helenistas en Jerusalén. Como intentaremos mostrar a continuación, el evangelista concibió un personaje cuyo discurso compilaba las creencias de este colectivo y manifestaba al mismo tiempo el virulento conflicto y las diferencias teológicas existentes entre este grupo judeo-cristiano de lengua griega con el judaísmo más ortodoxo.

¿Qué se les achacaba a estos judeo-cristianos helenistas? ¿Por qué se les denunció ante las autoridades judías? Lucas no especifica el contenido exacto de la denuncia, pero, según su relato, se les imputaba un ataque al Templo y a la Ley de Moisés:

> (…) Presentaron entonces testigos falsos que declararon: `Este hombre [Esteban] no para de hablar en contra del Lugar Santo y de la Ley [κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου [τούτου] καὶ τοῦ νόμου]; pues le hemos oído decir que Jesús, ese Nazoreo [Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος], destruiría este Lugar [καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον] y cambiaría las costumbres que Moisés nos ha transmitido [ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς] (Hch 6,13-14)

Estos judeo-cristianos de lengua griega y de procedencia foránea, se sentían bastante alejados del Templo y de Jerusalén[423], no los consideraban el centro de su creencia religiosa sino más bien un referente sentimental. Al mismo tiempo, debían sentir alejada a aquella dirigente aristocracia saducea, cuya gestión al frente del Templo no respondía para nada a sus inquietudes ni intereses religiosos. Fuera de Jerusalén y de Israel se vivía en el exilio y no era posible el

[423] Seguimos en lo sucesivo la hipótesis de cf. FONTANA, G. (2014): 177-179.

culto sacrificial. De esta forma, los judeo-cristianos de la diáspora se vieron obligados a espiritualizar y moralizar todos los preceptos rituales; así, la sinagoga ocupó el papel central sustituyendo al Templo como lugar de lectura y comentario de las Escrituras, y la Ley tomó mayor protagonismo en detrimento del sacrificio, quedando como una práctica arcaica y desvinculada del sentimiento religioso de aquellos helenistas. No es de extrañar, pues, que estos judeo-cristianos concibiesen el Templo de Jerusalén como un espacio corrupto y deslegitimado, tal como se desprende de las palabras de Esteban en su discurso ante el Sumo Sacerdote:

> Nuestros padres tenían en el desierto la Tienda del Testimonio, como mandó el que dijo a Moisés que la hiciera *según el modelo que había visto* [κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει]. Nuestros padres que les sucedieron la recibieron y la introdujeron bajo el mando de Josué en el país ocupado por los gentiles, a los que Dios expulsó delante de nuestros padres, hasta los días de David, que halló gracia ante la casa de Jacob. Pero fue Salomón el que le edificó Casa, aunque *el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre* [ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ], como dice el profeta: El cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies (…) (Hch 7,44-49)

Como sus correligionarios hebreos, creyentes en una línea de pensamiento que se remontaba al profeta Ezequiel o su círculo, creían en la existencia de otro Templo, no construido por la mano del hombre, sino trascendente, espiritual e incorrupto, cuya legitimidad estaba representada por su Mesías, ese Jesús, el Nazoreo, ese *humilde y contrito que tiembla a mi palabra*, que había sido resucitado y exaltado al cielo por el propio Dios.

> Así dice Yahveh: *Los cielos son mi trono y la tierra el escabel de mis pies*, pues *¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello?* –Oráculo de Yahveh-. Y ¿en quién voy a fijarme? *En el humilde y contrito que tiembla a mi palabra* [ἐπὶ τὸν ταπεινὸν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα τοὺς λόγους μου] (Is 66,1-2)

A partir de lo expuesto, probablemente una de las causas de la delación contra los judeo-cristianos helenistas no habría sido una transgresión contra la Ley como afirma Lucas, no parece existir ninguna violación contra los mandamientos de la Torá, sino una crítica abierta contra el Templo y su clase dirigente, los saduceos. El Templo actual no tenía ya validez y estaba deslegitimado por la gestión de la casta sacerdotal dirigente. La crítica de los judeo-cristianos helenistas hacia el Templo y los saduceos era compartida por sus correligionarios hebreos, también cuestionaban su legitimidad y no se había actuado contra ellos. ¿Cuál fue entonces el motivo principal de la denuncia contra estos helenistas? A nuestro juicio, junto a esta crítica del Templo y sus autoridades se escondía otra creencia controvertida, cuya propagación posiblemente generó recelos e incomodidad a los judíos de la diáspora. Según nos narra Lucas, estos helenistas empezaron a sugerir la creencia de la divinidad de Jesús, aunque sin atreverse aún a sentarlo en su mismo trono, sino a su diestra:

> Pero él, lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba en pie a la diestra de Dios; y dijo: `Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está en pie a la diestra de Dios´. (…) (Hch 7,55-56)

> Esta creencia era considerada una blasfemia por parte de las autoridades religiosas saduceas y su difusión debía ser erradicada cuanto antes; por ello la reacción no se hizo esperar, se actuó rápido y sin contemplaciones ejecutando a algunos de los judeo-cristianos helenistas como refleja el martirio de Esteban (Hch 7,57-60)

La virulenta persecución posterior llevada a cabo en algún momento del año 33 por el judaísmo ortodoxo contra esas sinagogas helenistas debió de ser de tal magnitud que obligó a los judeo-cristianos helenistas a huir de Jerusalén, como antaño lo habían hecho los seguidores de Jesús por miedo a sufrir represalias de los dirigentes políticos y religiosos tras la crucifixión de su Maestro:

> Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria (Hch 8,1)

La ausencia de noticias sobre los hermanos de Jesús, de Pedro y los Doce en este asunto, exime al colectivo hebreo, mayoritario en el seno de la comunidad primitiva, de las acusaciones de blasfemia; por lo tanto, el objetivo de la persecución fue el colectivo judeo-cristiano helenista, quien huyó en desbandada de Jerusalén resultando Felipe clave en su labor misionera desde Samaria hasta llegar a Cesarea, difundiendo aquellas ideas perseguidas[424]. Las referencias a

[424] A tenor de una información recogida en el evangelio de Juan es plausible pensar que Felipe, tanto en Azoto como posteriormente en Cesarea, entró en contacto con prosélitos y con *metuentes* o temerosos de Dios, esto es, simpatizantes del judaísmo de habla griega sin circuncidar, a los que predicaría sus enseñanzas: ¨Había algunos griegos de los que subían a adorar en la fiesta. Éstos se dirigieron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron: `Señor, queremos ver a Jesús.´ Felipe fue a decírselo a Andrés; Andrés y Felipe fueron a decírselo a Jesús. (Jn 12,20-22). En el evangelio de Juan, Felipe es el portavoz de los prosélitos ante Jesús, el discípulo a quien los griegos se dirigen para hacerse oír. No sería de extrañar que esta retroproyección situada en época de Jesús fuese un reflejo de una realidad existente a posteriori cuando Felipe, al frente de los cristianos helenistas, se dedicó a difundir en la sinagoga sus enseñanzas entre la población griega ubicada las ciudades costeras de Judea y Fenicia. Posteriormente, Felipe continuó su camino hacia el norte hasta llegar a Cesarea: ¨Felipe se encontró en Azoto y recorría evangelizando todas las ciudades hasta llegar a Cesarea." (Hch 8,40). De camino a Cesarea, Felipe recaló en Samaria y tras esta febril actividad misionera probablemente se esconde la fundación de la primera comunidad cristiana en esa región. Ecos de esta estancia de Felipe en dicho territorio los encontramos en una tradición recogida en el libro de Hechos donde describe su huida a Samaria y predicó allí el evangelio: "Los que se habían dispersado iban por todas partes anunciando la Buena Nueva de la Palabra. *Felipe bajó a una ciudad de Samaria y les predicaba a Cristo*. La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque le oían y veían las señales que realizaba; pues de muchos posesos salían los espíritus inmundos dando grandes voces, y muchos paralíticos y cojos quedaron curados. Y hubo una gran alegría en aquella ciudad" (Hch 8,4-8). Por su parte, el Evangelio de Juan también hace mención de esta comunidad de Samaria situando allí la actividad de Juan el Bautista: "Juan [el Bautista] también estaba bautizando en Ainón, cerca de Salim, porque había allí mucha agua, y la gente acudía y se bautizaba."(Jn 3,23). Poco después, en el mismo evangelio, es el propio Jesús quien en su camino desde Jerusalén a Galilea se detiene en Samaria y es allí donde tiene lugar el conocido episodio de la samaritana: "Cuando Jesús se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan [el Bautista], -aunque no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos- abandonó Judea y volvió a Galilea. Tenía que pasar por Samaria. Llega, pues, a una ciudad de Samaria llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, como se había fatigado del camino, estaba sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta. Llega una mujer de Samaria a sacar agua. Jesús le dice: `Dame de beber.´ Pues sus discípulos se habían ido a la ciudad a comprar comida. Le dice la mujer samaritana: ` ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?´ (Porque los judíos no se tratan con los samaritanos.)(…) (Jn 4,1-9). Y más adelante lo veremos refugiarse en la ciudad de Efraím, ubicada en Samaria, hecho insólito

Samaria tanto en el libro de los Hechos como en el evangelio de Juan no son gratuitas; tras ellas se esconde una comunidad cristiana, de raíz helenista, conocida principalmente a través de sus propios escritos. Aunque la fecha de redacción del Evangelio de Juan conservado en la actualidad puede datarse en torno al año 90, este escrito presenta diversas fases de redacción cuyo estrato más antiguo nos suministra tradiciones que podrían relacionarse con los primeros momentos del movimiento cristiano, proyectando la propia actividad de la comunidad a través de una supuesta estancia de Juan el Bautista y Jesús en la zona obteniendo de esta forma una cierta autoridad y legitimación. A través de este evangelio es posible conjeturar la existencia en la comunidad cristiana samaritana de una cristología de perfil alto donde Jesús no es meramente un hombre o un profeta como defendían Santiago y sus hermanos, sino es el propio Logos, el propio Dios hecho hombre, una concepción más próxima a aquellas tendencias gnósticas existentes por entonces en Palestina.

3.3.6 Santiago líder de la comunidad de Jerusalén (ca.43-62)

Los hermanos de Jesús apenas son mencionados en los relatos canónicos durante la década de los años 30 e inicios de los 40. Unas escuetas referencias en el libro de los Hechos y en las cartas de Pablo son testimonio de un cambio en el seno de la comunidad, una deriva de los acontecimientos tras la huida de los helenistas que les acabará aupando hacia el año 42 a la cúspide de la asamblea bajo el gobierno de Santiago, el primogénito de la familia. Durante el resto del siglo I este laborioso esfuerzo por liderar la comunidad abrió el camino a una etapa marcada por la hegemonía de la familia de Jesús al frente de la asamblea de Jerusalén. Su baja cristología, centrada en su visión de Jesús como un profeta, un mero hombre y su defensa de la circuncisión y del cumplimiento de los mandamientos de la Ley pronto entró en conflicto con los judeo-cristianismos helenistas (comunidades paulinas y joánicas), cuya cristología más desarrollada y sus tensiones con la Ley, se escapaban del marco mental judío.

3.3.6.1 El ascenso de Santiago (ca. 43)

La llegada de Santiago y del resto de la familia a la cúspide de la comunidad de Jerusalén no fue un asunto sencillo. Tras su infructuoso intento de introducir a algún miembro de la familia en el grupo de los Doce con el objetivo de liderar la asamblea bajo la figura de José Barsabbás - como

---

puesto que los judíos de esa época odiaban, menospreciaban y no se trataban con los samaritanos: "Desde este día, decidieron [el Sumo Sacerdote y los fariseos] darle muerte. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos, sino que se retiró de allí [Betania] a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraím, y allí residía con sus discípulos." (Jn 11,53-54).

una compilación del grupo familiar o quizás la figura del propio Joseto -, su papel en el relato canónico de los orígenes del movimiento judeo-cristiano quedó relegado a un lugar marginal, rayando el olvido. A pesar de ello, durante la década de los años 30, Santiago supo jugar sus bazas en la sombra sembrando un clima favorable a su advenimiento como líder del grupo. Dos factores resultaron decisivos para ayudar a Santiago a lograr su objetivo y situarse al frente de la comunidad: por un lado, aprovechó la transformación experimentada por Pedro tras su acercamiento a los gentiles y por otro, la pérdida de influencia del grupo de los Doce como consecuencia de la ejecución de Santiago, uno de los hijos del Zebedeo, y el retraso de la παρουσία.

Hacia el año 35 aprovechando un período de paz con las autoridades saduceas, Pedro emprendió un viaje hacia la región costera de Judea y Samaria:

> Las iglesias por entonces gozaban de paz *en toda Judea, Galilea y Samaria* [καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας]; se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo (Hch 9,31)

Su camino por Judea le llevó a visitar las comunidades judeo-cristianas de Lida y Joppe acabando finalmente su periplo en Cesarea, donde residía el prefecto romano de Judea y existía una importante guarnición romana[425]. Fue en esta ciudad donde Felipe, uno de los Siete, había recalado previamente para fundar una comunidad mixta tras haber establecido previamente otras en Samaria. Esta congregación estaría formada probablemente por judíos y prosélitos, esto es, gentiles circuncidados y convertidos al judaísmo; pero, a nuestro juicio, fue la interacción de Pedro con los miembros gentiles de esta comunidad la causante del cambio radical en su comprensión del Israel renovado de la definitiva era mesiánica; según su nueva concepción, era necesario no sólo contar con los judíos conversos al Mesías Jesús, sino también incluir a algunos gentiles conocidos como los temerosos de Dios o *metuentes*[426]. Aunque Lucas sitúa la

[425] Construida por Herodes el Grande entre los años 25-13 a.C, fue bautizada como Cesarea Marítima en honor del emperador Augusto. Cuando Judea se convirtió en provincia romana a partir del año 6 a.C. pasó a ser la capital administrativa y residencia del prefecto romano. Fue en esta misma localidad donde el apóstol Felipe ubicó su residencia tras su huida de Jerusalén y su periplo por Samaria, fundando allí una nueva comunidad judeo-cristiana.

[426] Como bien ha señalado cf. MONTSERRAT, J. (1989): 46-47 la distinción entre prosélitos y metuentes es clave para entender el grado de aproximación de los gentiles al judaísmo. Se entiende por prosélito a una persona de origen no judía, pero integrada plenamente en Israel a través del bautismo y la circuncisión; por su parte, un temeroso de Dios o metuente (*metuens* (lat.), (gr.) φοβούμενος τὸν θεὸν) era un pagano que veneraba a Yahveh y cumplía los mandamientos de la Ley sin circuncidarse y sin atender con plenitud las normas rituales. Los textos presentan a los prosélitos en el interior de la sinagoga, mientras los metuentes se situaban en su entorno. Por lo tanto, esta diferenciación consideraba al metuente como un aspirante a la plena integración del individuo en Israel.

revelación de Pedro en la ciudad costera de Joppe[427] y su actuación con el centurión Cornelio en Cesarea, según nuestra hipótesis, es probable que todo ocurriese en esta misma última localidad, donde el relato de Hechos narra el contacto del apóstol con un *metuens*, el centurión de una cohorte, un hombre piadoso y temeroso de Dios:

> Había en Cesarea un hombre, llamado Cornelio, centurión de la cohorte Itálica, *piadoso y temeroso de Dios* [εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν], *como toda su familia* [σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ], daba muchas limosnas al pueblo y *continuamente oraba a Dios* [δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός] (Hch 10, 1-2)

La narración del encuentro de Pedro con Cornelio en su casa ilustra el contacto del apóstol con miembros gentiles de la comunidad judeo-cristiana de Cesarea y su cambio de mentalidad como consecuencia de su experiencia personal; a partir de ahora, para él, entrar y comer en casa de un gentil no era un acto de impureza; los gentiles incircuncisos creyentes en el Mesías Jesús eran miembros del nuevo Israel en la definitiva era mesiánica en plano de igualdad con los judíos, ya no eran un colectivo contaminado y estigmatizado al no existir ningún hombre profano sobre la faz de la tierra:

> Cuando Pedro entraba salió Cornelio a su encuentro y cayó postrado a sus pies. Pedro le levantó diciéndole: "Levántate, que también soy yo un hombre." Y conversando con él entró [en su casa] y encontró a muchos reunidos. Y [Pedro] les dijo: "*Vosotros sabéis que no le está permitido a un judío juntarse con un extranjero ni entrar en su casa* [ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ]; *pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre* [κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον] (Hch 10,25-28)

Cuando Pedro regresó a Jerusalén, encontró pronto la oposición de los hermanos de Jesús y los Doce, conocidos por Lucas con el nombre de "los de la circuncisión":

> Los apóstoles y los hermanos que había por Judea oyeron que también los gentiles habían aceptado la Palabra de Dios; así que cuando Pedro subió a Jerusalén, *los de la circuncisión* [οἱ ἐκ περιτομῆς] se lo reprochaban, diciéndole: "*Has entrado en casa de incircuncisos* [εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας] *y has comido con ellos* [καὶ συνέφαγες αὐτοῖς] (Hch 11, 1-3)

El motivo de los reproches por parte de los hermanos de Jesús y los Doce radicaba en una cuestión ritual, los *metuentes* eran impuros por naturaleza al no estar circuncidados y a los judíos no les estaba permitido juntarse con ellos en plano de igualdad; pero no acababa aquí las recriminaciones, para ellos Jesús había predicado su mensaje prioritariamente a las ovejas

[427] Es hoy un barrio situado al sur de la actual Tel-Aviv. Según el relato de Hechos: "(…) subió Pedro al terrado, sobre la hora sexta, para hacer oración. Sintió hambre y quiso comer. Mientras se lo preparaban le sobrevino un éxtasis, y vio los cielos abiertos y que bajaba hacia la tierra una cosa así como un gran lienzo, atado por las cuatro puntas. Dentro de él había toda suerte de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo. Y una voz le dijo: "Levántate, Pedro, sacrifica y come." Pedro contestó: "De ninguna manera, Señor; jamás he comido nada profano e impuro." La voz le dijo por segunda vez: "Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano." Esto se repitió tres veces, e inmediatamente la cosa aquella fue elevada hacia el cielo." (Hch 10, 9b-16)

perdidas de Israel[428] y los gentiles incircuncisos no entraban en el plan de salvación de Israel. Por este motivo, parece poco verosímil el testimonio lucano cuando pone en boca de los de la circuncisión (principalmente los hermanos de Jesús y los Doce como representantes del sector tradicionalista) su aquiescencia a la misión de Pedro entre los *metuentes* o gentiles incircuncisos:

> Había empezado yo [Pedro] a hablar cuando cayó sobre ellos el Espíritu Santo, como al principio había caído sobre nosotros. Me acordé entonces de aquellas palabras que dijo el Señor: Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo. Por tanto, si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios? *Al oír esto* [los de la circuncisión] *se tranquilizaron* [Ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν] *y glorificaron a Dios* [καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν] diciendo: "Así pues, también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida (Hch 11, 15-18)

A nuestro juicio todo parece indicar la existencia de una fuerte discusión en el seno de la comunidad, unas discrepancias que se fueron agudizando con el tiempo en lugar de atenuarse y que probablemente provocarían la pérdida de legitimidad de Pedro como referente principal de la comunidad debido a la presión del sector más judaizante (los hermanos de Jesús y los Doce) y su sustitución al frente por Santiago, el hijo del Zebedeo y líder de los Doce, quien ocuparía ese posición privilegiada hasta el año 43 cuando fue ejecutado. Por lo tanto, recopilando los datos examinados, podemos concluir que a partir de los años 35-36, como consecuencia de su misión y contacto con los gentiles, Pedro fue visto desde las comunidades mixtas (judío-gentiles) como un interlocutor dentro de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, cuya mentalidad más abierta le convertía en un intermediario válido con quien comunicarse. Así lo testimonia el propio Pablo, cuando hacia el año 36, realiza su primera visita a Jerusalén y no duda en dirigirse

[428] cf. Mt 15, 24. Una década antes, poco después del año 70, el evangelista Marcos al relatar el milagro de la hija de la sirofenicia, muestra de forma más clara este carácter supremacista y etnocéntrico de la predicación de Jesús respecto a los gentiles, mucho más acorde con la forma de pensar de los hermanos de Jesús y de los Doce: " Y partiendo de allí, se fue a la región de Tiro, y entrando en una casa quería que nadie lo supiese, pero no logró pasar inadvertido, sino que, en seguida, habiendo oído hablar de él una mujer, cuya hija estaba poseída de un espíritu inmundo, vino y se postró a sus pies. Esta mujer era pagana, sirofenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. Él le decía: "*Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos*." Pero ella le respondió: "*Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños*." Él, entonces, le dijo: "Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija." Volvió a la su casa y encontró que la niña estaba echada en la cama y que el demonio se había ido". (Mc 7, 24-30) Esta identificación de los niños con los judíos y los perritos con los gentiles muestra a todas luces cómo los judíos concebían los beneficios de forma casi exclusiva en el ubérrimo Reino de Dios mientras los gentiles debían conformarse con un papel subordinado, sin poder sentarse en la misma mesa junto con ellos.

a Pedro como su interlocutor, en lugar de optar por Santiago, el hermano del Señor o los hijos del Zebedeo en representación de los Doce[429]:

> Luego *de allí a tres años* [ca.36], *subí a Jerusalén para conocer a Cefas* [Ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἰεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηφᾶν] *y permanecí quince días en su compañía* [καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε]. *Y no vi a ningún otro apóstol* [ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον], *y sí a Santiago, el hermano del Señor* [εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου]. Y en lo que os escribo, Dios me es testigo de que no miento (Gál 1, 18-19)

Pablo permaneció quince días junto a Cefas (Pedro), cuyas creencias se aproximaban más a sus inquietudes, y apenas tuvo contacto con los líderes más conservadores de la comunidad de Jerusalén ¿Lo evitaron o fue el propio Pablo quien quiso evitarlos? Sólo vio a Santiago, el hermano de Jesús y representante de una corriente de opinión en el seno de la asamblea contraria a las creencias petrinas o paulinas. El testimonio paulino sobre Santiago es de una extrema importancia porque es la mención más antigua de Santiago y de la existencia de la familia de Jesús ¿Llegaron a entrevistarse ambos personajes? Pablo nada nos dice al respecto, pero es probable que sí. ¿Sobre qué temas tratarían? ¿Cuestiones cristológicas? ¿Experiencias sobre la resurrección? ¿Criterios diversos sobre la predicación? ¿La conveniencia o no de admitir a los gentiles en el nuevo Israel? No lo sabemos, pero sería el inicio de una relación poco amistosa y bastante hostil.

Desde un inicio, Pablo no consideró a Santiago un apóstol, como sí lo hizo con Cefas; Santiago pertenecía a otro grupo dirigente, el de los hermanos del Señor y como tales eran figuras respetables en la comunidad. A pesar de ello, los menciona en último lugar detrás de Cefas y los apóstoles y probablemente, por la fecha de datación de la carta (ca.52), esté retroproyectando a los tiempos de su primera visita a la ciudad santa (ca. 36) el malestar existente durante los inicios de la década de los cincuenta cuando Santiago ya era el líder de la comunidad de Jerusalén. La ausencia de comentarios positivos hacia Santiago probablemente corrobora la brecha ideológica entre ambos personajes desde un inicio, cuyas diferencias de criterio se agudizaron a partir de la llegada del primogénito de la familia de Jesús al liderazgo de la comunidad.

Si la transformación sufrida por Pedro/Cefas radicó en su contacto con el mundo de los gentiles simpatizantes de las creencias en el Mesías Jesús, la pérdida de influencia de los Doce en el interior de la asamblea se debió plausiblemente a un conflicto político-religioso con las

[429] GNILKA, J. (1998): 53 n. 7. Como bien ha apuntado el autor, los antiguos contaban el año actual como el primero y lo mismo sucedía con los días; por lo tanto, si situamos la conversión de Pablo hacia el año 34, su primera visita a Jerusalén habría tenido lugar en torno al año 36.

autoridades judías hacia el año 43, pues fue el propio rey Agripa I quien intentó descabezar el movimiento judeo-cristiano[430]:

> Por aquel tiempo *el rey Herodes echó mano a algunos de la Iglesia para maltratarlos* [ἐπέβαλεν Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας]. *Hizo morir por la espada a Santiago, el hermano de Juan* [ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρῃ]. *Al ver que esto les gustaba a los judíos* [Ἰδὼν δὲ ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις], *llegó también a prender a Pedro* [προσέθετο συλλαβεῖν καὶ Πέτρον]. *Eran los días de los Ázimos* [ἦσαν δὲ [αἱ] ἡμέραι τῶν ἀζύμων][431]. Le apresó, pues, le encarceló y le confió a cuatro escuadras de cuatro soldados para que le custodiasen, con la intención de presentarle delante del pueblo después de la Pascua (Hch 12, 1-4)

La noticia de esta persecución a la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén la conocemos a través del libro de Hechos, porque Flavio Josefo pasó por alto estos acontecimientos en sus dos obras[432]. A pesar de ello, la información es parca y Lucas tampoco nos informa de los posibles motivos causantes de este hostigamiento del rey, por lo tanto, únicamente nos queda el recurso de proponer una hipótesis plausible para intentar aproximarnos a esta acción represiva de la autoridad monárquica contra Santiago, el hijo del Zebedeo, y Pedro.

Varios elementos nos llaman poderosamente la atención. En primer lugar, la ausencia destacable de los familiares de Jesús como víctimas de la persecución; ni Santiago ni el resto de sus hermanos fueron objeto de la feroz represión incoada por Agripa I contra los dirigentes de la

[430] cf. SCHÜRER, E. (1985): 568 passim. A juzgar por una inscripción hallada en Atenas, su nombre original era Julio Agripa, pero ha pasado a la historia como Agripa I, tal como nos lo presenta la obra de Flavio Josefo y la numismática; en cambio, para el libro de los Hechos, es simplemente conocido como Herodes. Hijo de Aristóbulo IV y Berenice I, hermana de Herodías (Mc 6, 15-28), Herodes Agripa nació en el año 10 a.C y reinó como Agripa I desde el año 37 hasta su muerte en el año 44. Como descendiente de Herodes el Grande, era idumeo-judío, esto es, un judío de segunda categoría a ojos de sus súbditos más tradicionalistas. El año 37 el emperador Cayo Calígula le ciñó a Agripa I la corona real y lo designó como rey de la tetrarquía de Filipo y la tetrarquía de Lisanias (cf. Jos. *Ant. Iud*., XVIII 6, 10, 237); posteriormente, en el año 39 cuando Herodes Antipas fue exiliado se le concedió el territorio de su tetrarquía formada por Galilea y Perea. Una vez fallecido Calígula a inicios del año 41, Claudio ratificó los territorios ya otorgados antaño y los complementó con el nombramiento como rey de Judea y Samaria, gratificándolo además con la anexión de la Traconítide y la Auranítide, la ciudad de Abila, las poblaciones situadas en el monte Líbano, una parte de Cilicia y la provincia de Comagene (cf Jos. *Ant. Iud.,* XIX, 5, 1, 274-276; *Bell. Iud.,* II, 11, 5, 215). Con todos estos territorios bajo su gobierno, Agripa I volvió a recuperar la extensión del reino de su abuelo Herodes el Grande. Su gobierno gozó de una gran popularidad por su política nacionalista judía y a nivel religioso por su piedad y su meticulosa observancia de la Ley mosaica, que le atrajo las simpatías del fariseísmo, quien volvió a tomar las riendas de la sociedad y a gozar de una corta época dorada.

[431] cf. FITZMYER, J. (2003): 105-117. En realidad se trataban de dos fiestas, por un lado, la Pascua se celebraba el 14 de nisán (primer mes del calendario babilonio-judío), festividad donde se sacrificaba y se comía el cordero pascual, pero en las últimas horas de la tarde del 13 de nisán era necesario hacer desaparecer de la casa toda la levadura. El pan no fermentado sin levadura se comía durante la semana después de la Pascua (Ex 12, 17-20; 23,15; 34,18) y este período de siete días era conocido como "la fiesta del pan sin levadura". Con el tiempo ambas fiestas fueron integradas y conocidas con el nombre de la Fiesta de la Pascua (Dt 16, 1-4; Jos. *Ant. Iud*., VI 9,3 423; XX, 5, 3, 106).

[432] cf. Jos. *Ant.Iud.,* XVIII 6, 10, 237; XIX 5, 1, 274-XIX, 8, 2, 352; cf. Jos.*Bell.Iud.,* II, 11,1-6, 204-220.

comunidad. ¿A qué podría deberse esta tolerancia hacia ellos? Lo desconocemos, pero una explicación probable radicaría en el carácter judaizante de sus creencias, esto es, su notoria observancia en el cumplimiento estricto de los mandamientos de la *Torah*, el seguimiento de los preceptos alimentarios, su celo por la circuncisión como elemento ritual y distintivo del ἦθος judío así como su rechazo de los *metuentes* en el interior de las comunidades judeocristianas.

Si Santiago, como primogénito y referente familiar, y el resto de sus hermanos no fueron molestados en esta persecución organizada por el rey ¿qué motivo le llevó a Agripa I a ejecutar a Santiago, el hijo primogénito de Zebedeo y líder del grupo de los Doce? Según la narración lucana, el monarca prendió y ejecutó rápidamente a Santiago, sin juicio previo, con el fin de agradar a los judíos, pero ¿con qué clase de judíos quiso congraciarse el rey tal como relata Lucas? ¿Con los saduceos únicamente? ¿Con los fariseos o esenios? ¿Con otros grupos minoritarios como los rekabitas, los henóquicos o los baptistas? ¿Con todos ellos? Una de las características de la política religiosa del monarca en Israel fue su excesiva piedad hacia la religión judía muy apreciada por la población de Jerusalén; su estricta observancia de la Ley y el culto sacrificial eran muy admirados y valorados en especial por las dos principales sectas judías (saduceos y fariseos), por lo tanto, según nuestra hipótesis, estos judíos a los que el rey intentó contentar con esta acción represiva contra el incipiente movimiento judeo-cristiano formarían parte del sector más conservador, poderoso, influyente y afín al Templo y la Ley, a saber, principalmente los saduceos junto con la colaboración de los fariseos:

> Agripa, por el contrario, era tierno de carácter y favorecía a todos por igual. Era humano con los extranjeros, mostrando también con ellos su innata generosidad, pero *con sus compatriotas era igualmente bueno, aunque más compenetrado con ellos*. Tanto es así que era la ciudad de Jerusalén en la que a él le gustaba residir, cosa que hizo de manera continuada, y *observaba los preceptos tradicionales de manera exquisitamente pura* [τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει]. En este sentido, *cumplía todos los ritos sagrados* [διὰ πάσης γοῦν αὐτὸν ἦγεν ἁγνείας], *y no pasó un solo día sin cumplir los sacrificios de rigor* [οὐδ᾽ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ τὰ νόμιμα χηρεύουσα θυσίας] (Jos. *Ant.Iud.*, XIX, 7,3, 331)

Si bien no tenemos datos concluyentes para poder afirmar con certeza qué sucedió exactamente ni cuándo[433], el texto nos suministra algo de luz a partir de algún indicio aislado. Según nuestra hipótesis, este acontecimiento habría tenido lugar en torno al año 43, momento donde situamos esta persecución organizada por el rey Agripa I para descabezar a la cúpula de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén; es plausible que el motivo de la detención de Santiago, el primogénito del Zebedeo y su diligente ejecución se debiera a su condición de líder de dicha

[433] Los hechos relatados por Lucas abarcarían un lapso de tiempo comprendido entre el año 41 y el 44, época donde Agripa I consiguió volver a unificar los antiguos reinos de Judá y el de Israel, reinando sobre Judea, Samaria y el resto de territorios gobernados antaño por su abuelo Herodes el Grande. Vid. supra n.94.

congregación así como por tratarse de un hombre potencialmente peligroso para el *statu quo* por su naturaleza levantisca. Si bien el rey ordenó llevar a cabo esta persecución para contentar a ciertos sectores dirigentes del judaísmo, es probable que tras esta acción se hallase el Sumo Sacerdote Matías, hijo de Anán[434], cuyas presiones fueron finalmente atendidas por el monarca. De ser correcta esta hipótesis, esta circunstancia vendría a ser un episodio más en la política hostil de esta familia sacerdotal saducea contra el movimiento de Jesús. Aunque Santiago, el hijo del Zebedeo, fuese partidario de seguir celosamente la Ley y de visitar asiduamente el Templo –como solía hacer su hermano Juan (Hch 3,1) -, consideramos plausible que su carácter ardiente y belicoso levantó las suspicacias de las autoridades por dirigir un movimiento religioso con claras connotaciones mesiánico-davídicas cuyo líder había sido previamente ejecutado por el poder romano por sus aspiraciones regias.

No debemos olvidar dos aspectos fundamentales previos a este acontecimiento. Por un lado, desde el año 39 se había exacerbado considerablemente el clima mesiánico y nacionalista en Judea después del infructuoso intento del emperador Calígula de introducir una estatua suya en el recinto del Templo, con el consiguiente revuelo y estupor causado por esta medida provocativa por parte del poder romano[435]. Dentro de esta visión apocalíptica del devenir histórico, no es de extrañar, que para muchos judíos, esta *abominación de la desolación*, esta tentativa de profanar el Templo, fuera una probable señal del final de los tiempos y concretamente para Santiago el Zebedeo un acontecimiento que precipitaría la παρουσία de Jesús y el advenimiento final del Reino de Yahveh. Por otro lado, el sobrenombre por el cual también era conocido Santiago, esto es, Boanergés o Hijo del Trueno (Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς)[436] evidenciaba su naturaleza revolucionaria. Dado el carácter subversivo o violento de tal apodo no sería descartable que tras él se revelase un individuo con pretensiones mesiánicas y ambiciones regias que despertara las alarmas de las autoridades políticas (Agripa I) y las religiosas encarnadas principalmente en los saduceos -con la familia de Anán al frente - junto con el apoyo de los fariseos.

Debido a estos motivos, el monarca, probablemente presionado por las autoridades saduceas ("*Al ver que esto les gustaba a los judíos*") decidió actuar lo antes posible para zanjar el problema[437]. La muerte de Santiago obligó a su hermano Juan a sustituirlo de forma natural al

[434] cf. Para Simón Canteras, hijo de Boeto vid. Jos. *Ant. Iud*., XIX, 6, 2, 297; sobre Matías, el hijo de Anán vid. Jos. *Ant.Iud*., XIX, 6, 4, 316.

[435] cf. Jos. *Ant. Iud.*, XVIII, 8,2, 261-XVIII, 8, 8, 301.

[436] cf. Mc 3,17b

[437] cf. RIUS-CAMPS, J. (2012): 554-563. Este autor ve como probable motivo de la acción violenta del rey Agripa I contra Santiago la aceptación de la colecta entregada por la comunidad judeo-cristiana de

frente de los Doce, pero al mismo tiempo supuso el inicio del declive de la influencia e importancia de este grupo simbólico en el seno de la comunidad[438], porque no se vislumbró ningún esfuerzo e interés para recomponerlo como en su día se había hecho con la elección de Matías; esta decadencia de los Doce es visible en el libro de los Hechos donde son omitidos a

Antioquía, formada por judíos y paganos, a causa de una hambruna que asoló el Imperio en época del emperador Claudio. Según J.Rius-Camps esto habría enfurecido a los judíos porque estaba prohibido aceptar dinero de los paganos. A nuestro parecer, esta hipótesis quedaría descartada si seguimos el testimonio de Flavio Josefo (Jos. *Ant.Iud.*, XX, 5, 2, 101), quien sitúa la hambruna en época del procurador Tiberio Alejandro (46-48), una vez ya muerto Agripa I y siendo la administración romana quien gobernaba directamente Judea.

[438] Algunos autores como cf. FONTANA, G. (2014): 50 n.50 cuestionan este relato y sitúan más tarde la muerte de Santiago junto con la de su hermano Juan tomando en consideración un fragmento de Papías recogido por Filipo de Side en el siglo V: "Papias, en su segundo libro, dice que los judíos dieron muerte a Juan el Teólogo y a Jacobo su hermano." A través de esta cita, el autor identifica a Juan el Teólogo con Juan, el hijo del Zebedeo y para ello se basa en un fragmento de Clemente de Alejandría (Clem. *Hypot. fr.14*) preservado en la obra de Eusebio de Cesarea, donde da a entender que Santiago fue ajusticiado junto a un anónimo acompañante: "Acerca de este Santiago, Clemente […] añade un relato digno de mención afirmando haberlo tomado de una tradición anterior a él. Dice que el que lo introducía ante el tribunal, conmovido al verle dar testimonio, confesó que también él era cristiano. ≪Ambos, pues —dice Clemente—, fueron llevados juntos de allí, y en el camino pidió a Santiago que le perdonara, y este, después de mirarle un instante, dijo: La paz este contigo, y le besó. Y así es como los dos fueron decapitados a un tiempo" (Eus. HE II 9.2-3). A partir de este testimonio, G.Fontana conjetura la posibilidad que el acompañante de Santiago al martirio fuese su propio hermano Juan, pero no pasa por alto la dificultad cronológica añadida a esta identificación, pues Hechos sitúa la ejecución de Santiago en el reinado de Agripa I (muerto en el año 44) y Pablo, en su carta a los Gálatas, menciona a Juan vivo en torno al año 50 (Gál 2,9) en el llamado concilio de Jerusalén. Para solucionar este dilema propone situar la muerte de ambos hermanos con posterioridad al año 50 y afirma desconocer los motivos que llevaron al autor de Hechos a situar la muerte de Santiago en el reinado de Agripa I. A nuestro juicio, discrepamos de esta hipótesis porque nos parece poco verosímil que la tradición de los hijos del Zebedeo, presente en los evangelios sinópticos como principales representantes del grupo de los Doce, haya sido obviada por Papías, un autor procedente de la tercera generación, cuyo conocimiento de algunos de los evangelios sinópticos debía tener constancia. Consideramos también poco consistente el olvido por parte de los padres de la Iglesia de la figura de Santiago el del Zebedeo, que tuvo un papel preponderante dentro de la tradición sinóptica del grupo de los Doce para acabar siendo un personaje innominado en un fragmento de Papías. Por otro lado, también consideramos poco probable identificar a Juan, uno de los pilares de la iglesia de Jerusalén y líder de los Doce tras la muerte de su hermano, con Juan el Teólogo, olvidándose de su patronímico tal como lo recuerda la tradición sinóptica. Suscribimos con G. Fontana en que ambos hermanos fueron martirizados por los judíos y cuya muerte es profetizada *ex eventu* en el evangelio de Marcos:" Se acercan a él Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, y le dicen: "Maestro, queremos nos concedas lo que te pidamos." Él les dijo: "¿Qué queréis que os conceda?" Ellos le respondieron: "Concédenos que nos sentemos en tu gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda." Jesús les dijo: "No sabéis lo que pedís. *¿Podéis beber la copa que yo voy a beber*, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?" *Ellos le dijeron: "Sí, podemos." Jesús les dijo: "La copa que yo voy a beber, sí la beberéis* y también seréis bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado; pero, sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mía el concederlo, sino que es para quienes está preparado." (Mc 10, 35-40) A nuestro juicio, la aparición de dicha profecía en Marcos significaba la muerte de ambos hermanos antes de la redacción del evangelio poco después de la caída del Templo en el año 70, pero según nuestra hipótesis ambas muertes ocurrieron por separado; la de Santiago la situaríamos de forma verosímil en el año 42-43 durante el reinado de Agripa I tal como lo narra Lucas, mientras la de Juan, la ubicaríamos de forma plausible junto con la de Santiago, el hermano del Señor, en el año 62, cuando Josefo relata que el Sumo Sacerdote Anán II instituyó un consejo de jueces y presentó ante ellos a Santiago el hermano del llamado Jesucristo y "a algunos otros" [καί τινας ἑτέρους][entre los que se encontraría Juan] con falsas acusaciones con la finalidad de ser lapidados por la plebe (Jos. *Ant.Iud*. XX 9,1, 200).

partir de entonces de la narración y pasan a ser considerados como "apóstoles", un reflejo de la desaparición histórica del grupo.

Mención aparte debe otorgársele a Pedro, cuyo trato recibido por las autoridades judías fue muy diferente como puede observarse en el texto. Fue detenido y encarcelado a la espera de juicio pasada la Pascua. Desconocemos la causa de su detención y encarcelamiento, pero su posición dirigente en la comunidad no pasó desapercibida a las autoridades político-religiosas judías. Al margen de tratarse de uno de los personajes destacados de la comunidad, probablemente, sus simpatías hacia los gentiles y su permisividad a incorporar en algunas de sus comunidades a personas sin estar circuncidadas o sin seguir estrictamente las prescripciones mosaicas estuviesen detrás de su detención.

A pesar de ello, según el relato lucano, Pedro no parecía suponer para los dirigentes un potencial enemigo contra el sistema, porque no existió desde un principio la voluntad de ejecutarlo y suprimirlo con tanta premura como había sucedido con Santiago, sino custodiarlo temporalmente y celebrada la festividad presentarlo previamente ante el pueblo para decidir su suerte. Sea como fuere, Pedro consiguió ser liberado de la prisión[439] y antes de huir de Jerusalén acudió rápidamente a casa de María, la madre de Juan Marcos - donde probablemente se reunía una asamblea de judeo-cristianos de corte helenista - para anunciarles su liberación:

> [Pedro] consciente de su situación, *marchó a casa de María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos* [ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου], *donde se hallaban muchos reunidos en oración* [οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι]. Llamó él a la puerta y salió a abrirle una sirvienta llamada Rode; quien al reconocer la voz de Pedro, de pura alegría no abrió la puerta, sino que entró corriendo a anunciar que Pedro estaba a la puerta. Ellos le dijeron: "Estás loca." Pero ella continuaba afirmando que era verdad. Entonces ellos dijeron: "Será su ángel." Pedro entretanto seguía llamando. Al abrirle, le vieron, y quedaron atónitos. Él les hizo señas con la mano para que callasen y les contó cómo el Señor le había sacado de la prisión. Y añadió: "*Comunicad esto a Santiago y a los hermanos* [ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα]" Salió y marchó a otro lugar (Hch 12, 12-17)

La visita fugaz de Pedro a esta casa significa ya una toma de partido clara en su nueva concepción; para él, la verdadera comunidad judeo-cristiana es la reunida en casa de María, muy diferente de la judaizante representada por Santiago y los hermanos de Jesús[440]. De hecho, les deja un mensaje a los familiares del Señor, les hace sabedores de su liberación y de su huida, pero en ningún momento hace ademán de ir a visitarlos para decírselo en persona. El pasaje ha sido interpretado por muchos exegetas como el relevo de poder de Pedro a Santiago al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, pero a nuestro juicio, consideramos probable que

[439] El relato milagroso de Hechos (Hch 12, 6-11) sobre su liberación no es verosímil y su objetivo radica en mostrar la incredulidad, la maldad del pueblo y las autoridades judías así como el poder de Dios.

[440] cf. RIUS-CAMPS, J. (1989): 324-326

Santiago, ante el vacío de poder existente con la persecución efectuada por Agripa I, se hubiese hecho ya con las riendas de la comunidad sin esperar ninguna instrucción de Pedro, cuyo destino era incierto. De ser correcta nuestra hipótesis, Santiago, junto con el apoyo de sus hermanos logró hacia el año 43 liderar la comunidad y marcar las directrices para el resto de comunidades judeo-cristianas diseminadas por Judea, Samaria, Siria y Cilicia. Era el inicio de la dinastía de Jesús al frente de los designios del judeo-cristianismo.

3.3.6.2 El juicio de Jerusalén (ca.49) [441]

El gobierno de Santiago no fue nada fácil debido en gran parte a la coyuntura existente durante el período de su mandato (ca. 43-62). A nivel externo, coincidió con la exacerbación de un nacionalismo judío excluyente a partir del incidente de la estatua de Calígula en el Templo (ca. 39) y con las persecuciones ordenadas por Agripa I hacia el año 43. Como resultado de todo ello, la comunidad de Jerusalén estaba continuamente en el punto de mira por sus flirteos con los gentiles en algunas de sus congregaciones; para muchos judíos, sobre todo para las autoridades del Templo y en particular la familia de Anán, esta transgresión convertía a estos judeo-cristianos en sacrílegos y su presencia en el recinto sagrado cuando iban a orar o predicar era un acto de profanación del Templo. Esta complicada situación política-religiosa favoreció en la propia comunidad matriz el incremento de la predisposición de muchos de sus miembros a abrazar ideas judaizantes y continuar estrechamente vinculado con el judaísmo; no era extraña tal postura, pues Santiago, apoyado por sus hermanos y muchos de los integrantes de la comunidad creían formar parte de la historia de la salvación, ellos se consideraban el nuevo Israel renovado y como tal, era necesario el cumplimiento íntegro de la Ley mosaica. A este controvertido escenario en Jerusalén se le unía una débil situación económica debido a la espera inminente en la παρουσία y le obligaba a depender de donaciones de otras comunidades para poder subsistir.

[441] Como ha observado cf. ROLOFF, J. (1984): 295 la mayoría de los investigadores han catalogado esta reunión de Pablo y Bernabé con las autoridades de la comunidad primitiva como el concilio de Jerusalén (*ApostelKonzil*), pero esa terminología no se ajusta correctamente al hecho en cuestión porque para eso era necesario la presencia de representantes de todas las comunidades judeo-cristianas y no todos los apóstoles tomaron parte en la asamblea. Otros autores como el propio J. Roloff o BORNKAMM, G. (1978):67-80 se muestran partidarios de denominarla "Asamblea apostólica"; este último exegeta opone ésta nomenclatura a la expresión tradicional de concilio apostólico "(…) porque ésta última tanto a la convocatoria y dirección de la convención como a la proclamación de sus decisiones sugiere falsas concepciones de derecho eclesiástico y de la jerarquía de tiempos posteriores" y apunta al libro de Hechos como el origen del nombre "concilio". Para ambos autores, la reunión se trató de una asamblea entre dos comunidades, la de Antioquía y la de Jerusalén para acercar posturas. Según nuestra hipótesis, a tenor de los datos aportados por la epístola a los Gálatas (Gál 2, 1-10) y el libro de Hechos (Hch 15, 1-35), principalmente en la versión occidental del *Códex Beza*, hemos preferido darle al encuentro un carácter "procesal" y no amistoso de la actuación de Pablo y Bernabé ante las autoridades de Jerusalén, quien, como desarrollaremos a continuación, tuvieron que rendir cuentas y justificar su predicación a los gentiles sin la obligación de circuncidarlos ni exigirles observar los mandamientos de la tradición mosaica.

Por otro lado, Santiago se vio obligado a afrontar durante su liderazgo una serie de problemas internos heredados del pasado. En el seno de la misma comunidad jerosolimitana tuvo importantes divergencias de criterio con Pedro y sus seguidores, al ser éstos partidarios de abrir la predicación a los gentiles y no abrazar las ideas judaizantes mayoritarias entre los miembros de la asamblea. Los conflictos no se acabaron aquí, sino que se acrecentaron con las comunidades lideradas por los judeo-cristianos helenistas (en especial la de Antioquía donde destacaba Pablo de Tarso[442] , posteriormente las comunidades creadas por el propio Apóstol y finalmente, la comunidad joánica de Éfeso) cuya cristología más elaborada y su desapego a la Ley no compartía; en rigor, estas disputas en lugar de atenuarse fueron acrecentando a medida que la nueva doctrina se había ido extendiendo fuera de Israel. Uno de sus quebraderos de cabeza fue intentar solucionar el problema de los *metuentes*, a saber, los gentiles sin circuncidar y causante de numerosos conflictos. Estas disputas no sólo repercutían a las comunidades afectadas con la población judía y las sinagogas de las ciudades donde residían, sino también a la propia comunidad matríz de Jerusalén, pues Santiago quedaba en entredicho ante sus propios conciudadanos y sobre todo se veía obligado a justificar ante las autoridades religiosas la existencia en sus comunidades de gentiles incircuncisos como creyentes del Mesías Jesús.

Por este motivo, para atajar de raíz el problema, decidió actuar en Antioquía[443], capital de la provincia de Siria y principal comunidad judeocristiana existente fuera de Israel, cuya fundación

[442] Se trata de una de las figuras más relevantes e interesantes del judeo-cristianismo helenista y protagonista del cristianismo primitivo en sus primeros años de existencia. Surgida durante la década de los años 50 del siglo I, su obra es la documentación cristiana más antigua existente y gracias a ella podemos conocer su carácter, personalidad y forma de pensar. En la actualidad, del *corpus* neotestamentario conservado se le atribuyen siete epístolas (1Tesalonicenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón y Romanos) y el resto de documentos atribuidos a su persona suelen ser pseudoepigráficas, escritos por discípulos suyos. Tradicionalmente, a tenor de los textos y de la tradición eclesiástica posterior, se tiende a catalogar a Pablo como un personaje muy importante dentro del incipiente movimiento cristiano, pero no debemos olvidar que hacia mitad del siglo I coexistían muchos predicadores difundiendo diversos evangelios o formas de interpretar la vida, muerte y resurrección de Jesús. De esta forma, es plausible pensar que Pablo sería un predicador cristiano más del siglo I, bastante desconocido por un número considerable de comunidades contemporáneas suyas. Siguiendo esta hipótesis, deberíamos buscar en tradiciones posteriores a la época en que el propio protagonista vivió, el proceso de ensalzamiento tanto de su figura como de sus reflexiones. Con esto no queremos menoscabar su originalidad ni la importancia de las comunidades fundadas, al contrario, somos conscientes de la relevancia de su figura, pero todo parece indicar la coexistencia en aquella época de mediados del siglo I de otras figuras de igual calibre o más importantes que predicaban o dirigían comunidades importantes y que la ortodoxia – muy vinculada a las ideas paulinas - fue arrinconando en favor de Pablo y su legado. Dentro de esta línea de investigación, cabe destacar la permanencia de sus reflexiones y comprensión de la muerte de Jesús entre sus comunidades supervivientes a los efectos de la Guerra Judía, cuyo legado pasó poco a poco a tener un papel cada vez más relevante hasta convertirse en la ortodoxia del cristianismo en el siglo II.

[443] Antioquía del Orontes era la capital de la provincia de Siria y la tercera ciudad en importancia del Imperio romano con una población aproximada de 250.000 habitantes, lejos de los 400.000 de Alejandría y del millón de Roma.

había sido realizada por aquellos judeocristianos helenistas hacia el año 33, tras verse obligados a huir de Jerusalén por sus creencias cristológicas. La congregación de Antioquía originalmente estaba formada por sus fundadores cristianos helenistas y judeo-cristianos de etnia judía a quienes se dirigían de forma exclusiva:

> Los que se habían dispersado cuando la tribulación originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, *sin predicar la Palabra a nadie más que a los judíos* [μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις] (Hch 11,19)

Poco a poco su tamaño fue creciendo de forma considerable cuando aparte de los judíos, también algunos de estos helenistas decidieron predicar su mensaje a los gentiles:

> Pero había *entre ellos algunos chipriotas y cirenenses* [τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι] que, venidos a Antioquía, *hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús* [ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν]. La mano del Señor estaba con ellos, y un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor." (Hch 11, 20-21)

La predicación del evangelio a los gentiles llegó a oídos de las autoridades de Jerusalén, en aquel momento representado por los Doce, y decidieron enviar a José Bernabé, un levita, judeo-cristiano de la diáspora y hombre de confianza para recabar información de lo sucedido en la comunidad antioquena:

> *La noticia de esto llegó a oídos de la Iglesia de Jerusalén y enviaron a Bernabé a Antioquía* [Ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς οὔσης ἐν Ἰερουσαλὴμ περὶ αὐτῶν καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρναβᾶν [διελθεῖν] ἕως Ἀντιοχείας]. Cuando llegó y vio la gracia de Dios se alegró y consolaba a todos a permanecer, con corazón firme, unidos al Señor, porque era un hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe. Y una considerable multitud se agregó al Señor (Hch 11,22-24)

Según nos relata el libro de los Hechos (Hch 4,36) era conocido en Jerusalén por el sobrenombre de Bernabé, cuyo significado era "hijo de la consolación", pero a nuestro juicio parece más verosímil considerar *bar-nebuah* con una acepción diferente, quizás como "hijo de la profecía", a saber, un profeta[444]; esta segunda interpretación la consideramos más coherente con Hch 13, 1 donde a Bernabé se le llama profeta y se le menciona en primer lugar de una lista de miembros destacados de la comunidad de Antioquía. Sea como fuere, probablemente tras un período de tiempo viviendo entre los helenistas quedó seducido por su predicación, su cristología y su *modus operandi*. El rápido crecimiento de la congregación no pasó desapercibido al archisinagogo y al resto de miembros de la comunidad judía de Antioquía y probablemente llegaría a oídos de las autoridades del Templo en Jerusalén y en concreto a la familia de Anano, obsesionada con acabar con el grupo judeo-cristiano. No sería descartable, como comentamos más arriba, ver en la introducción de gentiles sin circuncidar en la

[444] Así opinan también SCHNEIDER, G. (1980): 41; cf. MONTSERRAT, J. (1989): 79; GNILKA, J. (1998): 57 n.22.

comunidad antioquena uno de los motivos por los que el rey Agripa I, para contentar a Anano, su familia y el resto de saduceos, actuara contra la comunidad primitiva. Este hecho tampoco le pasó desapercibido a la propia policía secreta romana, quien seguía las actividades de este nuevo grupo religioso, vinculado con el judaísmo teóricamente y cuyo fundador había sido ejecutado como reo de *laesa maiestas* por sus aspiraciones regias contra el poder imperial. Probablemente fueron los miembros del servicio secreto romano quienes acuñaron por primera vez el nombre cristianos, para designar a los numerosos seguidores del Mesías Jesús en Antioquía[445]:

> En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de "cristianos" [χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς] (Hch 11,26 b)

Hacia el año 36, Pablo de Tarso pasó a formar parte de la comunidad antioquena después de su visita a Jerusalén donde había conocido personalmente a Pedro y a Santiago, el hermano del Señor:

> (…) Luego de allí [Arabia] a tres años, subí a Jerusalén *para conocer a Cefas* [ἱστορῆσαι Κηφᾶν] y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, *y sí a Santiago, el hermano del Señor* [εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου]. Y en los que os escribo, Dios me es testigo de que no miento. *Luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia* [Ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας] (…) (Gál 1, 18-21)

Se trataba de una comunidad mixta, formada por judeo-cristianos y *metuentes* principalmente, muy familiarizados con el carisma de la profecía. Sus impulsores y personas destacadas eran judíos helenistas procedentes en su mayor parte de la diáspora; será allí donde pronto encontró Pablo acomodo y pasó a ser considerado como una figura relevante dentro de la comunidad liderada en aquel instante por Bernabé, tal como señala el propio libro de Hechos:

> Había en la Iglesia fundada en Antioquía *profetas y maestros* [προφῆται καὶ διδάσκαλοι]: *Bernabé* [ὅ τε Βαρναβᾶς], Simeón llamado Níger, Lucio el cirenense, Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes, y *Saulo* [Σαῦλον] (Hch 13,1)

Desde la primera visita de Pablo hasta los incidentes en Antioquía, cuya datación podemos situar hacia el año 49 habían pasado catorce años. Durante este tiempo la comunidad antioquena se había robustecido y si no existió una mínima relación entre ambas congregaciones, eran demasiados años de vida independiente que había causado unas profundas divergencias tanto cristológicas, legales y formales sobre la composición de los miembros del nuevo Israel.

Para estudiar este acontecimiento disponemos de dos fuentes en el Nuevo Testamento, por un lado, un fragmento de la sección autobiográfica de Pablo en su epístola a los Gálatas (Gál 2, 1-10) y por otro lado el capítulo 15 de Hechos de los Apóstoles, aunque hay alguna diferencia

[445] cf. MONTSERRAT, J. (1992): 41

sustancial si leemos la versión alejandrina *Codex Vaticanus* o canónica y el texto occidental *Codex Beza*[446]. Cuando leemos los diversos pasajes debemos tener en cuenta cómo este material sucedido en Antioquía y Jerusalén fue utilizado *a posteriori* por parte de sus autores sobre sucesos actuales; por lo tanto, en ambos casos tenemos información sesgada y fragmentaria, orientada hacia sus propósitos personales[447].

Así, Pablo se esfuerza en mostrar en su epístola a los creyentes paganos en el Mesías Jesús de la región de Galacia la independencia de su misión y su legitimación por las autoridades de Jerusalén frente a los ataques de los judaizantes; en ningún momento su relato no pretende narrar de forma objetiva un acontecimiento histórico. Presenta de forma muy esquematizada lo acontecido en Jerusalén, omitiendo la información perjudicial para sus intereses y busca transmitir un discurso apologético de su evangelio, considerado por el mismo como el único verdadero[448]. En cambio, Lucas busca la concordia entre ambas posturas y dulcifica bastante el relato intentando evitar mostrar las tensiones existentes o reduciéndolas a la mínima expresión para ofrecer su imagen idealizada de una comunidad armoniosa y feliz. Según la versión alejandrina *Codex Vaticanus* de Hechos, la reunión tuvo lugar en Jerusalén con el objeto de examinar las condiciones que debían imponerse a los paganos y se busca llegar a un acuerdo entre los dirigentes de Jerusalén y Antioquía; por su parte, el *Codex Beza* plantea una naturaleza judicial del encuentro, Pablo y Bernabé son convocados por las autoridades de Jerusalén para juzgar la posición mantenida por la comunidad antioquena ante los paganos[449]. De todas formas,

[446] A este respecto queremos resaltar la cita textual de RIUS-CAMPS, J – READ-HEIMERDINGER,J. (2007): n. 14 p. 195 sobre la importancia de este pasaje en el *Codex Beza* por sus matizaciones sobre el acontecimiento celebrado en Jerusalén y por sus críticas respecto al uso de este códice por parte de los investigadores: "La mayor concordancia que existe entre el texto alejandrino de Hch 15 y Gál 2,1-10 sobre el hecho de que Pablo no estaba sometido a autoridad humana alguna, podría explicarse por la modificación del texto original por un redactor (o por los discípulos de Pablo) que deseaba mitigar las discrepancias. Las lecciones del texto de Beza son, bajo ese respecto, las más difíciles; y, sin embargo, en los estudios realizados sobre cómo armonizar el relato de Hechos con las cartas de Pablo, parece más fácil culpar a Lucas de utilizar descuidadamente fuentes erróneas, desconocer los hechos o mitigar deliberadamente el conflicto entre Pablo y Santiago, que aceptar la autenticidad del relato de Beza, que, considerado en su conjunto, nos presenta el cuadro de un Pablo escindido en diferentes direcciones por el problema emergente de los paganos y realizando en ocasiones acciones que están en contradicción con sus palabras. En otras ocasiones, cuando es el Códice Beza el que presenta un relato con menos complicaciones, tanto los comentaristas como los especialistas en crítica textual no dudan en atribuir rápidamente su texto al intento de armonización realizado por un escriba, fruto, claro está, de los prejuicios que aún se tiene contra ese manuscrito".

[447] cf. GNILKA,J. (1998): 95-96

[448] "Me maravillo de que abandonando al que os llamó por la gracia de Cristo, os paséis tan pronto a otro evangelio –*no que haya otro*, sino que hay algunos que os perturban y quieren deformar el Evangelio de Cristo-. *Pero aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio distinto del que os hemos anunciado, ¡sea anatema!* Como lo tenemos dicho, también ahora lo repito: *Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡sea anatema!*" (Gál 1, 6-9)

[449] cf. RIUS-CAMPS, J – READ-HEIMERDINGER,J.(2007):195

debemos dar preferencia a la información suministrada por Pablo desde el punto de vista cronológico por tratarse de un testigo presencial del acontecimiento y al mismo tiempo parte implicada en el conflicto.

Según Pablo la motivación para ir a Jerusalén fue "por una revelación" (κατὰ ἀποκάλυψιν) sin especificarnos cómo tuvo lugar. No podemos describir cómo sucedió esta vivencia, pero entre las fórmulas barajadas podría haber sucedido a través de un sueño, una experiencia extática, una indicación del Espíritu siendo plenamente consciente o debido a la intervención de un profeta[450]. Sea como fuere esta revelación, el verdadero motivo de su visita nos lo describe unas líneas más abajo donde especifica cuál era el problema real:

> Luego, al cabo de catorce años [ca.49], subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo también a Tito. *Subí movido por una revelación* [ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν] y les expuse el Evangelio que proclamo entre los gentiles –tomando aparte a los notables – para saber si corría o había corrido en vano. Pues bien, ni siquiera Tito que estaba conmigo, con ser griego, fue obligado a circuncidarse. Pero, *a causa de los intrusos, los falsos hermanos* [διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους] *que solapadamente se infiltraron para espiar la libertad* [οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν] *que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de reducirnos a esclavitud* [ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν], *a quienes ni por un instante cedimos, sometiéndonos,* [οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ,] *a fin de salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio*… (Gál 2, 1-5)

La causa del revuelo y de la polémica fue la intrusión en el seno de la comunidad de Antioquía de unos "falsos hermanos" (ψευδαδέλφους), es decir, la llegada de judeo-cristianos probablemente procedentes de Jerusalén con una misión muy concreta, "examinar" (κατασκοπῆσαι) detenidamente qué sucedía exactamente allí y exigirles la circuncisión y el cumplimiento de los mandamientos mosaicos. Para Pablo someterse a esas exigencias y salvaguardar su evangelio libre de obligar a los paganos a circuncidarse y observar los preceptos mosaicos significaba "reducirnos a esclavitud" (ἡμᾶς καταδουλώσουσιν)[451]. Aunque Pablo no lo refiera en su epístola, la situación se tornó muy tensa e indicios de esto pueden intuirse en su actitud de negarse en rotundo a ceder ni a someterse a los dictados de los "falsos hermanos" para poder continuar exponiendo su predicación entre los gentiles. Según su versión, sería este incidente el causante de la revelación que le movería a subir a Jerusalén.

[450] cf. SCHLIER, H. (1999): 80-81. Respecto a la manifestación en sueño (Hch 16,9; 18,9; 23,11; 27,23), a una vivencia extática (Hch 22,17; 2 Cor 12,1 ss.), como indicación del Espíritu (Hch 16,6 ss.; 20,22-23) y a la intervención de un profeta (Hch 11,28; 21,4.10 ss.)

[451] Como bien ha señalado cf. PIÑERO, A. (2015): 147-152, el título de Mesías Jesús debía ser bastante ajeno a los paganos, muchos de ellos desconocedores de las connotaciones políticas nacionalistas y escatológicas vinculadas con la historia de la salvación de Israel como pueblo elegido por Yahveh; por este motivo, Pablo empezó a desjudaizar a Jesús a través de un paulatino proceso, disociándolo de la idea de un rey guerrero o un libertador político y presentándolo como Hijo de Dios, juez escatológico y un redentor universal.

Por su parte, el relato de Hechos es algo más preciso respecto a los "intrusos o falsos hermanos" aunque existen diferencias importantes según la versión utilizada. Así, el texto alejandrino lo describe de la siguiente manera:

> *Bajaron algunos de Judea* [Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας] que enseñaban a los hermanos: "*Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica* [ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως], *no podéis salvaros* [οὐ δύνασθε σωθῆναι]." Se produjo con esto *una agitación y una discusión no pequeña de Pablo y Bernabé contra ellos* [στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾷ πρὸς αὐτούς]; *y decidieron* [los antioquenos] que *Pablo y Bernabé y algunos de ellos subieran a Jerusalén* [ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν]), donde *los apóstoles y presbíteros* [πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους], para tratar esta cuestión (Hch 15, 1-2)

El texto señala a "algunos de Judea"; para Lucas, este territorio es el lugar donde el judaísmo exclusivista tiene su centro de acción y por lo tanto nos da un indicio de cómo pensaban estos individuos, sin especificar si son judíos o judeo-cristianos, que exigen la circuncisión a los gentiles de la comunidad antioquena como único camino para la salvación[452]. Es llamativa la omisión deliberada en la versión alejandrina del concepto de la Ley y la referencia a la circuncisión vinculada "a la costumbre mosaica" (τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως), cuando en rigor, esta práctica y su obligación está vinculada con Abraham y no con Moisés[453]. Según esta versión, la llegada de estos individuos procedentes de Judea causó una gran controversia en la comunidad y finalmente, la iniciativa de ir a Jerusalén partió de la asamblea antioquena. Cabe también destacar la información suministrada sobre el cambio en la organización interna de la comunidad primitiva, no menciona a Santiago como líder, sino que para el autor de Hechos todavía los Doce, llamados apóstoles en su obra, tenían un cierto peso al frente junto a unos "ancianos" (πρεσβυτέροι); esta información, como veremos, se contradice con el testimonio paulino donde claramente reconoce a Santiago como la principal autoridad de la comunidad en aquel momento. Estos ancianos mencionados por Lucas aparecerán posteriormente junto a Santiago cuando Pablo lleve su colecta (Hch 21,18) y pertenecen a un momento posterior de la comunidad matriz de Jerusalén.

Si la versión alejandrina ofrece un relato próximo al paulino, el texto occidental amplia algunos detalles ausentes en la versión canónica:

---

[452] cf. RIUS-CAMPS, J – READ-HEIMERDINGER, J. (2007):186ss.

[453] Para justificar esta ausencia cf. ROLOFF, J. (1984): 295 ss. ha señalado que la circuncisión y la Ley formaban un todo inseparable para los judíos; la primera era el signo de la alianza, impuesto por Yahveh a Israel (Gn 17,9-14) y al mismo tiempo era una señal externa de las convicciones religiosas de Israel donde se manifestaba la pertenencia al pueblo elegido y el compromiso adquirido respecto a la Ley como institución salvífica. El autor quita hierro a la distinción realizada por el autor del *Codex Beza*.

> Y algunos que habían bajado de Judea iban enseñando a los hermanos: "*A menos que os circuncidéis y os sigáis comportando según la tradición de Moisés*, no podéis salvaros." Se originó una discusión, y un debate no insignificante mantuvieron Pablo y Bernabé con ellos (pues *Pablo decía que debían seguir exactamente como estaban cuando creyeron* e insistía contundentemente). *Los que habían venido de Jerusalén ordenaron a ellos* – a Pablo y a Bernabé – *y a otros que subieran a presentarse a los apóstoles y ancianos en Jerusalén, para que se los juzgara bajo su jurisdicción sobre esta cuestión*" (*Hch* 15, 1-2)

Según la versión del *Codex Beza*, los individuos procedentes de Judea enseñan a los gentiles antioquenos la obligatoriedad de la circuncisión y el cumplimiento de los mandatos de la Ley como requisito indispensable para poder salvarse. Como en la versión alejandrina corrobora la existencia de una gran discusión y señala cómo Pablo defendía la negativa a circuncidarse y seguir los preceptos de la tradición mosaica para los paganos convertidos a la fe en el Mesías Jesús corroborando lo expuesto por el propio apóstol en su epístola. A diferencia de Pablo y el texto alejandrino, para el autor de la versión occidental la iniciativa de ir a Jerusalén parte de los individuos procedentes de la ciudad santa, para ser juzgados sobre esta cuestión.

A partir de aquí, para poder reconstruir este episodio trascendental en los albores del cristianismo debemos preguntarnos ¿Quiénes eran estos individuos de Judea? ¿Se presentaron en Antioquía por cuenta propia o fueron enviados por alguien? ¿Cuáles eran sus pretensiones? A nuestro juicio, estos "intrusos" o "falsos hermanos" a quienes Pablo recrimina su actitud serían probablemente los mismos que el propio apóstol cita más adelante en la epístola a los Gálatas bajo el nombre de "algunos del grupo de Santiago" (Gál 2,12). Se trataban de miembros de la comunidad jerosolimitana enviados por el hermano mayor de Jesús posiblemente tras enterarse de lo que estaba sucediendo en Antioquía; ignoramos si dichos sucesos llegaron a oídos de Santiago por parte de los propios judíos o por algunos miembros judeo-cristianos antioquenos, quienes escandalizados con la forma de proceder de los dirigentes de su comunidad, subieron a quejarse de tal comportamiento.

Evidentemente a Santiago esta coyuntura antioquena debió incomodarle bastante a nivel público como líder de los judeo-cristianos. Estos hombres enviados por Santiago eran personas de su confianza, judaizantes, partidarios de la circuncisión y del cumplimiento de la tradición mosaica como instrumento para conseguir la salvación y su misión habría consistido en corroborar las noticias procedentes de Antioquía y en caso de ser ciertas, obligar a Pablo y Bernabé, como dirigentes principales de la comunidad a presentarse a Jerusalén para juzgar su posición ante los paganos. Por consiguiente, según nuestra hipótesis, la iniciativa de subir a la ciudad santa no fue de la delegación antioquena, sino probablemente del propio Santiago respaldado por el resto de

autoridades jerosolimitanas (especialmente Juan como líder de los Doce y los ancianos) y sus hermanos[454].

De ser correcta esta reconstrucción, esto no significa infravalorar el relato paulino, sino todo lo contrario, el mandato de Santiago para juzgar su predicación a los paganos pudo perfectamente ser entendido por Pablo a través de una revelación suya personal, o de algún profeta en la asamblea antioquena, como un mandato divino para ponerle a prueba y de esta manera tener la oportunidad para poder defender si estaba corriendo o había corrido en vano en su predicación a los gentiles. El objeto en cuestión era el evangelio paulino dirigido a los gentiles y desvinculado de la tradición mosaica. No debemos olvidar que el discurso del apóstol ante los Gálatas está escrito hacia el año 54, un lustro más tarde de este juicio, en un momento donde Santiago lanzó una ofensiva sobre él y sus comunidades; por lo tanto, Pablo estaba interesado en defender la independencia de su misión y no sería descartable que hubiera dulcificado este juicio presentándolo como un encuentro entre iguales para no aparentar ante su auditorio su sometimiento ante Santiago.

Con este juicio y la actitud de los judeo-cristianos helenistas de querer introducir a los gentiles sin circuncidar estaba en cuestión un tema candente en el seno de la comunidad como era la pertenencia al verdadero Israel[455]; tanto para el judaísmo como para el judeo-cristianismo conservador y nacionalista liderado por Santiago la circuncisión era el signo externo de pertenencia a la Alianza, otorgado por Yahveh a Abraham y su descendencia y la tradición mosaica estaba formada por los mandamientos y preceptos alimentarios cuyo cumplimiento aseguraban la salvación. Santiago y sus hermanos, los Doce, los ancianos y el resto de los judeo-cristianos estrictos vinculaban la circuncisión con la Ley, para ellos era indisociable. Estaba en juego saber si era legítima la pretensión de los primeros cristianos en considerarse el nuevo Israel renovado, en rigor, estaba en tela de juicio la historia de la salvación así como la unidad de los judeo-cristianos y del pueblo de Yahveh.

La delegación antioquena llegó a Jerusalén encabezada por Pablo y Bernabé, acompañada entre otros por Tito, un gentil sin circuncidar:

[454] En este punto discrepamos de la mayoría de exegetas que omiten a Santiago como el instigador del juicio por no ser mencionado explícitamente por Pablo en su epístola (cf. BORNKAMM, G. (1978):67-80; COTHENET, E. (1985):19-22; SCHLIER, H. (1999):79 ss.; DORMEYER, D. (2007):368 ss. entre otros). Dichos investigadores suelen denominar este juicio como la asamblea o concilio de Jerusalén, omitiendo el carácter doctrinario del mismo.

[455] En esta cuestión seguimos a cf. BORNKAMM, G. (1978):67-80 con quien estamos de acuerdo en su exposición sobre la relevancia de la obligación veterotestamentaria de la circuncisión en el seno de la comunidad de Jerusalén.

> Luego al cabo de catorce años, subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, *llevando conmigo también a Tito* [συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον] (Gál 2,1)

Viendo este clima hostil, Pablo y Bernabé se reunieron aparte con Santiago y el resto de "los dirigentes" (οἱ δοκοῦντες) de la comunidad a quienes les expuso su evangelio[456]:

> Subí movido por una revelación y *les expuse el Evangelio que proclamo entre los gentiles* [ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν] – *tomando aparte a los notables* – [κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν] para saber si corría o había corrido en vano (Gál 2,2)

Por su parte, el libro de Hechos en sus dos versiones (Hch 15, 4-21) plantea un escenario diferente al relatado por el apóstol. La versión alejandrina, tras un cordial recibimiento por parte de las autoridades jerosolimitanas plantea la existencia de varias sesiones, una primera donde Pablo expone sin ambages su evangelio a toda la asamblea, generándose una gran polémica entre los judeo-cristianos más estrictos partidarios de obligar a los gentiles a preservar la Ley mosaica y a ser circuncidados:

> Llegados a Jerusalén fueron recibidos por la Iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y contaron cuanto Dios había hecho juntamente con ellos. Pero *algunos de la secta de los fariseos* [τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων], que habrían abrazado la fe, se levantaron para decir que *era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés* [δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως] (Hch 15,4-5)

Por su parte, el *Codex Beza* narra un recibimiento más hostil de la embajada antioquena a Jerusalén y otorga mayor importancia a los ancianos que a los apóstoles; aunque en primera instancia el orden es similar a la versión alejandrina, posteriormente aparecen los ancianos como determinantes a la hora de tomar una decisión sobre este asunto. Será en Hch 21,18 donde sí aparecerá Santiago como cabeza de la comunidad reunido con los ancianos, por lo tanto, el autor de Beza probablemente utilizó alguna fuente judeo-cristiana donde se daba mayor peso a la figura de Santiago, a diferencia de la versión alejandrina mucho más conciliadora entre las partes y bastante hostil a Santiago y a la familia de Jesús, omitiendo su presencia:

> Cuando llegaron a Jerusalén *fueron entregados con prepotencia bajo la autoridad de la Iglesia, de los apóstoles y de los ancianos*, en vista de que habían hablado sin ambages sobre lo que Dios había hecho con su colaboración. *Los que le habían ordenado subir a presentarse a los ancianos intervinieron*, diciendo (eran algunos del partido de los fariseos

[456] En este punto no hay unanimidad entre los investigadores para determinar si hubo una primera exposición del evangelio ante la asamblea y después otra posterior a los dirigentes (así lo manifiesta cf. SCHNEIDER, G. (1980): 41-51; COTHENET, E. (1985): 19-22; VIDAL, S. (2015): 126-128 entre otros) o si existió una única reunión entre Pablo con las autoridades de la comunidad (cf. SCHLIER, H. (1999): 79 ss.). Autores como cf. GNILKA, J (1998): 97 n.178 siguiendo el relato de Hechos defienden la existencia de más de dos sesiones sin precisar cuántas. A nuestro juicio, creemos más verosímil la hipótesis de H.Schlier sobre la celebración de una única sesión tal como se intuye en la epístola a los Gálatas (Gál 2,2).

> que se habían hecho creyentes): "*Es necesario circuncidarlos y ordenarles, por descontado, que observen la Ley de Moisés*." (Hch 15, 4-5)

A partir de aquí ambas versiones siguen la misma narración con alguna matización diferente, pero sin cambiar notablemente el sentido del texto. Las consecuencias de semejante discusión habrían llevado a los dirigentes a reunirse aparte para deliberar sobre el asunto en cuestión:

> Se reunieron entonces *los apóstoles y presbíteros* [οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι] para tratar este asunto (Hch 15,6)

La deliberación entre las autoridades también conllevó una gran discusión, una muestra de la heterogeneidad de pensamiento existente en el seno de la comunidad de Jerusalén:

> *Después de una larga discusión*, Pedro se levantó y les dijo: (…) (Hch 15,7)

Por consiguiente, recapitulando y siguiendo nuestra reconstrucción de los hechos consideramos probable el recibimiento hostil de la delegación antioquena en Jerusalén relatada en el *Codex Beza*, omitida por Pablo y dulcificada por la versión alejandrina de Hechos; en rigor, nos parece más verosímil esta postura de muchos de los miembros de la comunidad ante el revuelo y el escándalo que había generado en la comunidad de Jerusalén el conocimiento y objetivo del evangelio paulino con el beneplácito de las autoridades de Antioquía. Esta difícil coyuntura dejaba a Santiago en una posición de debilidad en la ciudad santa frente a sus adversarios judíos, quienes podían acusarlos de apostasía, en especial los saduceos y en particular la familia de Anano, obcecada con erradicar a los nazoreos. Por lo tanto, ante la manifiesta hostilidad reinante en la comunidad creemos probable el testimonio paulino de una única reunión entre Pablo y Bernabé, acompañados por Tito, con las autoridades, para rendir cuentas de su evangelio y justificar los motivos que le llevaban a evitar circuncidar a los gentiles y obligarles a observar la costumbre mosaica.

A partir de aquí, el relato paulino continúa directamente narrando su encuentro con los notables y a la resolución del juicio donde según su versión nada le impusieron respecto a la circuncisión y al cumplimiento de la tradición mosaica a los gentiles mientras los judeo-cristianos de raigambre hebrea continuarían observando la Ley:

> *Y de parte de los que eran tenidos por notables* [Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι] -¡qué me importa lo que fuesen!: en Dios no hay acepción de personas – en todo caso, *los notables nada nuevo me impusieron* [ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο] (Gál 2,6)

Para Pablo el pasado de los notables de Jerusalén, si eran familia carnal de Jesús (Santiago) o habían sido discípulos directos del Maestro (Cefas o Juan) no importaba, ni debían contar con ninguna prerrogativa o prestigio especial, al tarsiota Dios lo había escogido sin tener estas

cualidades históricas en cuenta, porque todos eran iguales ante los ojos del Altísimo[457]. Según el apóstol, en ese encuentro los dirigentes habrían aceptado delimitar jurídicamente las áreas de acción de su misión, Pablo seguiría evangelizando a los incircuncisos, a los gentiles, mientras Pedro se dirigiría a los circuncisos, a los judíos[458], de esta manera, se eliminaban los obstáculos para poder continuar la predicación:

> Antes al contrario, viendo que *me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos* [πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας], *al igual que a Pedro la de los circuncisos* [καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς], - pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos, actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles – y *reconociendo la gracia que me había sido concedida* ([καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι]), *Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas* [Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι], *nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé* [δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ κοινωνίας]: *nosotros iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos* [ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν]; sólo que *nosotros debíamos tener presentes a los pobres* [μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν], cosa que he procurado cumplir con todo esmero (Gál 2, 7-10)

Pablo describe el círculo más representativo de los notables por orden de importancia. Así, en primer lugar es citado Santiago como representante de la familia de Jesús y líder de la comunidad al frente del colegio de los ancianos; Pedro (Cefas), como primer testimonio del Resucitado y posiblemente discípulo directo del Mesías Jesús y Juan el Zebedeo, quizás también otro discípulo histórico del Maestro y tras la muerte de su hermano Santiago, dirigente de los restos del grupo simbólico de los Doce. Los tres eran considerados dentro de la comunidad los principales interlocutores así como los pilares del nuevo Templo espiritual del Israel renovado[459]. Según Pablo, las tres columnas de la comunidad "tendieron la mano" (δεξιὰς

[457] Según cf. SCHLIER, H. (1999): 86 ss: "con este paréntesis Pablo no quiere atacar ni poco ni mucho la autoridad de los apóstoles jerosolimitanos como tales o en cuanto δοκοῦντες de la comunidad, pero sí quiere Pablo rechazar una falsa fundamentación de su autoridad". A nuestro juicio, discrepamos con el autor en la primera parte de su argumentación; Pablo no sólo cuestiona la hipótesis esgrimida por H. Schlier de oponerse a los privilegios históricos de los familiares o discípulos más cercanos de Jesús para reconocer esta posición privilegiada al frente de la comunidad, sino que también les ataca frontalmente, despreciándolos como autoridades de Jerusalén, cuya posición no era legítima porque su evangelio era distinto al paulino y por tanto debía ser anatematizado (Gál 1, 6-9). Para Pablo, su argumento planteado a los gálatas sobre la supuesta legitimación de las autoridades para su misión entre los paganos sin ningún tipo de obligación ritual o legal para los gentiles le interesaba como coartada en tanto en cuanto le abría puertas para poder difundir su mensaje, pero probablemente él tenía una autoconciencia de considerarse alguien especial, un elegido por la divinidad, cuya misión era el camino para la salvación y debía implementarse a toda costa por encima de los mandatos de Santiago y el resto de dirigentes. A pesar de ello, no buscaba romper "la comunión" (κοινωνία) con la comunidad matriz, como veremos con el tema de la colecta.

[458] Como bien ha señalado cf. MONTSERRAT, J. (1989): 80: "Pablo se esfuerza por demostrar que su misión cerca de los paganos tuvo y tiene todavía el refrendo de las "autoridades" de Jerusalén. Esta insistencia es digna de ser señalada, pues revela hasta qué punto existía un sentimiento de unidad entre todos los grupos cristianos a pesar de sus diferencias y de sus conflictos".

[459] cf. SCHNEIDER, G. (1980): 49 ss. ; cf. SCHLIER, H. (1999): 86 ss. En el judaísmo rabínico se designaba el término "columna" tanto para referirse a Abraham como a los rabinos más significativos.

ἔδωκαν) al apóstol y a Bernabé como signo amistoso y refrendo del acuerdo consensuado, no como una señal de sometimiento y les pidieron tener en cuenta a los pobres de Jerusalén, de esta forma Pablo aludía a la colecta, que debía realizarse tanto en Antioquía como en el resto de comunidades paulinas hacia la comunidad matriz jerosolimitana, cuya debilidad económica era notoria en esos momentos de tribulaciones. Posiblemente, el término "los pobres" aludía a la propia comunidad de Jerusalén, que siguiendo la tradición veterotestamentaria, se autodenominaban de esta forma escatológica y se consideraban los verdaderos herederos y destinatarios del reino de Yahveh[460].

Por su parte, el libro de Hechos en sus dos versiones describe la celebración del juicio de otra forma. Lucas recrea de forma literaria las dos posturas enfrentadas en el seno de la comunidad tras escuchar la apología paulina de su evangelio: por un lado, la petrina, encabezada por Pedro y sus seguidores; su conducta era tolerante con la coexistencia en las comunidades mixtas de judíos circuncidados con gentiles sin circuncidar, de manera que su discurso dirigido a la asamblea donde implícitamente describe su experiencia con el centurión Cornelio en Cesarea adopta un tono conciliador y se presenta como el interlocutor escogido por Dios para proclamar el evangelio entre los gentiles:

> Hermanos, vosotros sabéis que ya *desde los primeros días me eligió Dios entre vosotros* [ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς] para que *por mi boca oyesen los gentiles la Palabra de la Buena Nueva y creyeran* [διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι]. Y Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros; y *no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros* [οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν], pues purificó sus corazones con la fe. ¿*Por qué, pues, ahora tentáis a Dios* [νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν] *queriendo poner sobre el cuello de los discípulos un yugo* [ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν] *que ni nuestros padres ni nosotros pudimos sobrellevar*? [ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;] *Nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús* [ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι], del mismo modo que ellos (Hch 15, 7b-11)

Al mismo tiempo, el Pedro de Lucas busca acercar posiciones, equiparando a los judíos con los gentiles en las diferentes comunidades de creyentes y justifica en cierta manera el evangelio predicado por Pablo y Bernabé en Antioquía defendiendo la liberación a los gentiles de la observación de la ley mosaica.

La otra postura era la judaizante, defendida por la mayoría de la asamblea de Jerusalén y representada principalmente por Santiago, sus hermanos, los ancianos y el resto de los Doce como figuras destacadas. A pesar de ello, Lucas elaboró un supuesto discurso pronunciado por

---

Por su parte, en el mundo griego, Eurípides hablaba de los varones como la columna de la casa (Eur. *Iph. Taur.* 587).

[460] Vid. supra p.243-244

Santiago (Hch 15, 16-20) para buscar la armonía en el interior de la comunidad de Jerusalén y minimizar los conflictos existentes; así el discurso presenta al primogénito de la familia de Jesús aludiendo las palabras de los profetas Jeremías, Amós e Isaías como cumplimiento de las profecías veterotestamentarias:

> Cuando terminaron de hablar, tomó Santiago la palabra y dijo: "Hermanos, escuchadme. Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre. Con esto concuerdan los oráculos de los Profetas, según está escrito: "Después de esto *volveré y reconstruiré la tienda de David que está caída* [ἀναστρέψω *καὶ* ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν]; *reconstruiré sus ruinas* [καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω], *y la volveré a levantar* [*καὶ ἀνορθώσω αὐτήν*]. Para que *el resto de los hombres busque al Señor* [ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον], *y todas las naciones* [καὶ πάντα τὰ ἔθνη] que han sido consagradas a mi nombre dice el Señor que hace que estas cosas sean conocidas desde la eternidad. Por esto *opino yo que no se debe molestar a los gentiles* [ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν] que se conviertan a Dios, sino escribirles que *se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos* [ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων], *de la impureza* [τῆς πορνείας], *de los animales estrangulados* [τοῦ πνικτοῦ] *y de la sangre* [τοῦ αἵματος]. Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores y es leído cada sábado en las sinagogas (Hch 15, 13-21)

Santiago aparece representado como líder de la comunidad, aunque nunca es presentado como tal; de todas formas, es el último en hablar y en dar el veredicto final por su privilegiada posición. Aunque su discurso no se basa en el tema de la circuncisión, está en líneas generales en consonancia con el de Pedro; discurre por otros derroteros y únicamente se diferencia de aquel en la imposición de unas cláusulas finales acordes con la tradición mosaica. En ningún momento, el Pedro citado por Santiago había defendido en su discurso previo la exclusividad y supremacía de Israel respecto al resto de las naciones gentiles dentro de la historia de la salvación ("Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre"); sino que se había presentado como el representante de Dios a los paganos para predicarles el evangelio del Mesías Jesús. A partir de los LXX, el discurso lucano de Santiago incide en la idea de los privilegios ancestrales de Israel adaptándolo a la nueva coyuntura y buscando la deseada concordia entre las diferentes posturas enfrentadas en el seno de la comunidad y para ello, no dudó en utilizar una profecía del profeta Amós relativa a la restauración de la Casa de David al frente de Israel tras el retorno del exilio como ejemplo del cumplimiento de las profecías veterotestamentarias. Este texto, en su versión hebrea, reza lo siguiente:

> Aquel día *levantaré la cabaña de David ruinosa, repararé sus brechas y restauraré sus ruinas*; la reconstruiré como en los días de antaño, para que *posean lo que queda de Edom y de todas las naciones* sobre las que se ha invocado mi nombre (Am 9, 11-12) [461]

[461] La profecía refleja claramente el restablecimiento de la Casa de David ("levantaré la cabaña de David") al frente de Israel continuando así la tradición ya reflejada en el oráculo de Natán (2 Sa 7, 8-16). Como ha indicado cf. DORMEYER, D. (2007): 368-378, el texto de Am 9,11-12 jugó un papel relevante

En cambio, la versión de los LXX, modifica el sentido de la profecía:

> En aquel día levantaré la tienda de David que está caída y repararé sus ruinas, y levantaré de ella las partes que se han derribado, y la reconstruiré como en los tiempos de antaño, *a fin de que el resto de la humanidad pueda encontrarla, incluso todas las naciones* sobre las cuales es invocado mi nombre (Am 9, 11-12)

La expresión hebrea "lo que queda de Edom o el resto de Edom" se ha convertido en griego en "el resto de la humanidad". El nombre hebreo *'Ĕḏôm*, cuya raíz triconsonántica hebrea es *´dm* se parece a *a´dm*, esto es, *'āḏām* ("hombre") y por este motivo, fue así traducido al griego en el plural de ἄνθρωπος ("hombre"), como "humanidad"[462]. De esta manera, una profecía cuyo significado original remitía a la restauración de la Casa de David al frente de Israel y su victoria sobre las naciones gentiles, con unas connotaciones nacionalistas muy potentes, es rebajado por el evangelista a un pasaje donde Santiago, buscando la paz y la unidad de su asamblea, legitima la llamada a los gentiles a través de la tradición veterotestamentaria basada en el profeta Amós. Para finalizar esta cita profética, el Santiago de Lucas utiliza la fórmula "dice el Señor que hace que estas cosas sean conocidas desde la eternidad", en clara referencia a Is 45,21 en su versión de los LXX, de este modo el discurso de Santiago está claramente relacionado con la concepción lucana de la historia de la salvación.

De todas formas, su alocución no concluyó con estas referencias a la tradición veterotestamentaria, sino que propuso a modo de sentencia ἐγὼ κρίνω unas medidas basadas en la tradición mosaica para regular los alimentos y las relaciones conyugales consistentes en "abstenerse de la comida sacrificada a los ídolos" (ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων), de las "uniones conyugales ilícitas" (τῆς πορνείας), de la carne de los "animales estrangulados" (τοῦ πνικτοῦ)[463] y de cocinar "con sangre" (τοῦ αἵματος).

Por consiguiente, tras comparar y analizar las dos versiones del desarrollo del juicio, creemos más verosímil la descripción realizada por Pablo y consideramos que tras la versión de Hechos, a partir de la incoherencia de los discursos de Pedro y Santiago, cuyo contenido versa sobre

---

en la *Yahad* de Qumrán (*CD* 7,16; *4QFlor* 1-2) después que Yahveh levantó su Templo espiritual con una dimensión escatológica en su plenitud; será entonces cuando tendrá lugar la peregrinación final hacia la "tienda" de David de todos los pueblos que han invocado al Señor.

[462] Seguimos aquí a cf. FITZMYER, J. (2003): 200 ss.

[463] cf. RIUS-CAMPS, J. – READ-HEIMERDINGER, J. (2007):230-231. En el *Codex Beza* no se incluye la práctica de comer carne de los "animales estrangulados" [τοῦ πνικτοῦ], y en su lugar encontramos la llamada "regla de oro": "(…) y que cualquier cosa que no deseen que les ocurra a ellos, dejad de hacerla a otros". Como bien indica el autor cf. ibid. (2012): 601 n. 265: "Con la referencia a la regla de oro omitida por el texto alejandrino, Santiago sitúa a los paganos creyentes en un nivel parecido al de los prosélitos judíos; la regla de oro constituía un resumen de la Ley que debía observar un pagano, según el rabino Hillel del siglo primero".

temas diferentes, subyace la combinación de dos hechos concatenados (el juicio de Jerusalén y el decreto apostólico) acaecidos en momentos diferentes durante el año 49 y suturados por Lucas para aparentar formar parte del mismo acontecimiento. Así, el discurso de Pedro pertenecería al juicio en sí, mientras el discurso de Santiago estaría referido al llamado decreto apostólico, hecho acaecido tiempo más tarde[464].

Según nuestra hipótesis, la reconstrucción de los acontecimientos nos llevaría a un escenario de un consenso ficticio entre los notables de Jerusalén (Santiago, Cefas y Juan y la delegación antioquena (Pablo y Bernabé), sin ser respetado desde el principio por ninguna de las dos partes enfrentadas. Pablo necesitaba el refrendo de las autoridades para poder misionar fuera de Israel a los gentiles, y con la excusa de este supuesto consenso dirigió su evangelio, primero a los judíos, pero después a los *metuentes* sin exigirles nada; en cambio, Santiago y la familia de Jesús, como veremos a continuación, iniciaron una verdadera campaña de desacreditación del evangelio paulino en aquellas comunidades creadas por el apóstol o por donde él había evangelizado. Aparte de este conflicto latente, el juicio también fracturó la comunidad matriz y puso al descubierto de forma más descarnada la discusión entre los propios dirigentes jerosolimitanos. Santiago en representación de la familia de Jesús, Juan como líder de los Doce y los ancianos no eran partidarios de permitir a Pablo continuar con su predicación hacia los paganos sin circuncidarlos ni observar la tradición mosaica, pues eso suponía pervertir y tergiversar el mensaje del propio Jesús; por su parte, Pedro y sus seguidores eran más tolerantes hacia esa opción, como lo refleja también el propio discurso de Hechos. La supuesta solución de consenso no fue del agrado de todos y pronto se determinó tomar una decisición conjunta al respecto.

Ahora bien, ¿Existió una división jurídica del campo de misión como afirma Pablo? ¿Se dedicó Pablo a los gentiles y Pedro a los judíos? A nuestro juicio, no lo creemos probable. Pedro, cuyo prestigio entre los creyentes era innegable, fue su principal competidor en el ámbito de la evangelización hacia los paganos. Por lo tanto, Pablo, al afirmar que fue destinado a predicar a los gentiles mientras Pedro se dirigía a los judíos, manipuló de forma sibilina lo acordado en el juicio para convencer a los gálatas de la autoridad de su predicación refrendada por los dirigentes de Jerusalén[465].

---

[464] Seguimos a cf. FITZMYER, J. (2003): 190 ss. en situar los discursos de Pedro y Santiago relatados en Hechos en dos momentos históricos diferentes por los motivos argumentados.

[465] Discrepamos en este punto de cf. SCHLIER, H. (1999): 86 ss.; cf. COTHENET, E. (1985): 21 ss.; cf. SCHNEIDER, G (1980): 50, quienes están de acuerdo en defender su existencia. A nuestro juicio, la presencia de una facción de seguidores de Pedro en Corinto refleja como él no entendió el acuerdo tal como lo describe Pablo (1 Cor 1,12).

Por consiguiente, para priorizar la paz y la comunión entre los miembros de la comunidad judeo-cristiana y a pesar de las reticencias de Santiago y los judaizantes, se llegó a ese consenso precario permitiendo a Pablo continuar con su evangelización de los gentiles sin obligarles a circuncidarse ni observar la tradición mosaica; a cambio Santiago, Cefas y Juan les pidieron no desatender económicamente a la comunidad de Jerusalén, debido a su precariedad.

A pesar de eso, es llamativa la ausencia de esta colecta en el relato lucano de Hechos y cabe preguntarse ¿Realmente iban a aceptar los judaizantes dinero procedente de los paganos convertidos a la fe en el Mesías Jesús, sin estar circuncidados ni ser observantes de las tradiciones mosaicas? ¿No iba a suponer la aceptación de ese dinero procedente de los gentiles un problema a la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén ante los propios judíos? A nuestro parecer, probablemente ambas partes entendieron cosas diferentes. Para los de Jerusalén liderados por Santiago, el dinero donado por judeo-cristianos o prosélitos de la comunidad de Antioquía iba destinado a ayudar a la comunidad en momentos de penuria, pero en ningún momento debieron pensar en aceptar aportaciones de gentiles sin circuncidar para sus actividades cotidianas según se intuye del relato de Hch 21,15-26[466]; por su parte, Pablo concibió esa colecta como el instrumento para seguir manteniendo la comunión con la comunidad de Jerusalén. No se trataba de un interés puramente doctrinal, sino que radicaba en poder continuar su misión a los *metuentes* bajo el paraguas jurídico proporcionado por la sinagoga. Fuera de ella tendría problemas con las autoridades romanas quienes no le permitirían reunirse para poder evangelizar y por este motivo, como bien testimonian sus epístolas, dedicó todas sus energías a esa tarea[467].

3.3.6.3 El incidente en Antioquía (ca. 49)

Una vez finalizado el juicio en Jerusalén la delegación antioquena regresó a casa, pero la semilla de la discordia ya había sido sembrada. Los judaizantes liderados por Santiago no estaban nada satisfechos, pues el juicio había fracasado en su intento de obligar a los nuevos creyentes a seguir las viejas tradiciones de Israel ¿Significó este juicio una ruptura entre los judeo-cristianos de Jerusalén? Según nuestra hipótesis, debemos responder afirmativamente a esta pregunta,

[466] Santiago obliga a Pablo a pagar con el dinero de la colecta los costosos sacrificios relativos a la conclusión del voto de nazireato de cuatro miembros de la comunidad de Jerusalén (Hch 21, 23-24) y no los acepta para mitigar la penuria de la comunidad.

[467] Seguimos a cf. BORNKAMM, G. (1978): 78-79 al rechazar la interpretación de la colecta en relación al modelo del tributo para el Templo de Jerusalén aportado anualmente por todos los judíos de la diáspora. La colecta no se trataba de una prestación regular y Pablo utiliza varias formas de referirse a ella ("comunión", "prueba de generosidad", "servicio en favor de los santos", "acción de gracias").

aunque siguieron manteniendo la comunión[468]. Si la huida en su momento de los helenistas ya había constituido una primera fractura en el seno de la comunidad jerosolimitana, a nuestro entender, el juicio de Jerusalén ayudó a separar aún más las dos grandes corrientes existentes en su interior, la encabezada por Santiago y la petrina; los primeros, conscientes de la vigencia de la tradición mosaica en la historia de la salvación y la segunda, más tolerante hacia la existencia en las comunidades externas a Israel de gentiles sin circuncidar. Las consecuencias del juicio distanciaron a Santiago de Pedro, el primogénito de la familia de Jesús probablemente acercó más sus postulados a los de los miembros más rigoristas de la comunidad, quienes exigían la circuncisión como condición indispensable así como el cumplimiento de la Ley como instrumento para lograr la salvación. Estas desavenencias con Santiago provocaron una fractura entre ambos dirigentes y finalmente obligaron a Cefas a partir de Jerusalén en dirección hacia Antioquía[469].

Durante ese mismo año 49, en los siguientes días o semanas tras la celebración del juicio, el malestar instalado en el seno de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén se agudizó cuando Santiago y sus partidarios se enteraron de la celebración de comidas comunitarias en Antioquía donde el propio Cefas junto a otros judeo-cristianos se sentaban en la misma mesa con los gentiles incircuncisos. Probablemente, la llegada de esta noticia crearía un gran escándalo y obligó a Santiago a convocar a los miembros de la asamblea para tratar el asunto e intentar llegar a una solución consensuada. En esta ocasión, no habría ningún portavoz de la delegación de Antioquía ni tampoco se hallaba Cefas, de manera que la resolución adoptada sería comunicada con la mayor brevedad posible a la comunidad antioquena para su cumplimiento. A nuestro juicio, a esta asamblea posterior pertenecería el discurso lucano de Santiago reflejado en el libro de Hechos (Hch 15, 13-21) centrado en una profecía de Amós en su versión de los LXX[470]. Si bien el desarrollo de la reunión se trató de una elaboración literaria de Lucas, según nuestra hipótesis, la alocución de Santiago parece más verosímil si la relacionamos con la versión hebrea de la cita profética (Am 9, 11-12), donde la dinastía davídica era tradicionalmente la elegida, para liderar la misión consistente en gobernar Israel y expandirse más allá de sus fronteras doblegando a las naciones gentiles bajo su yugo siguiendo los

[468] cf. GNILKA, J. (1998): 97. Seguimos aquí la vieja hipótesis ya defendida por F.C.Baur, según la cual en esta asamblea se perdió la unidad de la primitiva comunidad judeo-cristiana.

[469] Tras este distanciamiento su rastro en Jerusalén desapareció ¿para siempre? y también su presencia en el libro de los Hechos. Gracias a la Epístola a los Gálatas lo encontraremos por última vez como protagonista en Antioquía, como un miembro más en el seno de la comunidad liderada por Pablo y Bernabé (Gál 2, 11-14); a partir de aquí se borra su recuerdo y su memoria entrará en el ámbito legendario.

[470] Vid.supra p.276ss

designios encomendados por Yahveh; por su parte, la versión de los LXX utilizada por Lucas en el relato de Hechos, tiende a vaciar la profecía de Amós de elementos nacionalistas susceptibles de ser considerados subversivos, añadiéndole un talante fraternal entre Israel y el resto de naciones.

Probablemente, esta postura de Santiago, judaizante y acorde con la tradición veterotestamentaria judía entró en conflicto con otras sensibilidades dentro de la comunidad matriz, más próximas a la vía petrina y tendentes a ser más flexiblesos con los *metuentes*. Así, tras un probable acalorado debate interno, se acordó una resolución consensuada más acorde con las corrientes enfrentadas en el seno de la comunidad matriz. Así, según Lucas, Santiago consiguió sacar adelante la exigencia de imponer a los paganos convertidos al cristianismo, el cumplimiento de las "Leyes de Noé" (Hch 15,20)[471].

Estas exigencias, conocidas bajo el nombre de "decreto o carta apostólica" (Hch 15, 22-29) o también como "cláusulas de Santiago", se centraban en la observación estricta de tres preceptos alimenticios: "abstenerse de la comida sacrificada a los ídolos" (ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων)[472], de la carne de los "animales estrangulados" (τοῦ πνικτοῦ)[473] y de cocinar "con sangre" (τοῦ αἵματος)[474]. A ellas se le unía una prerrogativa más consistente en la prohibición de las "uniones conyugales ilícitas" (τῆς πορνείας)[475]; en rigor, con estas medidas también se cuestionaba implícitamente las comidas entre judeo-cristianos y gentiles, cuya práctica era norma habitual en Antioquía y fuente de escándalo entre los miembros de la comunidad de Jerusalén.

[471] cf. RIUS-CAMPS, J. – READ-HEIMERDINGER, J. (2007):230-231. Estas prescripciones noáquicas se encuentran recogidas en el libro de Levítico 17-20 y versan sobre las tres obligaciones mínimas que cualquier judío debía observar bajo cualquier circunstancia; quien infringía estos preceptos estaba contaminado de forma perpetua, pudiendo llegar a ser considerado reo de sangre y finalmente exterminado.

[472] cf. Lv 17,2-9; 19,4; 20 ,2-6.27. Haría referencia al consumo de alimentos sacrificados a los ídolos.

[473] cf. ibid., (2007):231-232 ¿Qué se entiende por el término πνικτός? Tradicionalmente se vinculaba con el sacrificio de animales mediante estrangulamiento, un método no permitido por las normas judías para preparar los alimentos para su consumo. Fuera de los textos bíblicos, este vocablo amplía su semántica a "asfixiado" o "sofocado" y aludiría a una práctica muy popular en Alejandría entre los gentiles consistente en cocinar la carne en su propio jugo en una olla cerrada sin añadirle ningún otro líquido. El propio Filón recomendaba a los judíos de su ciudad abstenerse de comer carne mediante este tipo de cocción (Phil. *Spec. Leg.* IV, 23.122).

[474] cf. Lv 17,2-4.10-14. Se trataba de los animales que no habían sido previamente degollados para poder ser puros y aptos para su consumo.

[475] cf. Lv 18; 20,10-21. En este apartado deberíamos entender las relaciones incestuosas en un grado de parentesco cercano.

Es probable que Santiago, ya con el camino expedito al frente de la comunidad tras la marcha de Cefas, mandase redactar una carta con todas estas cláusulas para entregarla en mano a los dirigentes de la comunidad de Antioquía. ¿Únicamente Santiago dispuso en esta carta el cumplimiento de estos preceptos u ordenó también la imposición de la circuncisión a los gentiles convertidos? Si tenemos en cuenta el testimonio lucano no tenemos constancia directa de ello, pero a partir de una serie de indicios indirectos es probable que también insistiese en el tema de la circuncisión. Para sustentar dicha hipótesis nos basamos en la relación que establece Pablo entre "algunos del grupo de Santiago" con "los de la circuncisión" (Gál 2,12), el acercamiento de Santiago al sector más rigorista de la comunidad de Jerusalén así como el posterior hostigamiento del primogénito de la familia de Jesús a las comunidades paulinas por este asunto (Galacia, Corinto, Filipos, Éfeso). Por consiguiente, no descartaríamos como verosímil la existencia de una disposición donde constase la obligatoriedad de la circuncisión y el cumplimiento de la Ley junto con el cese de la comensalía si los gentiles no se atenían a unas premisas básicas para no contaminar a los judeo-cristianos presentes.

Dicho de otra manera, Lucas habría probablemente suavizado el decreto original histórico retroproyectando hacia la época del liderazgo de Santiago (ca.49) la realidad de su tiempo cuando fue redactado el libro de Hechos (ca. 90), donde en la segunda generación cristiana tras la primera revuelta judía y la caída del Templo (66-70) las exigencias legalistas habrían disminuido en el seno de las comunidades cristianas gentiles y ya no eran causa de tantos conflictos. Para entonces, era simplemente necesario el cumplimiento de las normas noáquicas, a saber, una serie de obligaciones mínimas recogidas en el libro de Levítico 17-20 que cualquier judío debía observar bajo cualquier circunstancia, pero no sucedió de la misma manera hacia el año 49, donde probablemente la presión para implementar estas prácticas por parte de Santiago y los hermanos del Señor junto con el sector rigorista de la comunidad matríz fue mucho más estricto.

Según la narración lucana, Santiago confió la responsabilidad de esta misión a Judas Barsabás y a Silas, ambos considerados dirigentes de la comunidad y profetas:

> Entonces *decidieron los apóstoles y presbíteros, de acuerdo con toda la Iglesia* [Τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ], *elegir de entre ellos algunos hombres* [ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν] y enviarles a Antioquía con Pablo y Bernabé; y *estos fueron Judas, llamado Barsabás, y Silas* [Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σιλᾶν], *que eran dirigentes entre los hermanos* [ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς] (Hch 15, 22)
>
> *Judas y Silas, que eran también profetas* [αὐτοὶ προφῆται ὄντες], exhortaron con un largo discurso a los hermanos y les confortaron" (Hch 15,32)

A nuestro juicio, Judas probablemente correspondería a uno de los hermanos de Jesús, conocido con el epíteto Barsabás ("hijo del *Shabbath*") en referencia a su celo por la observancia de la Ley mosaica. Dentro de esta embajada, Judas Barsabás era el miembro más importante en calidad de representante de la familia carnal del Mesías Jesús así como por su condición de dirigente; por lo tanto, podríamos estar ante uno de los hermanos de Jesús encargado de tareas misionales fuera de Jerusalén. Por su parte, Judas iría acompañado por Silas, otro dirigente de notoria relevancia en la asamblea, probablemente conocido también por sus dotes proféticas[476]. La presencia de un miembro judeo-cristiano vinculado a la familia de Jesús y otro de raigambre helenista evidencian la fractura existente aún en la comunidad matriz de Jerusalén; es un claro ejemplo de la existencia de diferentes sensibilidades en Jerusalén.

Probablemente, la función de ambos, aparte de entregar la mencionada carta, también tenía una vertiente inquisitorial, pues ambos podían ser considerados como auténticos "comisarios religiosos"[477]. Según el relato lucano, la carta enviada a la comunidad de Antioquía rezaba de la siguiente manera:

> Los apóstoles y los presbíteros hermanos, saludan a los hermanos venidos de la gentilidad que están *en Antioquía, en Siria y en Cilicia* [κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν]. Habiendo sabido que algunos de entre nosotros, sin mandato nuestro, os han perturbado con sus palabras, trastornando vuestros ánimos, hemos decidido de común acuerdo *elegir algunos hombres y enviarlos donde vosotros* [ἐκλεξαμένοις ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς], *juntamente con nuestros queridos Bernabé y Pablo* [σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρναβᾷ καὶ Παύλῳ], que son hombres que han entregado su vida a la causa de nuestro Señor Jesucristo. *Enviamos, pues, a Judas y Silas* [ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σιλᾶν], quienes os expondrán esto mismo de viva voz: Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: *abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza* [ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας]. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós (Hch 15, 23-29)

El documento aporta una cuestión interesante ¿Aparte de todo Israel, podemos considerar Antioquía, el resto de la provincia de Siria y Cilicia como las áreas de influencia y jurisdicción de la comunidad primitiva de Jerusalén a quienes van destinadas estas cláusulas? Pablo, en su sección autobiográfica de la epístola a los gálatas, menciona tras su estancia de quince días en Jerusalén en compañía de Cefas haber ido a visitar las áreas de Siria y Cilicia - "luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia, pero personalmente no me conocían las Iglesias de Judea que están en Cristo" (Gál 1,21-22); por lo tanto, viendo esta semejanza en las regiones citadas en la carta de Hechos con la referencia paulina podemos conjeturar como verosímil que Santiago, como líder de la comunidad primitiva de Jerusalén tuviese poder y jurisdicción sobre estas

[476] Este Silas, quien acompañó a Pablo a predicar por Asia Menor y Grecia tras este acontecimiento (Hch 15,40 – 18,5) es idéntico al Silvanus mencionado en 1 Ts 1,1; 2 Ts 1,1; 2 Co 1,19; 1 P 5,12.

[477] Estamos de acuerdo en este concepto con GÓMEZ SEGURA, E. (2006): 148-151

zonas donde existían pequeñas congregaciones judeo-cristianas. En rigor, el juicio de Jerusalén tendría aún más sentido si tenemos en cuenta que la divergencia doctrinal existente en Antioquía, dentro de esta plausible área de jurisdicción de la comunidad jerosolimitana, fue motivo de una gran preocupación para Santiago y el resto de miembros judaizantes, obligándoles a actuar ante el acoso que sufrían por parte de las autoridades religiosas judías.

Según el relato del apóstol a los gálatas, la llegada de Judas y Silas como emisarios de Santiago a Antioquía no fue exenta de polémica, pues propició un fuerte enfrentamiento entre Pablo y Cefas e infundió temor a otros miembros judeocristianos de la comunidad, como fue el caso de Bernabé:

> Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues *antes que llegaran algunos del grupo de Santiago* [πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου] *comía en compañía de los gentiles* [μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν]*; pero una vez que aquéllos llegaron* [ὅτε δὲ ἦλθον]*, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos* [ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς]. *Y los demás judíos le imitaron en su simulación* [καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι]*, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la simulación de ellos* [ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει]. Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos; "Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?" (Gál 2, 11-14)

A partir del pasaje paulino podemos intentar reconstruir de forma probable lo sucedido. Tras acabar el juicio en una fecha indeterminada del año 49, Pablo y Bernabé regresaron a Antioquía. A los pocos días, semanas o meses, la resolución del proceso produjo una fractura entre las dos corrientes principales de la asamblea de Jerusalén; por un lado, la judaizante liderada por Santiago, el hermano del Señor y por otro la petrina, representada por Pedro, un judío tolerante con la incircuncisión de los gentiles. Estas palpables diferencias entre ambos líderes propició la marcha de Cefas de la comunidad por no estar de acuerdo con las tesis de Santiago y el resto de los judaizantes y quizás también por la pérdida de relevancia de sus postulados en el seno de la asamblea. Pedro decidió trasladarse desde Jerusalén a Antioquía, cuya comunidad más receptiva y con una mentalidad más abierta, probablemente le haría sentirse más cómodo. Por su parte, Santiago no satisfecho con las disposiciones acordadas en el juicio se habría posicionado cada vez más cerca de las tesis judaizantes de los miembros rigoristas de la comunidad.

La llegada de noticias procedentes de Antioquía relativas a comidas comunes entre judeo-cristianos y gentiles sin circuncidar, donde el propio Pedro estaba implicado, volvió a reabrir el debate sobre el asunto[478]. Las dos corrientes existentes en Jerusalén volvieron a enfrentarse y

[478] Este punto ha sido objeto de controversia entre los investigadores como ha apuntado cf. PIÑERO, A. (2015): 153-156. En esta polémica podemos señalar tres grandes corrientes de opinión: en primer lugar estaría la hipótesis más extendida, defendida por autores como J.Gnilka entre otros, que identifica a "los de Santiago" y a "los de la circuncisión" como los mismos y les atribuye dos motivos para explicar su

Santiago logró imponer su criterio aprobando el estricto cumplimiento de una serie de preceptos alimentarios conocidos en el Antiguo Testamento como las "Leyes de Noé" y la prohibición del matrimonio entre familiares cercanos; pero no descartamos, como algo verosímil, que tras estas disposiciones también el primogénito de la familia de Jesús insistiese en la circuncisión de los paganos y en el cumplimiento de la tradición mosaica recogida en la Ley[479].

Cefas, tras recalar en Antioquía, no dudó desde un principio en comer entre los gentiles sin circuncidar, como también hacían Pablo y Bernabé, celebrando en esas comidas la "Cena del Señor" (κυριακὸν δεῖπνον) en la casa de algún adinerado miembro de la comunidad. La inesperada llegada de Judas y Silas con la carta donde estaban recogidas las cláusulas decretadas por Santiago y aprobadas por la asamblea de la primitiva comunidad de Jerusalén trastocó todos los planes y causó un verdadero conflicto de intereses en Antioquía en la mente de muchos

---

aparición en Antioquía, por un lado, para entregar el "decreto apostólico" y por otro, cesar la costumbre de celebrar comidas comunitarias entre los judeo-cristianos y los gentiles incircuncisos. Según esta interpretación los paganos estaban en impureza ritual al no circuncidarse ni observar los preceptos alimenticios. Una segunda hipótesis considera diferentes a "los de Santiago" y a "los de la circuncisión". Sus defensores otorgan al primer grupo la carta de Jerusalén con el "decreto apostólico" donde se instaba a los gentiles a abstenerse de una serie de normas alimenticias así como la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos; según estos exegetas, "los de la circuncisión" habrían llegado a Antioquía inmediatamente después y serían los "falsos hermanos" aparecidos también por Galacia, probablemente fariseos judeo-cristianos intransigentes. La última hipótesis, planteada por A.Álvarez Valdés y seguida por el propio A.Piñero, sitúa el "decreto apostólico" con posterioridad al conflicto de Antioquía. Según este autor, Pablo ya se habría marchado de Antioquía cuando llegó la carta de Jerusalén con estos preceptos noáquicos y lo deduce por los siguientes motivos; en primer lugar, porque a Pablo no le impusieron en el juicio ninguna condición (Gál 2,6); en segundo lugar, de haber existido el decreto no habría tenido lugar el conflicto con Pedro porque ambos sabían qué se debía hacer según la disposición oficial; en tercer lugar, Pablo nunca menciona ningún decreto oficial y según Hch 15, 22-23.30 el apóstol habría sido uno de los encargados de llevar personalmente el decreto, cuando años más tarde regresa a Jerusalén con la colecta, Santiago le informa del cumplimiento del decreto y él parece no tener idea de su existencia; en cuarto lugar, Pablo rechaza el matrimonio entre parientes (1 Cor 5, 1-13) no por el decreto, sino por la prohibición de Lv 18,8 y finalmente, cuando en la epístola a los gálatas responde a sus adversarios, quienes quieren obligar a circuncidarse a los gentiles, en ningún momento Pablo se refiere al decreto. A nuestro juicio, nos parece más verosímil la primera de las hipótesis; consideramos la llegada del decreto a Antioquía una respuesta de Santiago ante el conocimiento de la existencia de comidas comunes entre judeo-cristianos y gentiles incircuncisos y la ausencia del mismo en las epístolas paulinas, no es fruto del desconocimiento de Pablo, sino todo lo contrario, creemos probable que lo omitió deliberadamente porque no estaba dispuesto a cumplirlo en las diferentes ciudades donde fundó comunidades, porque según su versión, Santiago habría violado el acuerdo alcanzado en el juicio donde "nada nuevo me impusieron"(Gál 2,6).

[479] Estamos de acuerdo en este punto concreto con cf. GNILKA, J. (1998): 104 n. 193 quien a su vez sigue a J.D.G Dunn *The incident of Antioch* JSNT 18 (1983): 29 ss; pero discrepamos con ambos autores en atribuir como destinatarios principales del decreto de Santiago a Cefas y los judeo-cristianos de la comunidad de Antioquía, a nuestro juicio el documento iba dirigido básicamente a los gentiles y de esta forma el primogénito de la familia de Jesús subsanaba el fallo del juicio de Jerusalén. También debemos plantearnos la siguiente cuestión ¿Este decreto fue únicamente redactado para la comunidad antioquena o también era de obligado cumplimiento para el resto de comunidades judeo-cristianas situadas en el resto de la provincia de Siria y Cilicia? No lo sabemos, pero a juzgar por los acontecimientos posteriores y las disputas entre Santiago y Pablo, es probable que fuese dirigida a todas las comunidades situadas fuera de Israel dentro del ámbito de jurisdicción de la comunidad primitiva de Jerusalén.

judeo-cristianos allí presentes. Ante la presencia de Judas Barsabás, probablemente un destacado representante de los hermanos de Jesús, Cefas se apartó lentamente de la mesa donde estaba comiendo junto a los gentiles incircuncisos porque ya había interiorizado esas costumbres típicas de la nueva comunidad donde residía; la misma actitud adoptaron Bernabé y otros miembros judeo-cristianos de la comunidad antioquena ante el temor de los circuncisos y las posibles consecuencias[480].

Cabe destacar la ausencia de este decreto o cláusulas de Santiago en la epístola a los Gálatas de Pablo ¿A qué se debe esta laguna? ¿Existió realmente este documento tal como relata el libro de Hechos o fue una elaboración literaria del propio Lucas? ¿Pablo no lo mencionó en su epístola porque fue escrita a posteriori del incidente en Antioquía cuando él ya había abandonado la ciudad? O en caso contrario, si llegó a existir ¿Conocía realmente Pablo este documento específico con las normas alimentarias de obligado cumplimiento en las comidas, la prohibición de los matrimonios entre parientes cercanos y probablemente la circuncisión obligatoria así como el cumplimiento de las costumbres mosaicas u omitió este dato deliberadamente a los gálatas? Ante esta batería de preguntas nos surgen muchas dudas y pocas certezas, pero a nuestro juicio, a juzgar por su reacción consideramos la omisión de Pablo a este decreto como la explicación más probable por su negativa a acatar estos mandatos de Santiago.

De ser correcta esta hipótesis, explicaría mejor el propósito final de las cláusulas de Santiago, cuyo objetivo buscaba por un lado acabar con esas comidas comunitarias entre judeo-cristianos y gentiles incircuncisos siempre y cuando no se observasen esas mínimas reglas rituales; el cumplimiento de estas disposiciones garantizaba la pureza del ágape y la no contaminación de los judeo-cristianos al celebrar conjuntamente con los gentiles la "Cena del Señor". Por otro lado, y para evitar principalmente conflictos en Jerusalén con las autoridades sacerdotales, Santiago quería a toda costa la comunión entre todas sus comunidades pero dentro del marco estricto de la observación de la Ley mosaica y la práctica de la circuncisión, sólo de esta forma era posible la salvación, sólo así formarían el verdadero Israel renovado. Por su parte, Pablo era la antítesis de Santiago. Para él, la fe en el Mesías Jesús ocupaba el lugar de la Ley, solo la fe (*sola fide*) posibilitaba la salvación y la Ley no poseía ningún carácter salvífico; a pesar de

[480] Como bien ha afirmado A. Steinmann seguido por cf. SCHLIER, H. (1999): 101 n.201 este miedo no carecía de fundamento porque tanto Cefas como Bernabé conocían bastante a Santiago como a sus partidarios y eran conscientes que serían desprestigiados por haber transgredido y despreciado la Ley al comer con los gentiles incircuncisos.

defender semejantes ideas, no se planteaba una ruptura con el judaísmo y por este motivo lo seguiremos viendo observando la tradición mosaica[481].

Aunque Pablo defendía ideas contrarias a Santiago tampoco se planteaba una ruptura con la comunidad primitiva de Jerusalén; necesitaba seguir en comunión con ella para seguir estando protegido bajo el paraguas jurídico de la sinagoga y de esta forma poder llevar a cabo las reuniones domésticas sin problemas ante las autoridades romanas. Para el apóstol, la celebración por separado de la "Cena del Señor" entre judeo-cristianos y gentiles atentaba contra la unidad de su comunidad, la nueva familia de Dios y eso era inaceptable; la reacción de Cefas y Bernabé tras la llegada del hermano de Santiago colmó la paciencia de Pablo, quien estalló criticándolos, sobre todo a Pedro por su incoherencia.

Desconocemos cómo acabó el incidente, pero la ausencia de detalles es un indicio del éxito para Santiago y un fracaso para los intereses de Pablo. Si el apóstol hubiera conseguido sacar adelante sus postulados, seguramente nos lo hubiese hecho saber. Tras este revés probablemente se encuentre parcial o totalmente la respuesta a la ausencia en la epístola a los gálatas de las cláusulas de Santiago, porque viendo lo sucedido en Antioquía, decidió no cumplirlas allá donde fuese. La victoria momentánea de Santiago al conseguir imponer sus exigencias a la comunidad antioquena, obligó a Pablo a abandonar la ciudad e iniciar su misión fuera del ámbito de jurisdicción de la comunidad primitiva de Jerusalén, pero la polémica nos muestra el trasfondo del problema central del judeo-cristianismo en estas primeras décadas, a saber, su relación con la Ley de Moisés y la circuncisión. Santiago junto con el resto de la familia de Jesús y sus seguidores judaizantes serán partidarios de su cumplimiento en todas aquellas comunidades del Israel renovado, estén o no en territorio sagrado; Pablo por su parte, discrepará de esta interpretación y pondrá la fe por delante de la Ley, avivando de esta forma un conflicto entre ambos personajes acaecido durante toda la década de los años 50 e inicios de los 60 hasta la muerte de ambos protagonistas.

3.3.6.4 Los conflictos de Santiago y sus hermanos con Pablo (ca.52-58)

Tras la marcha del Apóstol de Antioquía, el siguiente paso consistirá en analizar el apasionado conflicto entre los Hermanos del Señor y Pablo[482]. Los primeros, como grupo diferenciado

[481] Como ha señalado cf. PIÑERO, A. (2015): 173, existían otros judíos, no creyentes en el Mesías Jesús, quienes también relativizaban el valor salvífico de la Ley, como era el caso de los henóquicos y por tanto, Pablo, con su postura no se apartaba tanto del judaísmo de la época del Segundo Templo, donde había diferentes formas de interpretar la norma sagrada. A ello se suma la existencia en la diáspora de judíos que compartían mesa y comida con los gentiles (*Epístola de Aristeas* 181-185).

[482] Utilizaremos el término paulino "Hermanos del Señor" para referirnos durante este período del siglo I a los familiares directos de Jesús tal como el propio Pablo los llamaba.

dentro del judeo-cristianismo hebreo, agrupaba a los familiares de Jesús y estaba liderado por la figura de Santiago; por su parte, Pablo, representaba a una de las ramas de los helenistas.

Estos familiares de Jesús, como hemos visto, eran defensores de un cristianismo muy vinculado a la Ley y al concepto del Mesías davídico tradicional, una visión radicalmente contrapuesta a la paulina. Veían a Pablo como su principal enemigo a combatir después de lo sucedido en Antioquía. Lo consideraban un renegado, un traidor y un apóstata, por su interpretación del cristianismo en relación con la Ley mosaica y por su deseo de introducir en el nuevo Israel a gentiles sin circuncidar, algo totalmente intolerable en su forma de pensar. Para ellos, estaba en juego la comunión entre todas las comunidades judeo-cristianas y del nuevo Israel renovado bajo la égida de la Ley mosaica y el signo externo de la circuncisión. Santiago, en representación de la familia en calidad de primogénito, para combatir a Pablo, no dudó en organizar una contraofensiva, destinada a anular y desactivar la actividad paulina allá donde predicase.

Por su parte, Pablo decidió emprender una misión más allá de las fronteras de jurisdicción de la comunidad primitiva de Jerusalén, para poder predicar libremente su evangelio lejos del control ejercido por Santiago y de esta manera, ampliar la base social del cristianismo más allá del judaísmo; defendía la caducidad de la Ley como instrumento salvífico y su invalidez para los gentiles, sólo la fe en Cristo permitía realmente acceder al nuevo reino de Dios, al Israel escatológico:

> Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores; a pesar de todo, conscientes de que *el hombre no se justifica por las obras de la ley* [οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου] *sino sólo por la fe en Jesucristo* [ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ], también nosotros hemos creído en Cristo Jesús *a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo* [ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ], *y no por las obras de la ley* [καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου], *pues por las obras de la ley nadie será justificado* ([ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ] (Gál 2, 15-16)

Estas enormes discrepancias religiosas, cuyas posturas enconadas fueron agudizándose con el paso del tiempo, comportaron una serie de crecientes desencuentros hasta convertirse en irreconciliables.

Durante la década de los años 50 del siglo I, la inexistencia de documentación propia de los Hermanos del Señor nos obliga a reconstruir las vicisitudes de las hostilidades de forma indirecta a través de las epístolas paulinas principalmente y en menor medida del libro de los Hechos de los Apóstoles, con las limitaciones que ello implica al ser escritos tendenciosos, cuya información en ocasiones es omitida o tergiversada de forma deliberada, y hostiles, al ofrecer una imagen bastante negativa de sus adversarios. Desgraciadamente no contamos en la

actualidad con ningún escrito de los Hermanos del Señor, cuya autoría confirme o desmienta la versión paulina.

Así, a tenor del testimonio de Pablo en sus epístolas podemos intentar reconstruir indirectamente y de forma plausible cómo llegó a ser esta actividad itinerante de los Hermanos del Señor tanto dentro como fuera de Israel en su denodada lucha por obstaculizar y cercenar la difusión del evangelio paulino fuera de su ámbito de influencia y mantener a todas las comunidades en comunión bajo la obligatoriedad de la circuncisión y el cumplimiento de la tradición mosaica:

a) Se trataban de grupos itinerantes, formados por carismáticos,cuya actividad no se ceñía exclusivamente a predicar por Israel, sino también se prodigaron por otras zonas:

> Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. *Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago* [πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου], comía en compañía de los gentiles; (…) (Gal 2,11-12)

Esta peculiaridad también aparece reflejada en el relato de Hechos (Hch 15, 22-33). Según la narración lucana, Judas Barsabás - uno de los hermanos o un personaje simbólico de una compilación del grupo fraternal de la familia del Señor - viajó a Antioquía para entregar en mano el llamado "decreto apostólico" mandado redactar por Santiago. Si damos credibilidad a su testimonio, se mencionaba también en el documento al resto de la provincia de Siria y Cilicia como áreas donde los Hermanos del Señor extendían su influencia y donde plausiblemente pudieron haber viajado para dar a conocer a las comunidades allí establecidas estas cláusulas de Santiago. Como veremos a continuación, es probable que el conflicto con Pablo les llevase a traspasar las fronteras de su jurisdicción para impedir el desarrollo de su misión llegando hasta Galacia, Corinto, Éfeso y Filipos. De ser correcta esta hipótesis ¿Se dedicaron todos los Hermanos del Señor a esta actividad itinerante? No parece a juzgar por los textos, pues no tenemos constancia de ningún viaje de Santiago por Israel o fuera de su territorio; su hegemonía y liderazgo al frente de la comunidad primitiva le obligó a residir permanentemente en Jerusalén. En cambio, sí es verosímil la participación de José, Judas y Simeón en los viajes como los principales portavoces de estas misiones itinerantes aunque sus nombres nunca aparezcan mencionados en las epístolas paulinas.

b) portaban cartas de recomendación, probablemente expedidas y firmadas por Santiago como líder de la comunidad primitiva de Jerusalén:

> ¿Comenzamos de nuevo a recomendarnos? ¿O es que, *como algunos*, necesitamos presentaros *cartas de recomendación* [ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν] o pedíroslas?" (2 Cor 3,1)

Este salvoconducto actuaba como prueba fehaciente para sus portadores ante las comunidades de su identidad y de quién los enviaba[483].

c) estaban exentos de trabajar fieles al mandato de Jesús:

> ¿Acaso únicamente Bernabé y yo [Pablo] *estamos privados del derecho de no trabajar*? [οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;] (1 Cor 9,6)

Consideraban la predicación como un trabajo y su única misión consistía en predicar el Evangelio allí donde iban sin desempeñar ningún tipo de trabajo manual para su sustento[484].

d) vivían a costa de las comunidades donde predicaban siguiendo el ejemplo del Mesías Jesús:

> "¿Por ventura no tenemos derecho a comer y beber [μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πεῖν;]?" (1 Cor 9,4)
>
> ¿No sabéis que los ministros del templo viven del templo? ¿Que los que sirven al altar, del altar participan? Del mismo modo, *también el Señor ha ordenado que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio* [καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν] (1 Cor 9,13-14)

[483] KLAUCK, H.-J. (1986): 34. En la antigüedad emitir cartas de recomendación era una costumbre extendida y su estructura tenía el siguiente aspecto: a) Se destacaba las habilidades personales de los portadores; b) sus relaciones particulares con el redactor de la carta; c) recordar el vínculo entre el autor y el destinatario. El destinatario, en este caso las comunidades, podían reportar un servicio de amistad al redactor de la misiva y éste le transmitía su benevolencia a través de la persona recomendada en la carta. Por su parte FURNISH, V.P. (1984): 193, destaca de dos tipos de cartas de presentación, las oficiales, cuya misión era certificar a la persona portadora como un representante o mensajero de otro; y las no oficiales, que recomendaban a un pariente, amigo o socio. Este tipo de cartas jugaban un gran papel en el mundo antiguo cuando las comunicaciones eran pobres y la hospitalidad en lugares distantes se convertía en una ardua tarea. Estas cartas eran llevadas por la persona recomendada con la finalidad de ser recibida de forma hospitalaria y ayudada en alguna forma específica. Otros autores como es el caso de M.Keyes o P.A.Marshall atestiguan el uso de estas cartas dentro de los círculos judíos y G.Theissen ha señalado que sólo eran ventajosas para los maestros o predicadores cristianos itinerantes.

[484] Pablo por su parte contradecirá el mandato de Jesús y de sus hermanos defendiendo ganarse su propio jornal trabajando manualmente para no ser gravoso a la comunidad donde se hospeda: "Mas yo, de ninguno de esos derechos he hecho uso. Y no escribo esto para que se haga así conmigo. ¡Antes morir que…! Mi timbre de gloria ¡nadie lo eliminará! Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio! Si lo hiciera por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa. Mas si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado. Ahora bien, ¿cuál es mi recompensa? Predicar el Evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere el Evangelio" (1 Cor 9, 15-18)

Durante el tiempo de su predicación, eran estas propias congregaciones quienes les mantenían hospedándoles en sus propias casas y proporcionándoles manutención.

e) se hacían acompañar de mujeres en sus viajes:

> ¿*No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana* [μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν], como los demás apóstoles *y los hermanos del Señor* y Cefas [ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς;]? (1Cor 9,5):

A nuestro juicio, no necesariamente eran sus esposas ni tampoco sus compañeras sexuales o criadas. Parece verosímil que estamos ante un grupo reducido de mujeres, de una cierta capacidad adquisitiva cuyo don consistía en ofrecer sus bienes materiales así como su plena dedicación en tiempo y servicio a favor de los Hermanos del Señor, *Cefas* o el resto de los apóstoles. Dicho de otra manera, su tarea era sufragar los gastos de manutención y alojamiento durante sus viajes para que los familiares del Señor pudiesen dedicarse sin preocupaciones a sus menesteres diarios en la predicación; al mismo tiempo, les servían como estilete en su tarea misionera, introduciendo el evangelio del Mesías Jesús en las casas a través del círculo femenino familiar[485]. Como estaba mal visto y era susceptible de crear escándalo la presencia de un hombre extraño a solas con una o varias mujeres en un recinto cerrado, la tarea recaía en estas mujeres cristianas. De esta manera se podía romper con la intransigencia del señor de la

[485] BRAY, G – ODEN, T.C (2001): 131-135. Existe un debate desde la antigüedad sobre qué debemos entender por el concepto "una mujer cristiana" (ἀδελφὴν γυναῖκα) expuesto por Pablo. Así, Clemente de Alejandría en su obra Stromata III, 53,3 apunta a las mujeres como misioneras, aportándonos una información muy valiosa sobre su función específica en las comunidades: "Los apóstoles llevan consigo las mujeres no como esposas, sino como hermanas que les ayudaban en los servicios de las amas de casa; gracias a ellas la doctrina del Señor podía entrar incluso en el gineceo, sin dar motivos de calumnia". Por su parte, Agustín de Hipona en su obra *De opere monachorum* IV, 5 (CSEL 41,538) relata otras funciones de estas mujeres: "Una vez demostrado eso, anuncia que tienen el mismo derecho que los demás apóstoles, es decir, la exención del trabajo manual, para vivir del Evangelio, como el Señor lo había establecido. Eso lo evidencia luego. En efecto, esas mujeres fieles acompañaban a los apóstoles con su dinero, y con su dinero les atendían para que no tuvieran que preocuparse de las necesidades de la vida… Por cierto, algunos han entendido mal esa frase del Apóstol (…) y han traducido "esposa" en lugar de "hermana". Les engañó la antigüedad de la palabra griega, pues la misma palabra se utiliza para decir "mujer" y para decir "esposa". No debieran confundirse, ya que el Apóstol no dice tan sólo "mujer", sino "mujer hermana", y no dice "tomar mujer", sino llevar consigo una mujer". En la actualidad, algunos autores (J.A.Fitzmyer, A.Piñero, H.J.Klauck, W.Bauer *et alii* defienden que el concepto *γυναῖκα* haría referencia a estas mujeres cristianas como esposas, cuya tarea consistía en acompañar a sus maridos en sus tareas misioneras. A nuestro juicio, las mujeres referidas por Pablo no tenían porqué ser necesariamente las mujeres de los Hermanos del Señor, de Cefas o de los apóstoles, ni sus compañeras sexuales, sino simples misioneras, con una holgada posición económica. El pasaje de Pablo en 1 Cor nos remite a Lc 8, 1-3 donde el evangelista cita a María Magdalena, Juana, mujer de Cusa y Susana junto a otras muchas quienes "*ayudaban* [διηκόνουν] *con sus recursos*" a Jesús y sus discípulos en la línea de lo expuesto por Agustín de Hipona ¿Podría tratarse esta supuesta escena de Jesús con las mujeres una retroproyección del papel de estas acompañantes femeninas en época de Pablo, los Hermanos del Señor y del propio evangelista Lucas?

casa en el supuesto caso que éste no atendiese el mensaje cristiano y a través de las mujeres, la predicación no sólo entraba en el ámbito familiar, sino que podía extenderse a los esclavos.

f) se dirigían principalmente a los judeo-cristianos, pero también a los *metuentes*:

> *El celo que esos muestran por vosotros* [*metuentes*] *no es bueno* [ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς]; quieren alejaros de mí para que mostréis celo por ellos." (Gál 4,17)
>
> *Los que quieren ser bien vistos en lo humano* [Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί], *ésos os fuerzan a circuncidaros* [οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι], con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo. *Pues ni siquiera esos mismos que se circuncidan cumplen la ley* [οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν]; sólo desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne" (Gál 6,12-13)

Debido al celo mostrado en la familia de Jesús por la tradición veterotestamentaria vinculada con las Alianzas establecidas por Yahveh con Abraham, mediante la circuncisión y con Moisés, a través de la Ley, es probable pensar que originalmente los destinatarios del evangelio de *los* Hermanos del Señor fuesen los judeo-cristianos de raigambre hebrea junto con los prosélitos, quedando totalmente al margen los *metuentes*. Ahora bien, según atestigua la epístola a los gálatas, es probable que una vez traspasaron las fronteras de Israel y se inició su campaña contra la misión paulina tanto dentro de su área de influencia (Palestina, Antioquía, Siria y Cilicia) como fuera (Galacia, Filipos, Corinto, Éfeso) es verosímil pensar en que dirigieron su predicación también hacia los *metuentes* de dichas comunidades para disuadirlos del evangelio predicado por Pablo.

g) su mensaje radicaba en la obligatoriedad de la circuncisión y el cumplimiento de la Ley:

> Los que quieren ser bien vistos en lo humano, *ésos os fuerzan a circuncidaros* [οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι], con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo. *Pues ni siquiera esos mismos que se circuncidan cumplen la ley* [οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν]; sólo desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne" (Gál 6,12-13)

Consideraban una aberración la existencia en las comunidades judeo-cristianas de *metuentes* sin circuncidar y su objetivo, a través de su evangelio, será concienciarlos de la obligatoriedad, vigencia y cumplimiento de los preceptos mosaicos así como de la práctica de la circuncisión como signo externo de la pertenencia al pueblo de Israel. Todos ellos formaban los instrumentos válidos para conseguir la salvación del verdadero Israel renovado. En caso contrario, se les amenazaba con la "exclusión" (ἐκκλεῖσαι) por no acatar estas directrices:

> El celo que esos muestran por vosotros [*metuentes*] no es bueno; quieren alejaros de mí ([ἀλλ᾽ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν]) para que mostréis celo por ellos [ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε] (Gál 4,17) [486]

h) se infiltraban en las comunidades paulinas para recabar información y desestabilizar la comunidad:

> Pero, *a causa de los intrusos* [διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους], *los falsos hermanos que solapadamente se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo* Jesús [ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ], con el fin de reducirnos a esclavitud, a quienes ni por un instante cedimos, sometiéndonos, a fin de salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio… (Gál 2, 4-5)

El caso de Antioquía es paradigmático al respecto, inmiscuyéndose en el seno de la asamblea obtenían información de primera mano del contenido de la predicación del evangelio paulino; de esta manera, podían informar a Jerusalén de las divergencias doctrinales o cristológicas y así poder actuar con mayor agilidad sobre las discrepancias detectadas.

i) acostumbraban a actuar tras la marcha de Pablo de sus comunidades:

> Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo. Pero temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo. Pues, *cualquiera que se presenta predicando otro Jesús del que os prediqué* [εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν], y os proponga recibir un Espíritu diferente del que recibisteis, *y un Evangelio diferente del que abrazasteis ¡lo toleráis tan bien!* [ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε] Sin embargo, *no me juzgo en nada inferior a esos "superapóstoles*" [Λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων]. Pues si carezco de elocuencia, no así de ciencia; que en todo y en presencia de todos os lo hemos demostrado (2 Cor 11, 2-6)

No eran los únicos misioneros en ejercer tal práctica, pero aprovechaban la ausencia de Pablo en sus comunidades para difundir el evangelio de la circuncisión y el cumplimiento de la tradición mosaica. De esta manera, las misiones itinerantes de los *Hermanos del Señor* acostumbraban a llegar a las comunidades paulinas una vez habían recabado la información suficiente para actuar y buscaban evitar a toda costa el contacto directo con Pablo o el enfrentamiento ante él delante de la asamblea de cualquiera de sus fundaciones.

[486] Como ha afirmado cf. SCHLIER, H. (1999): 245-246 el término ἐκκλεῖσαι lingüísticamente significa "excluir a uno de una comunidad" y según el autor, a quien seguimos, significaría "que los adversarios del apóstol refuerzan su exigencia de la circuncisión con amenazas de exclusión de la ἐκκλησία".

j) cuestionaban el apostolado y el evangelio de Pablo:

> ¿No soy yo libre? ¿No soy yo [Pablo] apóstol? ¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? *Si para otros no soy yo apóstol* [εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος], para vosotros sí que lo soy; pues ¡vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor! (1Co*r* 9,2)

Consideraban a Pablo un farsante, un traidor y un apóstata por las enseñanzas de su evangelio a los *metuentes*, contrarias a seguir la tradición mosaica y practicar la circuncisión. Por este motivo doctrinal, no lo consideraban un verdadero apóstol y también lo desprestigiaban por su desapego absoluto a la misión terrenal del Mesías Jesús y su nula vinculación con él antes de su martirio.

Aunque durante la década de los años 50 del siglo I existieron otros predicadores rivales de Pablo en el Mediterráneo oriental, fueron los Hermanos del Señor, quienes mostraron un denodado interés en combatirlo con una febril actividad en su afán por desacreditar su evangelio. A través de diversas misiones itinerantes en diferentes comunidades fundadas por el apóstol los Hermanos del Señor intentaron reconducir la situación, desacreditar su figura y presentar su evangelio como el único capaz de conseguir la ansiada salvación. Sólo el Templo espiritual simbolizado por la comunidad matriz de Jerusalén y liderada por los familiares de Jesús en virtud del derecho de sangre y defensores a ultranza de la circuncisión y el cumplimiento estricto de la tradición mosaica comportaba pertenecer al auténtico Israel.

3.3.6.4.1 La misión a Galacia (ca. 52)

Tras la polémica en Antioquía las fuentes revelan un inquietante silencio sobre el conflicto entre los Hermanos del Señor y Pablo hasta el año 52 aproximadamente, fecha en la que probablemente podemos situar la redacción de la epístola a los Gálatas en Éfeso[487]. ¿Hubo realmente un tiempo de calma tras la acalorada discusión en Antioquía o las hostilidades continuaron sin que nos haya llegado a nosotros un eco de las mismas?

[487] cf. BROWN, R.E. (2002): 566; VIDAL, S. (2008): 101; PIÑERO, A. (2015): 240-241. No hay unanimidad ni consenso respecto a la fecha de composición de la epístola a los gálatas, sino una gran disparidad de propuestas cronológicas. En orden de más antiguo a más moderno encontramos la hipótesis de G. Lüdemann quien la ubica en torno al año 48; J.Gnilka sitúa su redacción en una horquilla comprendida entre los años 48-51. Por su parte, a favor de la hipótesis del año 52, encontramos autores como J. Murphy - O´Connor o S.Vidal a quienes seguimos; R. Jewett defiende el año 53; otros autores como A.Piñero, siguiendo a R.E.Brown o G.Bornkamm, la sitúan en el año 54; finalmente, G.Schneider va más allá y considera en torno al año 56 como fecha más probable.

Con el nombre de Galacia se designaba a una región frigia ubicada en el centro de Asia Menor poblada por tribus galas; en rigor, se trataban de pueblos celtas procedentes de la Galia, cuyo nombre procedía de la misma raíz, con una variante de pronunciación: "kel/kal", derivando en "gal", de donde se formaría el término "galos" y posteriormente "gálatas"[488]. Estos galos eran unos belicosos guerreros que tras muchos saqueos a lo largo de Europa decidieron instalarse primero en los Balcanes y hacia el 278 a.C definitivamente en la zona centro norte de Anatolia, convirtiendo a la ciudad de Ancira (actual Ankara) en su capital. Aparte de esta ciudad, existían otras relevantes, pero de menor tamaño, como era el caso de Pesinunte y Tavio. Todas ellas sufrieron un paulatino proceso de helenización, hasta la conversión de la región en la provincia romana de la Galacia en el año 25 a.C, cuando murió Amintas, el último rey gálata. Para entonces, dentro de esta provincia se incluía una gran diversidad de territorios como eran la propia Galacia, Pisidia, Frigia, partes de Licaonia y Panfilia, Isauria, Paflagonia y Cilicia[489]. Debido a esta variedad de pueblos, existe todavía hoy un debate abierto entre los investigadores para determinar si la epístola va dirigida a una etnia concreta o al conjunto de habitantes de la provincia romana (pisidios, licaonios, cilicios, etc.). Actualmente, hay una corriente de opinión mayoritaria convencida de la segunda opción y un consenso al señalar como destinatarios de la epístola especialmente a aquellas poblaciones ubicadas al sur de la provincia, donde se concentraban las comunidades judías con sus sinagogas, ausentes en la zona norte.[490]

Hacia el año 49, tras la misión encabezada por Judas Barsabás con el decreto apostólico y la polémica de Pablo con Cefas, el Apóstol abandonó Antioquía y se dirigió hacia Asia Menor para seguir difundiendo allí su evangelio. Una inesperada enfermedad de índole nerviosa, una especie de ceguera temporal, le llevó a recalar una temporada en Galacia para sanarse. Aprovechando su estancia su evangelización dio sus frutos y acabó fundando una (¿o varias?) comunidad mixta formada por judeo-cristianos, pero mayoritariamente por gentiles conversos:

> Pero bien sabéis que *una enfermedad me dio ocasión para evangelizaros por primera vez*; y no obstante la prueba que suponía para vosotros mi cuerno, no me mostrasteis desprecio ni repulsa sino que me recibisteis como a un ángel de Dios: como a Cristo Jesús. ¿Dónde están ahora los parabienes que os dabais? Pues *yo mismo puedo atestiguaros que os hubierais arrancado los ojos, de haber sido posible, para dármelos* (Gál 4, 13-15)

Tras su recuperación, Pablo retomó su viaje y poco tiempo más tarde aparecieron en Galacia unos misioneros, cuya predicación sembró la discordia en la(s) comunidad(es) ¿Quiénes eran estos predicadores itinerantes y quién los enviaba? A juzgar por el símil con aquellos

[488] cf. PIÑERO, A. (2015): 140

[489] cf. SCHLIER, H. (1999)

[490] cf. PIÑERO, A. (2015): 140-141

judaizantes que actuaron en Antioquía al inicio de la epístola, cuyo nombre el Apóstol no mencionó porque ya los conocía y su conducta los delataba, se trataría, según nuestra hipótesis, probablemente de una delegación de los Hermanos del Señor enviados por Santiago, con el objetivo de disuadir a los gentiles conversos de los postulados paulinos:

> ¿Es que me he vuelto enemigo vuestro diciéndoos la verdad? *El celo que ésos muestran por vosotros no es bueno* [ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς]; *quieren alejaros de mí* [ἀλλ' ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν] *para que mostréis celo por ellos* [ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε]. *Bien está procurarse el celo de otros para el bien* [καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε], *siempre, y no sólo cuando yo estoy entre vosotros* [καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς], ¡hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros. Quisiera hallarme ahora en medio de vosotros para poder acomodar el tono de mi voz, pues no sé cómo habérmelas con vosotros (Gál 4, 16-20)

Esta delegación de Jerusalén buscaba ganarse la atención de los gálatas ("*El celo que ésos muestran por vosotros no es bueno*") y separarlos de Pablo, con la amenaza de excluirlos (ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς) del Israel renovado si persistían en el mensaje paulino. Les piden abrir la mente hacia su evangelio y convertirse en sus seguidores ("*para que mostréis celo por ellos*")[491]. El propio Pablo, muy contrariado, critica esta actitud de los gálatas, abiertos a escuchar y aceptar la doctrina de estos misioneros itinerantes ("*Bien está procurarse el celo de otros para el bien, siempre, y no sólo cuando yo estoy entre vosotros*") ¿Pero en qué consistía exactamente el evangelio de estos predicadores itinerantes enviados por Santiago? El propio Pablo, desacreditando a sus oponentes, nos lo desvela indirectamente a través de una alegoría donde compara los dos evangelios existentes y contrapuestos como si se tratasen de dos Alianzas (*beritot*): la de los Hermanos del Señor ya caduca y la paulina fruto de la Promesa:

> Pues dice la Escritura que *Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre* [Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας]. *Pero el de la esclava nació según la naturaleza* [ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται]*; el de la libre, en virtud de la Promesa* [ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας]. Hay en ello una alegoría: estas mujeres representan *dos alianzas* [δύο διαθῆκαι]*; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar* [μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα,ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ], (pues el monte Sinaí está en Arabia) *y corresponde a la Jerusalén actual, que es esclava, y lo mismo sus hijos* [συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς]. *Pero la Jerusalén de arriba es libre; esa es nuestra madre* [ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν], pues dice la Escritura: `Regocíjate estéril, la que no das hijos; rompe en gritos de júbilo, la que no conoces los dolores de parto, que más son los hijos de la abandonada que los de la casada´. Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac, sois hijos de la Promesa (Gál 4, 22-28)

Esta probable delegación de los Hermanos del Señor predicaba el evangelio de la circuncisión (la Alianza de Yahveh con Abraham y su descendencia) y la tradición mosaica, esto es, la Alianza veterotestamentaria recibida por Moisés en el monte Sinaí ("*la primera, la del monte*

[491] cf. SCHLIER, H. (1999): 241 ss.; cf. SCHNEIDER, G. (1980): 146

Sinaí"). Esta doctrina seguía la línea de aquellos "intrusos" o "falsos hermanos" de la comunidad de Antioquía, cuya misión había consistido en espiar el evangelio paulino y exigir el cumplimiento de las prácticas rituales propias del judaísmo a los gentiles conversos; unas imposiciones que causaron un gran revuelo, la negativa de Pablo a seguirlas y su consiguiente comparecencia ante Santiago y el resto de autoridades de Jerusalén para exponer su evangelio. Algo parecido sucedió en Galacia aprovechando la ausencia del apóstol.

Mediante una probable misión itinerante, los Hermanos del Señor se presentaron ante los gálatas como los garantes del verdadero Israel e insistían en el cumplimiento estricto de la tradición veterotestamentaria, entendiéndose por ello la circuncisión, la Ley mosaica y los preceptos alimentarios, cuyo cumplimiento habría tenido lugar bajo la figura de su hermano Jesús y gracias a él, la comunidad primitiva y el resto de congregaciones filiales se habían convertido ahora en el nuevo Israel renovado a la espera de su παρουσία antes de la instauración definitiva del Reino de Yahveh en la tierra. Todos aquellos que no se circuncidasen ni cumpliesen la tradición mosaica quedarían excluidos de esa nueva Alianza. Por ese motivo, estos predicadores itinerantes en representación de los Hermanos del Señor –ante la plausibilidad que alguno de ellos haya viajado con la misión para dar más fuerza al mensaje - habían aterrizado en Galacia para advertir a los gentiles conversos de su trágico destino si seguían creyendo al tarsiota, que era presentado por ellos como un falso apóstol, un embaucador, porque no había seguido a Jesús durante su misión ni lo había conocido personalmente, en cambio, ellos lo conocían perfectamente por derecho de sangre. Desacreditaban el evangelio paulino basado en la justificación por la fe en lugar de las obras de la Ley como algo superficial, cuya predicación desviaba deliberadamente a los gálatas del camino correcto a seguir para la salvación.

Por su parte, Pablo cuestionaba el evangelio de los Hermanos del Señor como algo caduco y lo equiparaba con el judaísmo ortodoxo corrupto existente en Jerusalén; para él tras la crucifixión y resurrección de Jesús el reino de Yahveh ya no era terrenal, sino trascendental. Dicho de otra manera, según su versión, los Hermanos del Señor no habían entendido nada del mensaje de su hermano, y tozudamente persistían en seguir siendo esclavos de la Ley y de la circuncisión; en cambio, para los familiares de Jesús, su cristología era heredera de aquella legada por el mundo veterotestamentario judío. El reino de Yahveh era terrenal, no trascendental; se esperaba la παρουσία del Mesías Jesús para instaurarlo en la tierra, pero para ello era crucial en los momentos previos el cumplimiento de las dos Alianzas (circuncisión y la Ley mosaica) y los preceptos alimentarios. Este era el recto camino encomendado por Yahveh para conseguir la salvación del nuevo Israel renovado representado en la tierra por la comunidad primitiva de Jerusalén como Templo espiritual bajo el liderazgo de los hermanos del Mesías Jesús:

> Para ser libre nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y *no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud* [καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε]. Soy yo, Pablo, quien os lo dice: *Si os dejáis circuncidar, Cristo no os aprovechará nada* [ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει]. De nuevo declaro *a todo hombre que se circuncida que queda obligado a practicar toda la ley* [παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι]. *Habéis roto con Cristo todos cuantos buscáis la justicia en la ley* [κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε]. Os habéis apartado de la gracia. Pues a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por la justicia. Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad (Gál 5, 1-6)

Para Pablo, el evangelio de la Ley y de la circuncisión de los Hermanos del Señor era un yugo insoportable, el regreso a la esclavitud, pues ningún judío cumplía todos los preceptos, ni tampoco los propios familiares de Jesús ("declaro *a todo hombre que se circuncida que queda obligado a practicar toda la ley*"), aquellos quienes se gloriaban de seguir estos mandamientos y habían llegado a Galacia a disturbar la paz de las comunidades paulinas:

> Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propio puño. *Los que quieren ser bien vistos en lo humano* [Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί], *ésos os fuerzan a circuncidaros* [οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι], *con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo* [μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται]. Pues *ni siquiera esos mismos que se circuncidan cumplen la ley* [οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν]; sólo desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne [ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται] (Gál 6, 11-13)

Esa misión enviada por Santiago a Galacia no sólo procuraba mantener a los judeo-cristianos y gentiles conversos en comunión, sino también era una forma de manifestarse como judíos ante sus correligionarios[492]. A través de la predicación de la obligatoriedad de la circuncisión ("*ésos os fuerzan a circuncidaros*") y el cumplimiento de la tradición mosaica evitaban de esta manera la permanente sospecha ("*Los que quieren ser bien vistos en lo humano*") y persecución a la que se veía sometida la comunidad primitiva de Jerusalén por parte de las autoridades romanas o religiosas judías ("*con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo*"), en especial en este último caso la familia saducea de Anán, quien buscaba constantemente contar con argumentos para poder actuar contra los judeo-cristianos[493].

[492] cf. ibid., (1999): 237

[493] cf. PIÑERO, A. (2015): 234. Aunque en la década de los años 50 los judeo-cristianos seguidores de la Ley de Moisés en Israel sufrían menos persecuciones y ataques que antaño por parte del judaísmo, no sucedía lo mismo con aquellos gentiles conversos procedentes del paganismo convertidos a la fe del Mesías Jesús, cuya negativa a circuncidarse y a seguir la tradición mosaica les llevaba a una especie de ostracismo. Siguiendo a A.Piñero en esta observación, no debemos olvidar que durante esta misma época

¿Lideraron la delegación a Galacia Simeón, José o Judas Barsabbás? Lo desconocemos por completo, podría tratarse de un grupo de predicadores itinerantes liderados por alguno de ellos o simplemente una serie de enviados por Santiago con un objetivo concreto. Pablo no señala nombres, dentro de su menosprecio hacia ellos sólo nos habla de judaizantes, similares a los que actuaron en Antioquía. ¿Consiguieron estos judaizantes su propósito de obligar a los gálatas a aceptar el evangelio de los Hermanos del Señor y abandonar el paulino? A juzgar por el testimonio paulino, no lo parece:

> En cuanto a la colecta en favor de los santos, haced también vosotros tal como mandé *a las Iglesias de Galacia* [ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας] (1 Cor 16,1)

El motivo de la epístola es la preocupación de Pablo por la actuación de estos predicadores judaizantes itinerantes en Galacia en el seno de sus comunidades; es plausible que algunos de ellos hubiesen acatado el evangelio de los Hermanos del Señor, pero la aparición de las iglesias de Galacia en la colecta paulina muestra que si hubo un cierto éxito de la misión de Santiago, fue parcial, pero no total, pues la mayoría de las congregaciones continuaron siguiendo a Pablo[494].

3.3.6.4.2 El incidente en Corinto (ca. 54-55)

La siguiente etapa del conflicto entre los Hermanos del Señor y Pablo tuvo lugar en Corinto, capital de la provincia romana de Acaya según aparece reflejada en las actuales dos epístolas conservadas y dirigidas a esa comunidad cristiana[495]. En torno al año 51 de nuestra era, Pablo

---

de mediados del siglo I, ante la creciente ola de nacionalismo judío radicalizado tanto en Jerusalén como en el resto del país, la existencia de esta clase de seguidores en las comunidades judeo-cristianas o paulinas fuera de Israel, repercutía negativamente en la comunidad primitiva liderada por Santiago y reforzaba la argumentación de la familia de Anano en contra de la secta judeo-cristiana como apóstatas del judaísmo, de ahí la contraofensiva de los Hermanos del Señor contra las comunidades paulinas con el doble objetivo de imponer un orden interno entre las comunidades existentes y por otro lado, limpiar su imagen ante sus correligionarios judíos.

[494] cf. ibid., (2015): 242

[495] Sobre el contexto político y socio-económico de Corinto vid. ESTEVE GUTIÉRREZ, S. (2017): 71-72. Corinto fue una ciudad griega arrasada el año 146 a.C por las tropas romanas dirigidas por Lucio Mumio. Según Pausanias (Paus. *Descr. Grae.*, VII, 16,8) sus ciudadanos varones fueron asesinados, mientras sus mujeres, niños y libertos fueron vendidos como esclavos. Durante casi un siglo, la ciudad estuvo prácticamente abandonada, a excepción de un pequeño contingente formado por personas de otros pueblos de alrededor, cuya vida continuó discurriendo en la ciudad. El año 44 a. C Julio César la refundó con el nombre de *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*; según el relato de Apiano (Apian. *Pun.*, 20, 136) César envió a Cartago unos tres mil colonos y los estudiosos están de acuerdo en aceptar esta cifra también para el caso de Corinto. Como relata Estrabón (Strab. *Geogr.*, 8,23) la mayoría de los colonos

creó una comunidad cristiana con el apoyo de Aquila y Prisca, un matrimonio judío expulsado de Roma por el edicto de Claudio. Según el libro de Hechos (Hch 18, 1-18), Pablo operó primero en la sinagoga y debido al rechazo mayoritario de su predicación en ella, se vio obligado a buscar adeptos a su causa en las inmediaciones de la sinagoga entre los prosélitos y *metuentes*[496]. Las dos epístolas paulinas plantean *per se* una dificultad añadida al espinoso y controvertido debate, aún existente en la actualidad, sobre cuántas cartas formarían parte de esta correspondencia de Pablo a los cristianos de Corinto y cuál sería su datación[497].

---

corintios de César eran de "origen liberto". A través de la epigrafía, A.J.S.Spawforth elaboró un estudio prosopográfico de los magistrados de Corinto donde concluyó la existencia en los primeros años de vida de la nueva colonia romana de un dominio social y político de ricos hombres y familias romanas de origen liberto ya residentes desde hacía tiempo en el Mediterráneo oriental, cuyos intereses comerciales radicaban en esta zona. Esta peculiaridad puede apreciarse en sus *nomina*, muchos de ellos vinculados con Marco Antonio, cuando éste situó en Corinto su cuartel general dentro de su pugna contra Octaviano. A diferencia de las colonias del Mediterráneo occidental, donde el elemento militar era la base de la población, en el caso de Corinto, la poca representatividad de colonos de origen militar, enfatizaba la tendencia comercial original de la nueva colonia creada por Julio César. A partir de las inscripciones halladas en el período de la fundación de la ciudad romana, contamos con la presencia mayoritaria de nombres de personajes ilustres de origen latino en detrimento de una minoría de la aristocracia provincial aquea; todo ello reforzaría la orientación mercantil de la nueva colonia vinculada a estas ricas familias libertas. A mediados del siglo I, a partir del gobierno del emperador Claudio (37-54), la coyuntura cambió al encontrar a nobles griegos desempeñando cargos y una mayor integración de ese elemento aristócrata provincial aqueo dentro del engranaje de la *romanitas*.

[496] Si observamos con detenimiento los nombres citados tanto en el libro de Hechos (Hch 18, 1-18) como en las actuales dos epístolas a los corintios, llama poderosamente la atención el gran número de nombres griegos y latinos, por encima de los judíos. Por lo tanto, nos hallamos ante una comunidad formada principalmente por *metuentes* de condición liberta junto a una minoría integrada por el sector judío y algunos representantes de esa aristocracia provincial aquea, como es el caso de Cloe y Estéfanas.

[497] cf. BORNKAMM, G. (1978); FITZMYER, J.A. (2008); PIÑERO, A. (2015). Sigue existiendo un vivo debate sobre el número total de cartas sin haberse llegado todavía a un consenso general al respecto. Tras leerlas detenidamente seguimos la hipótesis de J. A. Fitzmyer, quien defiende la existencia de cinco cartas a la comunidad cristiana de Corinto, amalgamadas a finales del siglo I por un compilador hasta darle al conjunto la forma presente de 1 y 2 Corintios. Así, la actual primera epístola a los corintios (1Cor) contendría a nuestro parecer tres cartas: una perdida (1Cor a), conocida a través de una referencia en 1Cor 5,9, donde Pablo parece aclarar unas dudas a petición de los corintios; una segunda carta, que equivaldría a los capítulos 1-6 (1Cor b) escrita con motivo de la visita al apóstol "por los de Cloe" (ὑπὸ τῶν Χλόης); este grupo era una delegación de libertos, esclavos o familiares de Cloe, una rica aristócrata que vivía en Cencreas, uno de los dos puertos de Corinto y en cuya casa se reunía la comunidad cristiana allí existente, pero al mismo tiempo también integrante de la de Corinto porque informa a Pablo de los conflictos existentes en el seno de la congregación. Finalmente, una tercera carta compuesta por los actuales capítulos 7-16 (1Cor c) redactada tras la visita de Estéfanas - un dirigente de la provincia romana de Acaya, perteneciente a la aristocracia aquea tal como Pablo afirma en su epístola cuando llama a su familia "las primicias de Acaya" (ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας) - acompañado por Fortunato y Acaico, quienes pondrían a Pablo al corriente de la llegada de nuevos predicadores a la comunidad así como la continuidad de los problemas internos entre sus miembros. Por su parte, la actual segunda epístola a los corintios estaría formada según nuestro criterio por dos cartas; la primera sería la conocida carta escrita "con muchas lágrimas" [διὰ πολλῶν δακρύων] (2Cor a) y estaría integrada por los capítulos 1-9, como consecuencia de la cancelación del planeado viaje de Pablo a Corinto tras los reproches que estaba recibiendo por parte de un grupo importante de miembros de la comunidad cristiana. La segunda carta (2Cor b), compuesta por los capítulos 10-13, es una apología paulina contra unas acusaciones dirigidas hacia su persona. En esta misma línea de pensamiento respecto a la estructura de la carta se encuentra KLAUCK, H.J. (1986); en cambio otros autores, como cf. PIÑERO, A. (2015): 391-393 defienden la

Respecto a la primera carta a los corintios, escrita en torno al año 54, no se vislumbra ningún conflicto entre Pablo y los *Hermanos del Señor*, pero el apóstol para defenderse de sus acusadores no duda en mencionar los privilegios detentados por los familiares del Señor:

> He aquí mi defensa [ἀπολογία] contra mis acusadores. ¿Por ventura *no tenemos derecho a comer y beber*? ¿*No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas*? ¿Acaso *únicamente Bernabé y yo estamos privados del derecho de no trabajar*? ¿*Quién ha militado alguna vez a costa propia*? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos? ¿Quién apacienta un rebaño y no se alimenta de la leche del rebaño? (1Cor 9,3-7)

Pablo se refería a una serie de "derechos" (ἐξουσίαι) que gozaba en calidad de apóstol, pero al no utilizarlos en las comunidades fundadas por él donde predicaba su evangelio creaba suspicacias sobre la autenticidad de su apostolado. A pesar de ello, el argumento esgrimido contra sus acusadores nos proporciona una valiosísima información sobre las atribuciones propias de los dirigentes de la comunidad de Jerusalén y el resto de apóstoles, en calidad de testimonios del Jesús resucitado[498]. Como señala el Apóstol, los Hermanos del Señor, como dirigentes relevantes de la comunidad, también disfrutaban de estas prebendas:

> ¿*No tenemos derecho* [*ἐξουσίαν*] *a llevar* [*περιάγειν*] *con nosotros una mujer cristiana* [*ἀδελφὴν γυναῖκα*] *como los demás apóstoles y los hermanos del Señor* [οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου] *y Cefas*? (1Cor 9,5)

Obsérvese en primer lugar la nítida y clara diferenciación de los grupos. Pablo distingue a los apóstoles de los Hermanos del Señor y de Cefas (Pedro). En segundo lugar destaca el orden inverso en que enumera los grupos, de menor a mayor importancia según su criterio. A pesar de

---

hipótesis de la existencia de 5 cartas o billetes amalgamados bajo la actual forma de 2 Corintios. ¿Dónde y cuándo tuvieron lugar la composición de las diferentes cartas? Existe un consenso generalizado en situar la ciudad de Éfeso, capital de la provincia romana de Asia, como lugar donde fueron redactadas las cartas que forman parte de la actual primera epístola a los corintios. Durante su estancia en la ciudad, Pablo fue informado de los incidentes en las comunidades cristianas de Galacia así como de los problemas y conflictos existentes en Corinto, intentando en ambas ocasiones allanar el camino a través de sus epístolas a la espera de un posterior viaje para poder solucionarlo en persona. Más complicado es situar en el tiempo su fecha de redacción. En la actualidad sigue existiendo un debate abierto entre los investigadores y tampoco hay un consenso generalizado. Creemos plausible datar la estancia de Pablo en Éfeso entre los años 52-54 y dentro de ese lapso de tiempo, podríamos sugerir como hipótesis situar las hostilidades en Corinto en torno al año 54. Respecto a la segunda epístola a los corintios, subdividida en dos cartas, habría sido redactada en algún lugar desconocido de Macedonia (¿Tesalónica o Filipos?) durante el año 55, cuando Pablo se dirige a esa provincia romana a pasar el invierno y se encuentra allí con Tito.

[498] Vid. supra pp.289-291

sus diferencias, es probable que para Pablo, Cefas continuase siendo su interlocutor válido y principal referente del movimiento cristiano. De esta forma, Pablo menospreciaba y subestimaba conscientemente a los Hermanos del Señor, quienes detentaban en ese preciso momento el poder en Jerusalén a través de la figura de Santiago. Las dolorosas experiencias del juicio de Jerusalén y los conflictos en Antioquía y Galacia hacían que la distancia doctrinal entre la familia del Señor y Pablo fuese insalvable. No había mejor forma de despreciarlos que ignorarlos como referentes o autoridades supremas de la comunidad cristiana de Jerusalén.

Como ya vimos anteriormente[499], los Hermanos del Señor gozaban en sus viajes itinerantes para predicar su evangelio del derecho a la compañía de una mujer cristiana, no necesariamente era su compañera sexual, ni su mujer, sino una misionera, cuyo don como acompañante era sufragar los viajes de los familiares del Señor y ayudarles a introducir su mensaje en las casas a través del círculo femenino. Su aparición en este pasaje de la carta a los corintios plantea dos temas de discusión. En primer lugar, si estas mujeres eran mantenidas por las distintas comunidades mientras los Hermanos del Señor predicaban en una determinada ciudad y en segundo lugar si los dirigentes de la comunidad primitiva tenían el derecho de casarse.

Sobre la primera cuestión, no tenemos constancia directa al respecto si dichas acompañantes de los Hermanos del Señor vivían a costa de las comunidades donde evangelizaban. A juzgar por la descripción de Lucas en su evangelio (Lc 8, 1-3) y el comentario de Agustín de Hipona (Agust. *De op. monach.* IV, 5 (CSEL 41,538), aunque eran ellas quienes se encargaban de cuidar del sustento de los carismáticos ambulantes durante sus viajes, no sería inverosímil que estas mujeres acompañantes se beneficiasen también de la hospitalidad de las comunidades como los Hermanos del Señor.

El otro tema de discusión haría referencia a la posibilidad de matrimonio de los Hermanos del Señor. ¿Tenían el derecho a casarse o debían permanecer célibes como dirigentes de la comunidad primitiva de Jerusalén siguiendo el ejemplo de su hermano el Mesías Jesús? Disponemos para este período de algunos ejemplos donde se daban ambas situaciones. Así, en relación al matrimonio destaca el caso de Cefas, residente en Cafarnaúm, donde compartía casa junto a su suegra (πενθερὰ Σίμωνος) según el testimonio de Marcos, Mateo y Lucas (Mc 1,29-31; *Mt* 8,14-15; *Lc* 4,38); incluso Clemente de Alejandría afirma que tuvo hijos (Clem. Alex. *Strom.* III, 6). También conocemos a la pareja formada por Andrónico y Junia, "parientes" de Pablo (τοὺς συγγενεῖς μου) e "ilustres entre los apóstoles" (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις) (Rm 16, 7). El ejemplo paradigmático del celibato entre los apóstoles lo personifica el propio Pablo

[499] Vid. supra p.291 n.485

donde expresa su deseo de ser imitado por todos los hombres absteniéndose de mujeres (1Cor 7,7-9). Por lo tanto, el matrimonio o el celibato no era *conditio sine qua non* para poder pertenecer al selecto grupo de los dirigentes o los carismáticos ambulantes dominantes en el incipiente cristianismo. Era una circunstancia más. Ahora bien, sobre los Hermanos del Señor no tenemos ninguna constancia documental explícita para conjeturar si estaban casados o eran célibes. Los evangelios presentan a Jesús célibe durante su predicación por Galilea y Jerusalén, en ningún momento se nos presenta a una mujer como su esposa a pesar de estar rodeado de ellas en su misión. Santiago, no parece haberse movido de Jerusalén durante su liderazgo al frente de la comunidad, pero tampoco aparece junto a ninguna mujer; Hegesipo, a inicios del siglo II, nos lo presentará como un *nazir*, un hombre muy piadoso, siguiendo el camino de su hermano Jesús, alejado de las tentaciones mundanas; aunque esa descripción pertenece más bien al carácter legendario de su figura, es plausible que recoja algo de realidad al seguir un mismo patrón de conducta marcado por la importancia de la religión judía en su vida, como lo fue antaño para su hermano, el Mesías Jesús . De José o Joseto, Simón y Judas nada sabemos al respecto. Por lo tanto, con los escasos datos disponibles consideramos plausible pensar que algunos de ellos estuviesen casados, como Cefas y otros apóstoles, mientras otros permanecieron célibes (¿Santiago? ¿José? ¿Judas? ¿Simeón?)

A pesar de que hacia el año 54 los familiares del Señor no habían hecho acto de presencia en Corinto como bien señala la primera epístola a los corintios, la coyuntura cambió radicalmente el año 55, fecha propuesta como verosímil para la actual segunda carta a los corintios, escrita en Macedonia (¿Tesalónica? ¿Filipos?)[500]. Unos predicadores habían aterrizado en Corinto aprovechando la ausencia de Pablo y consiguieron apartar a un sector importante de la comunidad del evangelio paulino; cuando Pablo llegó se encontró con un ambiente tenso donde no faltaron los reproches y los agravios hacia su persona. Hacia el año 55, la traumática visita de Pablo a la comunidad de Corinto motivó la redacción de la carta 2 Cor a (caps. 1-9) escrita "entre lágrimas":

> Efectivamente, os escribí en una gran aflicción y angustia de corazón, *con muchas lágrimas* [διὰ πολλῶν δακρύων], no para entristeceros, sino para que conocierais el amor desbordante que sobre todo a vosotros os tengo (2Cor 2,4)

[500] Vid. supra p.300 n.497 sobre la problemática respecto a la estructura interna de las actuales dos cartas a los corintios así como su datación. El año 55-56 es la cronología propuesta por cf. BORNKAMM, G. (1978) en cambio otros autores como cf. PIÑERO, A. (2015): 391-393 sitúan su redacción más tarde en torno al año 57.

En el fondo, esta carta seguía dibujando como trasfondo el conflicto interno existente entre el Apóstol y algunos sectores de la comunidad. La llegada de un grupo de carismáticos itinerantes a la ciudad aprovechando la ausencia de Pablo había alterado aún más si cabe a la ya convulsa comunidad de Corinto. Se trataba de un grupo, cuya capacidad persuasiva, su autoridad y el éxito cosechado en el seno de la comunidad inquietó bastante a Pablo. Su mensaje consistía en presentarlo como un falso apóstol y pronto arraigó en la congregación, consiguiendo numerosos adeptos a su causa. Pablo temía por un cambio en las relaciones con la comunidad de Corinto; su principal preocupación radicaba en la pérdida del control sobre su congregación y por este motivo se vio obligado a lanzar un ataque directo contra estos intrusos. Fue esta nueva situación la causante de la redacción de la carta conocida como 2 Cor b (capítulos 10-13), donde Pablo compaginó la acritud y una sutil ironía como armas dialécticas para poder desactivar a estos predicadores.

Pero, ¿quiénes eran estos adversarios tan inquietantes? Pablo nunca cita a sus contrincantes por sus nombres, sino que para despreciarlos, utilizará con asiduidad expresiones tales como "alguno" (τις), "aquél" (ὁ τοιοῦτος) o "aquellos" (οἱ τοιοῦτοι)[501]. En la actualidad, la comunidad científica está ampliamente dividida sobre la identidad de estos adversarios y se han postulado diversas hipótesis[502]. En la primera epístola a los corintios, Pablo ya mencionaba la existencia

[501] Como bien ha señalado cf. GNILKA, J. (1998): 143-144, apenas sabemos nada sobre las intenciones y actuación de estos itinerantes carismáticos que tanto le preocupaban. A nivel objetivo, las dificultades provienen por la falta de manifestaciones directas de los adversarios; no tenemos ningún documento suyo donde se nos exponga qué pensaban, en qué creían. Sólo podemos intuir algunos de sus propósitos de forma indirecta a través de los ataques de Pablo y como ya sucedió en la carta a los Gálatas, dependemos por completo de su testimonio, donde nunca se dirigió directamente hacia ellos.

[502] cf. KLAUCK, H.-J. (1986):10-11; MURPHY-O´CONNOR, J. (1991): 12-15 han dibujado el actual debate abierto entre las posiciones divergentes de los investigadores agrupados en torno a cuatro modelos o identidades diferentes: a) Unos autores (E.Käsemann, J.J.Gunther *et alii* identifican a los opositores como judaizantes de origen palestino. Serían celosos guardianes de la Ley enviados por encargo de la comunidad primitiva de Jerusalén a causa de la ausencia de las observaciones típicas judías (observancia del Sabbath, de los preceptos alimenticios y la circuncisión). Estos autores atribuyen a una táctica empleada por ellos su presencia en Corinto aprovechando la ausencia de Pablo para congraciarse con los corintios y desacreditar al tarsiota; b) Para otros autores como es el caso de W.Schmithals *et alii*, estos predicadores serían gnósticos y pneumáticos (espirituales). Los defensores de esta interpretación consideran a los adversarios como un frente unitario, cuya actividad y su labor en la comunidad ya aparecía reflejada en 1 Cor ; c) una tercera lectura la proponen exegetas como V.P.Furnish, J.Gnilka, D.Georgi entre otros, quienes ven a judeo-cristianos helenistas procedentes de la diáspora tras los enemigos de Pablo. Serían predicadores ambulantes de Asia Menor o Grecia que concedían a la oración una gran importancia y creían que eran los instrumento a través de los cuales actuaría el poder divino entre las personas mediante una serie de dones como su excelente oratoria, su capacidad taumatúrgica, la capacidad de tener visiones o éxtasis; d) finalmente, investigadores como C.K.Barrett o J. Murphy O´Connor ven un frente antipaulino no unitario, sino formado por miembros desafectos de la iglesia corintia con los judaizantes; según estos autores, los intrusos fueron "corintiados" y para mantener una unidad, a la sazón frágil y débil, se vieron obligados a hacer concesiones. Según nuestra hipótesis, la presencia de los Hermanos del Señor en Corinto mediante una misión itinerante, cuya táctica para introducirse en la comunidad habría cambiado respecto a Galacia, presentando a Pablo como un falso

de diversas facciones o grupos, entre los cuales había los seguidores paulinos, los partidarios de un predicador llamado Apolo, unos gnósticos llamados "espirituales" (probablemente los seguidores de "los de Cristo") y los defensores de *Cefas* (un judeo-cristianismo más flexible y alejado del cumplimiento estricto de la Ley mosaica)[503]. En su crítica a estas facciones no empleó en ningún momento un tono irascible ni mostró una animadversión radical hacia sus formas de pensar. En cambio, en la segunda epístola, el aterrizaje inesperado de un nuevo grupo en Corinto, muy hostil hacia su doctrina y su persona, capaz de crear serios problemas dentro de la comunidad, obligó a Pablo a escribir una feroz apología para rebatir las acusaciones formuladas contra él. Por el tono empleado en el discurso, el trasfondo de su argumento y el *modus operandi* de estos carismáticos itinerantes, creemos verosímil plantear que estaríamos ante una nueva etapa del conflicto mantenido entre los Hermanos del Señor y Pablo, con la llegada inesperada de un grupo procedente de Jerusalén, quizás liderado en persona por alguno de los familiares de Jesús (¿Judas? ¿Simeón? ¿José?) o por alguien de su confianza.

De ser correcta esta interpretación, Santiago como principal representante de los Hermanos del Señor y líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén habría enviado a estos carismáticos itinerantes con la misión prioritaria de desacreditar la figura de Pablo, cuestionar su apostolado y convencer a los corintios de la falsedad de la doctrina y el evangelio paulino[504]. Esta delegación, cuyo tamaño desconocemos, se inmiscuyó en la comunidad cristiana de Corinto a través de las cartas de recomendación –supuestamente oficiales - procedentes de la comunidad matriz (¿expedidas por el propio Santiago?) o en su defecto, como el propio Pablo apunta, a auto-recomendaciones[505].

> Ciertamente no osamos igualarnos ni compararnos a *algunos que se recomiendan a sí mismos* [τισιν τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων] (2 Cor 10,12)

Para Pablo, la ¿inesperada? llegada de un grupo hostil de judaizantes dirigidos o enviados *ex professo* por *los* Hermanos del Señor, suponía vulnerar el acuerdo de mínimos consensuado en el juicio de Jerusalén (Gál 2,9), según el cual se le encomendaba a evangelizar a los gentiles mientras las consideradas "columnas" de la comunidad de Jerusalén (Santiago, *Cefas* y Juan) se

---

apóstol, se correspondería con la primera de las posiciones defendida entre otros por E.Käsemann y J.J.Gunther, a quienes seguimos como principales representantes.

[503] cf. 1 Cor 1,12

[504] cf. FURNISH, V.P. (1984): 53. G.Theissen argumentó al respecto que el conflicto supuso un enfrentamiento entre dos lecturas divergentes de entender la legitimidad apostólica: por un lado, se encontraban los adversarios de Pablo, un grupo formado por carismáticos itinerantes muy arraigados al judeo-cristianismo palestino y al mundo rural; por otro lado, se contraponía el modelo paulino, integrado por misioneros "organizadores de comunidad" de corte helenista y orientado al mundo urbano.

[505] Vid. supra p.289-290

encargarían de los circuncisos. Según su criterio, los de Jerusalén habrían roto el pacto y así lo reflejó sutilmente Pablo en su apología:

> Nosotros, en cambio, no nos gloriaremos desmesuradamente; antes bien, nos mediremos a nosotros mismos por la norma que Dios mismo nos ha asignado como medida al hacernos llegar también hasta vosotros. *Porque no traspasamos los límites debidos* [οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικνούμενοι] como sería si no hubiéramos llegado hasta vosotros: hasta vosotros hemos llegado con el Evangelio de Cristo (2Cor 10,13-14)

En Corinto, los Hermanos del Señor se encontraron una comunidad mucho más compleja, liderada por un pequeño grupo judío - algunos prosélitos como era el caso de Crispo, el jefe de la sinagoga (Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος)[506] -, una minoría aristócrata provincial (la familia de Estéfanas) e integrada principalmente por libertos. Uno de las principales consecuencias era la enorme fractura social no sólo social, sino también económica entre sus miembros. A esta diversidad social debemos añadirle la atomización de la comunidad en diversas facciones muy difíciles de consensuar por su vinculación a diferentes predicadores y evangelios; es fácil imaginarse las dificultades que conllevaba para unos judíos vinculados mental y afectivamente de forma muy estrecha con el mundo rural de Galilea, la Ley e Israel llevar a cabo su predicación en una gran ciudad, en territorio pagano, en el área de influencia paulina.

¿A quiénes se dirigieron en concreto? Aprovechando la ausencia de Pablo, posiblemente contactaron en primera instancia con la minoría judía dirigente de la comunidad a través de sus cartas de recomendación. Aunque desgraciadamente el tarsiota no nos dice nada al respecto, es probable que una vez instalada en Corinto la delegación de los Hermanos del Señor habría exigido a la comunidad los "derechos" (ἐξουσίαι) que podían disfrutar; a saber, el derecho de manutención, alojamiento, poder llevar junto a ellos una mujer cristiana y estar exentos de trabajar[507]. Al exigir estos derechos, los itinerantes carismáticos de Jerusalén cuestionaban la evidencia, es decir, la farsa sobre la cual se cimentaba el apostolado de Pablo. ¿Cómo iba a ser un apóstol alguien que trabajaba con sus manos como tejedor de tiendas (Hch 18,3) y no aceptaba la ayuda económica de la comunidad donde predicaba? Sólo los verdaderos apóstoles aceptaban dinero para su manutención diaria y si Pablo lo rechazaba era porque no tenía derecho a recibirlo y no era un apóstol. Por consiguiente, pronto estos itinerantes carismáticos empezaron a seducir a algunos de los miembros judeo-cristianos de la comunidad corintia con su lenguaje, sus experiencias, vivencias y rápidamente se convertirían en intermediarios entre los miembros de la delegación de los Hermanos del Señor y los gentiles descontentos con Pablo:

[506] cf. Hch 18,8

[507] cf. 1 Cor 9,5

> Pero temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo. Pues, *cualquiera que se presenta predicando otro Jesús del que os prediqué* [εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν], y os proponga recibir *un Espíritu diferente* [πνεῦμα ἕτερον] del que recibisteis, y *un Evangelio diferente del que abrazasteis ¡lo toleráis tan bien!* [ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε] (2 Cor 11,3-4)

A juzgar por la ironía de Pablo, la difusión de su mensaje gozó pronto de un cierto éxito y caló entre los corintios gracias al poder de seducción y persuasión de sus palabras[508]. Portaban una predicación radicalmente diferente a la paulina; se presentaban a ellos mismos como sirvientes de la definitiva nueva Alianza, del nuevo Israel renovado, cuyo Evangelio se basaba en el nuevo Espíritu de la Ley mosaica[509]. Vivían "según la carne", más preocupados por el exterior (circuncisión, preceptos alimentarios, cumplimiento de la Ley mosaica, seguimiento escrupuloso del calendario de festividades judías) que por el interior. Por lo tanto, esos carismáticos recién llegados, no eran unos desconocidos para Pablo, sino todo lo contrario; eran hostiles a su misión y les gustaba alardear del cumplimiento de los preceptos mosaicos[510]:

> *Nosotros*, en cambio, *no nos gloriaremos desmesuradamente* [ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα] (…) (2 Cor 10, 13a)

Probablemente pertenecían a la comunidad primitiva de Jerusalén y se proponían mostrar a los corintios que el fundador de su comunidad era un impostor, un farsante, un embaucador, cuyo

[508] cf. ibid., (1984): 500-501. Autores como H.Windisch, J.Héring, W.Bieder o G.Friedrich entre otros señalan a los oponentes de Pablo como personas cuya concepción de Jesús es completamente judía al concebirlo como "puramente humano", declinando identificarle como el Señor resucitado (2 Cor 4, 10-14).

[509] Como bien ha argumentado cf. MURPHY-O´CONNOR, J. (1991): 12-15, al presentarse estos carismáticos como sirvientes de la nueva Alianza, esto les permitía armonizar su creencia en la inauguración del nuevo escatón (ἔσχατος) con el Mesías Jesús y su visión de la Ley, cuya vigencia era permanente y la podían gozar todos los integrantes del nuevo Israel renovado, siguiendo las palabras del profeta Jeremías: "He aquí que días vienen – oráculo de Yahveh – en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice estrago en ellos –oráculo de Yahveh -. Sino que *esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días – oráculo de Yahveh -: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo*" (Jr 31, 31-33)

[510] cf. ibid., (1991): 107-110 Pablo utiliza la frase "otro Evangelio" sólo en Gál 1,6 donde hallamos a un grupo judaizante, cuyo Evangelio le da una gran importancia a la aceptación de la circuncisión y de la observación de la Ley y reduce el rol salvífico de Jesús a la insignificancia. Como ya vimos anteriormente en Galacia con gran verosimilitud, a nuestro entender ese grupo judaizante habría sido enviado por Santiago.

mensaje les alejaba de la verdadera salvación, sólo posible si se seguía el Evangelio predicado por ellos. Pablo pasó fugazmente al ataque. Su conocimiento sobre sus adversarios le llevó irónicamente a considerarlos "superapóstoles", con el objetivo de ridiculizarlos y dejarlos en evidencia por sus exageradas afirmaciones sobre sí mismos:

> Sin embargo, *no me juzgo en nada inferior a esos "superapóstoles"* [τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων]. Pues si carezco de elocuencia, no así de ciencia; que en todo y en presencia de todos os lo hemos demostrado (2 Cor 11,5-6)

Los itinerantes de Jerusalén probablemente gozaban de cierta fama[511], gracias a una astuta propaganda personal y una gran habilidad en el arte de la oratoria. Explotaron sagazmente el argumento de la legitimidad apostólica para aparecer ante los corintios como mejores apóstoles[512], todo lo contrario de Pablo, quien había rechazado la ayuda económica de la comunidad y defendía ganarse el sustento trabajando por cuenta ajena para no ser un lastre para los miembros de la congregación. De esta manera, Pablo con su forma de actuar cuestionaba al propio Jesús y a las autoridades de la comunidad judeocristiana de Jerusalén. Si los judaizantes volvieron a la carga con el mismo tema de la legitimidad apostólica se debía a la poca convicción de Pablo con sus explicaciones:

> ¿Acaso tendré yo culpa porque me abajé a mí mismo para ensalzaros a vosotros anunciándoos gratuitamente el Evangelio de Dios? *A otras Iglesias despojé, recibiendo de ellas con qué vivir para serviros* [ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν]. Y *estando entre vosotros y necesitado, no fui gravoso a nadie* [καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑστερηθεὶς οὐ κατενάρκησα οὐθενός]; fueron *los hermanos llegados de Macedonia los que remediaron mi necesidad* [τὸ γὰρ ὑστέρημά μου προσανεπλήρωσαν οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας]. *En todo evité el seros gravoso, y lo seguiré evitando* [καὶ ἐν παντὶ ἀβαρῆ ἐμαυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα καὶ τηρήσω]. ¡Por la verdad de Cristo que está

[511] cf. FURNISH, V.P. (1984): 500-503 E.Käsemann y C.K.Barrett, siguiendo a F.C.Baur, sostienen que Pablo no podría haber esperado sostener igual estatus con aquellos considerados como "falsos apóstoles" (2 Cor 11,13) y "ministros de Satán" (2 Cor 11, 14-15). Ambos autores, ven una clara vinculación entre cada una de las menciones a los "superapóstoles" (2 Cor 11,5; 12,11) con el asunto del apoyo financiero a los apóstoles (2 Cor 11,7-11.12; 2 Cor 12,13; 12, 14-15), cuya relación con 1 Cor 9,5 es manifiesta; donde él compara su posición con aquel de "los otros apóstoles, *los Hermanos del Señor* y Cefas". Según el criterio de ambos investigadores, si los "superapóstoles" son identificados con Pedro y sus colegas en Jerusalén uno podría suponer que Pablo los menciona aquí porque los "falsos apóstoles" presentes en Corinto habían sido enviados por ellos o por lo menos, como defiende E.Käsemann, tienen su respaldo. A nuestro juicio, consideramos más probable su relación con los *Hermanos del Señor*, puesto que en Corinto ya existía una facción pro-petrina como evidencia 1 Cor 1,12 y el evangelio predicado por este grupo recién llegado es diferente a los conocidos en la comunidad en la línea expuesta por Pablo en Gálatas; la gran aceptación por parte de sus miembros (2 Cor 11,4) lo pone en alerta y le da pie a escribir esta epístola.

[512] cf. GNILKA, J. (1998): 143-149

> en mí!, que esta gloria no me será arrebatada en las regiones de Acaya. ¿Por qué? ¿Por qué no os amo? ¡Dios lo sabe!" (2 Cor 11,7-11)

Pablo tenía por costumbre no vivir a costa de las comunidades donde predicaba y se mantenía gracias a su trabajo como tejedor de tiendas, pero eso no significaba que no recibiese ayuda de otras iglesias donde él había estado previamente, como fue el caso de la comunidad de Filipos en Macedonia sin ir más lejos (2 Cor 11,9)[513]. Por lo tanto, los itinerantes carismáticos de Jerusalén, conocedores de esta incoherencia, intentaron dejar a Pablo en evidencia, presentándolo como un embustero por no haber sido sincero con los corintios al aceptar ayudas de otros lugares donde antaño había predicado. La delegación encabezada o enviada por los Hermanos del Señor cambió el ángulo de ataque, intentando poner a la comunidad de Corinto en su contra. Cuestionaron el supuesto amor o la supuesta vinculación de Pablo hacia esa congregación al negarse a recibir lo necesario para mantenerse según las enseñanzas del Señor; no podían tolerar el cuestionamiento del mandato de Jesús por parte de un farsante, algo ya de por sí gravísimo, sino además su postura reacia e inflexible a aceptar la ayuda de la comunidad donde predicaba era una afrenta humillante para los propios corintios[514]. Este discurso cogió mayor fuerza cuando el propio Pablo reconoció haber recibido dinero de los cristianos de Macedonia. La delegación de los Hermanos del Señor, conscientes del sentimiento de descontento existente entre los corintios, aprovecharon la coyuntura a su favor, como un argumento más para desenmascarar la farsa y la impostura de Pablo[515].

Ante tales acusaciones, Pablo se defendió de forma vehemente, recurriendo a los discursos amenazantes de los profetas, a los siniestros tonos apocalípticos y demonizando a sus adversarios[516], pero el ataque de los itinerantes carismáticos de Jerusalén, enviados por Santiago

[513] cf. FURNISH, V.P. (1984): 506-507. Tras los "hermanos llegados de Macedonia" es probable encontrar huellas de la presencia de los filipenses. En Tesalónica, Pablo había recibido por lo menos dos veces contribuciones de los filipenses (Flp 4,16) con el fin de complementar el salario ganado con su oficio (1 Tes 2,9) y el apoyo financiero a su ministerio continuó incluso cuando dejó Macedonia (Flp 4,15).

[514] cf. ibid., (1984): 506-507. La institución del patronazgo estaba muy arraigada en la Antigüedad. Como bien ha resaltado V.P.Furnish, en el mundo antiguo dar y recibir eran componentes extremadamente importantes de la estructura social; el patrón, bajo obligaciones financieras, se situaba en una posición superior, mientras el beneficiario se situaba en una inferior. Dentro de la sociedad romana, la riqueza expresaba el poder de un individuo y una forma de manifestación de ese poder era ser patrón de los necesitados. Para ser destinatario del benefactor, una persona debía estar situada inmediatamente bajo una obligación de gratitud hacia él. La relación no surgía de la amistad, sino de la búsqueda del poder y el prestigio por parte del patrón y la del cliente en ser ayudado. Rechazar una práctica de patronazgo era considerado como un acto de enemistad social.

[515] Como apunta cf. MURPHY O´CONNOR, J. (1991): 110-113, Pablo era consciente de esa convención social consistente en dar y aceptar un obsequio monetario. Sabía que así se establecía una relación patrón-cliente y si él aceptaba la ayuda económica de la comunidad de Corinto automáticamente se colocaría en posición de cliente, y eso supondría una disminución de su *auctoritas* y de su libertad de movimiento.

[516] cf. KLAUCK, H.-J. (1986): 85-86

y probablemente encabezados por alguno de los Hermanos del Señor habían logrado el efecto buscado, a saber, poner nervioso a Pablo y cuestionar su figura y su estilo de vida.

> Y lo que hago, continuaré haciéndolo para quitar todo pretexto a los que lo buscan con el fin de ser iguales a nosotros en lo que se glorían. *Porque esos tales son unos falsos apóstoles* ([οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι]), *unos trabajadores engañosos* ([ἐργάται δόλιοι]), *que se disfrazan de apóstoles de Cristo* ([μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ]). Y nada tiene de extraño: que *el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz* ([αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός]). Por tanto, no es mucho que sus ministros se disfracen también de ministros de justicia. Pero su fin será conforme a sus obras (2 Cor 11,12-15)

¿Eran para Pablo estos falsos apóstoles, estos trabajadores engañosos, los mismos "superapóstoles" mencionados anteriormente, quienes predicaban un Evangelio diferente, con un Espíritu diferente o se trataban de otros predicadores distintos? ¿Eran estos falsos apóstoles los mismos falsos hermanos de Galacia, cuyo objetivo consistía en boicotear la misión de Pablo en las comunidades allí fundadas? Según nuestra hipótesis, sería verosímil considerar a ambos grupos de carismáticos itinerantes los mismos por su forma de actuar. Si en Galacia, los Hermanos del Señor pusieron el acento de su ataque en el cumplimiento de la Ley y la circuncisión como forma de conseguir la salvación; en Corinto, se buscó desprestigiar y socavar la reputación de Pablo ante su comunidad por dejación e impostura. ¿Por qué los llamaba "falsos apóstoles"? Probablemente porque se habían inmiscuido en su congregación, violando su jurisdicción apostólica (2 Cor 10,12-18), predicando otro Evangelio con un Espíritu diferente –el de la Ley mosaica- (2 Cor 11,4), desafiando su autoridad y vanagloriándose de sus logros (2 Cor 11,5). El ataque de Pablo fue furibundo, hasta el punto de identificar a sus adversarios como enviados de Satanás[517].

Dicho con otras palabras, al demonizar y satanizar a sus contrincantes procedentes de Jerusalén, Pablo estaba atacando en el fondo a quien los había enviado, esto es, a Santiago, el hermano primogénito del Señor, identificándole con el mismísimo Satanás. Por este motivo, Pablo presentaba a sus adversarios como perturbadores, con cuyas palabras engañaban deliberadamente a los corintios. Eran además unos trabajadores engañosos, para ello utilizó el adjetivo δόλιος ("engañoso") refiriéndose a su actividad farsante como ἐργάται δόλιοι ("trabajadores engañosos"), pero también podría significar "astuto" o "taimado", incidiendo en el carácter pérfido y manipulador de estos predicadores. Según su criterio, eran unos impostores

[517] cf. ibid., (1986): 85-86. Satán como Señor de la oscuridad se transformó en un ángel de la Luz (Lucifer) para perturbar a los hombres: "Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él (…)" (Jn 8,44 a)

ocultos tras el disfraz de apóstoles y se aprovechaban de esa situación para abusar de la hospitalidad y generosidad de los corintios:

> Gustosos soportáis a los fatuos, ¡vosotros que sois sensatos! Soportáis que *os esclavicen, que os devoren, que os roben*, que se engrían, que os abofeteen (2 Cor 11,19-20)

El evangelio de los Hermanos del Señor proponía a los corintios vivir "según la carne"; esto significaba, el cumplimiento de la Ley mosaica y la práctica de la circuncisión, reduciendo el carácter salvífico de la cruz del Mesías Jesús, núcleo del evangelio paulino. Fue este tema una nueva fuente de conflicto, pues los judaizantes de Jerusalén sacaron a relucir su trasfondo judío acusando a Pablo de carecer de él:

> Para vergüenza vuestra lo digo; ¡como si nos hubiéramos mostrado débiles…! En cualquier cosa en que alguien presumiere –es una locura lo que digo- también presumo yo. *¿Qué son hebreos?* [Ἑβραῖοί εἰσιν;] También yo lo soy. *¿Qué son israelitas?* [Ἰσραηλῖταί εἰσιν;] ¡También yo! *¿Son descendencia de Abraham?* [σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν;] ¡También yo! *¿Ministros de Cristo?* [διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν] -¡Digo una locura! ¡Yo más que ellos! (…) (2 Cor 11, 21-23a)

En rigor, el mensaje de los itinerantes carismáticos de los Hermanos del Señor buscaba subrayar la pureza de sus orígenes religiosos, la identidad de su pueblo y la tradición cultural recibida; dicho de otra manera, enfatizaba su pertenencia al judaísmo basado en su significado étnico, político-social y religioso. Se declaraban orgullosamente hebreos, no sólo por la lengua hablada –aunque coloquialmente utilizarían el arameo- sino también por la cultura ancestral de la cual formaban parte. Israelitas, era el nombre venerado en la Escritura veterotestamentaria para el pueblo escogido de Dios; con la llegada de la definitiva era mesiánica a través del Mesías Jesús, ellos se consideraban miembros de pleno derecho del nuevo Israel renovado y verdaderos herederos de la Promesa o Alianza con Yahveh. Por consiguiente, los Hermanos del Señor, en virtud de su parentesco sanguíneo, y quienes les acompañaban como ministros o enviados del Mesías Jesús[518], invitaban a todos aquellos miembros de las comunidades judeo-cristianas y cristiano-gentiles a integrarse en el nuevo Israel siguiendo los fundamentos de la filiación de Abraham basada en la circuncisión así como en la tradición mosaica reflejada en el cumplimiento de la Ley escrita[519].

[518] cf. FURNISH, V.P. (1984): 534 señala el único uso de la expresión "Ministros de Cristo" en esta epístola; por su parte G.Theissen, a quien seguimos, piensa que los adversarios de Pablo se presentaron en Corinto bajo esta expresión junto con otras y posiblemente hayan acusado a Pablo de no tener este status.

[519] Algunos autores como cf. ibid., (1984):53, no ven esta terminología como exclusiva de los judaizantes y la consideran aplicable a otros predicadores helenistas. Por el contrario, según nuestra hipótesis, estos predicadores itinerantes utilizaban esta terminología para remarcar su carácter judío y cuestionar el evangelio paulino, pues no se comportaba ni actuaba como un verdadero judío. Para los Hermanos del Señor y los predicadores enviados por Santiago, era indisociable ser judío, israelita y descendientes de la

Finalmente, Pablo concluyó su ataque contra sus adversarios justificando su superioridad sobre este grupo hostil y para ello enumeró un listado de las penalidades sufridas a lo largo de su ministerio como argumento para conmover a los corintios:

> (…) Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez apedreado; tres veces naufragué; un día y una noche pasé en el abismo. Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza [κινδύνοις ἐκ γένους]; peligros de los gentiles [κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν]; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; *peligros entre falsos hermanos* [κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις]; trabajo y fatiga; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las Iglesias (2 Cor 11,23b-28)

Para contrarrestar los ataques de los enviados de los Hermanos del Señor, Pablo se presentó como judío observante sometido al régimen disciplinario de la sinagoga ("cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno) siguiendo la norma establecida por Dt 25,2-3[520]. Además, parodió unas listas muy populares de adversidades de filósofos cínicos y estoicos, que sólo una persona sabia podía superar, con el afán de presentarse ante los corintios como alguien capaz de sortear las dificultades por su sabiduría y dejar en evidencia a sus contrincantes[521].

De todo este catálogo de adversidades cabe destacar la serie detallada de "peligros" (κινδύνοι). Se trataba de una serie de situaciones fáciles de experimentar por cualquier viajero de la época y en el caso concreto de Pablo, al dedicarse a predicar una doctrina religiosa, le conllevó diversos conflictos con una serie de colectivos. Entre ellos, es llamativa la última mención, y sobre ella queremos detenernos, porque hace referencia a peligros entre "falsos hermanos" (¿del Señor?)

Promesa hecha por Yahveh primero a Abraham y su descendencia y posteriormente a Moisés; los herederos del pacto divino eran reconocibles a partir de una serie de prácticas como la circuncisión, los preceptos alimentarios y la observancia de la Ley. No entendían como un individuo, declarado judío confeso como ellos, predicaba entre los gentiles sin circuncidar, compartía mesa con ellos sin importarle la contaminación ritual y al mismo tiempo se declaraba heredero de una Promesa distinta a la observada por ellos, basada en un menosprecio de la Ley y en un cuestionamiento del propio Mesías Jesús. Todo ello era intolerable y de ahí esa insistencia de los Hermanos del Señor en remarcar la autenticidad de su judaísmo. A nuestro juicio, estos enviados inesperados y muy hostiles contra Pablo si eran judaizantes y compartían el mismo fondo doctrinal de aquellos itinerantes presentes también en Galacia.

[520] cf. PIÑERO, A. (2016): 386. Respecto a la cita bíblica del libro del Deuteronomio: "(…) Si el culpable merece azotes, el juez le hará echarse en tierra en su presencia y hará que le azoten con un número de golpes proporcionado a su culpa. Podrá infligirle cuarenta azotes, pero no más, no sea que al golpearle más sea excesivo el castigo, y tu hermano quede envilecido a tus ojos" (Dt 25, 2-3)

[521] cf. FURNISH, V.P. (1984): 535 Junto a esta relación de adversidades superadas por figuras ilustres del mundo estoico y cínico, corrían en paralelo otros listados de logros sorprendentes atribuidos a personajes notables del mundo de la política romana (Julio César, Pompeyo u Octavio Augusto entre otros). Plinio el Viejo, en su Historia Natural (Plin. *Hist. Nat.*, VII, 14, 147-150), nos describe un catálogo de desgracias de Octavio Augusto, sin estar relatadas por el propio protagonista como es el caso de Pablo, sino por alguien que desea contrarrestar el famoso catálogo de logros del emperador difunto con sus desdichas.

¿Era esta expresión la utilizada por el tarsiota para referirse a los Hermanos del Señor y sus delegaciones de itinerantes carismáticos? ¿Eran estos "falsos hermanos" (ψευδαδέλφοι) los mismos protagonistas en Galacia (Gál 2,4), los "superapóstoles" (2 Cor 11,5) que se vanagloriaban de sus logros en Corinto y los "falsos apóstoles" (2 Cor 11,13) cuya predicación perturbaba a los corintios y su presencia era constante allí donde Pablo fundaba una comunidad para desautorizarlo y atacarlo? Es verosímil pensar que sí y tras ellos se escondía probablemente la mano de Santiago, el hermano primogénito de Jesús. Las delegaciones de carismáticos itinerantes enviados por Santiago o liderados por alguno de sus otros hermanos (Judas, José o Simeón) destacaron por su beligerancia contra el evangelio paulino allí donde iban. Por consiguiente, debido a la peligrosidad dada por Pablo a los Hermanos del Señor, decidió conscientemente invertir el orden de importancia y situarlos al final de la lista; de esta forma, lanzaba un ataque indirecto contra Santiago y los Hermanos del Señor, cuyos constantes ataques a Pablo no tenían descanso.

¿Cómo acabó el conflicto? No lo sabemos con exactitud al no disponer del final del relato de Pablo ni ningún escrito de los predicadores itinerantes al respecto. Como en Galacia vuelve a imponerse el silencio. A nuestro juicio, es plausible que tras un distanciamiento inicial de los corintios hacia Pablo y probablemente un acercamiento hacia el evangelio de los Hermanos del Señor; finalmente, los corintios regresaron al redil paulino, pues su implicación en la colecta fue de suma importancia. Por lo tanto, los Hermanos del Señor, lograron una pírrica victoria al desestabilizar temporalmente la comunidad de Corinto aprovechando las disensiones internas y cuestionando el evangelio y la figura de Pablo como apóstol, pero, finalmente las cosas no salieron como ellos habrían deseado por la reacción final de los corintios. Este amargo triunfo llevó a los Hermanos del Señor a continuar las hostilidades contra Pablo en otra de sus comunidades en la ciudad de Filipos.

3.3.6.4.3 Las hostilidades en Filipos (ca. 56)

Filipos fue una ciudad fundada en el siglo IV a.C por el rey Filipo II de Macedonia. Los romanos la conquistaron en el siglo II a.C y la incluyeron dentro de la provincia romana de Macedonia, siendo una de las ciudades más importantes junto a Tesalónica. En el año 42 a.C, la ciudad se hizo famosa por albergar en su región la célebre batalla donde Octavio y Marco Antonio derrotaron a Casio y Bruto; al año siguiente (41 a.C) Octavio le concedió el rango de colonia como *Colonia Victrix Philippensium* con *ius italicum*. Posteriormente, en el año 30 a.C, nuevamente Octavio reorganizó la colonia tras un nuevo licenciamiento de veteranos, quizás de pretorianos y de italianos; de esta manera, la ciudad tomó el nombre de *Colonia Iulia Philippensis*, convertida finalmente en *Colonia Augusta Iulia Philippensis* tras enero

de 27 a. C., cuando Octavio recibió de forma definitiva el título de *Augustus* ("escogido por los dioses") por parte del Senado en agradecimiento por haber puesto fin a las guerras civiles. La ciudad constaba de unos diez mil habitantes y estaba estratégicamente muy bien situada cerca del mar y de la *Uia Egnatia*, cuyo trazado unía Roma con Bizancio. Filipos destacaba por su *romanitas*; la colonización romana había empujado a las aldeas vecinas a la población indígena tracia de cultura helenística, permitiendo que la romanización fuese dominante en la ciudad[522].

La comunidad cristiana de Filipos fue la primera comunidad paulina fundada en Europa (Hch 16, 11-40) en torno al año 50 de nuestra era. A partir de los nombres citados por el propio Pablo en su epístola, es plausible pensar que la congregación estaba compuesta prácticamente en su totalidad por cristianos de origen pagano, *metuentes*; la mayoría de ellos solían portar nombres griegos (Epafrodito, Evodia, Síntique, Sícigo), pero también encontramos latinos (Clemente) y el grupo conocido como "los de la Casa del César" (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας)[523] (Flp 4,22). Por otro lado, las fuentes escritas disponibles no nos hablan de población judía ni de una sinagoga, tampoco hallada por la arqueología; pero por el *modus operandi* paulino de dirigirse primero a la comunidad judía de la ciudad donde predicaba, a nuestro juicio es plausible que estemos ante una desconocida comunidad judía (¿residual?) en Filipos[524].

Respecto a la actual epístola a los filipenses, los investigadores también se encuentran muy divididos sobre su composición[525]. A nuestro parecer, por el estilo y la coherencia interna del

[522] cf. PIÑERO, A. (2016): 394

[523] Cf. FONTANA, G. (2015): 194 ss. La mención a la Casa del César no tiene que ver con ningún palacio imperial. Actualmente, existe un consenso entre la crítica en comprender la alusión a la *familia Caesaris*, con una institución imperial compuesta por un gran número de esclavos y libertos al servicio de los diferentes emperadores, distribuidos a lo largo y ancho del Imperio para gestionar diversas funciones de tipo económico y administrativo. Por un lado, desempeñaban una serie de tareas propias básicas para el mantenimiento de vida de la corte, pero también gestionaban diversos establecimientos de todo tipo de la *res publica* (minas, talleres, campos de cultivo, etc.) y de la *res priuata* del emperador. A nivel provincial, complementaban al escaso funcionariado administrativo del Imperio y en el caso de Filipos, sería entre este colectivo donde Pablo tendría algunos adeptos.

[524] A partir de esta ausencia de datos en las fuentes escritas, autores como REUMANN, J. (2008): 3; cf. FOCANT, C. (2016): 34-39 defienden la inexistencia de una comunidad judía en Filipos. Por su parte, cf. FONTANA, G. (2015): 214-225 ha mostrado en su estudio sobre la ciudad de Éfeso las escuetas evidencias epigráficas de judíos residentes en aquella ciudad. Esta escasez revelaría el uso por parte de la inmensa mayoría de los judíos de las mismas fórmulas utilizadas por sus conciudadanos gentiles. Por otro lado, en Éfeso como en Filipos, tampoco se tiene constancia arqueológica de una sinagoga y esta ausencia de realidad documental no significa la inexistencia de una comunidad judía en la capital de la provincia romana de Ásia, sino la constatación que los judíos intentaron vivir bastante desapercibidos. A nuestro juicio, el caso de Éfeso bien podría extrapolarse a Filipos.

[525] cf. FOCANT, C. (2016): 30-32. Actualmente, no existe un consenso entre la crítica sobre la naturaleza de la actual epístola a los Filipenses. En rigor, dentro del vivo debate conviven tres hipótesis diferentes: a) la tendencia mayoritaria integra a los defensores de la integridad de la epístola (C.Focant, T.Egger, G.Hawthorne, P.O´Brien, G.D.Fee, P.Wick *et alii*). Estos autores son reticentes a la disección del texto y explican los cambios de tono como interrupciones en el dictado de la carta y la llegada de noticias

texto, consideramos plausible la existencia de dos cartas, agrupadas en una única epístola por un compilador a finales del siglo I. La primera de ellas, denominada (Flp a), abarcaría desde el capítulo 1,1 hasta el capítulo 3,1 y es tradicionalmente conocida como "carta de la cautividad"; donde Pablo aparece cautivo, apacible y anima a los miembros de la comunidad a no desfallecer ante las adversidades. La segunda carta (Flp b), comprendería el resto de la actual epístola (3,2-4,23) y es conocida como la "carta de lucha", donde no se habla de su cautiverio, pero sí apreciamos un cambio en el tono de la misiva tornándose más áspero y virulento cuando advierte a los filipenses de sus acechantes adversarios.

¿Cuándo y dónde fueron redactadas las epístolas? De la misma manera que la redacción de la epístola ha suscitado un enorme debate sin conseguir un consenso, la misma disensión ha surgido sobre el lugar y la fecha de su composición a partir de las noticias sobre el cautiverio de Pablo, la mención "en todo el Pretorio" (ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ) y el saludo a "los de la Casa del César" (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας)[526].

A nuestro juicio, nos parece más verosímil la identificación con la ciudad de Éfeso, la capital de la provincia romana de Ásia, el lugar donde Pablo estuvo encarcelado y dictó las epístolas. Una serie de hechos nos hacen decantar por esta opción; en esta localidad había un *Praetorium* y

---

alarmantes de Filipos. Alegan también la ausencia, por parte de la tradición manuscrita, de otra versión de la epístola de Pablo a los filipenses aparte de la forma canónica conocida y cuestionan la tarea de un compilador eventual; b) otros autores (W.Schmithals, J.Gnilka y otros) abogan por dos cartas, amalgamadas por un compilador a finales del siglo I. Esta línea de pensamiento arranca desde el siglo XIX donde se cuestionaba la integridad de la carta a partir de los cambios de tono y del contenido de la epístola. La primera carta (Flp a) abarcaría desde el capítulo 1,1 hasta el 3,1 y tradicionalmente se la conoce como "carta de la cautividad", mientras la segunda carta (Flp b), conocida como "carta de lucha", comprendería el resto de la actual epístola (3,2-4,23); c) por último, una serie de investigadores defienden la existencia de tres cartas (J.Reumann, A.Piñero, W.Schenk, etc.) en la actual epístola. Para estos autores la primera carta (Flp a) estaría formada por Flp 4,10-20, la segunda (Flp b) comprendería Flp 1,1-3,1a; 4,4-9.21-22 y la tercera (Flp b), compuesta por Flp 3,1b-4,3. Según Piñero, este conjunto incongruente fue realizado por un compilador, cuyo objetivo era transmitir el mensaje de Pablo de la forma más fidedigna posible sin importarle mucho las circunstancias históricas o el orden del mensaje.

[526] cf. PIÑERO, A. (2015): 436-438. La actual epístola no suministra ningún dato sobre cuándo y dónde fue escrita. La dificultad la plantea el cautiverio de Pablo, cuyas fechas no encajan del todo bien con los datos disponibles sobre sus movimientos y sus encarcelamientos conocidos a partir del libro de los Hechos en Cesarea (Hch 23-26) y Roma (Hch 28). A partir de aquí, se han propuesto tres hipótesis sobre el lugar de redacción: a) la primera de ellas es la más tradicional, ubicando su localización y redacción en Roma. Las noticias de un *Praetorium*, de "gente del César" y la presencia de Timoteo han hecho pensar en la capital del Imperio, pero como vimos anteriormente (supra p. 156) cualquier ciudad importante de provincia contaba con un *Praetorium* y con una serie de libertos y esclavos vinculados con el emperador ("gente del César") trabajando en la administración provincial; b) Sitúa la elaboración de la epístola en Cesarea a propósito del cautiverio de Pablo en aquella ciudad tras los incidentes acaecidos en el Templo en el año 58. Según A.Piñero, a quien seguimos, la gran dificultad para aceptar ambas propuestas es la distancia geográfica entre ambas ciudades con Filipos y en el caso de Roma, Pablo expresa su deseo de ir hacia Hispania (Rm 15,24.28) y no a Filipos; c) la tercera hipótesis surgida ya a finales del siglo XIX, propone la ciudad de Éfeso como lugar del encarcelamiento, donde también existía un *Praetorium* y "gente del César". El principal problema de esta última hipótesis es la ausencia de noticias directas de un cautiverio de Pablo en sus epístolas o en el libro de los Hechos.

"gente de la Casa del César". Las principales ciudades importantes de provincia contaban con un lugar para la residencia del gobernador donde existía un espacio destinado a los cautivos; por otro lado, era también fácil encontrar en la administración provincial esclavos o libertos trabajando para el mantenimiento de los negocios del emperador o los asuntos provinciales. Pablo expresa reiteradamente en su epístola su deseo de visitar pronto a la comunidad una vez quede en libertad, motivado por la constante ayuda económica recibida para su sustento enviada desde la congregación. Todo indica que la distancia geográfica no debía ser muy grande y las conexiones desde Éfeso a Filipos eran mucho más fáciles. A pesar de ello, no tenemos la certeza absoluta al respecto y nos seguimos moviendo en el terreno de la conjetura.

Sobre la cronología, cuyo debate sigue abierto, también nos movemos sobre un terreno pantanoso, y contamos con varias hipótesis en función de cuándo se sitúa el cautiverio de Pablo. A nuestro entender, la estancia de Pablo en Éfeso la ubicaríamos plausiblemente en una horquilla comprendida entre los años 54-57 y su cautiverio habría tenido lugar hacia el año 56, momento de redacción de las epístolas[527].

Según nuestra hipótesis, una embajada de los Hermanos del Señor también llegó a Éfeso y en la actual epístola a los filipenses es plausible vislumbrar entre líneas su acción en un par de fragmentos. Así, en la llamada "carta de la cautividad" (Flp a), llama poderosamente la atención el encarcelamiento de Pablo:

> Quiero que sepáis, hermanos, que lo que me ha sucedido ha contribuido más bien al progreso del Evangelio; de tal forma que se ha hecho público *en todo el Pretorio* [ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ] y entre todos los demás, que *me hallo en cadenas por Cristo* [ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι]" (Flp 1, 12-13)

Sobre el significado del término *Praetorium* hay diversidad de hipótesis[528], pero a nuestro juicio es más verosímil vincularlo con un lugar, no fijo, donde residía el gobernador de Éfeso, sede del

[527] cf. ibid., (2015): 438. Otras hipótesis de datación son las abogadas por los partidarios de situar en Cesarea la elaboración de la epístola, quienes datan su cautiverio a finales de los años 50; por su parte, los defensores de Roma como lugar de redacción la datan hacia el año 62.

[528] Vid. supra p.125. Seguimos a autores como GNILKA, J. (1971): 24 n.8; cf. EGGER, W. (1985): 55-56; cf. REUMANN, J. (2008): 192 ss., quienes se refieren al *Praetorium* como la residencia del gobernador romano de la provincia y probablemente la escena aluda a una discusión pública ante el Tribunal sito en este lugar. J.Gnilka dice al respecto: "También en los relatos de la pasión de los evangelios se menciona un pretorio, y tanto en ellos como en nuestra carta se refiere a la residencia del gobernador romano de la provincia (Mc 15,16; Mt 27,17; Jn 18,28.33; 19,9). No hay, por tanto, razón alguna para afirmar que la mención del pretorio en el que se encuentra Pablo deba aludir necesariamente a Roma". Por su parte, en las antípodas a esta interpretación se hallan autoras como cf. FOCANT, C. (2016): 104, quien entiende bajo la denominación *Praetorium* al cuerpo de la guardia pretoriana formado por nueve mil hombres y la expresión "todo el pretorio" sería un modo de decir que la suerte de Pablo era de dominio público.

tribunal de justicia y espacio donde previamente habría tenido una audiencia de Pablo ante el procónsul para defenderse de las acusaciones a las que se enfrentaba[529]. Pero ¿cuál fue el motivo del encarcelamiento de Pablo? A primera vista, dos opciones entremezcladas se nos presentan como plausibles causas de su detención. Por un lado, podría haber sido motivado por el contenido de la predicación de su Evangelio, y por otra parte, por alteración del orden público. Como hemos visto a lo largo del estudio, los primeros cristianos llevaban a cabo sus reuniones en diversas casas de los miembros más pudientes de sus comunidades (Hch 12,17; 1 Cor 16,19); allí rememoraban la Cena del Señor amparados bajo el paraguas legal ofrecido por la sinagoga judía.

Desde el 47 a.C, los judíos se habían beneficiado de la *Lex Iulia de Colegiis* en compensación por su ayuda a Julio César en su lucha contra Pompeyo. Disfrutar de este privilegio les permitía poder reunirse tanto en la sinagoga como fuera de ella sin riesgo a ser detenidos por las fuerzas de orden público romanos[530]. Los cristianos predicaban dentro de las sinagogas su evangelio del Mesías Jesús como otras sectas judías contemporáneas defendían otras doctrinas; pero como ya vimos en su momento primero en Jerusalén y más tarde en Antioquía con otros predicadores de corte helenista, la llegada y estancia de Pablo en Éfeso causó un gran malestar dentro de la sinagoga donde acudía (Hch 19, 8-9a) por su evangelio, su cuestionamiento de la Ley, la circuncisión, las prácticas alimentarias y su condescendencia con los *metuentes*.

Por sus enfrentamientos con los judíos, Pablo se vio obligado a predicar fuera del entorno de la sinagoga[531]. Esta nueva coyuntura le ocasionó problemas de orden público tal como refleja el libro de los Hechos en la conocida revuelta de los orfebres (Hch 19,23-40), sorprendentemente sofocada sin que nadie le denunciase ante los tribunales después del escándalo acaecido.

[529] El pretor era el magistrado encargado de impartir justicia durante la época de la República romana, pero en el imperio eran los gobernadores de las provincias los encargados de dictarla. La provincia senatorial de Asia, tenía al frente un procónsul de rango clarísimo como gobernador; en cambio, Judea como provincia imperial, estaba gobernada por prefectos de rango ecuestre.

[530] cf. MONTSERRAT, J. (1989): 30-41

[531] Según la versión canónica alejandrina (Hch 19, 9b-10) durante dos años, Pablo predicaba diariamente su evangelio a un grupo de discípulos en la escuela de un hombre llamado Tirano (ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου) en Éfeso donde acudían tanto judíos como griegos; en cambio, la versión occidental registrada en el *Codex Bezae* narra la misma escena con divergencias reseñables. Esta versión presenta a Pablo fracasando en su intento de convencer a los judíos de su predicación en la sinagoga forzando a romper su relación con ellos y llevándose a sus discípulos para enseñarles: "Entonces Pablo se apartó de ellos [los judíos] y se llevó a los discípulos, discutiendo cada día en la escuela de cierto pequeño tirano desde la hora quinta hasta la décima" (Hch 19, 9c). cf. RIUS-CAMPS, J.(2012): 646 n. 315 Según el exegeta, en el *Codex Beza*, el personaje llamado Tirano en la versión alejandrina, pasa a ser el propio Pablo caracterizado como un "cierto pequeño tirano" que discute a diario en las horas más calurosas del día, cuando la mayoría de la gente no trabajaba. De esta manera, el *Codex Beza* presenta a Pablo abusando de la paciencia de sus oyentes.

Entonces, ¿qué pudo haber sucedido? ¿Realmente fue una alteración del orden público la causa de su cautiverio? Por la información suministrada por el libro de Hechos no lo parece, pero a nuestro juicio, la clave nos la va a dar el propio protagonista, cuando confirma que su evangelio es el causante de su cautiverio:

> (…) *que me hallo en cadenas por Cristo* [ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι] (Flp 1,13b)

¿Quién o quiénes le denunciaron ante las autoridades romanas? A nuestro juicio y siguiendo nuestra hipótesis, el pasaje sugiere la plausible llegada a Éfeso de un grupo bien diferenciado de judeo-cristianos judaizantes procedentes de Jerusalén enviados por Santiago y quizás liderados por alguno de los Hermanos del Señor (¿Judas? ¿José? ¿Simeón?). Estos parientes del Señor, portarían cartas de recomendación oficiales y tras hacer escala en Corinto, donde intentaron desprestigiar a Pablo y socavar los fundamentos de la comunidad paulina en aquella ciudad, persistieron en su ataque contra el Apóstol viajando a Éfeso, para actuar de forma similar. Una vez en Éfeso, como representantes del grupo dirigente de la comunidad matriz de Jerusalén y conocedores de los problemas que Pablo había tenido dentro y fuera de la sinagoga, habrían incitado a las autoridades de la sinagoga de la ciudad a denunciar a Pablo ante las autoridades civiles por difundir ideas proclives a la alteración del orden público.

De ser correcta esta interpretación, el cautiverio de Pablo no sería más que un episodio más de la ofensiva del grupo de los Hermanos del Señor liderados por Santiago contra la figura del tarsiota y su evangelio. La misión de los carismáticos itinerantes de los Hermanos del Señor consideraba a Pablo su principal adversario, porque se resistía a acatar su evangelio y se desentendía bastante de la tradición mosaica, los preceptos alimenticios y la circuncisión. Por consiguiente, es plausible que esta embajada de itinerantes carismáticos hubiesen descrito a Pablo ante las autoridades como alguien ajeno a su grupo judeo-cristiano, quien estaba predicando unas ideas contrarias a su evangelio, susceptibles de generar disturbios de orden público como había ocurrido con el célebre altercado con los orfebres y salpicar, de esta manera, a los judíos de la ciudad y sus privilegios. Por ese motivo, tras la probable denuncia por parte del archisinagogo, habrían intervenido las autoridades romanas. No debemos olvidar el rigorismo religioso de Santiago como del resto de sus hermanos, quienes no querían tener problemas con el judaísmo ortodoxo para no ver alterada la paz en la ciudad santa; el evangelio paulino les estaba generando verdaderos quebraderos de cabeza dentro y fuera de Jerusalén y era necesaria una respuesta contundente. La delegación ambulante de los Hermanos del Señor por las distintas comunidades paulinas iba en esa dirección y no era más que la punta de lanza de la ofensiva del grupo dirigente de la comunidad matriz contra Pablo y su mensaje.

Así, los Hermanos del Señor para combatir a Pablo no desdeñaron colaborar y recibir la ayuda del judaísmo ortodoxo, presentándolo ante los judíos de Éfeso como un incitador del desorden y la revuelta, cuyo evangelio podía poner en peligro los privilegios que gozaban los judíos en la ciudad. En rigor, esta probable acusación supuso la detención de Pablo, al que se le permitió, tras una audiencia en el *Praetorium*, defenderse y exponer sus argumentos ("se ha hecho público *en el Pretorio* y entre todos los demás, que me hallo en cadenas por Cristo")[532]; finalmente, tras la vista, el procónsul falló su encarcelamiento temporal.

Por tanto, según nuestra hipótesis, el conflicto ideológico y religioso entre los Hermanos del Señor y Pablo, explicaría, a nuestro entender, el cautiverio del tarsiota. Pero, a juzgar por el tono y la temática de la epístola, las hostilidades no acabaron aquí y los Hermanos del Señor no se contentaron con tener a su rival en cadenas, sino que aprovechando que estaba temporalmente fuera de circulación, emprendieron viaje a la provincia romana de Macedonia, concretamente a la ciudad de Filipos, donde residía una de las comunidades preferidas de Pablo.

A través de las noticias recibidas por parte de una delegación de filipenses, Pablo nos describe cómo era la situación de la comunidad cristiana de Filipos poniendo especial énfasis en unos taimados predicadores recién llegados. Así, habla de la actividad de dos clases de predicadores distintos y discrepantes que evangelizaban en la ciudad:

> Es cierto que *algunos predican a Cristo por envidia y rivalidad* [τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔρινδιὰ φθόνον]; más hay también otros que lo hacen con buena intención; éstos, por amor, conscientes de que yo estoy puesto para defender el Evangelio; *aquéllos, por rivalidad* [predican a Cristo] [οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν], *no con puras intenciones* ([οὐχ ἁγνῶς], *creyendo que aumentan la tribulación de mis cadenas* [οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου] (Flp 1,15-17)

Un grupo de predicadores difundía el mensaje en Filipos con buenas intenciones; es posible que se tratasen de discípulos suyos u otros grupos de misioneros tolerantes con el evangelio paulino aunque nada dice al respecto. Por su parte, Pablo, contrapone al grupo anterior otra delegación de misioneros, cuya doctrina desconocemos y no queda claro si se trataba de un único grupo o varias personas aisladas, pero según su punto de vista, las virtudes brillaban por su ausencia. Como ya vimos en la epístola a los corintios, volvía a dirigirse a sus adversarios de forma peyorativa, utilizando formas como "algunos" o "aquellos", nunca directamente por su nombre. Según Pablo, estos predicadores se caracterizaban por la "envidia" (φθόνος) y la "rivalidad"

[532] cf. Flp 1, 13: ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, (…)

(ἔρις)[533]; no divulgaban su evangelio por amor, sino buscaban rivalizar contra sus oponentes, intentando difundir su evangelio dentro de la comunidad, acrecentando las dudas de los cristianos sobre el mensaje paulino y engrosando las adversidades sufridas por Pablo en la prisión. En rigor, para Pablo eran unos farsantes y no dudó en desprestigiarlos calificándolos como mercenarios[534], tratándose de un grupo de misioneros sin escrúpulos, más interesados en los asuntos "de la carne", en lo exterior, y menos en los estrictamente espirituales e íntimos.

Pero, ¿quiénes eran esos "otros predicadores"? Los detalles referidos por Pablo al inicio de la epístola no dejaban entrever con claridad a qué rama concreta del cristianismo primitivo pertenecían los adversarios llegados a Filipos. Solo dejaba constancia de su doctrina contraria a su evangelio y exhortaba a los miembros de la comunidad a permanecer unidos y firmes ante su mensaje:

> Lo que importa es que vosotros llevéis una vida digna del Evangelio de Cristo, para que tanto si voy a veros como si estoy ausente, oiga de vosotros que *os mantenéis firmes en un mismo espíritu y lucháis* acordes por la fe del Evangelio ([ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου]), *sin dejaros intimidar en nada por los adversarios* ([μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων]), lo cual es para ellos señal de perdición, y para vosotros de salvación. Todo esto viene de Dios (Flp 1, 27-28)

Estos carismáticos itinerantes intimidaban con su evangelio a los miembros de la comunidad de Filipos. Si miramos retrospectivamente a los adversarios paulinos, no tenemos constancia de una intimidación en Corinto por parte de los de Cefas, los de Apolo o los de Cristo; en cambio, a nuestro juicio, sí la encontramos en aquellos predicadores enviados por Santiago a Antioquía poco después del juicio de Jerusalén (Gál 2, 11-14) para comprobar si los judíos compartían mesa con los gentiles; luego en Galacia, la delegación enviada desde Jerusalén para combatir el evangelio paulino, amenazó a sus miembros judíos, prosélitos y sobre todo gentiles de desistir en esa creencia o en caso contrario serían apartados de la comunidad cristiana (Gál 4,17). Por consiguiente, tenemos un mismo *modus operandi*, reforzado por el encarcelamiento de Pablo, plausiblemente debido a presiones de este grupo enviado por Santiago hacia la comunidad judía local durante su estancia en Éfeso. Pablo consideraba que era un acierto para los suyos mantenerse firmes y defender sus ideas, frente a ese evangelio "según la carne" predicado por los Hermanos del Señor vinculado con la Ley, la circuncisión y las normas alimenticias.

---

[533] Hay un clarísimo intento por parte de Pablo de desprestigiar a estos carismáticos itinerantes. cf. REUMANN, J. (2008): 199-201 Ya en el siglo V a.C, Estobeo (Stob., *Ecl.* 3,38) consideraba la envidia como "el peor de todos los males"; Aristóteles, un siglo más tarde, la calificaba como la pasión básica de la gente vulgar; Plutarco (Plut. *Mor*. 536 E – 538 F) en su obra Περί φθόνου και μίσους creía que era peor que el odio.

[534] Utilizaconscientemente el término ἐριθείας, que procede del verbo ἐριθευομαι, cuyo significado es "trabajar como mercenario".

Por lo tanto, aunque Pablo no precisó quiénes eran estos intimidadores, pudiéndose tratar de otros predicadores de diversas tendencias opuestas a la paulina, consideramos plausible que este grupo coercitivo, detallado más adelante en la epístola, tiene muchos puntos en común con aquellos cristianos judaizantes del grupo de los Hermanos del Señor, liderados por Santiago.

Si en la llamada "carta de cautividad" (Flp 1,1-3,1) Pablo nos reveló una particularidad de este grupo de adversarios, fue mucho más explícito en su ataque en la conocida "carta de lucha" (Flp 3,2-4,23) donde no ocultará contra quién se enfrenta.

Una vez llegaron a Filipos, los Hermanos del Señor se dirigieron plausiblemente al pequeño grupo judío dominante a quien intimidarían y amonestarían por permitir la existencia en su comunidad de gentiles sin acatar la tradición mosaica, la circuncisión y los preceptos alimenticios exigiéndoles un cambio en su postura. El eje del debate y la polémica en Filipos, como en Antioquía y en Galacia, giraba nuevamente en torno a la Ley mosaica y la circuncisión, es decir, a cómo interpretar correctamente la predicación y el mensaje del Mesías Jesús. A través de la réplica paulina, podemos entrever las características de este grupo judaizante enviado por Santiago y quizás liderado personalmente por alguno de los Hermanos del Señor[535]:

> Atención a *los perros* [Βλέπετε τοὺς κύνας] [536]; atención a los *obreros malos* [βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας]; atención a *los falsos circuncisos* [βλέπετε τὴν κατατομήν]. Pues *los verdaderos somos nosotros* [ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή], los que *servimos* según el Espíritu de Dios ([οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες]) y nos gloriamos en Cristo Jesús *sin poner nuestra confianza en la carne* [οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες], aunque yo tengo motivos

[535] cf. FOCANT, C (2016): 214. Según F.Du Toit sobre la base de una distinción hecha por Quintiliano entre una crítica dura (*uituperatio*) expresada en términos graves y una leve, más ridícula, sitúa el discurso de Pablo en la segunda categoría y lo argumenta de la siguiente manera: "Tras dar la vuelta con cierta malicia a la mofa "perros", que los judíos aplicaban a los no judíos, para aplicársela a los judaizantes mismos, [Pablo] prosigue con un calambur sobre la circuncisión (κατατομήν vs. περιτομή) que hace ciertamente risibles a sus adversarios". A nuestro juicio la réplica paulina se mueve más dentro de la *uituperatio* y del ataque personal, sin vacilar a la hora de insultar y presentar a los misioneros enviados por Santiago como verdaderos herejes y perturbadores de sus comunidades; estamos en desacuerdo con el argumento de F.Du Toit, cuyo objetivo no es otro que dulcificar y presentar de forma conciliadora la figura de Pablo.

[536] cf. ibid., (2016): 228. La autora llama la atención sobre la aliteración (κύνας, κακοὺς, κατατομήν) en la serie de improperios utilizados por Pablo. Los itinerantes enviados por Santiago debían presentar su evangelio como el ortodoxo, señalando la inautenticidad del evangelio paulino. En la Antigüedad, el perro era un animal despreciado tanto en el mundo judío como en el pagano. En el primero de ellos, era la viva imagen de la impureza por alimentarse de deshechos y de cadáveres (2Re 9,10.36; Ps 68,24; Jr 15,3). Los judíos solían llamar con esta forma injuriosa a los paganos, así el propio Jesús se dirige a la cananea en semejantes términos (Mt 15,26-27 y par.) o Flavio Josefo (Jos. *Ant. Iud.*, VI 186) nos relata que David consideró a Goliat "peor que un perro". También era un término usado para designar a los herejes o renegados. Sería en esta última acepción donde deberíamos contextualizarlo, porque la diatriba paulina consideraba a sus enemigos como seres malignos, impuros y destructivos, que ladraban un evangelio equivocado para perturbar a los fieles de sus comunidades. Estamos en desacuerdo con la autora, cuando presenta este insulto, como una forma de ridiculizar Pablo a sus adversarios; todo lo contrario, busca desacreditarlos mediante insultos para excluírlos del verdadero Israel y considerarlos lo más infame de la sociedad.

> para confiar también en la carne. Si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo (Flp 3,2-4)

a) Los enviados de Santiago se debían dar a conocer como verdaderos apóstoles, los auténticos obreros del evangelio del Mesías Jesús por haber estado en contacto directo con Jesús, fuese mediante lazos sanguíneos, por tratarse de discípulos suyos o haber tenido alguna vivencia tras la resurrección del Mesías Jesús. Al calificarlos Pablo como "falsos obreros" (κακοὺς ἐργάτας)[537], es probable que cuestionasen el origen y la naturaleza del apostolado paulino por no haber tenido contacto directo con Jesús durante su predicación y presentar un mensaje bastante diferente al proclamado por el Salvador.

b) Estos itinerantes se presentaban como herederos de la Promesa hecha por Dios a Abraham simbolizado con la circuncisión carnal. Pablo, mediante el uso de una metonimia ἡ κατατομή, a saber, la mutilación, designaba y acusaba al grupo de los Hermanos del Señor de predicar un evangelio, según el cual se enfatizaba la importancia de observar los signos externos de la Alianza de Yahveh con Abraham materializado en la circuncisión carnal, como símbolo de la salvación, distintivo de la pertenencia al pueblo elegido.

c) Eran partidarios de la integración de los gentiles en el nuevo Israel siempre y cuando éstos se hubiesen previamente circuncidado, así obtendrían los privilegios de pertenecer al definitivo pueblo de Dios. Estos itinerantes carismáticos debían insistir bastante en su mensaje sobre este asunto ("y nos gloriamos en Cristo Jesús *sin poner nuestra confianza en la carne* (οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες)" y probablemente advertirían a los filipenses de las consecuencias de exclusión del nuevo Israel renovado si no se circuncidaban.

> *Circuncidado el octavo día* [περιτομῇ ὀκταήμερος]; *del linaje de Israel* [ἐκ γένους Ἰσραήλ]; *de la tribu de Benjamín* [φυλῆς Βενιαμίν]; *hebreo e hijo de hebreos* [Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων]; *en cuanto a la Ley, fariseo* [κατὰ νόμον Φαρισαῖος]; *en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia* [κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν]; *en cuanto a la justicia de la Ley, intachable* [κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος]." (Flp 3, 5-6)

d) Se manifestaban como verdaderos judíos, nacidos de padres de etnia hebrea[538], circuncidados desde pequeños y como consecuencia, pertenecientes al verdadero Israel, el pueblo elegido por Dios sobre el resto de las naciones[539].

---

[537] La palabra "obrero" se suele utilizar a menudo en el Nuevo Testamento para designar a los "obreros de la mies" (Mt 9, 37-38; Lc 10, 2.7) o a los enviados en misión (Mt 10,10; 20,1-2.8).

[538] cf. ibid., (2016):219 n. 68. El término judío lo utilizaban más bien, y a veces de forma peyorativa, los paganos; ellos preferían la fórmula (Ἑβραῖος) para llamarse a sí mismos.

[539] cf. ibid., (2016): 219. El término Ἰσραήλ es el preferido por los judíos porque evoca a la historia sagrada, su carácter de pueblo elegido y los privilegios adquiridos por sus miembros.

e) Como auténticos judíos pertenecientes al linaje de Israel y descendientes de Abraham, eran fieles defensores del cumplimiento íntegro de la Ley mosaica y la circuncisión como única forma de salvación.

f) Presentaban a Pablo como un embaucador y un farsante, puesto que un verdadero judío obligaría a todos los miembros de su comunidad a observar con celo escrupuloso la circuncisión y el cumplimiento de toda la tradición mosaica.

> Pero lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, *no con la justicia mía, la que viene de la Ley* [μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου], sino la que viene por la fe de Cristo, *la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe*, y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos. *No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto* [Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι], sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. (…) (Flp 3, 7-12)

g) Se creían perfectos, en virtud de la observación y cumplimiento de la tradición mosaica; de esta manera, creían estar preparados y ser los elegidos para habitar el Reino de Yahveh y esperar el ansiado Juicio final en un futuro muy próximo.

> Hermanos, sed imitadores míos, y fijaos en los que viven según el modelo que tenéis en nosotros. Porque muchos viven según os dije tantas veces, y ahora os lo repito con lágrimas, *como enemigos de la cruz de Cristo* [τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ], cuyo final es la perdición, *cuyo Dios es el vientre* [ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία], *y cuya gloria está en su vergüenza* [καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν], *que no piensan más que en las cosas de la tierra* [οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες]. Pero *nosotros somos ciudadanos del cielo* [ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει], de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Flp 3, 17-21)

h) No le daban un carácter salvífico a la cruz; para ellos lo esencial era la observación y el cumplimiento de la tradición veterotestamentaria recogida en la Biblia hebrea.

i) Eran fieles cumplidores de las prescripciones alimentarias incluidas en la Ley mosaica.

j) Preocupados por los asuntos terrenales pues esperaban el pronto retorno del Mesías Jesús, cuya figura había sido exaltada a la esfera divina temporalmente para regresar pronto al ámbito terrestre y gobernar un reino terrenal, no espiritual, tras haber acabado con todos los enemigos de Israel.

Desconocemos cómo acabó este conflicto en Filipos; pero la resolución parece haber adoptado un carácter bastante similar al de Corinto, a saber, al principio, visto los temores y la inquietud

de Pablo, los filipenses mostraron interés por el evangelio de los Hermanos del Señor, pero finalmente acabaron volvieron al redil paulino. Tanto Filipos como Corinto fueron comunidades muy activas en la colecta de las iglesias paulinas a la comunidad primitiva de Jerusalén; por lo tanto, será el viaje y los acontecimientos acaecidos en la ciudad santa, el colofón del enfrentamiento entre Santiago y Pablo.

3.3.6.4.4 La colecta en Jerusalén (ca. 58)

La ciudad de Jerusalén fue escenario del último episodio conocido del conflicto entre los Hermanos del Señor y Pablo. Hasta allí viajó el tarsiota junto con otros emisarios de diferentes iglesias paulinas para entregar la colecta a las autoridades de la comunidad matríz. Las noticias sobre esta empresa aparecen básicamente en las epístolas paulinas (Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos) y en el libro de Hechos (caps. 20-21). Mientras Pablo alienta y anima a las distintas comunidades a participar, aconsejándolas como organizar la recaudación; el libro de Hechos sorprendentemente apenas habla de la colecta. La primera noticia sobre la colecta aparece en la epístola a los Gálatas (ca. 54); según Pablo, habrían sido las "columnas" (Santiago, Pedro y Juan) de la comunidad primitiva de Jerusalén quienes habrían ordenado al Apóstol no olvidar a "los pobres":

> y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, *Cefas* y Juan, que eran considerados *como columnas* [στῦλοι], nos tendieron la mano *en señal de comunión* [κοινωνίας] a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos; sólo que *nosotros debíamos tener presentes a los pobres* [μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν], *cosa que he procurado cumplir* con todo esmero [ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι] (Gál 2,10)

La mayoría de noticias paulinas sobre la colecta están referidas básicamente a aspectos organizativos y logísticos, omitiendo quién estaba detrás de esta obra. Desgraciadamente, carecemos de cualquier documento de la comunidad jerosolimitana para poder confirmar o refutar el relato paulino. ¿Realmente fue un mandato de Santiago y del resto las autoridades de Jerusalén?, ¿quiénes eran estos "pobres" (πτωχοὶ)?, ¿eran los más necesitados de la comunidad o se refería a los integrantes de la comunidad matriz en su conjunto con esa denominación escatológica?

A primera vista, podría tratarse de una solicitud o mandato formulado por parte de Santiago, Cefas y Juan a Pablo, con la finalidad de asistir a los miembros más necesitados de la comunidad en tiempos de penuria[540]. Nuestra hipótesis va más allá de esta primera lectura; a

[540] Esta hipótesis sería la *lectio facilior* y se basaría en el episodio de la hambruna acaecida en Judea en los años 47-48 (Hch 11, 27-30), cuyos estragos habría fomentado la colecta de la comunidad de Antioquía para paliar las necesidades básicas de la comunidad matriz. Según la versión paulina reflejada en Gál

nuestro juicio, ambas partes entendieron la colecta con un significado diferente, de ahí el posterior conflicto. Tras el acontecimiento de la resurrección y dentro de la definitiva era mesiánica, los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén pasaron a autodenominarse con el título honorífico escatológico de *ebyonim* (אביונים), cuyo significado era "los pobres"[541]. Sus integrantes creían hallarse en una posición indiscutida desde el punto de vista de la historia de la salvación. Se consideraban a sí mismos el nuevo Templo, el nuevo Israel, fieles cumplidores de la Ley como única forma de salvación. En aquellos momentos previos a la παρουσία del Mesías Jesús, Santiago, como principal autoridad, probablemente solicitaría al resto de congregaciones judeo-cristianas existentes en Judea, Siria y Cilicia una contribución económica simbólica, temporal, similar al impuesto en favor del Templo de Jerusalén para el mantenimiento de los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén. A nuestro parecer, es en este contexto donde debemos situar probablemente la solicitud de Santiago reflejado por el testimonio paulino en la epístola a los Gálatas.

Para no entrar en conflicto ni alimentar sospechas de apostasía entre sus correligionarios judíos ortodoxos, probablemente Santiago, como dirigente más relevante y principal representante de los Hermanos del Señor y de la comunidad matríz judeo-cristiana, continuó pagando regularmente su impuesto al Templo, a pesar de considerarlo caduco y corrupto por la presencia y gestión de sus ilícitos dirigentes; pero no aceptó ni cumplió lo pactado con Pablo en el juicio de Jerusalén, pues desde el principio se negó a reconocer la misión paulina orientada a los gentiles sin circuncidar. Para Santiago, Pablo no era un interlocutor válido de la comunidad judeo-cristiana; únicamente esta situación cambiaría si capitulaba y cumplía estrictamente los mandatos y las exigencias de la Ley mosaica y la circuncisión. Por lo tanto, el mandato de Santiago a Pablo de realizar una colecta fue un defecto de forma porque sabía que iba a caer en saco roto, debido a las particularidades de la predicación de Pablo. A Santiago, como principal autoridad de "los pobres", eso le comportaba aceptar únicamente aquellas aportaciones económicas procedentes de comunidades de judeo-cristianos hebreos o prosélitos celosos de la tradición mosaica, nunca de aquellas iglesias mixtas donde había un grupo importante de temerosos de Dios sin circuncidar.

2,10, los asistentes al juicio habrían acordado (κοινωνία) respetar sus áreas de influencia y los notables de la comunidad permitirían a Pablo poder seguir predicando su evangelio entre los gentiles a cambio de dicha contribución económica. cf. Vid. supra p. 274ss.

[541] Vid. supra pp. 243-244. Como vimos más arriba se trataba de un título escatológico referente al verdadero Israel, designando a los beneficiarios del futuro reino terrenal de Yahveh de la tradición veterotestamentaria. Esta denominación también era utilizada por los miembros esenios de Qumrán (4QpPs 1-2 ii 9; 1,3-4 iii 10).

Por su parte, Pablo, como hemos visto anteriormente, tampoco respetó los acuerdos del juicio de Jerusalén, pues su predicación del evangelio fuera de la Ley fracasó en la sinagoga y se vio obligado a dirigirse a los gentiles sin circuncidar, obviando conscientemente la Ley, la Alianza de Abraham así como el famoso "decreto apostólico" con las normas noáquicas referentes a la alimentación. Es probable que no quisiese reconocer la supremacía de Santiago y los Hermanos del Señor al frente de la comunidad primitiva de Jerusalén por su rechazo a su misión autónoma y convirtió la colecta en un asunto personal, un intento por equiparar sus comunidades de gentiles con aquellas de los judeo-cristianos hebreos y ser reconocido por la familia del Señor como una figura respetable[542]. A nuestro juicio, según esta visión idealizada de la colecta, Pablo probablemente creyó que Santiago reconocería plenamente sus comunidades a partir de esta demostración de generosidad[543].

[542] Como bien señala cf. BORNKAMM, G. (1978): 77-78 "el interés enorme con que Pablo y sus comunidades (Galacia, Macedonia y Grecia) asumieron ese deber, habla por sí solo contra una interpretación caritativa". Por este motivo, Pablo, en su afán por "cumplir con todo esmero" el encargo solicitado por las "columnas" de la comunidad de Jerusalén, buscó una κοινωνία ("comunión) entre sus congregaciones y las judeo-cristianas hebreas. De esta manera, sus fundaciones, concienciadas de pertenecer al pueblo mesiánico universal mediante la contribución económica –no entendida por Pablo como un impuesto para los pobres-, buscaba crear una igualdad entre quienes tenían (sus comunidades) respecto a quienes no tenían (Jerusalén principalmente).

[543] Hacia el año 55, en la actual primera epístola a los corintios, Pablo les aconsejaba a los miembros de aquella comunidad cómo debían organizar la recaudación del dinero: "En cuanto a la *colecta* [Περὶ δὲ τῆς λογείας] *en favor de los santos* [εἰς τοὺς ἁγίους], haced también vosotros tal como mandé a las iglesias de Galacia. Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar, de modo que no se hagan las colectas cuando llegue yo. Cuando me halle ahí, *enviaré a los que hayáis considerado dignos* [οὓς ἐὰν δοκιμάσητε], *acompañados de cartas* [δι' ἐπιστολῶν τούτους], para que lleven a Jerusalén vuestra liberalidad. Y si vale la pena de que vaya también yo, irán conmigo." (1 Cor 16, 1-4). Los "santos" (ἁγίοι) era otro epíteto, junto con "los pobres", por el cual también eran conocidos los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén. De hecho, el propio Pablo unirá ambos epítetos en la epístola a los Romanos para referirse a ellos, cuando los designe como "los pobres de entre los santos" (τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων) (Rm 15,26). Cabe destacar que "santo" era un término familiar utilizado también por Pablo en sus epístolas para designar a los miembros de sus comunidades, en un claro intento de equipararlos a los de Jerusalén. Según el texto paulino, la comunidad de Galacia fue la primera iglesia a la que el Apóstol solicitó organizar la colecta, detallándoles todos los pormenores; posteriormente, buscó a través de la emulación de los gálatas, la implicación de los corintios. Para evitar suspicacias de malversación de fondos, Pablo determinó que cada comunidad recaudase el dinero y escogiese a aquellas personas consideradas dignas para poder hacer el viaje a Jerusalén, reservándose la posibilidad de acompañarlos en tan arduo viaje. Las dificultades y conflictos internos en el seno de la comunidad de Corinto le obligó a posponer la colecta en esta ciudad hasta que la situación se estabilizase, pero eso no fue un obstáculo para que aprovechase cualquier ocasión para informarles de la generosa participación de otras comunidades: "Os damos a conocer, hermanos, la gracia que Dios ha otorgado a *las Iglesias de Macedonia* [ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας]. Pues, aunque probados por muchas tribulaciones, su rebosante alegría y su extrema pobreza han desbordado en tesoros de generosidad. Porque atestiguo que según sus posibilidades, y aun sobre sus posibilidades, espontáneamente nos pedían con mucha insistencia *la gracia* [τὴν χάριν] de *participar* [τὴν κοινωνίαν] en el *servicio* [τῆς διακονίας] en bien de *los santos* [εἰς τοὺς ἁγίους]" (2 Cor 8, 1-4). En torno al año 56, una vez solucionados los problemas en Corinto, Pablo centralizó en esa ciudad la organización y la logística de la colecta; enviando primero a Tito para administrar todo el proceso y posteriormente encargándose él personalmente tras su llegada a la ciudad acompañado de una serie de delegados elegidos para hacer el viaje a Jerusalén: "Con él [Tito] *enviamos al hermano, cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las*

En el invierno de los años 57-58, Pablo decidió quedarse en Corinto, para volver a visitar a la comunidad. Durante su estancia, y viendo que se acercaba el momento de viajar a Jerusalén, empezó a tener serias dudas que su colecta, su "servicio" (διακονία) a la comunidad primitiva fuese a prosperar. Decidió entonces ponerse en contacto con la comunidad cristiana de Roma, no fundada por él, pero dentro de su radio de acción en su proyectada próxima misión a la zona occidental del Mediterráneo. La comunidad de los romanos había sido fundada por judeo-cristianos hebreos enviados desde Jerusalén y contaba en su interior con un grupo numeroso de judíos, y en menor medida, prosélitos y metuentes. ¿Quién estaría detrás de esa fundación? ¿Podrían haber sido los Hermanos del Señor u otra personalidad relevante? Hemos visto a lo largo de estos subapartados la contraofensiva de los Hermanos del Señor para desactivar las comunidades paulinas o convencer a sus miembros que capitulasen de sus creencias, del evangelio paulino y regresasen a la circuncisión y la Ley; pero Roma era un lugar virgen para el incipiente cristianismo. Por la composición interna de la comunidad, muy similar a la existente en Antioquía, es factible la existencia de otra figura relevante detrás de la fundación de la

---

iglesias [τὸν ἀδελφὸν οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν]. Y no sólo eso, sino que *fue designado por elección de todas las Iglesias* ([χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν] como compañero nuestro de viaje en esta generosidad, en que servimos nosotros para la gloria del mismo Señor, por iniciativa nuestra. *Así evitaremos todo motivo de reproche* por esta abundante suma que administramos; pues procuramos el bien no sólo ante el Señor sino también ante los hombres. *Con ellos os enviamos también al hermano nuestro* [συνεπέμψαμεν δὲ αὐτοῖς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν], *cuya solicitud tenemos ya comprobada muchas veces* y de muchas maneras; solicitud aún mayor ahora por la gran confianza que tiene en vosotros. En cuanto a Tito, es compañero y colaborador mío cerca de vosotros; en cuanto a los demás hermanos, son los delegados de las Iglesias: la gloria de Cristo. Mostrad, pues, ante la faz de las iglesias, vuestra caridad y la razón de nuestro orgullo respecto de vosotros." (2Cor 8,18-24) ¿Quién sería este hermano tan renombrado entre todas las iglesias por su predicación del Evangelio? Se han postulado diversos nombres sin llegar a un consenso. Ya desde la antigüedad tardía el abanico de nombres ha sido extenso, reduciéndose el favoritismo a un par de ellos. En el siglo IV, autores como Pelagio (Pelag., *Comm. ad epist. Rom*., PL Supp. 1, 1177) o Ecumenio defendían que la persona aludida era Lucas, basándose en la historia que luego escribió; otros, como es el caso de Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro (Teodor., *Interpret. Epist. Rom.* PG 82,216) lo relacionan con Bernabé. La actual investigación también se centra mayoritariamente en ambos nombres, pero sin poder determinar exactamente cuál era la identidad del personaje mencionado. Según nuestra hipótesis, por la trayectoria y experiencia conjunta desde Antioquía, es plausible que Bernabé fuese este "hermano, cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las iglesias". Si fuese correcta esta identificación habría que resaltar dos elementos. Por un lado, la reconciliación entre Bernabé y Pablo tras el incidente en Antioquía, donde decidieron misionar por separado y por otro lado, la elección como delegado por todas las comunidades paulinas; sería una buena muestra de la fama creada por su fuerte personalidad. Respecto al otro hermano citado por Pablo, éste sería un colaborador suyo de gran confianza. Tito no puede ser porque líneas más abajo lo nombra como parte de la expedición. Así que nuevamente ha aparecido un amplio abanico de aspirantes, como podría ser el caso de Juan Marcos, Apolo, Lucas, Silvano, Timoteo. Dentro de este amplio grupo, los tres últimos, acompañaban habitualmente a Pablo en sus misiones. Como en el caso anterior, sólo podemos hablar de conjeturas y consideramos plausible que se tratase de Silvano, antaño llamado Silas y que había sido uno de los dos enviados por la comunidad de Jerusalén con el llamado "decreto apostólico". No descartaríamos que Pablo, dentro de esta misión gentil hacia la capital espiritual, llevase consigo a dos miembros judíos (Bernabé y Silas) de especial relevancia años atrás en la comunidad jerosolimitana, cuya presencia sería una provocación y al mismo tiempo una declaración de intenciones, una prueba de la factible equiparación de los gentiles y los hebreos dentro de la comunidad escatológica cristiana.

comunidad romana. Plausiblemente, a nuestro juicio esa persona sería Bernabé. Otro dato que apuntaría a esa hipótesis sería un fragmento de la epístola a los colosenses, atribuida falsamente a Pablo y ambientada en su cautiverio en Roma. En ella se hace referencia en su saludo final a Juan "Marcos, primo de Bernabé" [Μᾶρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ], acerca del cual recibisteis ya instrucciones" (Col 4,10). El falsario de esta epístola transmite una tradición que sitúa a Bernabé en Roma en la década de los años 60 del siglo I. Esta ubicación, de ser también cierta, daría fuerza a nuestro argumento que plausiblemente Bernabé estaría detrás de la fundación de la comunidad cristiana de Roma. De todas formas, somos conscientes de la plausibilidad de la hipótesis ante la falta de documentación explícita.

Pablo habría escrito a la comunidad judeo-cristiana de Roma por varias razones[544]. En primer lugar, a pesar de no ser una fundación paulina, les invitaba sutilmente a formar parte de la colecta:

> Mas, por ahora, voy a Jerusalén para *el servicio de los santos* [εἰς Ἰερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις], pues *Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta* [εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι] en favor de *los pobres de entre los santos de Jerusalén* [εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ] (Rm 15,25-26)

Según su concepción de la colecta, ésta no consistía en una especie de impuesto voluntario para "los santos" o "los pobres" de Jerusalén, sino un servicio para ayudar a los más necesitados de la comunidad primitiva. En rigor, era una forma más de desprestigiar aquella supuesta superioridad moral deseada por Santiago para la comunidad primitiva hebrea de Jerusalén. Pablo se sentía excluido y se negaba a aceptar ocupar un lugar subordinado en el nuevo plan de salvación. Por este motivo, y siendo consciente de las excelentes relaciones existentes entre los judeo-cristianos romanos y sus homólogos de Jerusalén, les suplicaba oraciones para que la colecta llegase a buen puerto y fuese bien recibida por los santos, por los judeo-cristianos hebreos del nuevo Templo espiritual, del nuevo Israel en la ciudad sagrada:

> Pero *os suplico*, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones *rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea* [ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ], *y el socorro* [ἡ

[544]Existe un consenso unánime en situar durante la última estancia de Pablo en Corinto el momento de composición de esta epístola, pero hay diversidad de opiniones sobre la fecha de su elaboración. Entre las diferentes hipótesis formuladas destacan la de algunos autores como VIDAL, S. (2008): 155, que la emplazan en una horquilla comprendida entre finales del año 54 y la primavera del año 55; por su parte, otros investigadores como cf. FITZMYER, J.A. (1993) cree factible el año 57; en cambio, cf. PIÑERO, A. (2015): 526, a quien seguimos, le otorga como fecha probable de su composición el año 58.

διακονία] *que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos* [εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται] (Rm 15, 30-31)

Pero, ¿Cómo iban a aceptar Santiago, el conjunto de los Hermanos del Señor y el resto de judeo-cristianos hebreos, celosos de la Ley, dinero de unos gentiles incircuncisos? ¿No iban a ser considerados unos herejes por parte de los judíos ortodoxos? ¿No era este dinero considerado impuro a ojos de los Hermanos del Señor? ¿No era vista esta colecta paulina, por parte de los judíos ortodoxos, como un impuesto paralelo al del Templo y por tanto una aberración y un acto de apostasía? Es probable que a Santiago esta situación en Jerusalén le resultase muy embarazosa, llegando a algún conflicto puntual ¿Cómo justificar ante tus conciudadanos judíos que unos cristianos gentiles sin circuncidar habían creado un fondo común que no iba a ir al Templo? El conflicto nuevamente estaba servido.

El relato de Pablo sobre la colecta en sus epístolas termina en este punto en torno a la primavera del año 58 y el libro de Hechos coge el relevo narrándonos el desenlace de este episodio, aunque de forma desconcertante, su autor no nos habla explícitamente de una colecta sino de un viaje de Pablo a Jerusalén en tiempos de *Shavuot* (Pentecostés). A través del libro de Hechos, conocemos los nombres de algunos de los miembros de la delegación paulina:

> Le acompañaban *Sópatros, hijo de Pirro, de Berea* [Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος]; *Aristarco y Segundo, de Tesalónica* [Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος]; *Gayo, de Doberes, y Timoteo* [Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος]; *Tíquico y Trófimo, de Asia* [Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος]. Estos se adelantaron y nos esperaron en Tróada. Nosotros, después de los días de los Ázimos, nos embarcamos en Filipos y al cabo de cinco días nos unimos a ellos en Tróada donde pasamos siete días (Hch 20,4-6) [545]

A estas personas mencionadas en Hechos debemos añadir a Pablo, plausiblemente a Bernabé – "el hermano, cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las iglesias y no sólo eso, sino que fue designado por elección de todas las iglesias como compañero nuestro de

[545] MYLLYKOSKI, M. (2007): 13-14. Existe desde la antigüedad un vivo debate sobre el origen del "documento-nosotros" ("Wir-Bericht") reflejado en una diversidad de hipótesis. La visión tradicional se remonta a Ireneo de Lyon (Iren. *Adu. haer.*, III, 14,1), quien veía en esta forma de escritura un sello distintivo de Lucas. Hacia el año 1800, F.Schleiermacher propuso el uso por parte de Lucas de una fuente escrita por un testigo ocular; esta hipótesis gozó de una gran aceptación e inspiró una serie de intentos de reconstrucción. Por otro lado, autores como E.Zeller (1851) u F.Overbeck (1871) encontraron más verosímil el uso de "nosotros" para hacer creer a sus lectores que había acompañado personalmente a Pablo en su viaje, cuando no lo hizo. Ya en el siglo XX, A. von Harnack (1906) retomó la visión tradicional de Lucas como un testigo visual; M.Dibelius (1923) argumentó que los "Wir-Bericht" son independientes del itinerario y su autor, Lucas el médico, un testigo. En la segunda mitad del siglo, una serie de investigadores, como W.Schmithals (1965), E.Haenchen (1971), W.Pratscher (1987) o G.Lüdemann (1989) entre otros, defendieron el uso de un itinerario utilizado por Lucas como fuente. En la actualidad, la cuestión sigue abierta.

viaje en esta generosidad" (2 Cor 8,18-19a) - y Timoteo -el hermano colaborador paulino- (2 Cor 8,22)[546]. Tras pasar unos días en Cesarea, alojados en casa de Felipe, el principal representante de los Siete, se dirigieron hacia Jerusalén. A nuestro juicio, el autor de Hechos dulcificó la llegada de la delegación paulina a la ciudad santa a tiempo para la fiesta judía de *Shavuot* en el año 58 y no mostró la hostilidad reinante en el ambiente; el hecho de no ser recibidos directamente por los familiares de Jesús y visitar la casa de Santiago al día siguiente de su llegada es indicativo del rechazo mostrado por los Hermanos del Señor a esta iniciativa de las comunidades paulinas:

> Al día siguiente Pablo, con todos nosotros, fue a *casa de Santiago* [πρὸς Ἰάκωβον]; *se reunieron también todos los presbíteros* [πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι]. Les saludó y les fue exponiendo una a una todas las cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su ministerio. Ellos, al oírle, glorificaban a Dios." (Hch 21, 18-20a)[547]

Este pasaje, relatando el encuentro entre Santiago y Pablo, es el momento culminante del episodio de la colecta en Jerusalén.La estructura de los pasajes en Hechos donde se relata la llegada de la delegación paulina y la exposición de sus logros es muy similar a los existentes en el capítulo quince cuando Pablo acudió junto a Bernabé al juicio de Jerusalén. También allí levantaron pasiones a su llegada y la asamblea se alegró al oírles hablar y explicar su misión a los gentiles. La gran diferencia de ambas narraciones se encuentra en los dirigentes de la asamblea. En aquel entonces, ca. 49, los notables de la comunidad primitiva eran Santiago, *Cefas* y Juan; cuando Pablo regresa a Jerusalén casi una década más tarde, ca. 58, se reúne en casa de la máxima autoridad, Santiago, y a ella acuden los ancianos (οἱ πρεσβύτεροι). *Cefas* y *los Doce* han desaparecido completamente de la escena jerosolimitana y estos πρεσβύτεροι han ocupado el lugar hegemónico de los Doce[548]; de todas formas, queda patente el liderazgo

[546] En este pasaje la fuente de Hechos entra en contradicción con la afirmación paulina en la epístola a los Romanos (Rm 15,26) donde recalca la iniciativa de las comunidades de Macedonia y Acaya tras la colecta, por tanto extraña la ausencia de delegados de estas iglesias en el listado proporcionado por la fuente de Hechos ¿Por qué motivo no enviaron delegados a Jerusalén para supervisar el destino de una suma de dinero tan cuantiosa? ¿Habían cambiado de opinión y recularon en el último instante? ¿Confiaron en los delegados escogidos por el resto de iglesias? ¿Eran conscientes del clima tenso y hostil que les aguardaba en Jerusalén al no haberse decantado finalmente por el evangelio de los Hermanos del Señor?

[547] Si Lucas fue protagonista y testigo de esta visita de Pablo a Santiago ¿Por qué no menciona la colecta como motivo principal del viaje?

[548] Autores como F.Wendt o F.A.Wickenhauser defienden que algunos de los Doce podrían estar incluídos entre los ancianos; pero a nuestro juicio, Lucas lo hubiese especificado, como lo hace en la primera parte del libro de Hechos cuando habla de ellos. Es plausible que si seguían existiendo en el año 58, continuasen como un grupo testimonial, una especie de reliquia vinculada a los momentos originarios de la comunidad de Jerusalén.

indiscutible de Santiago, como máximo representante de la familia de Jesús, el grupo dominante en la comunidad primitiva de Jerusalén desde principios de la década de los años 40. El texto rezuma tensión por todas partes, la cálida acogida mostrada en el pasaje no fue tan hospitalaria como nos la describe el autor de Hechos, cuyo futil intento de dulcificar la reunión y disipar todo conato de conflicto no es verosímil, pues la realidad se impuso. El recibimiento debió ser frío y distante. Probablemente, Santiago y los πρεσβύτεροι aprovecharon la ocasión para reprocharle y cuestionarle el trasfondo de su evangelio predicado en sus comunidades y todo cuanto habían oído decir sobre él:

> Entonces le dijeron: `Ya ves, hermano, *cuántos miles y miles de judíos han abrazado la fe* [πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων], *y todos son celosos partidarios de la Ley* [καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν]. Y *han oído decir de ti que enseñas a todos los judíos que viven entre los gentiles que se aparten de Moisés* [ατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους], *diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones* [λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν]. ¿Qué hacer, pues? Porque va a reunirse la muchedumbre al enterarse de tu venida. (Hch 21, 20b-22)

Todas aquellas prácticas y conductas cuestionadas en la ofensiva de los Hermanos del Señor con sus delegaciones de carismáticos itinerantes en Galacia, Corinto, Filipos y Éfeso volvieron a aflorar de nuevo. Era éste el gran motivo de discordia entre Santiago y Pablo. Ya no se trataba únicamente de una cuestión de enemistad personal, realmente existente y palpable, sino de unas diferencias religiosas abismales y ofensivas, que para Santiago situaban a Pablo fuera del nuevo Israel por su apostasía a los principios defendidos por su propio hermano Jesús durante su predicación en su misión terrenal. Para Santiago, la cruz no tenía ningún valor salvífico, sino que Yahveh, como recompensa por su martirio había salvado a Jesús de las garras de la muerte, lo había exaltado temporalmente y lo enviaría a la tierra para instaurar el esperado Reino de Yahveh, un reino terrenal donde sólo los justos tendrían derecho a disfrutarlo. Una opinión contraria la sostenía Pablo respecto a Santiago, el resto de los Hermanos del Señor y aquellos miembros más tradicionales de la comunidad, al no reconocer como auténticos judeo-cristianos a aquellos judaizantes obcecados en el cumplimiento íntegro de la Ley. Para él la Ley mosaica no tenía ya validez pues había caducado, sólo la fe en Jesús tenía sentido, la cruz tenía un valor salvífico y Jesús había sido exaltado a un lugar próximo a Dios, en un lugar trascendente, del cual retornaría para instaurar un reino trascendente, no terrenal.

Para Santiago se trataba de un conflicto irreconciliable a no ser que Pablo claudicase y volviese a predicar a los gentiles su sometimiento a la tradición mosaica, a la circuncisión y su adhesión al verdadero evangelio, aquel predicado y defendido a ultranza por los Hermanos del Señor, quienes se autoconsideraban por derecho de sangre como los verdaderos garantes de las

esencias del Mesías Jesús. Al enterarse la población de Jerusalén de su presencia en la ciudad, Santiago le propuso una salida para salvaguardar la integridad de la comunidad de "los pobres" (אביונים *ebyonim*) ante la ira de la turba judía ortodoxa y, por otra parte, acallar esos rumores que acusaban a Pablo de ser un renegado, un apóstata, y evitar ser objeto de escarnio por la muchedumbre:

> Haz, pues, lo que te vamos a decir: *Hay entre nosotros cuatro hombres que tienen un voto que cumplir* [εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες τέσσαρες εὐχὴν ἔχοντες ἐφ' ἑαυτῶν]. *Tómalos y purifícate con ellos* [τούτους παραλαβὼν ἁγνίσθητι σὺν αὐτοῖς]*; y paga tú por ellos, para que se rapen la cabeza* [καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς ἵνα ξυρήσονται τὴν κεφαλήν]; *así todos entenderán que no hay nada de lo que ellos han oído decir de ti* ([καὶ γνώσονται πάντες ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν], *sino que tú también te portas como un cumplidor de la Ley* [ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον]. En cuanto a los gentiles que han abrazado la fe, ya les escribimos nosotros nuestra decisión: *Abstenerse de lo sacrificado a los ídolos* [τό τε εἰδωλόθυτον], *de la sangre* [καὶ αἷμα], *de animal estrangulado* [καὶ πνικτὸν] *y de la impureza* [καὶ πορνείαν] (Hch 21, 23-25)

En el fondo de la cuestión, Santiago buscaba someter a Pablo a su criterio y mostrar la incoherencia de su evangelio[549]. A nuestro juicio, Santiago probablemente le propuso a Pablo sufragar con una parte o con mayor verosimilitud con la totalidad del dinero de la colecta el coste del voto del nazireato de cuatro hombres de la comunidad y purificarse junto a ellos, de esta manera alejaría las suspicacias, reinantes en el ambiente de la ciudad santa, que le acusaban de ser un falso judío[550]. La fuente de Hechos no dice nada concreto acerca del origen del dinero

[549] cf. MYLLYKOSKI, M. (2006): 12. Ya desde el siglo XIX la sumisión de Pablo a la demanda de Santiago y los ancianos era el problema clave de este pasaje del libro de Hechos. Tres hipótesis diferentes son defendidas por quienes consideran histórica la narración lucana: a) en primer lugar, Pablo escoge contentar a los celosos de la Ley, movido por una debilidad temporal; b) a pesar de su sumisión a Santiago, Pablo no renunciará a sus principios, aunque Lucas no dice cómo lo llevó a cabo ante Santiago y los ancianos; c) Pablo escogió un ritual mosaico externo como una excepcionalidad.

[550] cf. ibid., (2006): 17-19. Como ha señalado el autor, la historia de la crítica encontró problemática la información suministrada por Lucas sobre los ritos de purificación. Pablo era impuro puesto que él había llegado de tierras gentiles y según la Ley mosaica (Nm 6, 1-21) no hay purificación de nazirita cuya duración sea sólo de siete días tal como narra Hch 21,27, sino que el período mínimo era de treinta días. F.C.Baur propuso resolver el dilema como un tipo de purificación nazirita sustituta; E.Haenchen, por su parte, aluden a Hch 18,18 donde se especifica que Pablo se cortó el pelo en Cencreas y según ambos autores, Pablo tomó el voto nazirita en uno de los puertos de Corinto y luego lo completó en Jerusalén, sin embargo, no hay indicios de corte de pelo a inicios del voto nazirita y según los textos rabínicos, aquellos que tomaban un voto mientras estaban en el extranjero debían esperar por lo menos treinta días tras su llegada a Jerusalén para completar su purificación. R.Bachmann, siguiendo la hipótesis de E.Haenchen, habla de la práctica común de tales purificaciones rituales en referencia a los peregrinos llegados a Jerusalén seis días antes de la Pascua (Jn 11, 55; 12,1). Algunos investigadores (F.A.Wickenhauser, P.Hartin o T.Zahn) asumen correctamente la descripción del voto de nazireato hecho por Pablo en la narracion de Lucas en Hch 18,18 y Hch 21, 23-26; en cambio, otros como J.Neusner suministran la evidencia rabínica de quienes enfatizaban que el voto nazirita era un signo de debilidad y no debía ser tomado a la ligera. Para este autor, Santiago, irónicamente, le dio el consejo a Pablo de completar su voto y hacerlo correctamente. B.Horn, defiende la idea que Pablo estaba originalmente purificado por llegar del extranjero a Jerusalén, pero no como un nazir; según este autor, el apóstol hizo su voto en Corinto y lo terminó temporalmente en Cencreas, donde cortó su pelo (Hch 18,18), finalmente lo completó en Jerusalén. M.Myllykoski, por su parte, observó que Pablo comenzó su voto en Cencreas y allí se cortó el pelo, cuando esta última acción normalmente debería hacerse en Jerusalén; a su juicio todo esto levantó

utilizado por Pablo para costear el cumplimiento del voto y el sacrificio correspondiente. Según Hechos, Pablo acabó claudicando ante Santiago y aceptó el encargo:

> Entonces Pablo tomó al día siguiente a los hombres, y *habiéndose purificado con ellos* [σὺν αὐτοῖς ἁγνισθείς], entró en el Templo para declarar el cumplimiento del plazo de los días de la purificación cuando se había de presentar la ofrenda por cada uno de ellos (Hch 21, 26)

Santiago consiguió fortalecer su figura y la de su evangelio al obligar a Pablo a hacer un acto de fe en el judaísmo. El tarsiota reconocía tácitamente la autoridad de su adversario con su sumisión a las directrices del primogénito de la familia de Jesús. A nivel interno, Santiago enviaba un mensaje claro al resto de comunidades diseminadas por el Mediterráneo oriental (en especial a las paulinas) sobre quién mandaba en el conjunto de comunidades judeo-cristianas y cuál era el evangelio a seguir; a nivel externo, mostraba al judaísmo rabínico la adhesión a la tradición mosaica de su movimiento para acallar rumores infundados. Por otra parte, según el autor de Hechos, Santiago remitió a los *metuentes* de las comunidades paulinas a tener en consideración los preceptos noáquicos en las comidas, ya fijados en su día en el llamado `decreto apostólico´ (Hch 15, 22-29) y transmitido a la comunidad antioquena por Judas Barsabás y Silas.

A nuestro juicio, la aparición de esta noticia del decreto a estas alturas de la narración lucana y del conflicto probablemente tenía una clara intencionalidad en exculpar a Pablo y mostrar a Santiago y sus seguidores como judíos recalcitrantes e inflexibles en su misión a los gentiles. Como ya comentamos anteriormente, consideramos probable la omisión deliberada de Pablo de esta norma dictada por Santiago para poder desarrollar sin obstáculos su tarea misional autónoma y por este motivo, Santiago le recalcó y le recriminó su estricto cumplimiento para poder seguir formando parte del nuevo Templo espiritual, del nuevo Israel.

El conflictivo episodio de la purificación en el Templo terminó con un gran alboroto y la detención de Pablo:

> Cuando estaban ya para cumplirse los siete días, *los judíos venidos de Asia le vieron en el Templo, revolvieron a todo el pueblo* ([οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι θεασάμενοι αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ συνέχεον πάντα τὸν ὄχλον]), le echaron mano y se pusieron a gritar: "¡Auxilio, hombres de Israel! *Este es el hombre que va enseñando a todos por todas partes contra el pueblo, contra la Ley y contra este Lugar* ([οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῇ διδάσκων]); y hasta ha llegado a introducir a unos griegos en el Templo, profanando este Lugar Santo." Pues habían visto anteriormente con él en la ciudad a Trófimo, de Efeso, a quien creían que Pablo había introducido en el Templo. Toda la ciudad se alborotó y la gente concurrió de todas partes. Se apoderaron de Pablo y lo arrastraron fuera del Templo; inmediatamente cerraron las puertas. (…) (Hch 21,27-30)

---

una sombra de dudas sobre la excepción de Pablo y el complicado voto nazirita. Para este autor, a quien seguimos, fue Lucas quien hizo a Pablo un nazir en Hch 18,18 y Hch 21, 23-26 en coherencia con sus intereses teológicos; de esta manera, enfatizaba como el apóstol de los gentiles seguía una costumbre judía de forma libre y voluntaria sin estar obligado a observarla.

La nula intervención de Santiago ni del resto de la comunidad de Jerusalén como intermediarios para apaciguar al pueblo y salvar a Pablo de la turba enfurecida puso de relieve varios asuntos relevantes: por un lado, probablemente, la animadversión personal de Santiago con Pablo llegó hasta el punto de permitir el encarcelamiento de su rival con tal de no seguir generando tensión con el judaísmo rabínico ni dentro de las propias comunidades judeo-cristianas; en segundo lugar, para evitar conflictos con sus conciudadanos, Santiago posiblemente prefirió no aceptar la colecta de los gentiles para no sentirse acusado de apostasía y el dinero recibido lo destinó a actos piadosos; finalmente, la supervivencia de la comunidad de Jerusalén pasaba por alejarse de las enseñanzas paulinas y adherirse con fuerza a las tradiciones veterotestamentarias, de las cuales Santiago y sus hermanos eran acérrimos defensores por la educación recibida en su familia desde bien pequeños. Si bien la detención de Pablo no afectó directamente a la comunidad de Jerusalén, si situó a Santiago en una posición comprometida que se fue complicando a raíz de la exacerbación de los sentimientos nacionalistas y acabó fatalmente para él con su ejecución en el año 62 a manos del Sumo Sacerdote Anán el Joven con el probable beneplácito del monarca Agrippa II.

3.3.6.5 La muerte de Santiago (ca.62)

La visita de Pablo a la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén no salió gratis a sus miembros ni en particular a Santiago y al resto de personalidades distinguidas de la congregación. Los años previos al estallido de la revuelta judía (66-70) fueron muy convulsos como bien describe Flavio Josefo y el exacerbado clima nacionalista junto con las disputas entre los propios judíos no paró de crecer de manera exponencial[551]. Esta coyuntura colocaba a Santiago y su secta en una situación muy delicada, pues si bien ellos eran celosos de la Ley y de la tradición mosaica, contaban en sus filas allende Israel con comunidades de gentiles, cuyas prácticas se alejaban de las prescritas desde Jerusalén. Si bien esta realidad era conocida por las autoridades religiosas

[551] Así, por ejemplo, Josefo nos habla del episodio del falso mesías conocido como el Egipcio (Jos. *Ant. Iud.,* XX, 167,6) quien alegó ser un profeta y convocó a una gran muchedumbre en el Monte de los Olivos con la promesa de desmoronar las murallas de Jerusalén mediante una orden suya; el acontecimiento acabó con un baño de sangre cuando el procurador romano Antonius Felix, envió varios escuadrones de caballería y soldados armados para aniquilar a los allí congregados. El Egipcio logró huír y escapar indemne, pero la represión fue tan feroz que algunos bandidos incitaron al pueblo a levantarse en armas contra los romanos (cf. Jos. *Bell.Iud.,* II, 261 ss). Por otra parte, los propios judíos también se enfrentaron entre sí cuando tras el nombramiento del Sumo Sacerdote Ismael, hijo de Fabí (ca.58-61) estalló la hostilidad entre las grandes familias sacerdotales y los simples sacerdotes apoyados por los cabecillas de la ciudad de Jerusalén (Jos. *Ant. Iud.,* XX 179,8-181,8). Ambos grupos organizaron bandas y las refriegas entre ellas fueron constantes. Esta anárquica situación en la ciudad fue aprovechada por las familias de los Sumos Sacerdotes para enviar a sus esclavos a las eras para coger los diezmos destinados a los sacerdotes más humildes suscitando un creciente malestar entre la población.

de la ciudad a través de las noticias suministradas por los judíos de la Diáspora, es bastante verosímil que la propia figura de Santiago fuese vista con recelo por las grandes familias sacerdotales, en concreto la familia de Anán, quien ya se había visto involucrada en la muerte de Jesús y cuya aversión hacia la familia del galileo era notoria.

Sobre la muerte de Santiago contamos en la actualidad con seis testimonios: el pasaje más antiguo es el transmitido por Flavio Josefo (Jos. *Ant. Iud.,* XX 9,1, 197-203) y *a posteriori* fueron elaboradas cinco versiones cristianas (Hegesipo, Clemente de Alejandría, Recognitiones, el Segundo Apocalípsis de Santiago y Epifanio de Salamina). En rigor, la crítica moderna, a quien seguimos, está de acuerdo en concederle mayor verosimilitud al relato de Josefo y otorgarle una naturaleza legendaria a las versiones cristianas[552], aunque, a nuestro juicio, estos textos cristianos proporcionan algunos detalles de gran utilidad para poder reconstruir la causa de la ejecución de Santiago.

El pasaje conservado de Flavio Josefo se halla en las Antigüedades judías (ca. 93) y fue conocido también siglos más tarde por Orígenes (Orig. *Comm. In Matt.*, 10,17; *Adu. Cels.* 1,47; 2,13) y reproducido siglos más tarde por Eusebio de Cesarea (Eus. HE II 23, 21-24a) y reza lo siguiente:

> *El César envió a Albino a Judea en calidad de procurador* [Πέμπει δὲ Καῖσαρ Ἀλβῖνον εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἔπαρχον], al informarse de la muerte de Festo. Y *el rey* [Agripa II] *despojó a Josefo de la dignidad de Sumo Sacerdote* [ὁ δὲ βασιλεὺς ἀφείλετο μὲν τὸν Ἰώσηπον τὴν ἱερωσύνην], *mientras concedió el honor de sucederle en el cargo al hijo de Anán, también él llamado Anán* [τῷ δὲ Ἀνάνου παιδὶ καὶ αὐτῷ Ἀνάνῳ λεγομένῳ τὴν διαδοχὴν τῆς ἀρχῆς ἔδωκεν]. De este Anán el más antiguo de la familia se cuenta que fue sumamente afortunado, puesto que tuvo cinco hijos y todos ellos casualmente alcanzaron el rango de Sumos Sacerdotes de Dios, después de haber disfrutado también él mismo de igual honor durante muchísimo tiempo en fechas anteriores, suerte que no había tenido ninguno de nuestros Sumos Sacerdotes. *Pero el Anán más joven* [ὁ δὲ νεώτερος Ἄνανος], del que acabamos de decir que heredó la condición de Sumo Sacerdote, *era de carácter extraordinariamente osado y temerario* [θρασὺς ἦν τὸν τρόπον καὶ τολμητὴς διαφερόντως], *aunque pertenecía a la secta de los saduceos* [αἵρεσιν δὲ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων], *quienes en sus sentencias se muestran más severos que todos los demás judíos* [οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους], como ya indicamos anteriormente.
>
> Pues bien, *Anán , dado su carácter, como creyó disponer de una ocasión pintiparada por haber muerto Festo*[νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον] *y encontrarse Albino todavía en camino, instituyó un consejo de jueces* [Ἀλβῖνον δ᾽ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν], *y tras presentar ante él al hermano de Jesús el llamado Cristo, de nombre Santiago* [καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα], *y a algunos otros* [καί τινας ἑτέρους], *presentó contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley y, así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados* [ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους]. Pero los que

[552] MYLLYKOSKI, M (2007): 65

> parecían ser los más moderados de los habitantes de la ciudad y los más escrupulosos cumplidores de las normas legales [los fariseos] apenas soportaron esta acción. Por lo que *enviaron recado secretamente ante el rey para exhortarlo* [πέμπουσιν πρὸς τὸν βασιλέα κρύφα παρακαλοῦντες αὐτὸν] *a que ordenara a Anán que no continuara con tales acciones* [ἐπιστεῖλαι τῷ Ἀνάνῳ μηκέτι τοιαῦτα πράσσειν], *puesto que tampoco la primera que había realizado en esa línea de comportamiento había sido correcta* [μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι]. Y algunos de ellos fueron incluso al encuentro de Albino, quien hacía el viaje por tierra desde Alejandría, y, al verlo, le informaron de que *Anán no estaba autorizado*[ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ] *a instituir un consejo de jueces sin el visto bueno del propio Albino*[χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον]. Entonces éste, convencido por sus alegaciones, *envió a Anán una carta que rezumaba ira, en la que le amenazaba con exigirle responsabilidades* [γράφει μετ᾽ ὀργῆς τῷ Ἀνάνῳ λήψεσθαι παρ᾽ αὐτοῦ δίκας ἀπειλῶν]. *Y el rey Agripa a causa de ello lo despojó de la dignidad de Sumo Sacerdote* [καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀγρίππας διὰ τοῦτο τὴν Ἀρχιερωσύνην ἀφελόμενος αὐτὸν], *cargo que había ocupado durante tres meses* [ἄρξαντα μῆνας τρεῖς], y lo sustituyó por Jesús, hijo de Damneas." (Jos. *Ant. Iud.*, XX, 9,1, 197-203)

Según el historiador judío, Anán II fue investido Sumo Sacerdote por el rey Agripa II en el año 62, poco tiempo después de la muerte del procurador Porcio Festo y antes de la llegada a Jerusalén de su sustituto Albino procedente de Alejandría. Anán II, era el hijo más joven de Ananus ben Seth, patriarca familiar y antiguo Sumo Sacerdote (ca. 6-15), quien había colaborado con las autoridades romanas para dar muerte a Jesús cuando su yerno Caifás ocupó el cargo pontificio (ca.18-36)[553]. Con posterioridad, otros hijos suyos (Eleazar, Jonathan, Teophilus y Matías) habían ocupado el cargo religioso más importante del mundo judío y siguieron actuando contra la secta judeo-cristiana como ya observamos hacia el año 43 en el caso de la ejecución de Santiago, el hijo del Zebedeo, durante el sumo sacerdocio de Jonathan.

Como indicaba Josefo, Anán II destacaba por su carácter "extremadamente osado (θρασὺς) y temerario (τολμητὴς)" y la severidad de sus sentencias siguiendo la tradición saducea[554]. Aprovechando la ausencia del procurador romano en Jerusalén y en todo el territorio de Judea buscó un motivo para realizar una serie de purgas contra aquellas personas consideradas peligrosas para los saduceos y en particular para los intereses de su familia; de esta manera, convocó de forma ilegal al Sanhedrín, presentando ante él a Santiago, el líder de la comunidad judeo-cristiana, y καί τινας ἑτέρους ("a algunos otros") bajo la falsa acusación de haber

[553] cf. Jn 18,13

[554] Como ha señalado cf. MONTSERRAT, J. (1989): 116-117, Anán II fue posteriormente elegido en el año 68 por el pueblo de Jerusalén para ocuparse de la defensa de la ciudad junto con Jose ben Gorion. Aunque pertenecía al sector sacerdotal moderado, partidario de llegar a una reconciliación con los romanos, era partidario de defender la ciudad a ultranza en caso de no llegar a un acuerdo con sus enemigos. A diferencia del pasaje aquí tratado, Josefo en su obra sobre la Guerra judía habla favorablemente de Anán II: "Era un hombre de suma prudencia, que habría podido salvar la ciudad si hubiera escapado de las manos de los conspiradores [zelotas]" (Jos. *Bell.Iud.*, IV, 3, 7, 151). Cabe destacar que hacia el año 93, tras la caída del Templo y bajo el dominio del fariseísmo rabínico, la percepción de Josefo sobre la figura de Anán cambió, según observamos en el relato sobre la muerte de Santiago.

transgredido la ley mosaica. Una vez fueron declarados culpables fueron condenados a morir lapidados por la plebe. Josefo nos narra como "los más moderados de los habitantes de la ciudad y los más escrupulosos cumplidores de las normas legales apenas soportaron esta acción". A nuestro juicio, Josefo se estaba refiriendo a los fariseos, conocidos por su estricta observancia de la tradición mosaica[555]; esta secta, contraria a la conducta de Anán II, no cuestionó la acusación de transgresión de la ley y la ejecución de Santiago *per se*, sino recriminó la forma, traducido en un abuso de autoridad por parte del nuevo Sumo Sacerdote por convocar al Sanhedrín sin el beneplácito del nuevo procurador romano Albino, única autoridad competente para administrar la pena capital y autorizar la celebración de sus reuniones.

Estos fariseos, ante este reiterado comportamiento de Anán II, decidieron quejarse ante las autoridades políticas; por un lado, al propio rey Agripa II, quien lo había nombrado rogándole que ordenara al Sumo Sacerdote desistir de esta forma de proceder y por otro lado, al nuevo procurador Albino, quien, tras enterarse de la reunión del Sanhedrin sin su aprobación y visiblemente irritado le escribió una carta amenazándole con exigirle responsabilidades. Finalmente, el rey Agripa II, viendo la magnitud del malestar, prefirió destituirlo del cargo antes de tener problemas con la nueva administración romana.

El texto de Josefo suscita una serie de interrogantes cuyas respuestas la crítica moderna ha intentado solventar, aún así, no existe un consenso generalizado entre los estudiosos. En primer lugar, el debate gira en torno a la verosimilitud del texto; entre los partidarios de considerarlo como una interpolación cristiana y los defensores de su autenticidad[556]. A nuestro juicio, el pasaje nos relata con bastante verosimilitud un conflicto existente en Jerusalén pocos años antes del estallido de la Guerra Judía (66-70) donde desde hacía décadas subyacía la latente obstinación y continuada persecución ejercida por la familia de Anán II sobre la familia de Jesús. La segunda cuestión relevante del documento es si Anán II tenía potestad para convocar

[555] cf. Jos. *Bell. Iud.*, II, 8, 14, 162: "De los otros grupos de judíos citados antes, los fariseos, *que tienen fama de interpretar las leyes con rigor* [οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα] y que son los que dirigen la secta más importante, todo lo atribuyen al Destino y a Dios. (…)"

[556] cf. MYLLYKOSKI, M., (2007): 64-65. La referencia en el texto a Jesús, el llamado Cristo, relaciona este pasaje de Santiago con el famoso *Testimonium Flauianum* (Jos. *Ant. Iud.*, XVIII, 3,3). Entre los investigadores cristianos destacó la hipótesis de Th.Zahn (1900), quien descartaba la autenticidad de ambos textos y los consideraba una falsificación cristiana interpolada antes de Orígenes. E.Schürer proponía que Orígenes había conocido otro pasaje de Josefo sobre la muerte de Santiago y no la versión vigente tal como lo conocemos. Por su parte, entre los estudiosos judíos, J.Juster (1914) siguió a Th.Zahn en la falsificación e interpolación de ambos pasajes de Josefo sobre Jesús y Santiago. Más recientemente, una serie de investigadores (H.F.Weiss, M.Dibelius, J.Munck, H.-J.Schoeps, M.Hengel, P.A.Bernheim *et alii*), a quienes seguimos, han aceptado la autenticidad de este pasaje de Josefo y la verosimilitud de los sucesos relatados.

al Sanhedrín y condenar a muerte[557]. El propio historiador nos responde a esta pregunta a partir de la reacción de algunos judíos respetables (fariseos) contra la forma de actuar del Sumo Sacerdote; sólo el procurador romano tenía potestad para consentir la reunión del Sanhedrín y dictar penas capitales, por lo tanto estaríamos ante un abuso de autoridad de Anán II, respaldado por la tácita actitud del rey Agripa II, quien en ningún momento intentó paralizar el proceso a sabiendas de su ilegalidad.

Una tercera cuestión importante es conocer la identidad de los acompañantes de Santiago en el proceso, referidos por Josefo como τινας ἑτέρους ("algunos otros"), acusados y sentenciados también a la pena capital por transgredir la Ley[558]. Se han dado diversas explicaciones al respecto, algunas de ellas poco satisfactorias ante la evidencia textual, pero según nuestra hipótesis, como han defendido algunos autores estaríamos ante un grupo de judeo-cristianos de la comunidad de Jerusalén y de forma altamente conjetural propondríamos a Juan el Zebedeo, líder de los Doce, como uno de los miembros relevantes de este grupo de procesados por su naturaleza belicosa[559]. De ser correcta esta interpretación, ello explicaría el trágico final de Juan, manifestado en los evangelios de Marcos y Mateo (Mc 10, 38-39; Mt 20,23) y su ejecución nos

[557] cf. ibid., (2007): 64-65. Existe en la actualidad un consenso entre los estudiosos (W.Pratscher, J.Painter, R.Bauckham como ejemplos más destacados por sus estudios acerca de Santiago) sobre la falta de jurisdicción del Sanhedrín en casos capitales (Jn 18,31). En la primera mitad del siglo XX autores como H.Lietzmann (1931), seguido por J.Ebeling (1936), defendían que la protesta de los hombres más moderados y piadosos no era contra la autoridad del Sanhedrín, sino motivada por la naturaleza de la acusación; no se trataba de un asunto judicial, sino político-religioso y como tal debía ser procesado por el procurador romano y no por el consejo de jueces. F.Büchsel (1934) postuló que la ausencia de Albino le permitió a Anán II tener libertad de movimientos para poder maniobrar a su antojo; de esta manera, convocó al Sanhedrín, procesó a Santiago y lo ejecutó. Si Anán II hubiese tenido la potestad de convocar y presidir el Sanhedrín sin consentimiento de la autoridad romana, seguramente habría actuado antes contra Santiago. Más recientemente, en el último tercio del siglo pasado, se retomó el debate y autores como A.Strobel (1980) defendió la incomprensión del texto por parte de H.Lietzmann y J.Ebeling y la imposibilidad de Anán II de convocar al Sanhedrín sin el consentimiento del rey; según el exegeta la expresión χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης ("sin el visto bueno de aquél") no puede sugerir el consentimiento del procurador. Concluye que en todos los asuntos políticos, tanto el rey como el Sanhedrín estaban sujetos al poder del procurador romano y es impensable la potestad de la asamblea judía para dictar y ejecutar sentencias capitales.

[558] cf. ibid., (2007): 66. La investigación actual aboga por la existencia de tres corrientes diferentes; la primera de ellas estaría representada por autores como J.Munck (1954), seguido por M.Hengel (1975) y P.A.Bernheim (1997), quienes los identifican con cristianos. Una segunda tendencia defendida por M.Goguel (1955) contradice la anterior y creía que posiblemente no eran cristianos; finalmente una tercera vía de investigación encarnada por investigadores como W.Pratscher (1987) o J.Painter (1997) busca conciliar las dos hipótesis precedentes y ve en ese grupo tanto a judeo-cristianos como fariseos. A nuestro juicio, las dos últimas conjeturas caen por su propio peso, pues los fariseos irritados por la acción de Anán II no cuestionaban ni el fondo de la acusación ni a los encausados.

[559] No debemos olvidar que tanto su hermano mayor Santiago, ejecutado por el rey Agrippa I en el año 43, como el propio Juan eran conocidos como Boanergés (Βοανηργές), a saber, "Hijo del Trueno" por su carácter incendiario y violento (Mc 3,17).

servirá posteriormente para desarrollar nuestra hipótesis sobre el motivo de la muerte de Santiago.

Precisamente sobre este último aspecto, la naturaleza de las razones políticas y/o religiosas no especificadas por Josefo, es donde existe una mayor discrepancia entre los investigadores modernos a la hora de plantear sus conjeturas. Destacan actualmente dos grandes hipótesis generales no exclusivas entre sí: La primera de ellas defiende la ejecución de Santiago por su oposición política y religiosa a la aristocracia sacerdotal y no por su proclamación del Mesías Jesús[560]; por su parte, la segunda sugiere como causa de la muerte su defensa acerca del mesianismo de Jesús así como su activo e influente liderazgo al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén[561]. Si bien compartimos con algunos autores (principalmente con

[560] cf. ibid., (2007): 66-68. A partir de aquí han surgido cuatro hipótesis específicas: 1) Defendida por M.Goguel (1955) y G.Lüdemann (1989) entre otros, sugieren que Anán y Santiago no eran sólo rivales teológicos, sino también personales. Según estos autores, el Sumo Sacerdote envidiaba la influencia política y religiosa de Santiago y como pretexto para suprimirlo le acusó falsamente de transgredir la Ley; 2) S.F.G.Brandon (1967), J.Painter (1997) o más recientemente A.J.M.Wedderburn (2016) proponen que la causa de su detención y posterior ejecución sería la crítica de Santiago contra la explotación de los sacerdotes pobres a quienes los esclavos de las familias saduceas les robaban los diezmos en las eras (Jos. *Ant. Iud.*, XX, 9,2, 204-207); este hecho causó protestas enardecidas de los fariseos que obligaron a Anán a actuar de forma contundente contra el primogénito de la familia de Jesús y algunos miembros influyentes de los fariseos; 3) R.Eisler (1929) consideró la causa de la ejecución de Santiago su zelotismo y sus actividades blasfemas como un autoproclamado Sumo Sacerdote. Según este autor, tanto Jesús como Santiago pertenecían al movimiento zelota de liberación que fue aplastado con la muerte del líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Para justificar su hipótesis presentó evidencias de la estirpe davídica de ambos hermanos y como tales eran los líderes mesiánicos. Como buenos zelotas, no aceptaban un Sumo Sacerdote saduceo y escogieron a personas de su propio movimiento, siendo Juan el Bautista el primero, seguido por Juan, el discípulo amado, quien tras su muerte dejó vacante el cargo. Propuso que la violenta oposición de Santiago a la clase dirigente corrupta de los saduceos y su actividad milagrosa llevó a su aclamación como Sumo Sacerdote de los zelotas. Finalmente, su atrevida entrada en el Sanctasanctorum, tal como lo relata Hegesipo (Eus. HE II, 23, 8-18) y Epifanio (Epiph. *Pan.*, XXIX, 4, 2-3), dictó su ejecución por blasfemia. Siguiendo a Orígenes (Orig. *Adu.Cels.*, I 47) veía en la muerte de Santiago la causa de la caída de Jerusalén; 4) A finales de siglo XX, R.Eisenman (1997) suscribió la hipótesis de Eisler sobre Santiago y fue algo más allá al identificarlo con el Maestro de Justicia de Qumrán. Para justificar su afirmación se basó en el relato de Hegesipo donde se describe el golpe de gracia recibido por el hermano primogénito de Jesús con una maza de batanero; a partir de aquí sostenía que Santiago, como Sumo Sacerdote opositor y líder del movimiento zelota, fue asesinado de esta manera porque él servía en estado de impureza y tuvo el mismo final relatado en el tratado talmúdico Sanhedrín (*Sanh*. 81b-82b) donde aquellos que eran impuros eran ejecutados por jóvenes sacerdotes, quienes fuera del Templo, abrían la cabeza de los condenados mediante golpes de mazas y les separaban sus cerebros abiertos.

[561] cf. ibid., (2007): 68. Los investigadores partidarios de esta hipótesis basan sus argumentos principalmente en el texto de Hegesipo del martirio de Santiago recogido por Eusebio de Cesarea (Eus. HE II, 23, 8-18) donde el líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén es presentado como un exitoso misionero de la fe en su proclamación de Jesús como Mesías (Cristo) y Salvador. Así J.Munck concluye que Santiago murió como un mártir cristiano, N.Hyldahl considera probable la ejecución por blasfemia por embaucar al pueblo a creer en el Mesías Jesús, W.Pratscher argumenta la actuación de Anán sobre Santiago a partir de su visión como líder de una secta apocalíptica mesiánica y una figura política influyente. R.Bauckham propone el Ps 118 y algunos textos vinculados (Nm 6; Jue 13; Is 1-5; Jr 35; Ez 44) como claves para entender la importancia jugada en la configuración de la tradición cristiana sobre la vida ascética y el martirio de Santiago y sugiere que la acusación contra Santiago está basada en su interpretación cristológica de la "puerta de Yahveh" (Ps 118,20) a través de la cual el justo debe pasar;

R.Bauckham y C.A.Evans) los motivos conducentes a la ejecución de Santiago por parte de Anán, en la mayoría de casos estas hipótesis no acaban de explicar satisfactoriamente el suceso dejando cabos sueltos. Somos conscientes del alto grado conjetural de nuestra hipótesis, debido a la poca información existente en las fuentes sobre cuál era la naturaleza objetiva de las acusaciones, aún así, propondremos un intento de reconstrucción sobre lo acaecido.

A nuestro juicio, plausiblemente Santiago fue ejecutado como líder carismático de un movimiento mesiánico davídico de raíz apocalíptico, cuya comunidad se presentaba como el verdadero Israel, el nuevo Templo en oposición manifiesta al caduco Templo de Jerusalén. El proyecto mesiánico-davídico de Santiago junto a sus hermanos ambicionaba con ocupar el trono como rey de Israel. Para ello, crearon un relato a través de las historias difamatorias contra la dinastía herodiana, donde se presentaba a la familia real como ilegítima por sus orígenes paganos[562]. Por otro lado, su mensaje también obedecía a una crítica y un cuestionamiento del Sumo Sacerdote Anán II, sus antecesores y sus respectivas familias, quienes mancillaban la Casa de Yahveh y los asuntos religiosos del mundo judío con su impureza, su corrupción y sus abusos por no ser descendientes de Sadoq. Estas familias saduceas y en particular la de Anán perduraban en el cargo gracias a la colaboración de la familia herodiana representada por Agripa II, a su vez, sostenida por el ignominioso imperio gentil romano. Si Santiago se presentaba ante sus conciudadanos como líder de un movimiento mesiánico davídico su intención consistía en preparar la pronta irrupción del Reino de Yahveh en la tierra y la monarquía herodiana lo veía como un incomodo rival que cuestionaba su trono.

Si bien somos conscientes del alto grado conjetural de esta premisa por la falta de documentación, nuestra pretensión consistirá en reconstruirla de forma plausible a partir de los pequeños indicios hallados en los diferentes textos relativos al martirio, así como en información ya suministrada de antemano por el propio Pablo o el libro de Hechos.Para desarrollar nuestra hipótesis consideraremos el testimonio de Flavio Josefo como la fuente más fiable para reconstruir la historicidad del martirio de Santiago por su antigüedad y su mayor objetividad, desprovista de tintes legendarios en el momento de narrar los sucesos. El proceso

---

según su hipótesis fue tomado como un blasfemo, un embaucador por proclamar la identidad entre Jesús y Yahveh o por situarlo demasiado cerca. Finalmente, C.A.Evans argumenta en la misma línea y también le atribuye un papel relevante al Ps. 118, al imaginario del Templo en la tradición evangélica (Mt 23, 37-39; Lc 13, 34-35), su entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11, 9-11) y su parábola de los malvados viñadores (Mc 12, 10-11). Concluye resaltando las similitudes entre la muerte de Jesús y Santiago (p. 249): "Jesus and James may very well have advanced the same agenda over against the Temple establishment, and both suffered the same fate at the hands of essentially the same people".

[562] Vid. infra p.382 donde hablaremos sobre este tema en el apartado 3.3.8 respecto a la creación de la memoria familiar.

contra Santiago y otros reos anónimos (pensamos en Juan el Zebedeo entre ellos, ¿quizás otros miembros aún vivos de los Doce?, ¿presbíteros?), enmascaraba con bastante verosimilitud una causa política, aunque Anán II trató de revestirlo de atribuciones religiosas ("presentó contra ellos *la falsa acusación* de que *habían transgredido la ley*" (Jos. *Ant. Iud*., XX, 9, 1, 200) para no irritar en demasía a los fariseos y al nuevo procurador Albino[563]. En todas las persecuciones previas contra la comunidad judeo-cristiana (helenistas, Santiago el hijo del Zebedeo y Pedro), los Hermanos del Señor no habían sido aparentemente molestados, probablemente por su fuerte apego a la tradición mosaica, su carácter piadoso e influyente con la población y quizás su cercanía al fariseismo; posiblemente, el cambio de paradigma no obedecía a una causa religiosa vinculada con la Ley, sino con la caducidad del Templo, considerado abolido por la familia y la ilegitimidad de una monarquía ocupada por una familia no judía. Por este motivo, Anán II, muy probablemente con el beneplácito del monarca Agripa II, a pesar del silencio de las fuentes, buscó la manera de presentar a Santiago y algunos otros dirigentes respetables de la comunidad judeo-cristiana ante el Sanhedrín como unos apóstatas y unos blasfemos.

La iniciativa de Anán II de convocar la asamblea judía y dictar penas capitales indicaba la inquietud y el peligro que suponía la figura de Santiago y su secta para los intereses de las autoridades religiosas saduceas de Jerusalén; el silencio del rey Agripa II en todo el proceso lo convirtió en cómplice de su asesinato, probablemente porque veía a Santiago como un potencial rival político, cuyas críticas a las autoridades religiosas y políticas cuestionaba la legitimidad de su reinado a ojos de los judíos[564].

El relato de Josefo no nos da ninguna información sobre la personalidad y creencias de Santiago, pero podemos arrojar algo de luz a través de las versiones cristianas de su martirio. En la actualidad, contamos con tres historias de este suceso; la más antigua es la versión de Hegesipo (ca. 170-180) recogida por Eusebio de Cesarea (Eus. HE II, 23, 8-18)[565], la siguiente

[563] Según Josefo, los fariseos denunciaron que Anán II previamente había hecho una acción similar contra otras personas consideradas hostiles: "Por lo que enviaron recado secretamente ante el rey para exhortarlo a que ordenara a Anano que no continuara con tales acciones, *puesto que tampoco la primera que había realizado en esa línea de comportamiento había sido correcta*" [μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι] (Jos. *Ant. Iud.,* XX 9, 1, 201)

[564] Agrippa II como sus antepasados de la familia herodiana era de origen idumeo, es decir, no judío puro y aunque la región de Idumea fue anexionada por los judíos, nunca fueron considerados como tales. Este estigma junto con el colaboracionismo con las autoridades romanas, de quien emanaba su poder hacía a esta familia muy impopular entre el pueblo judío.

[565] Esta versión la hallamos en el libro V de su obra Ὑπομνήματα ("Comentarios"), obra acabada de redactar hacia el año 180, hoy perdida y sólo conservada fragmentariamente en la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesarea. Sobre la figura de Hegesipo hay un halo de misterio envolviendo su figura. Tradicionalmente, a partir del testimonio de Eusebio de Cesarea, una gran mayoría de investigadores lo han considerado como un judío nacido en Jerusalén con anterioridad al año 130 y su muerte habría tenido lugar, según indica el *Chronicon Pascale*, durante el gobierno del emperador Cómodo (180-192). Eusebio

la hallamos en las *Recognitiones*, una obra de la literatura Pseudo-Clementina (*Ps R* 1, 66-70), cuya datación la podemos situar sobre los inicios del siglo III y finalmente, una última versión en el Segundo Apocalipsis de Santiago (*2ApSant* 61,1-62,11) de finales del siglo III. Junto a estas historias existen también dos noticias aisladas acerca del mismo suceso, una de Clemente de Alejandría recogida por Eusebio de Cesarea (Eus. HE II 1, 1-5), cuyo texto original pudo haber sido escrito en torno al año 200 y la segunda de Epifanio de Salamina (Epiph. *Pan.*, LXXVIII, 14,5-14,6) a finales del siglo IV. Como puede verse, se tratan de documentos muy dispares en el tiempo, con tradiciones diversas a la utilizada por Josefo que requieren una serie de matizaciones previas antes de analizarlas.

Así, la crítica moderna es bastante unánime en considerar el pasaje de Clemente de Alejandría del libro VII de su obra titulada Ὑποτυπώσεις ("Bocetos") y transcrita por Eusebio de Cesarea (Eus. HE II 1, 5) como dependiente de Hegesipo; en rigor, el fragmento de Clemente no aporta

---

lo consideraba un autor ducho en la lengua hebrea, perteneciente a la generación inmediata a los apóstoles y suponía que la información recogida en su obra Ὑπομνήματα procedía directamente de su experiencia personal o de testigos presenciales. Estas conjeturas llevó a autores como TELFER, W. (1960): 143-153, a replantearse esta hipótesis. Tras analizar los fragmentos de Hegesipo y los comentarios de Eusebio de Cesarea, Jerónimo o Photius (*cod*. 232) llegó a varias interesantes conclusiones que rompían ese esquema tradicional asumido por buena parte de la comunidad científica: a) En primer lugar, sus Ὑπομνήματα serían más bien una obra de carácter doctrinal poco interesada en la Historia; Photius citaba expresamente el quinto y último volumen de los Comentarios de Hegesipo (donde se relataba el martirio de Santiago) y allí se mostraba a Hegesipo atacando a una doctrina gnóstica inexistente el año 62 cuando el líder de la comunidad judeo-cristiana fue ejecutado; b) Hegesipo extrajo la información de una o varias fuentes escritas, cuestionando el testimonio de Josefo o de supuestos testigos presenciales de los sucesos narrados en su obra hoy perdida y conservada fragmentariamente; para su argumentación se basa en Eusebio de Cesarea (Eus. HE IV 8) donde el autor sigue a Hegesipo para hablar del culto a Antinoo, el amante del emperador Adriano, en torno al año 130. Si la redacción final de sus Comentarios tuvo lugar hacia el año 180, no es posible la conciliación con el testimonio suyo directo o de varios testigos presenciales. Esto le lleva a ser partidario de la existencia de una única fuente judeo-cristiana en lugar de varias para basar su relato; c) El anónimo autor de esa historia judeo-cristiana bastante helenizada se movía o se había movido en círculos donde el "Evangelio de los Hebreos" era familiar; d) Tanto el autor judeo-cristiano de la fuente como Hegesipo consideraban canónico el texto de los LXX y no el Antiguo Testamento hebreo; e) Se trataría de un cristiano de habla griega de la parte oriental del Mediterráneo (¿Corinto?); si fuese un judeo-cristiano nativo de Jerusalén se antoja incomprensible su silencio sobre la Segunda guerra Judía y la expusión de los judíos de Israel. A partir del año 135, consideraba muy probable que Hegesipo obtuviese textos judeo-cristianos en cualquier lugar de la *pars Orientalis* del Imperio donde se encontraban la mayoría de los cristianos; f) Su conocimiento y comprensión de la lengua hebrea o aramea era muy básica; para ello, siguiendo a T.Zahn, C.F.Nösgen y H.J.Schoeps, se basaba en el pasaje inicial del relato del martirio donde Hegesipo, extrayendo datos de su fuente judeo-cristiana, mezclaba el uso de los epítetos "Justo" y "Oblías", elementos residuales que evocan a una época cuando el hebreo era entendido en la comunidad judeo-cristiana. Según estos autores, Hegesipo bien podría haber encontrado estos términos hebreos en la fuente escrita en griego y haberlos transcrito tal cual, dándole a Eusebio la impresión de su dominio de la lengua hebrea; g) Es inconcebible la existencia de un monumento dedicado a Santiago junto al Templo hacia el año 180 cuando la reconstrucción de Aelia Capitolina fue planeada para eliminar el pasado judío. A esta hipótesis de W.Telfer podemos añadir el buen conocimiento mostrado por Hegesipo, a través de su fuente, de tradiciones judeo-cristianas de la primitiva comunidad de Jerusalén; su testimonio nos resulta sumamente valioso porque nos suministra bastante información sobre los parientes del Señor (δεσπόσυνοι).

nada diferente a lo ya relatado previamente por este autor[566]. El fragmento resumido de Epifanio de Salamina sobre el martirio también sigue a Hegesipo en lo fundamental, aunque nos interesa este testimonio porque completa su versión; en primer lugar, señala hacia el año 54 como fecha de la muerte de Santiago a los noventa y seis años de edad[567] y por otro lado, y esto es lo más interesante, pone en boca de Siméon, el hijo de Cleofás y supuesto primo de Santiago, las palabras dichas por el sacerdote recabita en Hegesipo[568]. Por otra parte, la historia recogida en *Recognitiones* no es propiamente un relato del martirio de Santiago, porque el hermano de Jesús es violentamente agredido supuestamente por Pablo sin morir en el incidente, como sí sucede en las versiones de Hegesipo y del Segundo Apocalípsis.

Valorando la prioridad de Flavio Josefo como fuente principal, a partir de esta serie de matizaciones previas sobre las narraciones cristianas, la cronología de los textos, el cromatismo legendario de la figura de Santiago presentado en todos ellos y la cristología desarrollada, consideraremos principalmente el relato de Hegesipo como el referente cristiano principal, por debajo de Josefo, para intentar reconstruir la figura y las creencias de Santiago subyacentes en su versión del martirio, sin dejar de lado otros aspectos recogidos en el Segundo Apocalipsis y las *Recognitiones* de la literatura Pseudo clementina[569].

---

[566] Así lo transcribe Eusebio de Cesarea al referirse a los dos Santiagos existentes en la comunidad primitiva jerosolimitana: "Y el mismo autor [Clemente de Alejandría], en el libro VII de la misma obra Ὑποτυπώσεις, dice todavía sobre él lo que sigue: (…) "Hubo dos Santiagos: *uno, el Justo, que fue precipitado desde el pináculo del Templo y rematado a golpes con un mazo de batán* [εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον]; y otro el que fue decapitado." (Eus. HE II, 1, 5)

[567] Evidentemente hay un error de cálculo del propio Epifanio o de la tradición recibida por él. La ausencia de los libros referentes a los años 29 y 30 del siglo I en los Annales de Tácito, probablemente perdidos de forma deliberada por algún copista cristiano insatisfecho con las noticias descritas, junto con la cronología conocida de la prefectura de Poncio Pilato (26-36) a través de Josefo y de la inscripción hallada en Cesarea marítima, sitúan el año 30 como fecha bastante probable de la muerte de Jesús y el año 62 la ejecución de Santiago. Aparte de este error, *vid. supra* p. 202 ss., en el mundo judío existía la creencia, atestiguada en los relatos bíblicos, en una retribución divina de una larga vida para los hombres justos y se tiende a exagerar bastante las edades de los hombres o mujeres considerados piadosos.

[568] "Este *Santiago, el hermano del Señor e hijo de José, murió en Jerusalén, tras vivir alrededor de veinticuatro años después de la asunción del Señor. A la edad de noventa y seis* fue herido en la cabeza con una maza de batanero, fue arrojado desde el pináculo del templo y cayó sin daño, pero se arrodilló en súplica de aquéllos que le habían arrojado abajo y dijo: "Perdónales, porque no saben lo que hacen". *Mientras tanto Simeón, su primo, pero hijo de Cleophás, se levantó a lo lejos y dijo: "¡Parad! ¿Por qué estáis lapidando al Justo? Y mirad, él está rezando por vosotros lo mejor que puede".* Y este fue el martirio de Santiago" (Epiph. *Pan.*, LXXVIII, 14,5-14,6) ¿De dónde procede esta tradición de Epifanio? ¿fue Hegesipo quien la modificó? ¿la recibió Epifanio ya modificada o se encargó él mismo de hacerlo?

[569] cf. PRATSCHER, W. (1987): 241. El autor ha recogido los puntos en común en las tres historias del martirio: a) el Templo es presentado como la escena principal de los acontecimientos; b) el gran número de espectadores; c) el discurso de Santiago y su recepción negativa; d) la aparición de un defensor; e) la caída de Santiago. En rigor, existen muy pocas similitudes entre las versiones del Segundo Apocalípsis y *Recognitiones* y esto excluye la dependencia literaria entre ambas narraciones. Así, mientras en la primera

Si la versión de Josefo nos relataba la muerte de Santiago y sus acompañantes lapidados como consecuencia de un juicio sumarísimo instigado por el Sumo Sacerdote Anán II bajo la falsa acusación de transgredir la Ley; Hegesipo prescinde del Sumo Sacerdote y nos plantea la lapidación como un linchamiento popular orquestado por los fariseos y los escribas bajo la acusación de blasfemia, sin ningun rastro de proceso judicial[570]. Previamente, para situar los acontecimientos, nos da unas pinceladas muy valiosas sobre la figura de Santiago:

> Sucesor en la dirección de la Iglesia es, junto con los apóstoles, *Santiago, el hermano del Señor* [τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος]. *Todos le dan el sobrenombre de `Justo´*[ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος], *desde los tiempos del Señor hasta los nuestros* [ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν], pues eran muchos los que se llamaban Santiago. Pero *sólo éste fue santo desde el vientre de su madre* [οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν]. *No bebió vino ni bebida fermentada, ni comió carne* [οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν]*; sobre su cabeza no pasó tijera ni*

---

obra Santiago el Justo, sentado en el quinto peldaño de las escaleras del Templo, pronuncia un discurso gnóstico hacia la muchedumbre allí congregada (*2ApSant* 44,13-14.18; 45, 18-27); en *Recognitiones*, Santiago y sus compañeros discuten con los líderes del pueblo en el Templo, en presencia de una multitud de personas desde un lugar visible situado sobre el quinto peldaño de las escaleras. Como bien ha señalado (cf. PIÑERO, A., (2000): 104 n.5), este quinto peldaño se correspondería con la puerta Nicanor, "la puerta Hermosa" del Templo, citada en Hch 3,2 y descrita por Josefo (Jos. *Bell. Iud.*, V 194-201). En ambos textos se presentan a los sacerdotes saduceos como los líderes judíos contrarios a Santiago, en lugar de los escribas y fariseos de Hegesipo. Las diferencias existentes son más notables: el Apocalípsis presenta a un Santiago gnóstico y su conocimiento no es comprendido por todo el mundo, sino sólo por los iniciados a la gnosis (psíquicos). El autor, mostrando un verdadero conocimiento legal de la práctica de la lapidación según el tratado misnaico sobre el Sanhedrin (*Sanh.* 6,4), otorga la iniciativa de la ejecución a la audiencia - sin distinguir entre la turba y los sacerdotes – y finalmente, Santiago pronuncia una plegaria gnóstica poco antes de expirar. En cambio, el Santiago de *Recognitiones* se presenta ante Caifás como un obispo, como el líder de la Iglesia. Defiende que Jesús es el Cristo a través de la Ley y anunciado por los Profetas (*Ps-Clem R* I, 69) y su doctrina se muestra en oposición al viejo sistema, representado por el Templo, la aristocracia sacerdotal y sus sacrificios. Defiende el cumplimiento de los dos Mesías profetizados: uno en humillación, ya consumado y otro en gloria por llegar. Para él, el camino de salvación estaba en la Iglesia y el bautismo; Santiago está a punto de convencer a los sacerdotes y al resto de judíos para bautizarse, pero sus planes se frustran ante la súbita aparición de "uno de nuestros enemigos" (probablemente una alusión a Pablo) quien le rebate sus argumentos y empieza a excitar al pueblo promoviendo un tumulto contra él e incitando a la gente a matarlo junto con sus acompañantes. Tras una refriega entre los agresores y los agredidos, con mucha sangre derramada, el enemigo (Pablo) atacó a Santiago, le tiró de bruces desde lo alto de las escaleras y creyendo que estaba muerto marchó del Templo. ¿puede ser este ataque de Pablo a Santiago una reminiscencia de un acontecimiento histórico acaecido cuando el tarsiota en el año 58 viajó a Jerusalén para llevar y entregar la colecta a la comunidad matriz y entró en cólera al ver la negativa de Santiago a aceptarla? ¿Pudo ser este tumulto el origen de la detención de Pablo y no la versión ofrecida por Hechos? ¿o se trataría más bien de un reflejo de las disputas entre las comunidades judeo-cristianas y las paulinas retroproyectadas al momento del encuentro entre ambos personajes hacia el año 58? ¿sería un reflejo de una comunidad judeo-cristiana cuya soberanía estaba amenazada por la Gran Iglesia controlada por el cristianismo paulino? A nuestro juicio son más verosímiles las últimas dos cuestiones, aunque posiblemente tras estas tradiciones subyazca un trasfondo histórico de la personalidad de Santiago, como una figura respetada, defensor del Mesías Jesús según la Ley y los profetas, que visitaba regularmente el Templo para discutir con los sacerdotes y cuestionar a la clase dirigente. El hecho de presentar a Pablo como furibundo oponente de Santiago, por encima incluso del Sumo Sacerdote, es un indicio de la enorme fractura y las evidentes tiranteces entre estas dos ramas del cristianismo a inicios del siglo III.

[570] Hegesipo y su fuente no muestran tener mucho conocimiento legal de cómo funcionaban este tipo de prácticas de lapidación tal y como explica el tratado *Sanhedrin* de la *Mishnah* en su capítulo seis.

> *navaja* [ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη] *y tampoco se ungió con aceite ni usó del baño* [ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο]. Sólo a él le estaba permitido entrar en el santuario, pues no vestía de lana, sino de lino. Y sólo él penetraba en el Templo, y allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo, tanto que sus rodillas se encallecieron como las de un camello, por estar siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón para el pueblo. *Por su eminente rectitud se le llamaba `el Justo´ y `Oblías´* [διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας], que *en griego quiere decir protección del pueblo y justicia* [ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη], *como declaran los profetas acerca de él* [ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ]" (Hegesipo en Eus. HE II, 23, 4-7)

A excepción de la larga cabellera, su retrato como *nazir* (nazoreo) tiene bastantes semejanzas con la descripción de Juan el Bautista elaborada por Lucas:

> Se le apareció [a Zacarías] el Ángel del Señor, de pie, a la derecha del altar del incienso. Al verle Zacarías, se turbó, y el temor se apoderó de él. El ángel le dijo: "No temas, Zacarías, porque tu petición ha sido escuchada; Isabel, tu mujer, te dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Juan; será para ti gozo y alegría, y muchos se gozarán en su nacimiento, *porque será grande ante el Señor*; *no beberá vino ni licor* [*καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ*]*; estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre* [καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ], *y a muchos de los hijos de Israel , les convertirá al Señor su Dios, e irá delante de él con el espíritu y el poder de Elías*, para hacer volver los corazones de los padres a los hijos, y a los rebeldes a la prudencia de los justos, *para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto* [ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον] (Lc 1, 11-17)

Santiago como primogénito de su familia era un *nazir* (nazoreo), a saber, alguien consagrado a Yahveh desde el vientre de su madre de la misma forma que previamente lo había sido Juan el Bautista, el profeta Samuel o Sansón siguiendo todos ellos el mandato veterotestamentario[571]. Su condición le prohibía comer carne, cortarse el pelo ni beber vino u otro tipo de bebidas alcohólicas mientras estuviese en vigencia el voto (temporal o vitalicio).

El texto de Hegesipo, fuertemente cargado de un componente legendario, mezcla las dos etapas de exaltación de su figura. En un primer estrato, presenta a Santiago como un piadoso asceta, un *Zaddik* ("Justo", heb. צדיק), a saber, aquella persona capaz de acercarse a Yahveh en el Templo (Ps. 15; 24) y confesar allí su culpa[572]; sólo los *Zaddikim* ("los justos", heb. צדיקים) podían penetrar las puertas del Templo, pues éstas examinaban la justicia de cada persona:

> Sólo a él le estaba permitido entrar en el santuario, pues no vestía de lana, sino de lino. *Y sólo él penetraba en el Templo, y allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo,* tanto que *sus rodillas se encallecieron como las de un camello,* por estar siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón para el pueblo. *Por su eminente rectitud se le llamaba `el Justo´ y `Oblías´* que *en griego quiere decir protección del pueblo y justicia, como declaran los profetas acerca de él*" (Hegesipo en Eus. HE II, 23,6-7)

[571] cf. Ex 13, 1-2: "Habló Yahveh a Moisés, diciendo: `Conságrame todo primogénito, Todo lo que abre el seno materno entre los israelitas. Ya sean hombres o animales, míos son todos."

[572] Cf. BROWN, R.E. (1971): 595 ss.

El título de *Zaddik* ("Justo") se aplicaba a aquella persona cuyos valores morales eran más altos, vivía por y para la fe (Hb 2,4), confiaba en la acción salvadora de Yahveh (Ps 64, 10-11; 68,4), actuaba de forma "justa" en sus relaciones con Yahveh y el hombre y como recompensa obtenía prosperidad material y gloria[573]. Yahveh mismo era considerado *Zaddik* y se esperaba que el Mesías también lo fuese, por tanto, aparte de tener un significado religioso, también tenía una carga mesiánica potente, evidente por su acción salvadora[574]. Hegesipo, como buen cristiano helenista, vació toda connotación política del término - incomprensible para muchos de los lectores de su obra ajenos a la historia de Israel - y se centró en su vertiente religiosa para exaltar la figura de Santiago como un buen israelita, un verdadero asceta, cuya piedad superaba con creces a la de sus conciudadanos al pasarse horas de rodillas orando ante Yahveh por el pueblo judío[575]. Por consiguiente, Hegesipo presentó a Santiago como un hombre excesivamente piadoso, ajeno a las vicisitudes políticas de su entorno y a causa de su virtuosismo fue popularmente conocido con los sobrenombres de `el Justo´ y `Oblías´("que en griego quiere decir "protección del pueblo" (περιοχὴ τοῦ λαοῦ) y "justicia" (δικαιοσύνη), como declaran los profetas acerca de él")[576].

---

[573] Cf. SKOLNIK, F. (2006): 437. Este término procede de la raíz semítica *ṣdq* (*ṣedeq*) cuyo significado agrupa una gran variedad de términos (Absolución, Integridad, Justo, Rectitud, Justicia, Vindicación etc.); *ṣedeq* está en paralelismo con *Berakah* (bendición), *shālôm* (paz, prosperidad, bienestar), *yesha* (salvación), t*ôb* (bondad, prosperidad). La mayoría de sus apariciones en la Biblia lo hallamos en el Antiguo Testamento, concretamente en los Salmos, el libro de los Proverbios y en las secciones poéticas de los profetas. En ninguna de estas obras se explica qué convertía a uno en *Zaddik*, pero su influyente personalidad destacaba por su conducta y constantemente se le contrastaba con el malvado a través de paralelismos antitéticos. Aunque gozaba de una relación especial con Yahveh, al final de sus días regresaría al polvo del cual procedía (Qoh. 3, 16-22).

[574] Cf. VIDAL MANZANARES, C. (1995): 256-257. En el Antiguo Testamento aparece vinculado con el "Ungido" del Señor, un rey justo cuyo gobierno hará justicia (2 S 23,3; Is 32,1; Sb 2,18; Jr, 23,5 ss.; 33,15; Za 9,9); en la literatura apócrifa también lo hallamos como título mesiánico en *1 Hen* 38,2; 53,6; *SlSl* 17,23-51; 18,8 ss.; en la *Yahad* de Qumrán referente a un texto de Is 51,5 (*1Q* Is 51,5). Desde bien pronto los autores procedentes del cristianismo gentil usaron este término en sus obras para denominar a Jesús en (Hch 3, 14; Hch 7,52; Hch 22,14) en el contexto de Is 53, 11 como Siervo Sufriente tergiversando su significado original mesiánico y vaciándolo de cualquier componente subversivo y nacionalista.

[575] De esta forma, Hegesipo también buscaba presentar al movimiento cristiano como una corriente religiosa pacífica dentro del Imperio; a pesar de rendir culto a un subversivo galileo ejecutado de forma ignominiosa en la cruz, intentaba evitar posibles persecuciones por parte de las autoridades políticas romanas mostrando a la principal figura del judeo-cristianismo y hermano del Mesías Jesús contrario a la insurrección armada.

[576] Respecto al epíteto `Oblías´ existe un vivo debate abierto entre los investigadores sin haber llegado a un consenso entre ellos. Cf. MYLLYKOSKI, M., (2007):36-37. En la Septuaginta (LXX), el término περιοχὴ se utilizaba frecuentemente para traducir los sustantivos hebreos *metzuda* (heb. מצודה) o *matzada* (heb. מצדה) ("fortaleza, baluarte"), *matzor* (heb. מצור) (asedio,sitio, trono) (2 R 24,10; 25,2; 2 Cro 32,10; Ps 31,22; 60,11; Neh 3,14; Za 12,2; Jr 19,9; Ez 4,2) y *tzir* (heb. צִיר) ("mensajero" (*Obad.*, 1), pero también "baluarte" en Ps 141,3. La traducción griega de Hegesipo no tiene sentido y los estudiosos han propuesto diferentes hipótesis para hallar la forma hebrea más próxima al epíteto `Oblías´: así, H.J.Lawlor, seguido por E.Stauffer, propuso a inicios de siglo XX la expresión *´ophel´am* ("baluarte del

Para Hegesipo, Santiago mediante su rectitud y piedad protegía al pueblo judío del poder militar romano y según su perspectiva fue precisamente su injusta ejecución la causante del sitio de Jerusalén por Vespasiano. Por lo tanto, el segundo estrato de exaltación convierte a Santiago en Sumo Sacerdote:

> *Sólo a él* le estaba *permitido entrar en el santuario*, pues *no vestía de lana, sino de lino* (…) (Hegesipo en Eus. HE II, 23, 6a)

El uso de lino era una atribución exclusiva de los sacerdotes (Jos. *Bell. Iud.*, V, 5, 7, 229 ss.), pero sólo el Sumo Sacerdote tenía el privilegio de entrar el *Yom Kippur* o Día de la Expiación, el día más sagrado del calendario litúrgico judío, en el *Debîr*, esto es, en el Santo de los Santos (*Qodesh ha-Qodashim)*, el sancta sanctorum, el lugar más sagrado del Templo donde moraba el "Nombre de Yahveh". Sólo a él, en ese día tan especial, le estaba permitido pronunciar el inefable nombre de Yahveh y era allí donde la divinidad podía manifestarse a través de oráculos o respuestas a las preguntas del Sumo Sacerdote[577]. La mezcla de los dos estratos de exaltación llevó a Hegesipo a cometer alguna contradicción, pues a su descripción de Santiago como Sumo Sacerdote se oponía su condición de *nazir*, que le prohibía beber vino, elemento indispensable en la liturgia del Templo. En el siglo IV, Epifanio de Salamina siguiendo la tradición recogida por Hegesipo amplió la información:

> He hallado también que ejerció como sacerdote según el sacerdocio antiguo. Por esta razón, estaba *autorizado a entrar en el Santo de los Santos una vez al año*, como dice la Escritura

---

pueblo") como conjetura para la versión de Hegesipo, aunque ello no explicaba satisfactoriamente su transformación en *obliam* primero y finalmente en *oblias*. A.Schlatter se acercó algo más con su forma *av la´am* ("padre del pueblo"), pero es complicado ver su paso a "baluarte del pueblo". Después de la segunda guerra mundial, H.J.Schoeps conjeturó que Santiago fue originalmente llamado "Justo" y "apóstol", pero por la influencia de un pasaje en el profeta Abdías (Ab 1) en la versión de los LXX, el sustantivo hebreo *tzir* ("mensajero") identificado con el griego ἀπόστολος fue mal traducido a περιοχὴ ("baluarte"); según este autor el epíteto `Oblias´ procedería de una mala interpretación de las letras hebreas del sustantivo *Shaliaḥ* ("mensajero"). A finales de siglo, R.Bauckham propuso la derivación de `Oblias´ de la expresión hebrea *gavul- ´am* ("muro del pueblo") traducida correctamente como περιοχὴ τοῦ λαοῦ. La hipótesis más aceptada es la sugerida por C.C.Torrey, según la cual `Oblias´ era una forma corrupta de `Obdias´, derivada de `'Ovadyah[u] ´ (Abdías). H.Koester y K.Baltzer fueron algo más allá argumentando que el "mensajero" referido en Ab. 1 (LXX) estaría relacionado tanto con `Oblias´ como con περιοχὴ; según estos autores la alusión de Hegesipo a los profetas tendría su explicación en esta identificación y muchos investigadores se han posicionado favorablemente a esta interpretación (N.Hyldahl, M.Dibelius, W.Pratscher o J.Ward entre los más destacados). Por su parte, otros exegetas (J.Weiss, G.Kittel) han sugerido la existencia de una fuente aramea o hebrea tras el testimonio de Hegesipo, refutada por autores como W.Pratscher, quien argumenta que la fuente de Hegesipo fue compuesta en griego y su argumento se fundamenta en las citas empleadas por el autor cristiano de los evangelios sinópticos e Is 3,10 de los LXX. Nuestro nulo conocimiento de la lengua hebrea no nos permite elaborar ninguna hipótesis al respecto sobre el origen del nombre, pero todo parece indicar que la intención de Hegesipo (o quizás previamente de su fuente) era relacionar el asedio de Jerusalén con la muerte Santiago y buscar e interpretar una cita de cumplimiento profética para justificarlo.

[577] Cf. ROITMAN, A.D. (2016): 150-151. M.S.Jaffe al respecto señala que la *Shekhinah* de Yahveh era esa parte de su ser capaz de encarnación terrenal, que podía descender en un instante hacia ese lugar desde el Trono celestial. (cf. ibid.,: 151 n. 79)

> que la Ley ordenaba a los sumos sacerdotes. Pues muchos antes de mí, Eusebio, Clemente y otros, reseñan esto de él. *Le estaba permitido llevar la mitra sacerdotal*, como las fiables personas mencionadas testifican en los mismos escritos históricos (Epiph. *Pan.* XXIX, 3, 8-9; 29,4, 2-4)

Eusebio de Cesarea atribuyó el uso de la corona de oro no a Santiago, sino a Juan (Eus. HE III 31,3), a pesar de ello, Epifanio se lo adjudicó erróneamente a Santiago, pues ninguna fuente anterior se refiere a ello[578]. Esta corona de oro, según Josefo "tenía en relieve *las letras sagradas* (ἔκτυπα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα), que son las cuatro vocales (ταῦτα δ᾽ ἐστὶ φωνήεντα τέσσαρα)" (Jos. *Bell. Iud.*, V, 5,7, 235)[579]

Evidentemente, esta visión de Santiago como Sumo Sacerdote no goza de ninguna credibilidad histórica, máxime cuando los propios fariseos habrían estallado en cólera al ver a un neófito acceder a tal cargo reservado exclusivamente a las familias saduceas de la estirpe sadoquita. La información suministrada por Josefo no revela tal circunstancia, por lo cual, las causas de su ajusticiamento debemos buscarlas en otra dirección.

Tras presentar a Santiago bajo un aura legendaria, Hegesipo prosigue su narración relatando el motivo de su muerte:

> Así, pues, algunos de las siete sectas que hay en el pueblo y que yo describí anteriormente (en los Comentarios) trataban de informarse de él *sobre quíen era la puerta de Jesús* (τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ), y él respondía que *éste era el Salvador* [τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα]. *Algunos creyeron que Jesús era el Cristo* [ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός]. Pero las sectas mencionadas anteriormente no creyeron ni en la resurrección ni en que vendrá a dar a cada uno según sus obras. *Mas cuantos creyeron, creyeron por Santiago* [ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον].
>
> Siendo, pues, muchos los que creyeron, incluso de entre los jefes, *los judíos, escribas y fariseos se alborotaron* [ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων] diciendo: todo el pueblo corre el peligro de esperar al Cristo en Jesús. Se reunieron, pues, delante de Santiago y dijeron: *`Te lo pedimos: retén al pueblo* [΄παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχες τὸν λαόν], *que está en un error respecto de Jesús* [ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν], *como si él fuera el Cristo* [ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ]. Te pedimos que persuadas acerca de Jesús a todos los que vengan para el día de la Pascua, porque a ti todos te obedecemos. Nosotros, efectivamente, y todo el pueblo, damos testimonio de ti, de que eres justo y no tienes acepción de personas. Así pues, convence a la multitud de que no se engañe respecto del Cristo. El pueblo entero y nosotros te obedecemos. Yérguete, pues, *sobre el pináculo del Templo* [ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ] para que desde lo alto seas bien visible y todo el pueblo oiga tus palabras, porque con motivo de la Pascua se reúnen todas las tribus, incluso con los gentiles´.

[578] Cf. MONTSERRAT, J. (2007):162

[579] En esta lámina dorada se hallaba escrita en escritura paleohebrea y en relieve el tretagrama tal como lo describe Ex 3, 28,36: "Harás, además, una lámina de oro puro y en ella grabarás como se graban los sellos: "Consagrado a Yahveh". Cf. NIETO IBÁÑEZ, J. M (2001): 172 n. 167, en rigor, la descripción de Josefo no parece correcta pues no estaba permitido escribir las cuatro "vocales" tal como lo refiere; a lo sumo, podrían ser dos o tres y quizás esté basando su afirmación en la transcripción griega del nombre de la divinidad judía (Iaó, Ieuo, Iaoué, Iabé etc.)

> Y así los susodichos escribas y fariseos pusieron a Santiago de pie sobre el pináculo del Templo y le dijeron a gritos: `¡ Oh, tú, el Justo!, a quien todos debemos obedecer, puesto que el pueblo anda extraviado detrás de Jesús el crucificado, *dinos quién es la puerta de Jesús´*[ἀπάγγειλον ἡμῖν τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ]. Y él respondió con una gran voz: ` *¿Por qué me preguntáis sobre el Hijo del hombre?* [τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου] *También él está sentado en el cielo a la diestra del gran poder* [καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως] *y ha de venir sobre las nubes del cielo´*[καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ]. Y siendo muchos los que se convencieron del todo y ante el testimonio de Santiago, prorrumpieron en alabanzas diciendo: ` ¡*Hossana al Hijo de David*!´ [΄ώσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ] Entonces, los mismos escribas y fariseos de nuevo se dijeron unos a otros: `Hicimos mal en proporcionar un testimonio así a Jesús, pero subamos y arrojémosle abajo, para que cobren miedo y no le crean´. Y se pusieron a gritar diciendo: `Oh, oh, también el Justo se ha extraviado!´Y así cumplieron la Escritura que se halla en Isaías: Quitemos de en medio al justo, que nos es incómodo. Entonces comerán el fruto de sus obras." (Hegesipo en Eus. HE II, 23, 8-15)

A diferencia de Josefo, Hegesipo atribuye la iniciativa de la ejecución de Santiago a los escribas y fariseos (γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι), quienes ante el aumento de creyentes en el Mesías Jesús, no convocan un proceso judicial como hace Anán (quien no aparece en ningún momento de la narración), sino que le piden a Santiago situarse sobre el pináculo del Templo, en un lugar elevado a la vista de todo el mundo y disuadir al pueblo judío de esta creencia, pues para ellos Jesús no era el Mesías esperado. Cuando le preguntan quién es la puerta de Jesús, Santiago les responde que Jesús es el Hijo del hombre, sentado a la diestra de Yahveh y que regresará gloriosamente a la tierra sobre las nubes del cielo. Ante tal afirmación incómoda, los escribas y fariseos deciden arrojarlo desde el pináculo al vacío para acabar con él.

La escena rememora expresiones, escenas y temas ya conocidos en las narraciónes evangélicas a finales del siglo I. Así la expresión "escribas y fariseos" es muy común en los evangelios; las alabanzas del pueblo judío a Santiago con la tradicional forma mesiánica davídica `¡*Hossana al Hijo de David*!´ remite a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, pero en un contexto completamente diferente y existe un claro paralelismo entre la aparición del pináculo o alero del Templo con el relato de la segunda tentación del diablo a Jesús en el desierto procedente en su origen probablemente de la fuente Q, el cual sufrió modificaciones posteriores por parte de Mateo y Lucas, quienes ya se encargaron de vaciarlo de cualquier carga mesiánica (Mt 4, 5-7; Lc 4, 9,12). Toda esta tradición cristiana enlaza la suerte de Santiago con la de los personajes del entorno divino[580], como es el caso de su hermano Jesús, pero en un contexto completamente reelaborado de su significado original y vaciado de cualquier referencia mesiánica nacionalista.

Otro aspecto reseñable en el fragmento sobre el pináculo es la alta cristología asociada con Santiago. Los escribas y fariseos le preguntan insistentemente quién es la puerta de Jesús ¿a qué

[580] Cf. MONTSERRAT, J. (2007): 161

podrían estarse refiriendo? El Ps. 118 hace referencia a la puerta de Yahveh, aquella dónde únicamente los Justos podían entrar:

> ¡Abridme las puertas de justicia, entraré por ellas, daré gracias a Yahveh! *Aquí está la puerta de Yahveh, por ella entran los justos*. Gracias te doy, porque me has respondido, y has sido para mí la salvación (Ps. 118, 19-21)[581]

A nuestro juicio, la puerta de Yahveh se puede identificar con bastante probabilidad con la puerta principal del Templo, cuyo acceso solo los justos podían franquearla; era la puerta del Cielo, el lugar donde se conectaba el mundo terrenal y el mundo celestial[582]. Santiago defendía de forma simbólica que su comunidad judeo-cristiana era el Templo escatológico, el verdadero Israel. Para acceder a su interior y formar parte sólo era necesaria la creencia en el Mesías Jesús resucitado y en el cumplimiento de la tradición mosaica, la circuncisión y los preceptos alimentarios. En rigor, plausiblemente ya el propio Jesús en vida, en un momento indeterminado al final de su misión donde su conciencia mesiánica era muy fuerte, ya se habría autoconsiderado el renovado Templo espiritual y a través de su persona y su mensaje se unían el mundo terrenal y el celestial. Por consiguiente, originalmente, con ese Ps. 118 sólo el rey davídico, sólo el *Zaddik*, sólo el Ungido podía entrar en el Templo en virtud de su especial relación con Yahveh. Dicho de otra forma, originalmente se ocultaba una evidente carga mesiánica davídica tras esta cita veterotestamentaria muy afin con la forma de pensar de Santiago al frente de la comunidad de Jerusalén. Posteriormente, la tradición cristiana – fuese Hegesipo o su fuente - reinterpretó este Ps. 118 desvirtuándolo de su significado original, vaciándolo de carga mesiánica y equiparando a Jesús con Yahveh. La puerta del Templo perdió su nombre original en el Ps. 118 ("Puerta de Yahveh") y su denominación cambió por la del propio Jesús ("La puerta de Jesús"), ya considerado un miembro más del ámbito celestial.

Cuando en la narración de Hegesipo, Santiago desde el pináculo defendía que Jesús, vinculado con el Hijo del hombre daniélico, estaba sentado a la diestra de Yahveh, estaba mostrando un Jesús entronizado, al mismo nivel o muy próximo al Altísimo, remarcando su naturaleza divina o semidivina[583]. Tras escuchar esta declaración, Santiago pasaba a ser un blasfemo a ojos de los

[581] Cf. BROWN, R.E. (1971): 667. El Ps.118 es en su conjunto una liturgia de acción de gracias; es factible interpretar la primera persona ("yo") como referida al rey quien presidiría una acción de gracias pública y una procesión al Templo.

[582] Sobre la imagen del Templo como Puerta del Cielo vid. cf. Supra p. 240-243.

[583] Cf. YARBRO COLLINS, A. – COLLINS, J.J. (2008): 15-17 Para estos investigadores parece muy probable que el ritual de entronización jerosolimitano estuvo influenciado por ideas egipcias de realeza. La invitación al rey a sentarse a la Diestra de la divinidad ha sido reconocido como un motivo egipcio, recogido en la iconografía del Imperio Nuevo. Los faraones Amenofis III y Haremhab son representados sentados a la Diestra de la divinidad; la posición no es sólo de honor, sino indica la muy próxima asociación del Rey y la Divinidad. Como un asunto de corte retórico, el rey era declarado ser el hijo de

escribas y fariseos y la blasfemía comportaba la muerte[584]. Por consiguiente, esta alta cristología originada a mitades de la década de los años 30 del siglo I en el seno de los helenistas y fijada posteriormente por escrito por los autores sinópticos tras la caída del Templo circuló y permitió su difusión, siendo recogida probablemente por la fuente por la fuente principal de Hegesipo, que, en la segunda mitad del siglo II, ya habría sufrido un desarrollo más exhaustivo. Esta alta cristología, elaborada en diversas comunidades cristianas gentiles o mixtas, era la antítesis de la baja cristología defendida por Santiago y por este motivo, a nuestro parecer, no tiene ninguna verosimilitud para ser atribuida a su figura.

Finalmente, Hegesipo acaba su narración sobre este suceso relatando cómo fue ejecutado Santiago:

> Subieron, pues, y arrojaron abajo al Justo. Y se decían unos a otros: ` ¡Lapidemos a Santiago el Justo!´ Y comenzaron a apedrearlo, porque al caer arrojado no había muerto. Más él, volviéndose, se arrodilló y dijo: `Yo te lo pido, Señor, Dios Padre: perdónalos, porque no saben lo que hacen´. Y cuando estaban así lapidándole, *un sacerdote, uno de los hijos de Recab, hijo de los Recabín* [εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβείμ], *de los que el profeta Jeremías había dado testimonio* [τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου], *gritaba diciendo:* ` *¡Parad!, ¿qué estáis haciendo? ¡El Justo ruega por vosotros!´* [ἔκραζεν λέγων ΄παύσασθε: τί ποιεῖτε; εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος]
>
> Y uno de ellos, batanero, agarró el mazo con que batía los paños y dio con él en la cabeza del Justo, y así es cómo éste sufrió martirio. Lo enterraron en el lugar aquel, junto al Templo, y todavía se conserva su estela al lado del Templo. *Santiago era ya un testigo veraz para judíos y para griegos de que Jesús es el Cristo* (μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν γεγένηται ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν). Y en seguida, Vespasiano los sitió." (Hegesipo en Eus. HE II, 23, 16-18)

El dato más curioso de este fragmento es la aparición de un sacerdote recabita, quien solicita el fin de la lapidación contra Santiago. A nuestro juicio, el surgimiento de los recabitas en la escena nos parece de gran importancia, pues comparten con Santiago y Juan el Bautista algunos aspectos en común y nos ayudará para desarrollar nuestra hipótesis mesiánica sobre el hermano primogénito de Jesús. El profeta Jeremías nos explica que se trataba de un grupo nómada liderado por Yehonadab, cuyo ancestro era un tal Recab[585]. Esta comunidad practicaba el

---

Dios y podía ser llamado un *Elohim*, un hombre con cualidades divinas. Es probable que estas ideas llegasen a los israelitas a través de tradiciones canaanitas.

[584]Nótese el paralelismo entre la declaración de Santiago en el relato de Hegesipo y la afirmación cristológica del final del discurso de Esteban en Hechos: "Pero él [Esteban], lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba en pie a la diestra de Dios; y dijo: `Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está en pie a la diestra de Dios." (Hch 7,55-56).

[585] Cf. BROWN, R; FITZMYER, S.J.; MURPHY, R.E., (1971): 547,867-868. ; cf. KNIGHTS, C.H. (1997): 413-436; SKOLNIK, F.; (2007): 143-144; cf. ROITMAN, A.D., (2016): 282 n.3. Respecto al origen sobre esta tribu no existe en la actualidad un consenso entre los investigadores. Podemos distinguir tres grandes grupos de interpretación: a) Una serie de autores (R.E.Brown, J.A.Fitzmyer, J.Murphy entre otros) ven en los recabitas a una tribu nómada procedente de una rama de los Kenitas o Kineos (1 Cro 2,

nomadismo como una forma de nostalgia hacia el pasado, vivían en tiendas, reivindicaban el ideal mítico del Israel de la época del Éxodo, tenían prohibido consumir vino o cualquier tipo de bebida alcohólica así como cultivar tierras. Según el relato del libro de Jeremías, a instancias de Yahveh el profeta los lleva a todos a una sala del Templo y les ofrece vino para beber y ellos lo rechazan amparándose en el mandato de su jefe Yehonadab:

> (…) Dijeron ellos [los recabitas]: `No bebemos vino, porque nuestro padre Yonadab, hijo de Rekab, nos dio este mandato: `*No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás, ni edificaréis casa, ni sembraréis semilla, ni plantaréis viñedo, ni poseeréis nada, sino que en tiendas pasaréis toda vuestra existencia*, para que viváis muchos días sobre la faz del suelo, donde sois forasteros (Jr 35, 6-7)

Como recompensa a su fidelidad, Yahveh les recompensa con el ministerio sacerdotal vitalicio:

> A la casa de los recabitas dijo Jeremías: "Así dice Yahveh Sebaot, el Dios de Israel: Por cuanto que habéis hecho caso del precepto de vuestro padre Yonadab y habéis guardado todos esos preceptos y obrado conforme a cuanto os mandó, por lo mismo, así dice Yahveh Sebaot, el Dios de Israel: *No faltará a Yonadab, hijo de Rekab, quien siga ante mi faz todos los días*." (Jr 35, 18-19)[586]

Existe una cierta correlación entre la Casa de David y los recabitas. Ambos tenían orígenes pastoriles y establecieron un pacto con Yahveh para la eternidad; los primeros, de tipo político, supeditado al cumplimiento de los mandamientos fijados en la tradición mosaica y los segundos, de tipo sacerdotal, basado en su obediencia a las costumbres trasmitidas por sus ancestros. En rigor, los recabitas por su estilo de vida estaban también muy asociados con el movimiento profético típico del antiguo reino del norte de Israel, por su nomadismo, su tradición de vivir en tiendas, su abstinencia de vino y bebidas alcohólicas, un estilo de vida seguido por Elías y Eliseo, del cual Jesús fue heredero[587].

---

55), una tribu edomita que vivía al sur de Palestina, quienes colaboraron con Jehu para hacer frente al Baalismo existente en Samaria como fervientes yahvistas. Profesaban una estricta obediencia a la palabra de sus antepasados y rechazaron las costumbres de la vida sedentaria establecida en Israel, manteniendo su ideal nómada y el ideal del retorno al desierto viviendo en tiendas; b) Otros autores (D.A.Roitman *et alii*) creen que su origen procedería de los Kineos y tras acompañar a los israelitas por el desierto, se situaron primero en el reino de Israel, pero con la caída de Samaria huyeron hacia el sur; finalmente, en tiempos de Jeremías (inicios del s. VI a.C.) ante la llegada de las tropas de Nabucodonosor se refugiaron en Jerusalén; c) Autores como E.W.E.Reuss que sugieren la inexistencia de esta tribu y su mención en el libro de Jeremías sería una elaboración profética del redactor. A nuestro juicio, somos partidarios de la historicidad de tal tribu, cuyo estilo de vida vinculado con la tradición profética y del Éxodo reclamaba una fidelidad incondicional e inquebrantable con Yahveh, de ahí su relación con Juan Bautista y Santiago.

[586] En el Targum de Jeremías se especifica el mandato divino de forma más explícita: "No faltará a Yonadab, hijo de Rekab, *un varón que sirva siempre en mi presencia*" (*Tg Jr* 35, 19).

[587] Autores como cf. KNIGHT, C.H. (1996): 138 ss., a partir de Is 28,7 sugiere que la mejor explicación de la prohibición de vino a los recabitas es debido a su naturaleza como profetas. A diferencia de los sacerdotes sirvientes a quienes tal requerimiento era sólo en el interior de la estancia sagrada (Lv 10,9), a los profetas les era requerido siempre, porque el alcohol podía enturbiar su habilidad para proclamar oráculos.

La presencia de los recabitas en el relato de Hegesipo buscaba justificar a Santiago como un asceta por su estilo de vida nazoreo, pero el autor cristiano o su fuente no pretendieron ir más allá y desvincularon toda relación de esta tribu con el mundo del desierto, del Éxodo y el movimiento profético[588]. A nuestro juicio, su presencia en el texto junto con la asociación de Santiago con Juan Bautista nos permite arrojar algo de luz sobre las intenciones mesiánicas del primogénito de la familia de Jesús.

Por consiguiente, recapitulando sobre nuestra hipótesis inicial, Santiago habría sido ejecutado por Anán II como cabecilla de un movimiento mesiánico davídico de raíz profética apocalíptica, que habría cuestionado la legitimidad del Sumo Sacerdote y de Agripa II, el rey de la dinastía herodiana[589]. Como bien hemos podido observar en el texto de Hegesipo, Santiago era una figura respetada entre las personalidades religiosas de su época por su virtuosidad[590], su alto grado de religiosidad caracterizado por su apego a la tradición mosaica y a la circuncisión según nos relató el libro de los Hechos o el propio Pablo en sus epístolas[591]. Aparte de ello, Santiago era una figura carismática, probablemente las multitudes le escuchaban con frecuencia y deleite, siendo bastante convincente en su argumentación. Como ya había hecho Jesús tiempo atrás, parece que acostumbraba a frecuentar el Templo para impartir sus enseñanzas[592], criticar a las autoridades saduceas y cuestionar la actual Casa de Yahveh, como un edificio corrupto por estar administrado por unos gestores ilegítimos.

La presencia de los recabitas en la narración debemos leerla en clave simbólica. Así, los recabitas simbolizaban a aquellos sacerdotes cuyo estilo de vida, durante la época de Santiago, se basaba en un ferviente yahvismo y reclamaban la ancestralidad de la religión judía y el ideal

[588] Aparte de Hegesipo, los primeros escritores cristianos tenían una visión muy positiva de los recabitas. Así, en el siglo IV, Juan Crisóstomo los elogiaba por no desobedecer las órdenes de su padre y ser ratificados por un profeta (J. Crisost. *Hom. Hch.* 5,34; *Hom. Matt.* 12, 38-39); Jerónimo los llamaba "hombres santos" (Jeron. *Ep.* 52,3) y los mostraba a los monjes como ejemplo por su abstinencia y vida al aire libre (Jeron. *Jov.* I 3,15); Agustín también alababa a los hijos de Jonadab por obedecer a su padre, porque los hijos siempre debían obedecer a sus padres (Agust. *Enarrat. in Ps. LXXI* v.2). Los padres de la Iglesia, aprovechando los raros ejemplos de vida ascética en el mundo judío, no dudaron en utilizar este pasaje bíblico para fomentar este estilo de vida.

[589] Vid. supra p. 339-341

[590] Aquí concordamos con cf. MONTSERRAT, J. (2007): 152-153 en que Santiago no pasó a ser relevante a partir de ocupar el liderazgo de la comunidad judeo-cristiana; probablemente como primogénito de la familia ya era notorio su alto grado de religiosidad durante su estancia en Galilea mientras su hermano Jesús se dedicaba a predicar su evangelio. Ahora bien, discrepamos del autor sobre el momento de aparición del epíteto; si bien él propone su origen durante la época de la predicación de Jesús, a nuestro juicio, se trataría de una plausible creación póstuma de los seguidores del Mesías Jesús en el siglo II, cuyo objetivo era mostrar a Santiago como un asceta y no como un revolucionario.

[591] Cf. Hch 21, 20-21; cf. Gál 2, 11-14

[592] Cf. *Ps-Clem. R* I 70

de la restauración de Israel ligado a la época mítica del Éxodo al vivir en consonancia con los mandatos de sus antepasados (*teshuvá*). Por su parte, Santiago y su comunidad, a la espera de la παρουσία de su hermano Jesús glorificado, compartía muchos elementos comunes con ellos al presentarse ante la sociedad judía como el nuevo Templo escatológico, el nuevo Israel renovado, fundamentado en una estricta observación de la tradición mosaica, incluída la circuncisión como símbolo de pertenencia al verdadero pueblo mesiánico. A este Templo de la definitiva era mesiánica, la nueva Puerta de Yahveh, el lugar dónde se comunicaban el ámbito terrenal y el celestial, sólo tenían acceso los Justos, los creyentes en el Mesías Jesús, los únicos quienes podían atravesarla y gozar de la *Shekhinah* de la divinidad. Santiago, al identificar a su comunidad con el nuevo Templo en clara oposición con el actual, desafiaba abiertamente al Sumo Sacerdote, a la aristocracia saducea y a la dinastía herodiana, quien nombraba al cargo religioso más importante del mundo judío y cuya legitimidad estaba en entredicho por ser nombrado a su vez por el poder gentil romano.

Según relatan las versiones cristianas del martirio (Hegesipo, 2 Apocalípsis de Santiago y *Recognitiones* en la literatura Pseudo-Clementina) Santiago destacaba por su gran capacidad de persuasión entre las masas y de la misma forma que Juan Bautista había sido visto en su día por Herodes Antipas como alguien peligroso por su habilidad para cautivar a la muchedumbre con su evangelio en contra de su gobierno[593], consideramos bastante verosímil que tanto Anán II como Agripa II viesen a Santiago como alguien potencialmente subversivo, capaz de arrastrar por sus críticas incendiarias a las masas empobrecidas contra ambos, como representantes máximos de la aristocracia judía y la monarquía, a medida que crecía el clima nacionalista, el sentimiento antirromano y el ambiente escatológico. Dicho de otra manera, es plausible que los ataques de Santiago hacia los líderes religiosos y políticos creasen un caldo de cultivo propicio para una revuelta popular y ante eso las autoridades judías actuaron de cuajo para erradicar el problema. Ahora bien, de ser cierta esta interpretación, es plausible que Santiago mediante estas revueltas buscase propiciar la irrupción súbita del Día de Yahveh y acelerar la παρουσία de su hermano Jesús retenido temporalmente en algún lugar del cielo.

Algunos autores[594] han señalado como causa de la ejecución de Santiago su crítica a los abusos reiterados de los recientes Sumos Sacerdotes anteriores a Anán II, quienes enviaban a sus esclavos a las eras para robar el diezmo de los sacerdotes más humildes. A nuestro juicio, si bien consideramos bastante verosímil la participación de Santiago en la crítica a estos abusos, su predicación y su oposición a las clases dirigentes no se ceñía exclusivamente a este hecho

[593] Cf. Mt 14, 3-5

[594] Cf. WEDDERBURN, A.J.M. (2015): 244

singular; probablemente su crítica, remedando a la de su hermano Jesús, se centrase también en la ilegitimidad de la aristocracia saducea para dirigir los designios del Templo así como de la dinastía herodiana, responsable última de los nombramientos del Sumo Sacerdocio.

Sobre Anán II y su familia - quienes habían ocupado el mismo cargo en diferentes etapas y estaban tras la muerte de su hermano Jesús por el colaboracionismo de su patriarca con el poder político romano -, consideramos bastante verosímil que Santiago los estimase ilegítimos para detentar el Sumo Sacerdocio por no ser sadoquitas y ocupar el puesto más sagrado de la religión judía gracias a su connivencia con la dinastía herodiana. Junto a esto, se unía el carácter codicioso y ávaro de Anán II como de sus antecesores en el cargo; su rapacidad y corrupción les convertía en impuros a los ojos de Yahveh y al mismo tiempo desacralizaba el Templo. En cambio, Agripa II, para Santiago y muchos de sus coetáneos, no dejaba de ser un rey descendiente de Herodes el Grande, cuyo origen idumeo, esto es, extranjero, le convertía en un medio judío a ojos del pueblo[595]; su ascenso al trono con la ayuda de los romanos violaba la tradición mosaica, que prohibía a un extranjero ser rey de los judíos[596]. Agripa II heredó este infausto legado dinástico y la animadversión hacia su persona era notoria por su complicidad con la administración romana y la aristocracia judía, a quienes permitía actuar con total impunidad. Santiago, como líder de una secta mesiánica de corte davídica, que predicaba la llegada del Reino terrenal de Yahveh precedido por la παρουσία de su hermano el Mesías Jesús, entraba claramente en conflicto con Agripa II y la dinastía herodiana; no dejaba de ser alguien molesto para la monarquía por las aspiraciones regias de su mensaje y susceptible de convencer al pueblo para rebelarse.

Desgraciadamente las fuentes existentes no han dejado constancia documental de ningún invectiva de Santiago hacia las autoridades políticas o religiosas ni ningún conato de violencia instigado por él, pero su rápida ejecución por parte de las autoridades judías nos invita a pensar con bastante probabilidad en motivaciones político-religiosas, indisociables en el mundo judío, y no exclusivamente religiosas como las fuentes cristianas lo intentaron presentar. La ausencia de la autoridad romana, la falsa acusación de blasfemia y la reelaboración de las fuentes

[595] Agripa II era bisnieto de Herodes el Grande, cuyo reinado (37-4 a.C.) ya estuvo desde un principio cuestionado por su origen idumeo y por ser contrario a la Ley mosaica: "Antígono, en cambio, en contra de las proclamas de Herodes decía tanto a Silón como al ejército romano que obraban injustamente cuando pretendían entregar el trono a Herodes por ser no sólo un simple particular, *sino además idumeo, esto es, judío a medias* [ὄντι καὶ Ἰδουμαίῳ, τουτέστιν ἡμιουδαίῳ], cuando debían ofrecerlo a los miembros de la familia real, como era su costumbre." (Jos. *Ant. Iud*., XIV, 15, 2, 403) Es bastante probable que Santiago atacase la legitimidad de los descendientes herodianos en virtud de estas transgresiones contra la tradición mosaica.

[596] La Ley mosaica prohibía gobernar a un extranjero como rey de los judíos: " Nombrarás rey tuyo a uno de tus hermanos, no podrás nombrar a un extranjero" (Dt 17,15)

cristianas vaciando su figura de cualquier conato nacionalista nos sugiere un final trágico debido a su naturaleza subversiva por sus ataques contra el orden establecido, como también le sucedió a su hermano Jesús a manos de los romanos.

Ambos hermanos compartieron un mismo destino paradójico en el mundo judío, a saber, ser considerados "malditos de Dios" tal como establecía la tradición veterotestamentaria[597]. Según atestigua la *Mishnah*, los ajusticiados por lapidación eran colgados de un madero y expuestos ante sus conciudadanos como afrenta pública tanto para el reo como para su familia:

> *Todos los reos apedreados son luego colgados*. Tal es la opinión de R.Eliezer.Los sabios, en cambio, dicen: *Nadie es colgado, salvo el blasfemo y el idólatra*. *Al hombre se le cuelga con la cara vuelta hacia el pueblo* y la mujer con la cara vuelta hacia el árbol. Tal es la opinión de R. Eliezer. Los sabios, en cambio, afirman que el varón es colgado, pero la mujer no. R. Eliezer les dijo: ¿Acaso Simeón ben Sataj no colgó a mujeres en Ascalón? Le dijeron: Colgó a ochenta mujeres y no se puede procesar a dos en un mismo día. *¿Cómo lo colgaban? Hundían un madero en tierra. Otro madero sobresalía de aquél. Se le ataban las manos, una sobre la otra y era colgado*. R. Yosé dice: El madero era apoyado sobre el muro y se le colgaba al modo que lo hacen los carniceros. Luego se le soltaba inmediatamente. En caso de que pasara la noche colgado, se quebrantaba un precepto negativo, tal como está escrito: `*Su cadáver no pasará la noche pendido del árbol, sino que lo enterrarás en el mismo día, porque el ahorcado es una maldición de Dios*, esto es, *"¿Por qué fue colgado éste?, porque blasfemó el nombre de Dios*", y resultaría el nombre de Dios profanado" (*Sanh*.6, 4)

En el caso de Santiago, su falsa acusación por blasfemia le llevó con bastante probabilidad a esta afrenta pública una vez ejecutado y ser considerado un maldito por el pueblo judío, como en su día lo había sido su hermano pequeño Jesús al ser crucificado. Después de ser descolgado, el cadáver fue enterrado en una fosa común destinada específicamente a los reos condenados a muerte por lapidación:

> No se le enterraba en la sepultura de sus padres, sino que *existían dos sepulturas* que estaban *habilitadas para el tribunal*, una para decapitados y estrangulados y *otra para lapidados y quemados* (*Sanh.* 6.5)

De ser correcta esta apreciación, Hegesipo no estaría en lo cierto al afirmar que la tumba de Santiago continuaba hasta sus días junto al Templo y señalada con una estela, pues sus restos descansaban en una fosa común, otro motivo humillante a nivel social tanto para el reo como para su familia.

[597] "Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado y le has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque *un colgado es una maldición de Dios*. Así no harás impuro el suelo que Yahveh tu Dios te da en herencia" (Dt 21, 22-23)

Excursus: El osario de Santiago ¿realidad o falsificación?[598]

Un halo de esperanza y escepticismo se fraguó en el mundo del judeo-cristianismo a principios de este siglo con la publicación en otoño del año 2002 de un artículo del epigrafista André Lemaire en la Biblical Archaeology Review (BAR)[599]. El autor presentaba a la comunidad científica y al mundo en general un osario de caliza del siglo I de nuestra era procedente de Jerusalén, con una inscripción en arameo en una de sus caras externas, que en su opinión podría ser la primera mención epigráfica de Jesús de Nazaret[600] .

En la inscripción rezaba el siguiente epitafio יעקוב בר יוסף אחוי דישוע (i.e. *yʿqwb br ywsfʾ ʾḥwy d yšwʿ*) cuya transcripción sería *Ya'akov bar Yosef akhui diYeshua* y su traducción *Ya'akov* [Jacob/Jácobo/Santiago] hijo de *Yosef*, hermano de *Yeshua*.

En su estudio, A.Lemaire no solo afirmaba la posibilidad de ser la primera mención de Jesús en un soporte diferente al conocido hasta entonces, sino que también postuló al mismo tiempo la pertenencia del osario a Santiago, el hermano primogénito de Jesús y líder de la comunidad judeo-cristiana en Jerusalén desde aproximadamente el año 43 hasta el año 62 cuando fue ejecutado por las autoridades judías por subversivo. En el fondo, se trataba del lugar donde habrían descansado sus restos óseos. Fue a partir de ese momento cuando el osario pasó a denominarse coloquialmente el "osario de Santiago".

a) La relevancia del anuncio

Pocos días antes de la presentación al mundo de esta noticia el editor de la revista, Hershel Shanks, fue preparando minuciosamente el terreno con una cuidada campaña de marketing para conseguir el objetivo deseado, a saber, causar un enorme revuelo tanto en la comunidad científica como en la opinión pública mundial. Para ello no dudó en filtrar a la prensa fragmentos seleccionados del artículo de A.Lemaire, con la finalidad de crear un clima de álgida expectación por la relevancia del hallazgo así como por la inminente aparición de la publicación en su revista. El 21 de Octubre del año 2002, H.Shanks decidió anunciar la noticia de la aparición de un osario vinculado con Jesús y su hermano Santiago en una rueda de prensa y

[598] Cf. ESTEVE GUTIÉRREZ, S. (2020): 107-117. Este subapartado ha sido publicado recientemente en la revista Saldvie nº 20 (2020) bajo el título original "La cuestión sobre el Osario de Santiago y su polémica inscripción".

[599] LEMAIRE, A. (2002). Indicamos el nombre Jesús de Nazaret tal como el autor lo señala; a nuestro juicio, es más apropiada la forma Jesús el Nazoreo.

[600] Cf. LEMAIRE, A. (2002): 22 "It seems very probable that this is the ossuary of the James in the New Testament. If so, this would also mean that we have here the first epigraphic mention –from about 63 CE- of Jesus of Nazareth"

añadió otra información relevante; a mediados de noviembre del mismo año, se organizaría una exposición en el Royal Ontario Museum (ROM) en Toronto, donde tendría lugar la exhibición de este artefacto, coincidiendo con la reunión anual de la *Society of Biblical Literature* (SBL) y la *American Schools of Orientalia Research* (ASOR). Finalmente, en el número de la revista correspondiente al mes de Noviembre/Diciembre, H.Sharks decidió resaltar el titular del artículo de A.Lemaire en la portada y calificó como exclusiva mundial la información allí publicada.

Tras esta impactante comparecencia informativa, los principales medios de comunicación a nivel mundial (The Guardian, Le Monde, The New York Times entre otros) –estupefactos ante el descubrimiento- comenzaron a magnificar y dar pábulo a las teorías defendidas por A.Lemaire y apoyadas por H.Shanks, difundiendo la idea de que posiblemente estábamos ante el hallazgo arqueológico más importante de todos los tiempos.

Situación contraria se vivió en la comunidad científica, donde desde un principio hubo un sector partidario de las tesis de A.Lemaire que identificaban el osario, como una demostración palpable de la existencia física y real de Jesús y su hermano Santiago; mientras otro sector de investigadores científicos - tanto estudiosos de la Biblia como sobre todo arqueólogos – mostraron desde un principio su incredulidad presentando unos argumentos imbuidos de una atmósfera llena de escepticismo.

Para evitar las suspicacias, se determinó previamente llevar el osario al Departamento de Geología de Israel (GSI) para su estudio; cuyo informe fue publicado el 17 de septiembre de 2002, apenas un mes antes de la difusión de la noticia por Hershel Shanks.

Entusiasmado con la noticia y el eco generado, el editor de la revista empezó a mover los hilos para poder exponer el osario en algún museo y con esa finalidad se puso en contacto con el *Royal Ontario Museum* (ROM), consiguiendo el visto bueno para albergar el artefacto durante un breve período de tiempo. En un principio, llamó poderosamente la atención el desconocimiento de la identidad del propietario del osario; a este secretismo se unió la falsa creencia que el acuerdo entre Hershel Shanks y el museo canadiense no contaba con la participación del Departamento de Antigüedades de Israel – *Israel Antiquities Authority* (IAA) - , la institución gubernamental encargada de velar e investigar sobre cualquier actividad arqueológica en Israel. Con posterioridad se supo que el IAA había accedido a las demandas de H.Shanks, pero una vez el osario volviese a Israel, se encargaría de analizarlo y emitir un veredicto científico.

Así pues, el osario viajó hacia Toronto y tras un accidentado viaje, la pieza llegó a destino fracturada en cinco partes. La inscripción también se vio dañada al cruzar una de las fracturas la

letra ד (*dalet*) en la segunda parte del epitafio. Una vez allí, y con el consentimiento de Oded Golan - el propietario del osario cuya identidad se hizo pública una vez el artefacto salió de Israel -, se llevó a cabo la reparación bajo la supervisión de la conservadora Ewa Dziadowiec. Con posterioridad, se aprovechó la coyuntura para realizar un análisis del artefacto con potentes microscopios y determinar así su autenticidad y antigüedad. Una vez acabados ambos procesos fue exhibido en el museo como estaba previsto y presentado a los académicos allí reunidos de la SBL y la ASOR por personas con pocas credenciales científicas.

b) ¿Qué es un osario?

Un osario es una caja o recipiente, realizado mayormente en piedra y en alguna ocasión en arcilla o madera, destinada a contener los huesos de un difunto. Se trataba, por tanto, de un entierro secundario realizado aproximadamente al año siguiente de la muerte del individuo, después de comprobar que su carne se había descompuesto en su totalidad.[601] La mayoría de los

[601] GNILKA, J. (2001): 388-389. J.Gnilka destacó las siguientes características sobre cómo los judíos enterraban a sus muertos en un excurso dedicado al mundo funerario judío en su Comentario al Evangelio de Marcos: "Por lo general se enterraba al fallecido inmediatamente después de producirse el óbito; en caso de necesidad, al día siguiente. Estaba vigente la frase: "quién deja que un muerto esté durante la noche, lo deshonra". Se dijo esto teniendo presente la pronta putrefacción que se produce en las zonas climáticamente calurosas. La costumbre de visitar la sepultura los tres días siguientes al entierro y lanzar lamentaciones tenía por finalidad la confirmación de la muerte definitiva o la de evitar el entierro de un muerto que no había muerto (Mc 8,31). Se lavaba y vestía al muerto. Lo corriente era envolverlo en una sábana. Había un proverbio: envuélvase al muerto en su lienzo, lo que quería decir: todo ha terminado para él. Se consideraba como deshonra enterrar a alguien desnudo. Sólo en contadas ocasiones se nos informa de que el cadáver fue ungido antes de la sepultura. En ocasiones se menciona que amigos y familiares tomaban a su cargo el entierro del difunto. Los servidores del culto no participaban. Se transportaba el cadáver hasta el lugar de la sepultura en una litera, frecuentemente en el lecho mortuorio. Junto a la sepultura, las plañideras y los lautistas cumplían con su oficio (Mc 5, 38 s), mientras que los hombres pronunciaban alabanzas del difunto. Estaban prohibidas las sepulturas dentro de la ciudad de Jerusalén, «a excepción de las tumbas de la casa de David y la de la profetisa Julda, que se encuentran allí desde los días de los profetas más antiguos» (*TosNeg* 6, 2). Las sepulturas debían estar situadas, al menos, a 50 varas (unos 25 m.) de distancia del muro de la ciudad. En Palestina no existía un lugar común de enterramiento, algo comparable a nuestros cementerios. Se encontraban las tumbas en jardines, en campos y en propiedades rústicas, en la mayoría de los casos propiedades privadas y dispuestas en muchos casos como panteón familiar (2 Re 21, 18.26). Principalmente solía utilizarse como lugares de enterramiento nichos excavados en roca y cuevas ampliadas artificialmente, de las que se encuentran muchos ejemplos en los alrededores de Jerusalén. Sus formas eran sumamente variadas. La *Mishnah* describe una forma, compuesta de antecámara (= vestíbulo de la instalación funeraria) y cámara principal con 8 nichos (3 a lo largo en cada una de las dos partes y 2 a lo ancho). Este habría sido el tipo ideal, pero, probablemente, se practicó sólo en contadas ocasiones. Como es perfectamente comprensible, las instalaciones funerarias se adecuaron a las condiciones de cada lugar. Además de las tumbas-nicho existían otros tipos de tumba, lógicamente más reducidos, a lo largo de la pared que formaba la roca. La *Mishnah* habla principalmente de tumbas corredizas (*kokhim*) en las que el lugar del cadáver no corría paralelo a la pared, sino que eran introducidas en la pared a modo de galerías. Se introducía a los difuntos en postura yacente, envueltos en lienzo. Se los depositaba en la piedra o en la galería. Se nos habla también de féretros (cajas de madera), que, presumiblemente, fueron más utilizados en las tumbas-galería. Se cerraba la cueva-sepultura con una gran piedra (*golel*), a la que se calzaba con otra piedra menor. Aproximadamente al año de haberse realizado la sepultura, cuando del cadáver sólo quedaban los huesos, se abría de nuevo el nicho funerario, se recogían los huesos, se les ungía con aceite y vino, se introducían en cestos o sacos y, previa repetición parcial del rito funerario, se depositaban definitivamente en campos

osarios judíos de inicios de época romana conocidos en la actualidad abarcan un marco cronológico comprendido entre mitades del siglo I de nuestra era hasta la revuelta de Bar Kosiba en los años 132-135, pero es importante destacar la problemática existente respecto a la datación de estos artefactos[602].

Fig.11. Frontal del "osario de Santiago" Fuente: Wordpress

Suelen tener un tamaño y longitud bastante parecida; su tamaño medio es de unos 60 x 35 x30, proporcionales al fémur, cráneo y resto de los huesos existentes, cambiando únicamente en

o de nuevo en las cuevas, en los osarios, también llamados casas de los huesos. Para poder reconocerlos con claridad, se señalaba estos lugares funerarios con algún distintivo y se encalaban estos lugares cada año después de la época de las lluvias (Mt 23, 27; Lc 11, 44). Por otro lado, de manera especial se actuaba con los cadáveres de los ajusticiados. La *Mishnah* prescribe que no pueden ser enterrados en las sepulturas de sus padres, sino que deben ser sepultados en una tumba señalada por el tribunal. Se solía distinguir entre los lapidados y los decapitados. La sepultura separada debía evitar que un impío pudiera yacer junto a un justo (*Sanh*. 6, 5 s). Esta prescripción afectaba a los ejecutados por el tribunal judío. Los condenados por los romanos no estaban sujetos a esta regla. Habría sido difícil que los romanos entregaran el cadáver de un ejecutado a sus familiares o amigos. Pero tanto la literatura como la arqueología confirman que se produjeron tales entregas. Filón (Philo *Flacc*. 83; cf. Jos. *Bell.Iud*. IV, 317] dice que los romanos, antes del natalicio o día de fiesta de una personalidad imperial, habrían descolgado de la cruz a crucificados y los habrían entregado a los familiares para que éstos les dispensaran una sepultura digna. Los arqueólogos encontraron en las proximidades de Jerusalén, los restos de un crucificado en una tumba familiar de los tiempos de los procuradores romanos de Judea.

[602] RAHMANI, L.Y.: 1994

función de la edad del individuo –por ejemplo el tamaño de los osarios infantiles es mucho más reducido - y la complexión del individuo enterrado[603].

La mayoría de osarios hallados son austeros, planos y sin decoración; eso no significa que todos fuesen así, sino que es posible encontrar también en algunos ejemplares –como el caso del "osario de Santiago"- restos de pintura y de elementos geométricos o motivos artísticos típicos del mundo judío de inicios de época romana. Finalmente, para sellar y proteger su interior, la mayoría de estos artefactos acostumbraban a tener en su parte superior una cubierta o tapa de forma plana, aunque en alguna ocasión se han encontrado algunos con forma abovedada.

En el caso del llamado "osario de Santiago" su tamaño es ligeramente más pequeño que los habituales con unas dimensiones aproximadas de 50,5 x 25 x 30,5. Se trata de un recipiente formado por piedra caliza cuya procedencia –tras ser estudiada- se situaría cerca de Jerusalén, concretamente en la zona del Monte *Scopus,* ubicado al nordeste de la ciudad. Tal y como muestra la imagen, en la cara frontal en el lado derecho es donde puede apreciarse la polémica inscripción. Por otro lado, cabe destacar la ausencia de decoración exterior, siendo un artefacto bastante sobrio y austero; únicamente puede observarse a simple vista algo de ornamentación a través de dos finas líneas rectas que enmarcan tanto este lado como los otros tres restantes y la cubierta, ligeramente abombada.

Respecto a la cara posterior, se han hallado restos de pintura roja y unas rosetas o círculos de estrella esculpidas con un cincel o un compás. Tanto la pintura como las rosetas están muy desgastadas, siendo perceptible con claridad solo una de ellas. Sobre el extremo izquierdo de esta parte posterior del osario puede entreverse una decoración bastante borrosa basada en líneas horizontales y diagonales que algún investigador -sin conseguir mucha aceptación - ha identificado con un *Nephesh* o tumba monumental con forma piramidal[604]. Viendo la profusión decorativa en la cara posterior, algunos investigadores han sugerido la teoría que ésos eran los restos del epitafio original y consideran la cara donde se halla la inscripción, la cara posterior, mejor conservada al estar mejor protegida[605].

El artefacto está cerrado mediante una cubierta ligeramente abombada cuya función era la de proteger los huesos allí depositados. A partir de estas características citadas podemos concluir que este osario posee unos elementos comunes a otros ya conocidos; no presenta nada

[603] McCANE, B.R., (2009): 20

[604] PAINTER, J. (2004):276 n.10. Según P. Richardson sería una referencia a una creencia en el más allá, pero J.Painter no lo considera concluyente.

[605] Cf. PAINTER,J (2004): 289-290

excepcional con la salvedad de una inscripción con pocos signos de deterioro o desgaste por el paso del tiempo.

La investigación científica se ha encontrado con un verdadero problema cuando ha intentado establecer un marco cronológico coherente de estos objetos. En su catálogo de osarios, L.Y. Rahmani[606] -tras lograr clasificar ochocientos noventa y siete ejemplares, de los cuales solo doscientos treinta y tres tenían inscripciones- mostró las dificultades para datar con precisión cualquier osario cuyos huesos pertenecen a personas desconocidas sin ningún tipo de notoriedad pública; solo en el caso de contar con la presencia de alguien conocido es más sencillo poder atribuirle una cronología exacta, y esta última opción no es la más habitual.

A esta dificultad respecto a la datación se une otra muy importante como es la forma en que el osario llegó a ver la luz. El osario fue hallado de forma anómala. No fue descubierto por arqueólogos como correspondería a un objeto de estas características, sino a través de un particular. Por tanto no podemos hablar de un contexto arqueológico propiamente dicho, porque se desconoce por completo su lugar de origen. Fue Oded Golan, un judío israelita, coleccionista de antigüedades, quien le habló a André Lemaire de la existencia de un osario en su casa con una inscripción susceptible de poder atribuírsela a Jesús de Nazaret y a su hermano Santiago.

Este artefacto había llegado a sus manos a través de oscuras circunstancias mediante una compra, cuyo propietario dudaba de cuándo tuvo lugar con exactitud; en ocasiones hablaba de unos 15 años y en otras se remontaba a inicios de los años setenta del siglo pasado[607]. El relato incoherente de O.Golan continuaba al no recordar en un principio si había en el momento de la compra huesos en su interior; cambiando más tarde su versión, afirmando su existencia, sin saber que había sucedido con ellos. Asimismo, declaró su tardanza en poner a disposición de la ciencia el osario por su desconocimiento de la supuesta relevancia de la información contenida en la inscripción y no fue hasta finales del siglo pasado e inicios del actual cuando se puso en contacto con especialistas en la materia para alertarles de la importancia del osario.

Evidentemente, estos vaivenes e incoherencias en las declaraciones del propietario del osario - la forma en que vio la luz, la ausencia de un contexto arqueológico, de un cuaderno de campo y de restos óseos – causaron desde el principio un gran escepticismo entre muchos arqueólogos e investigadores del mundo bíblico creándose al mismo tiempo un halo de suspicacia sobre su autenticidad.

[606] Cf. RAHMANI, L.Y.: 1994

[607] Cf. PAINTER,J (2004): 274

c) La inscripción

El epitafio consta de 20 letras arameas sin espacio entre ellas, con una longitud de 19,5 cm y una altura de 0,9 cm de alto. El tamaño de las letras es ligeramente más pequeño de las halladas normalmente en los osarios, pero su lectura es perfectamente legible: דישוע אחוי יוסף בר יעקוב (i.e. *yʿqwb br ywsf ʾḥwy d yšwʿ*) .Se refiere a *Ya´akov bar Yosef akhui di Yeshua* cuya traducción sería Jacob/Jácobo/Santiago hijo de José hermano de Jesús.

Fig.12. *Ya´akov bar Yosef akhui di Yeshua* (דישוע אחוי יוסף בר יעקוב) Fuente: Wordpress

La existencia de tres particularidades destacables en la inscripción generó diversas polémicas entre los estudiosos. La primera de ellas haría referencia a las diferencias existentes entre la primera parte *Ya´akov bar Yosef* (Jacob/Jácobo/Santiago hijo de José) y la segunda *akhui diYeshua* (hermano de Jesús). Se observó desde un principio que la primera parte de la inscripción estaba más profundamente incisa que la segunda, algo más borrosa. Esta incisión debió ser hecha con algún instrumento puntiagudo o afilado. Así mismo, la inscripción contaba con una misma tipografía formal, con la excepción del añadido de formas cursivas en las letras א (*aleph)*, ד (*dalet*) y י (*yod*) en las palabras *akhui diYeshua* de la segunda parte del epitafio. Por último, algunos estudiosos, encabezados por Hershel Shanks, afirmaron desde un inicio la antigüedad de la inscripción argumentando que ésta no hacía una incisión en la pátina natural sobre el osario[608].

[608] SHANKS, H.- WHITERINGTON, B. (2003): 48

Estas particularidades dieron pie a la polémica teoría de las dos manos defendida por autores como J.Altmann o J.Chadwick[609], según la cual en el epitafio original solamente aparecería *Ya´akov bar Yosef*" y con posterioridad habría sido añadido *akhui diYeshua*, como fórmula para facilitar la identificación del difunto. La mayoría de inscripciones conocidas en los osarios suelen utilizar la misma fórmula funeraria, identificando al difunto y relacionándolo con su padre. Rara vez - aunque no es algo inusual- suele aparecer mencionado en el epitafio algún familiar próximo como un hermano y para explicar esta circunstacia se han postulado varias hipótesis. Por un lado, podría señalar a la persona encargada de sufragar los gastos del entierro. Otra conjetura apuntaría a una razón identificativa dentro de la propia familia. La existencia en cuevas de sepulturas judías de restos de miembros de diversas generaciones de una misma familia con nombres repetidos dificultaría la identificación; de esta manera, mediante la adición del nombre del padre y del hermano, el difunto sería más fácilmente reconocible. Por último, una tercera propuesta sugeriría que la razón de su mención se debería a la posición relevante a nivel religioso, político o social de ese individuo dentro de la familia.

Las dos primeras hipótesis podrían ser plausibles, pero no harían referencia a la relevancia pública de ninguno de los nombres aparecidos en el osario; por su parte, la última, si bien destacaría la notoriedad de algún miembro familiar, no es probatoria. En el catálogo de osarios de L.Rahmani encontramos otra inscripción con la misma fórmula del "osario de Santiago" donde se lee *Shimi bar ´siah akhui diHanin*, esto es, Shimi hijo de Asiah, hermano de Hanin. Algunos autores han intentado infructuosamente identificar a Hanin con Hanina ben Doza, pero esa interpretación requería una reconstrucción demasiado forzada de la evidencia material, de manera que la notoriedad del hermano no era *conditio sine qua non* para aparecer mencionado en un epitafio de un osario. A pesar de ello, los partidarios de la autenticidad de la inscripción consideraron que la mención de Jesús en el osario, haría referencia a Jesús de Nazaret, una figura con una cierta importancia entre el mundo religioso judío y por ende, el difunto *Ya´akov* fue asociado con su hermano Santiago.

La combinación de los tres nombres en la inscripción invitaba a la identificación del difunto con Santiago, llamado el Justo por la tradición cristiana posterior a su muerte[610]. Sobre Santiago tenemos algunos testimonios en la tradición cristiana de la primera generación. Así, en el Nuevo

[609] Cf. SHANKS, R. – WHITERINGTON, B. (2003):40-47. Postulando en contra de esta teoría podemos encontrar al propio H.Shanks o al paleógrafo K. McCarter.

[610] En ningún documento coetáneo a Santiago aparece mencionado ese epíteto. Pablo siempre se refiere a él en sus cartas como "el hermano del Señor". En los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles tampoco hay ninguna alusión a esta denominación. Es plausible que se trate de una creación tardía póstuma por parte de los seguidores del Mesías Jesús durante el siglo II.

Testamento lo encontramos citado en los Evangelios de Marcos y Mateo, en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas de Pablo a los Gálatas y la primera a los corintios. Fuera del Nuevo Testamento lo encontramos también en el Evangelio de los Hebreos. Las cartas de Pablo y el libro de Hechos de los Apóstoles nos lo presentan dotado de autoridad como el líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén.También el historiador judío Flavio Josefo lo menciona en sus Antigüedades judías a raíz del proceso incoado por el Sumo Sacerdote Anán II para acabar con su vida durante la primavera del año 62: "instituyó un consejo de jueces, y tras presentar ante él al hermano del llamado Jesucristo, de nombre Santiago, y a algunos otros, presentó contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley, y así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados"[611]

Si bien toda esta casuística ayudaba a algunos investigadores a relacionar el osario con el lugar donde reposaban los huesos de Santiago, los resultados de los análisis científicos y las contradicciones existentes cuestionaban en gran medida esta identificación.

d) Los análisis científicos[612]

Para acallar las suspicacias e intentar corroborar la autenticidad y antigüedad del osario, se realizó un análisis científico del artefacto antes de la difusión de la noticia por Hershel Shanks y la aparición del artículo publicado por André Lemaire. El 17 de septiembre del año 2002 se publicó en la *Biblical Archaeological Review* (BAR) el informe emitido por el *Geological Survey of Israel* (GSI) dirigido por el Dr. Amnon Rosenfeld y el Dr.Shimon Ilani. Se utilizaron potentes microscópicos para poder estudiar con minuciosidad el osario y se tomaron muestras de la caliza del interior, de la pátina de la pared externa y del barro o arcilla adherido al artefacto.

Los resultados del análisis determinaron que el osario estaba realizado de piedra caliza procedente de la cordillera montañosa del Monte *Scopus* ubicado al noreste de la ciudad de Jerusalén, cuya explotación intensiva tuvo lugar durante los siglos I y II de nuestra era. Por otro lado, basándose en sus dimensiones, podía afirmarse su uso para depositar los huesos de un hombre adulto. Negaron la posibilidad que la inscripción fuese una falsificación moderna tras observar que la pátina de la superficie tenía un color gris y era la misma hallada dentro o alrededor de algunas letras. A pesar de eso, encontraron que la inscripción había sido limpiada (sin especificar dónde) y por consiguiente en varias letras había desaparecido la pátina original.

[611] Jos. *Ant.Iud*., XX, 197-200

[612] Cf.PAINTER, J. (2004): 345-355. Para más detalle sobre las conclusiones de los informes véase el anexo del libro del autor donde aparece publicados.

El estudio destacaba la ausencia de signos de uso de instrumental moderno y concluía defendiendo la autenticidad y la antigüedad tanto de la inscripción como de la pátina.

Con posterioridad a la publicación del artículo de A.Lemaire el osario viajó a Toronto para ser expuesto en el *Royal Ontario Museum* (ROM). El accidentado viaje concluyó con la fractura del mismo en cinco partes y su reparación tras el consentimiento previo de su propietario. Una vez reparado se aprovechó la coyuntura para analizar el artefacto. El estudio fue dirigido por el arqueólogo Edward J. Keall, comisario de la exposición del osario y responsable del departamento del Próximo Oriente y las civilizaciones asiáticas.

E.J.Keall también utilizó un potente microscopio electrónico de escaneo y también tomó muestras tanto del interior como de la pátina exterior. Su informe apareció publicado en la página web de la *Biblical Archaeological Review* (BAR).

En el informe E.J.Keall defendía la antigüedad del osario y su uso como lugar para depositar los huesos por su interior rico en fosfato. Su análisis estudió en profundidad la inscripción y concluyó que no se trataba de una moderna falsificación, aunque sus conclusiones eran contradictorias. A partir del examen microscópico realizado argumentaba la falta de consistencia de la teoría de las dos manos, pero reconocía que la primera parte de la inscripción *Ya´akov bar Yosef* había sido limpiada recientemente por un instrumento afilado; la limpieza había eliminado en algunas letras la pátina original de su interior, pero no en todas y no dejaba claro su permanencia en la segunda parte del epitafio. Atribuía al efecto de la limpieza el carácter más afilado y resaltado de las letras de la primera parte de la inscripción. Finalmente, E.J.Keall daba una hipótesis para explicar el desgaste de la cara decorada y el resalte de las letras del lado opuesto. Según el investigador podía deberse a dos motivos plausibles, por un lado postuló que la cara donde se hallaba la inscripción estaría más protegida, menos expuesta a agentes externos; por otro lado, señaló un plausible uso secundario del osario que obligó a escribir el epitafio en la cara opuesta a la decorada, que sería originalmente la principal.

Cuando el osario regresó a Jerusalén, la *Israel Antiquities Authority* (IAA) o institución encargada de velar y analizar los hallazgos arqueológicos encontrados en el país se vio obligada a analizarlo debido al creciente interés generado entre judíos y cristianos. Bajo la dirección de Mr. Shuka Dorfman se crearon dos subcomités formados por quince especialistas en diversos campos; el primero formado por epigrafistas, paleógrafos y arqueólogos con el objetivo de averiguar si la lengua utilizada en la inscripción se correspondía con la del periodo atribuido y un segundo formado por geólogos y arqueólogos cuyo objetivo era estudiar mediante potentes microscopios y con la técnica del carbono 14 la pátina exterior original y el osario en su conjunto. Una vez analizados ambos ámbitos los dos subcomités se reunieron un par de veces

para intercambiar impresiones y finalmente el 15 de junio del 2003 publicaron el informe final con las conclusiones.

El subcomité encargado de estudiar las evidencias materiales corroboró por un lado la autenticidad del osario a partir de la acumulación de la pátina original en la cara externa del artefacto formada por una fuente biológica; por otro lado, consideraron la inscripción como una moderna falsificación probablemente limpiada en nuestra época y escrita por dos autores con diferentes utensilios modernos. Según su estudio, la primera parte de la inscripción era la nueva, pues cortaba la pátina original y luego estaba cubierta por una pátina artificial formada por polvo de caliza mezclado con agua consiguiendo un aspecto más parecido a tierra. La segunda parte la encontraron auténtica por mantener la pátina original, aunque en algunas partes también se extendía el conglomerado artificial hallado en el inicio de la inscripción, consiguiendo de esta forma un efecto uniforme. Aparte de estas valoraciones, otro aspecto destacable radicaba en que la pátina del osario no contenía ningún material susceptible de ser tomado como muestra para evaluar su antigüedad con la técnica del Carbono 14 (C14) y de esta forma fue desechada esta vía de investigación por ser irrelevante para la obtención de una datación fiable.

Finalmente, el subcomité encargado de estudiar la inscripción concluyó por unanimidad que se trataba de una falsificación moderna. Alguno de los investigadores –como el caso de la Dra. Esther Eshel – postuló la existencia de dos etapas en la confección de la misma; pero el resto de integrantes defendieron el fraude en su integridad[613].

Como puede observarse hallamos diferencias significativas en los tres informes presentados. Las discrepancias no provenían de la autenticidad y antigüedad del osario, pues probablemente la mayoría de los investigadores lo consideraban como una pieza del siglo I de nuestra era. Ahora bien, las disputas y la polémica surgieron a raíz de la inscripción, motivo de la discordia y el desencuentro entre los expertos.

El GSI había afirmado rotundamente la autenticidad y la antigüedad de la inscripción a las fechas propuestas por A.Lemaire y H.Shanks en torno al año 63; teniendo en cuenta el año 62 como fecha de defunción de Santiago y un año más, como período de tiempo necesario para la descomposición de la carne del difunto. El análisis realizado en Toronto por Edward J. Keall en el ROM -aunque no cuestionaba la propuesta de A.Lemaire y H.Shanks-, ofrecía unas conclusiones poco claras y contradictorias, pues dejaba entrever la autenticidad y antigüedad de la inscripción, pero admitía la existencia de una limpieza en una parte de la inscripción –sin especificar cuál- y la utilización de un instrumento afilado para resaltar las letras de la primera

[613] Cf. PAINTER,J. (2004): 349

parte de la misma. Al mismo tiempo, destacó la ausencia de pátina original en algunas letras como resultado de la limpieza realizada y conjeturó una serie de hipótesis para intentar explicar porque las letras de la primera parte de la inscripción estaban más resaltadas que las de la segunda, más desgastadas. Por último, los quince miembros de los dos subcomités del IAA estuvieron de acuerdo en confirmar la antigüedad del osario, y de forma unánime consideraron a la inscripción una falsificación moderna por dos motivos; en primera instancia, por estar cortando la pátina original y ser recubierta con una pátina artificial y en segundo lugar, por haber sido limpiada e incisa con materiales puntiagudos en nuestra época.

A.Lemaire no dudó en cuestionar las conclusiones del informe de la IAA por los siguientes motivos[614]:

a) Criticaba que los miembros de ambos subcomités no hubiesen publicado un informe científico detallado y bien argumentado, sino un sumario.

b) Resaltó que un estudio crítico detallado del subcomité asignado al análisis de la inscripción revelaba la ausencia de problemas paleográficos, ortográficos o lingüísticos y las dudas únicamente surgieron a partir de su propuesta de identificar al *Ya´akov* del osario con Santiago, el hermano de Jesús de Nazaret.

c) Cuestionaba como ambiguas las conclusiones sobre las anomalías de la pátina original en algunas letras establecidas por el subcomité encargado de su estudio.

Pocos años después de la irrupción del tema y la polémica surgida, el osario fue perdiendo relevancia a nivel científico, pero aún apareció en el año 2008 un análisis dirigido por Amnon Rosenfeld, Howard Randall Feldman y Wolfgang Elisabeth Krumbein siguiendo la línea de interpretación ya iniciada por el GSI y continuada por Edward J.Keall. La conclusión del estudio sirvió para fortalecer la opinión de la antigüedad y autenticidad del osario y defender que los microfósiles hallados en la inscripción parecían haberse establecido de forma natural.

e) Las objeciones a las tesis de A.Lemaire

Una vez leída la argumentación de las tesis de André Lemaire y Hershel Shanks, principales valedores de este sorprendente hallazgo, junto con el resto de investigadores afines a su línea de pensamiento (J.Tabor, R. Eisenman, Z.J.Kapera *et alii*), quienes identificaron el osario con Santiago, el hermano de Jesús de Nazaret y afirmaron tanto la antigüedad del artefacto como de

[614] Cf. LEMAIRE, A. (2004): 1-4. Puede leerse extensamente toda su réplica en el siguiente enlace http://www.gesustorico.it/webdocs/bswbOOossuary_Lemaire.pdf ; nosotros nos ceñiremos a nombrar las razones sin entrar en profundidad.

la inscripción; creemos oportuno exponer las objeciones a tales afirmaciones, unas dudas y contradicciones internas que llevaron desde un principio a pensar en lo sospechoso del hallazgo confirmado tras el análisis científico realizado por el IAA:

a) En primer lugar, cabe destacar la ausencia de un contexto arqueológico, informes de excavaciones y un cuaderno de notas donde se indicasen los hallazgos. La falta de estos elementos son clave para poder relacionar el osario con el lugar donde fue hallado, con el resto de objetos situados en su interior o próximos a él. Un trabajo de campo nos habría facilitado establecer una datación mucho más precisa, identificar el género de los huesos de la persona allí enterrada y la causa de su muerte. La sospechosa aparición del osario dificultó desde un principio el poder elaborar hipótesis de forma tranquila y sosegada al respecto. Si se hubiesen seguido los canales adecuados, esto es, presentarlo al IAA, el organismo encargado del estudio de las evidencias arqueológicas halladas en Israel para su estudio, se habría normalizado el asunto y la suspicacia habría desaparecido en gran medida.

b) A nuestro juicio, la identificación de Santiago con el hermano de Jesús no es acertada. Si bien la combinación de esos tres nombres incitaba a pensar en tal posibilidad, creemos innecesario añadir el nombre de un hermano para poder identificarlo debido a la relevancia del personaje. Así, sabemos por la primera carta de Pablo a los corintios que Santiago fue uno de los pocos en vivir la experiencia de "ver" a Jesús resucitado (1 Cor 15,7); asimismo, Pablo en su primer viaje a Jerusalén tras su conversión, en torno al año 36/37, afirmó haber visto a Santiago, refiriéndose a él como "hermano del Señor":

> Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, *el hermano del Señor* (Gál 1,19)

La misma mención utiliza cuando se queja ante los corintios de los privilegios adquiridos por algunos dirigentes judeo-cristianos, a los que él no tiene acceso:

> ¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana, como los demás apóstoles y *los hermanos del Señor* y Cefas? (1Cor 9,5)

El testimonio paulino es valiosísimo porque nos muestra como Santiago era conocido en Jerusalén por sus correligionarios como uno de los "hermanos del Señor".

Con posterioridad a estos pasajes, tanto la misma carta paulina a la comunidad de los Gálatas como el libro de Hechos de los Apóstoles nos presentan a Santiago como líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y esto revela su posición hegemónica al frente de la misma, que lo convertía en una persona notoria y respetada también dentro del mundo judío tal como hemos visto en el texto de Josefo sobre su proceso. El silencio de A.Lemaire y H.Shanks sobre estos aspectos de la vida de Santiago es elocuente y oscurece en gran medida la identificación

propuesta por ellos en el osario, pues las evidencias textuales no se corresponden con la hallada en la inscripción.

c) Si el argumento presentado por J.Gnilka[615] procedente de la *Mishnah* es correcto y aplicable al siglo I, tendríamos un motivo más para descartar la tumba de Santiago en el lugar del enterramiento familiar. Según la *Mishnah* en su tratado *Sanhedrin*, los ajusticiados recibían un trato desigual en el momento de ser enterrados y se actuaba de forma especial con sus cadáveres:

> (…) [Al ajusticiado] *No se le enterraba en la sepultura de sus padres*, sino que *existían dos sepulturas* que estaban habilitadas para el tribunal, una para decapitados y estrangulados y *otra para lapidados y quemados* (*Sanh.* 6,5 ss.)

Esta prescripción afectaba a los ejecutados por el tribunal judío y la sepultura separada debía evitar que un impío pudiera yacer junto a un justo. Con posterioridad, al año de haber sido enterrado y tras haberse descompuesto la carne:

> *Cuando la carne se había consumido, recogían los huesos y lo enterraban en su lugar*. Los parientes venían y saludaban a los jueces y a los testigos, como para decir: `No hay en nuestro corazón rencor contra vosotros, pues habéis juzgado con juicio justo´ No guardaban luto, pero sí se afligían, porque la aflicción sólo está en el corazón (*Sanh.* 6,6)

Por consiguiente, para evitar la contaminación de la tumba familiar por la presencia de los restos de un "maldito", estos eran colocados en una fosa especial para los ajusticiados por lapidación[616].

En los escritos cristianos recogidos en el Nuevo Testamento no hay constancia de la causa de la muerte de Santiago; en cambio esta noticia sí aparece en las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo. Allí, el historiador judío explica que el Sumo Sacerdote Anán II mandó convocar al Sahnedrín y acusó a Santiago de haber transgredido la Ley mosaica junto a "algunos otros", sin especificar de quiénes se trataban, aunque es plausible pensar que se trataban también de judeo-cristianos de habla hebrea próximos a las tesis de su líder detenido:

> [Anán II] (…) instituyó un consejo de jueces, y tras presentar ante él *al hermano del llamado Jesucristo, de nombre Santiago,* y a algunos otros, presentó contra ellos *la falsa*

[615] Cf. GNILKA, J. (2001): Ver supra p.359 n.601

[616] Como ya vimos antes, vid. supra p. 327, los ajusticiados por lapidación una vez ya fallecidos eran colgados de un madero y expuestos al público, convirtiéndose en una maldición de Yahveh siguiendo el mandato del Deuteronomio: "*Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado* y le has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, *porque un colgado es una maldición de Dios*. Así no harás impuro el suelo que Yahveh tu Dios te da en herencia" (Dt 21, 22-23)

> *acusación de que habían transgredido la ley*, y así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados[617]

Santiago, al ser un ajusticiado ejecutado por mandato del tribunal judío, entraría dentro de los principios establecidos en la *Mishnah*, donde un lapidado no podría ser enterrado con los miembros de su familia. Es plausible que esta tradición ya estuviese vigente en el siglo I, y en caso de ser cierta, evitaría encontrar el supuesto osario de Santiago en el interior de una cueva funeraria familiar.

d) La aparición del nombre de Jesús no es suficiente para afirmar que se trata de Jesús el Nazoreo. En los documentos cristianos aparecidos en el Nuevo Testamento, las menciones a Jesús son distintas si lo circunscribimos a los hechos acaecidos durante su vida o si se trata de referencias a él después de su muerte en cruz y resurrección. En el primer caso, aparece representado siempre como Jesús, pero tras su muerte sus seguidores pasaron a llamarlo "Señor Jesús" (1 Tes 4,1), "Cristo Jesús" (Gál 2,16) y más tardíamente "Jesucristo" (Rm 1,6). Si realmente el Jesús citado en el osario fuese Jesús el Nazoreo, es extraño, teniendo en cuenta la relevancia del personaje tanto a nivel familiar como social, la ausencia de alguno de estos nombres familiares con el que era conocido entre sus correligionarios.

e) La aparición de tres nombres muy comunes juntos llevó a muchos investigadores a identificar con una alta probabilidad el osario con la figura de Santiago, pero para ello también era necesario un estudio estadístico de la nomenclatura existente en la Palestina de inicios de época romana. La relación de los nombres aparecidos en fuentes literarias, epigráficas y documentos en papiro fue recogida en la obra de Tal Ilan[618]. En este período, el autor identifica referencias a 2509 varones. Los nombres varones más corrientemente citados no superan el 10%. El más común de ellos es *Symeon*, mencionado en un 9,76% de las veces; y por lo que hace referencia a los nombres del osario, *Yosef* aparece en segundo lugar con un 8,69%, *Yeshua* en sexto lugar con un 3,96% y *Ya´akov* en décima posición con una 1,67% de las veces.

Los nombres aparecidos en el osario, sean de quien sean, son bastante comunes tanto en esta región como durante el siglo I de nuestra era. En este caso en particular, pertenecerían a tres integrantes de una familia tradicional y piadosa judía, cuyos miembros, desde el padre hasta los hijos, son portadores de nombres bíblicos bien conocidos, relativos algunos de ellos a los patriarcas anteriores al exilio babilónico.

---

[617] Cf. Jos. *Ant.Iud*. XX 197-200

[618] ILAN, T.: 2002

Rachel Hachlili[619] calculó a partir de un estudio de los nombres de varones judíos aparecidos en las inscripciones su relevancia a nivel social. Encontró que *Yosef* aparecía en un 14%, *Yeshúa* un 9% y *Ya´akov* un 2%. Estos números son bastante próximos a las estimaciones hecha por Levi Rahmani en su catálogo de osarios. B.R.McCane, siguiendo estos cálculos, estimó que la combinación de estos tres nombres en la inscripción es probable que ocurriese en un 0,05% de la población masculina, de forma que una de cada dos mil personas se llamaría *Ya´akov*, tendría un padre de nombre *Yosef* y un hermano llamado *Yeshúa*. A.Lemaire al respecto había teorizado que en Jerusalén las dos generaciones anteriores a la destrucción del Templo, probablemente habría solo veinte personas que se llamarían *Ya´akov*[620]. Si los datos de A.Lemaire son correctos, habría una posibilidad sobre veinte, esto es un cinco por ciento de identificar ese osario con Santiago y su hermano Jesús de Nazaret. Una probabilidad tan baja desaconseja en buena medida la identificación y plantearía como conjetura la supuesta existencia en ese recipiente de los huesos de otro *Ya´akov*, desconocido por nosotros, hijo de un tal *Yosef* y con un hermano homónimo llamado *Yeshúa*.

f) El análisis químico realizado por la IAA de la pátina original demostró una probable manipulación de la inscripción y la alta posibilidad que fuese realizada en un período moderno. A diferencia de las tesis defendidas por A.Lemaire y concretamente por H.Shanks, donde se defendía la antigüedad de la inscripción, la IAA reveló en su estudio la existencia de una pátina antigua y una artificial, esta última producida por una mezcla de caliza y agua a altas temperaturas. Siguiendo a B.R.McCane, se mostró que las representaciones de los nombres aparecidos en el osario se correspondían bastante con el mismo nombre aparecido en otras inscripciones ya publicadas por L. Rahmani en su catálogo de osarios judíos. Concretamente, el nombre *Ya´akov* se correspondería con el aparecido en la inscripción nº 396 del catálogo; *bar Yosef* sería una copia de la nº 573 y *akhui di* estaría tomado de la nº 570. Todo parece indicar que O.Golan, propietario del osario, habría escaneado previamente partes de las inscripciones de estos osarios ya catalogados y las habría utilizado *a posteriori* como patrón para poder esculpirlas creando una inscripción falsa. Ésta sofisticada forma de falsificación - donde los caracteres de las letras son las mismas utilizadas durante el siglo I - habría llevado a bastantes paleógrafos a la creencia y convicción de hallarse delante de una inscripción autentica y antigua, descartando desde un principio su manipulación. Afortunadamente, el análisis de la IAA desenmascaró el engaño a partir de su informe sobre la pátina del osario.

[619] HACHLILI, R. (1984):188-211

[620] Cf. LEMAIRE, A. (2002): 33 " in Jerusalem during the two generations before 70 CE, there were probably only about 20 people who could be called ´James/Jacob son of Joseph brother of Jesus".

f) Conclusión

La aparición a la luz pública a finales del año 2002 de un osario del siglo I de nuestra era con una inscripción en una de sus caras externas, donde aparecían mencionados los nombres de Jacob/Santiago, José y Jesús, suscitó un enorme impacto tanto en el mundo científico como en los medios de comunicación de los principales países del mundo occidental. Dicho artefacto había estado guardado durante décadas en la casa de un coleccionista israelí de antigüedades después de haber sido adquirido en oscuras circunstancias a través de los canales de compraventa de materiales arqueológicos en el mercado negro; lamentablemente este osario llegó a nosotros sin los supuestos huesos depositados en el interior y además estaba completamente desvinculado de su contexto arqueológico. Ambas circunstancias generaron desde un principio un clima de recelo y suspicacia.

Los valedores del hallazgo obviaron en un primer momento analizar el osario a través de la institución encargada de los objetos arqueológicos en Israel (IAA) y prefirieron, por motivos no revelados, entregárselo al departamento de Geología (GSI) para su estudio. Después de analizarlo, quedó determinada tanto la antigüedad como la autenticidad del artefacto y de la inscripción e inmediatamente aseguraron hallarse delante del recipiente donde reposaron en su día los huesos de Santiago, el hermano de Jesús el Nazoreo e hijo de José. Se trataba, según ellos, de la evidencia material más antigua que probaría la existencia real de los tres personajes.

Meses más tarde, los estudios realizados por el departamento de Antigüedades israelí (IAA) supusieron un duro varapalo para aquellos que se congratulaban con el hallazgo y la identificación. El informe redactado por los expertos consultados declaraba la existencia de una pátina artificial en una parte de la inscripción y se decantaban por considerarla una falsificación moderna.

Tras haber leído detalladamente los informes contradictorios de ambas instituciones, nosotros otorgamos mayor credibilidad al análisis realizado por la IAA; aparte de las pertinentes pruebas químicas realizadas - que apuntaron la existencia de una pátina artificial, extrañamente no declarada por la GSI -, la pluralidad de miembros de diferentes especialidades en sus comités permitió una visión global y no sesgada del osario y de su inscripción. Por otro lado, desaconsejamos la identificación del osario con la figura de Santiago, el hermano de Jesús de Nazaret a partir de una serie de rasgos no hallados en su conjunto.

Entre estos rasgos destacamos en primer lugar la falta de contexto arqueológico, clave para poder estudiar los huesos hallados en el interior del osario y establecer las causas de la muerte, poder fechar los objetos en función de su entorno, etc. Su ausencia así como la falta de restos

óseos en el interior del osario, dificultaba aún más si cabe toda esta tarea de identificación. Por otro lado, la notoriedad de Santiago como líder indiscutible de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén desde inicios de la década de los años 40 hasta su muerte en el año 62 es indiscutible, no era necesario mencionar a su hermano Jesús en la inscripción para ser reconocible su tumba. Así mismo, vimos también según la *Mishnah* como estaba prohibido a cualquier persona ejecutada por lapidación, ser enterrada junto a sus familiares; se buscaba de esta manera evitar la contaminación de los justos por los impíos. El trágico fin de Santiago, narrado por Flavio Josefo, certifica que a ojos de los judíos, el galileo fue ajusticiado por la clase dominante saducea como un sedicioso, aunque el motivo de su ejecución fue por blasfemia, su plausible crítica a las autoridades políticas y religiosas y su condición de líder de una secta mesiánica davídica lo convertían en un serio aspirante al trono y un disidente político capaz de subvertir el régimen establecido.

A todo ello, debemos añadirle la información suministrada por la estadística, los estudios han enseñado que estos tres nombres eran muy comunes entre las familias piadosas judías, por lo tanto es bastante probable que la inscripción pudiera referirse a otro Jacob o Santiago con un hermano y padre con semejantes nombres, no necesariamente tendrían que vincularse con Santiago y su hermano Jesús el Nazoreo. Por último, creemos acertada la tesis de B.R.McCane en el uso fraudulento por parte de O.Golan, propietario del osario, de nombres de otras inscripciones para confeccionar a modo de pastiche una nueva con la finalidad de obtener notoriedad y un beneficio económico.

Pasada una década desde los últimos estudios, el llamado "osario de Santiago" ha dejado de tener vigencia dentro del mundo académico, considerándose hoy en día una falsificación. Únicamente sigue teniendo relevancia entre aquellos científicos confesionales que buscan con afán reforzar argumentalmente sus creencias religiosas con vestigios materiales, a pesar de sus contradicciones.

3.3.7 Simeón, líder de la comunidad: la huída a Pella (ca.69)

Tras la muerte de Santiago la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén decidió escoger a Simeón, uno de los hermanos pequeños de Santiago y Jesús como máximo dirigente:

> *Después del martirio de Santiago* [μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν] *y de la toma de Jerusalén* [καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἰερουσαλὴμ] que le siguió inmediatamente, es tradición que *los apóstoles y discípulos del Señor* [τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν], que todavía vivían *se reunieron* [συνελθεῖν] de todas partes en un mismo lugar, *junto con los que eran de la familia del Señor según la carne* [ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου] *(pues muchos de ellos aún vivían*) [πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰς ἔτι τότε τῷ βίῳ], y todos celebraron un consejo sobre quién debía ser juzgado digno de suceder a Santiago, *y todos, por*

> *unanimidad, decidieron que Simeón, el hijo de Clopás* [καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ] –mencionado también por el texto del Evangelio -, era digno del trono de aquella iglesia, *por ser primo* [ἀνεψιόν] *del Salvador*, al menos según se dice, pues *Hegesipo refiere que Clopás era hermano de José*." [τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ] (Eus. HE III, 11)

Hegesipo vinculó erróneamente el martirio de Santiago (ca. 62) con la causa del sitio de Jerusalén por Vespasiano ("[tras su muerte] Y en seguida Vespasiano los sitió") y la posterior destrucción del Templo. En rigor, el sitio y la destrucción de la ciudad acaeció ocho años más tarde (año 70) y por lo tanto, según nuestra hipótesis, Eusebio, siguiendo a Hegesipo como fuente principal, cometieron un anacronismo al situar la decisión de escoger a un nuevo dirigente tras la toma de la ciudad santa por los romanos. A nuestro juicio, es más verosímil que la comunidad judeo-cristiana escogiese a un líder carismático justo después de la muerte de Santiago (ca. 62) y no ocho años más tarde, máxime teniendo en cuenta el clima de exacerbación nacionalista y antirromano existente cuando murió Santiago y en los años venideros hasta el estallido de la Guerra Judía en el año 66. Por otro lado, es también un anacronismo por parte de Hegesipo y Eusebio llamar obispo a Simeón, al ser una tradición propia de la protoortodoxia de la Gran Iglesia a partir del siglo II considerar obispos a los dirigentes de la comunidad de Jerusalén, cuando ellos durante sus vidas en el siglo I esperaban anhelantes la pronta παρουσία de su hermano Jesús y la llegada del Reino de Yahveh y en ningún momento se había planteado la necesidad de crear y perpetuar una institución.

Como bien ha narrado Hegesipo, el texto nos presentaba la división existente en el seno de la comunidad. Por un lado distingue a los apóstoles, por otro a los discípulos del Señor, y, finalmente a la familia del Señor, un grupo bien diferenciado, con mucho peso en la toma de decisiones y según el testimonio del autor, πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰς ἔτι τότε τῷ βίῳ ("muchos de ellos aún vivían"). Aunque los cite en último lugar, desde la época Santiago hasta final de siglo y principios del siguiente seguirían siendo el grupo más importante en la comunidad de Jerusalén, quienes ocupaban la jefatura por derecho de sangre por encima del resto de grupos existentes.

Sobre Simeón, quien Hegesipo lo consideraba un primo de Jesús y no su hermano, apenas sabemos nada, pero es bastante plausible suponer que su gobierno al frente de la comunidad siguiese las directrices de su hermano Santiago. Como ya indicamos anteriormente, fueron a finales del siglo I e inicios del siglo II los autores cristianos de raigambre helenista, quienes dentro del proceso de exaltación de María como una virgen perpétua, elaboraron una familia

paralela para evitar aceptar la existencia de hermanos de Jesús; y dentro de este proceso creativo, Simeón pasó de ser hermano a convertirse en primo del Salvador[621].

Disponemos de datos muy fragmentarios sobre su etapa al frente de la comunidad y entre ellos destaca la tradición de la huida de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén a Pella[622] recogida por diferentes fuentes antiguas[623]. Entre estos testimonios ordenados cronológicamente destacan el oráculo contenido en el pequeño Apocalipsis recogido por los evangelios sinópticos, la noticia hallada en *Recognitiones* en la literatura Pseudo-Clementina, Eusebio de Cesarea, presumiblemente a través de Hegesipo, y Epifanio de Salamina:

> Pero *cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe* [Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ] (el que lea, que entienda), entonces, *los que estén en Judea, huyan a los montes* [οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη]; (…) (Mc 13, 14)
>
> *Cuando veáis, pues, la abominación de la desolación*, anunciada por el profeta Daniel, *erigida en el Lugar Santo* [ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ] (el que lea, que entienda), entonces, *los que estén en Judea, huyan a los montes*; (…) (Mt 24, 15-16)
>
> *Cuando veáis a Jerusalén cercada por ejércitos* [Ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ], sabed entonces que se acerca su desolación. Entonces, *los que estén en Judea, huyan a los montes; y los que estén en medio de la ciudad, que se alejen* [οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν]; y los que estén en los campos, que no entren en ella (…) (Lc 21, 20-22)

---

[621]Como bien ha argumentado J. Montserrat, cf. Vid. supra p.114 n.173.

[622] Cf. SCHÜRER, E. (1985): 202-205. Josefo la describe como una ciudad ubicada en el límite septentrional de la región de Perea (Jos. *Bell. Iud*., III 3, 3,47). A partir de esta información, se ha identificado su emplazamiento con las ruinas situadas en la actual Tabaqat Fahl (o Tabqet Fahel), una de las terrazas del río Jordán en Jordania. Esta localización viene corroborada por Plinio cuando se dirige a Pella como un lugar afamado por su *aquis diuitem* (Plin. *Natur. Hist.* V, 18,74) en relación a los manantiales de agua caliente existentes en Fahil; también el Talmud de Jerusalén (*j.Šebu*.36 c) se hace eco de esta peculiaridad de la ciudad. Sobre el origen del topónimo, su primera mención aparece en unos textos egipcios como Phahel y así se ha mantenido hasta la actualidad; en cambio la elección del nombre de Pella por los griegos se debió principalmente por su semejanza fonética con el nombre homónimo de la capital del reino de Macedonia. Respecto a su fundación, a partir de una glosa de Esteban de Bizancio, se atribuyó al principio su fundación al propio Alejandro Magno, pero hoy en día se tiende a atribuírselo a Antígono, uno de los Diádocos, quien dominó Palestina durante una década (311-301 a.C). La primera mención de la ciudad conocida como Pella la encontramos en Políbio (Polib. *Hist*. V, 70,12) cuando se refiere a la conquista de la ciudad por Antíoco el Grande en el año 218 a.C.; Alejandro Janneo conquistó y destruyó la ciudad por negarse a aceptar las costumbres judías (Jos. *Ant.Iud.*, XIII 15, 4,397; *Bell. Iud*., I 4,8, 104); Pompeyo a mitades del siglo I a.C. la separó del territorio judío (Jos. *Ant. Iud.*, XIV 4, 4, 75; *Bell. Iud.*, I, 7, 7, 156) y Plinio (Plin. *Nat. Hist.*, V 18,74), Eusebio de Cesarea (Eus. *Onomast.*, 80) y Epifanio de Salamina (Epiph. *Pan.*, XXIX, 7) atestiguan su pertenencia a la Decapolis en el siglo I. Como ha atestiguado la arqueología, durante la época romana Pella fue una ciudad de tamaño medio, contaba con un foro, unas termas, un odeón, un ninfeo, un gran templo y unas murallas; por tanto podemos aseverar que era una ciudad con un interesante nivel cultural. Cf. GIMENEZ DE ARAGÓN, P. (2007): 140 n. 239.

[623] Cf. ibid., (2007): 143-146. Contamos con diez fuentes antiguas que atestiguan la huida: Mc 13, 14-20; Mt 24, 15-22; Lc 21, 20-24; Ap 12,6; *Asc. Is*., 4,13; *Or. Sib*., 12,6; *Ps-Clem R* I 37,2; Eus. HE III 5,3; Epiph. *Pan.* XXIX 1,7, 7-8; XXX 1,2, 7-9; *De mens. et pond*., 15 y Teod. Cir. *Comm. Zach*. PG 81.

> *En ese tiempo les fue enviado el profeta* que declara estas cosas. Aquellos que creyeron en él *fueron conducidos por la Sabiduría de Dios a un sitio fortificado del país para vivir*. Y fueron *preservados de la guerra que vendrá después* a destruir a aquellos que no habían sido disuadidos de sus dudas" (*Ps-Clem R* I 37,2)
>
> También el pueblo de la iglesia de Jerusalén, *por seguir un oráculo remitido por revelación a los notables del lugar* [κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δὶ ἀποκαλύψεως], recibieron *la orden de cambiar de ciudad antes de la guerra* [ἐκδοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως] *y habitar* cierta *ciudad de Perea* [τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου] *que recibe el nombre de Pella* [Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν]" (Eus. HE III 5,3)
>
> *Cuando la ciudad estaba a punto de ser capturada por los romanos*, todos los discípulos fueron *advertidos* del avance *por un ángel para que abandonaran la ciudad*, destinada a ser destruida totalmente. *Ellos se establecieron en Pella, una villa de la Decapolis, al otro lado del Jordán. Después de la destrucción de Jerusalén, retornarán*, como ya he dicho, y cumplirán grandes signos" (Epiph. *De mens. et pond.* 15)

Hasta la mitad del siglo XIX existía un consenso generalizado en la historiografía sobre la historicidad de esta tradición recogida en esta serie de fuentes antiguas, pero a partir de 1951 el panorama cambió radicalmente con la publicación de la obra de S.G.F. Brandon donde cuestionaba la verosimilitud de tal tradición por el supuesto trágico final de los judeo-cristianos de Jerusalén y el fin de su comunidad con la toma de la ciudad a manos de los romanos[624].

Según S.G.F Brandon existían tres hipótesis para descartar la historicidad de la tradición de Pella[625]: 1. La pérdida de hegemonía de la comunidad judeo.cristiana de Jerusalén. Según el autor, antes del año 70 los dirigentes de Jerusalén gozaban del respeto y prestigio sobre el resto de congregaciones cristianas y esta autoridad se perdió tras la caída del Templo y la ciudad santa. Si realmente la comunidad hubiera huído a Pella y regresó posteriormente a Jerusalén, ¿por qué perdieron sus dirigentes esa influencia? Finalmente, S.G.F.Brandon llegó a la conclusión que la falta de potestad se debía a su desaparición como consecuencia de la guerra; 2. Si Pella fue arrasada por los zelotas en el año 66 según relata Josefo (Jos. *Bell.Iud.*, II 457-458) no era posible considerar a esta ciudad como un lugar seguro para establecerse temporalmente mientras durase el conflicto; 3. La extremada dificultad de abandonar Jerusalén debido al ferreo control establecido en sus accesos por los zelotas; más tarde del año 66 era

[624] En su obra titulada S.G.F. BRANDON *The fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951), el autor postulaba la muerte, esclavitud y dispersión de los judeo-cristianos de Jerusalén de la misma forma que tantos otros judíos de la ciudad. Sus postulados fueron seguidos por autores como G.Strecker, R.E.van Voorst o J.Munck entre otros.

[625] Seguimos en la exposición y refutación de las hipótesis en cf. PRITZ, R.A. (1988): 122-127; cf. VIDAL MANZANARES, C. (1995): 183-189 y cf. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2007): 138-148.

imposible situar tal huída porque los zelotas no permitían que nadie abandonase la ciudad (Jos. *Bell.Iud*., V 420-430)[626].

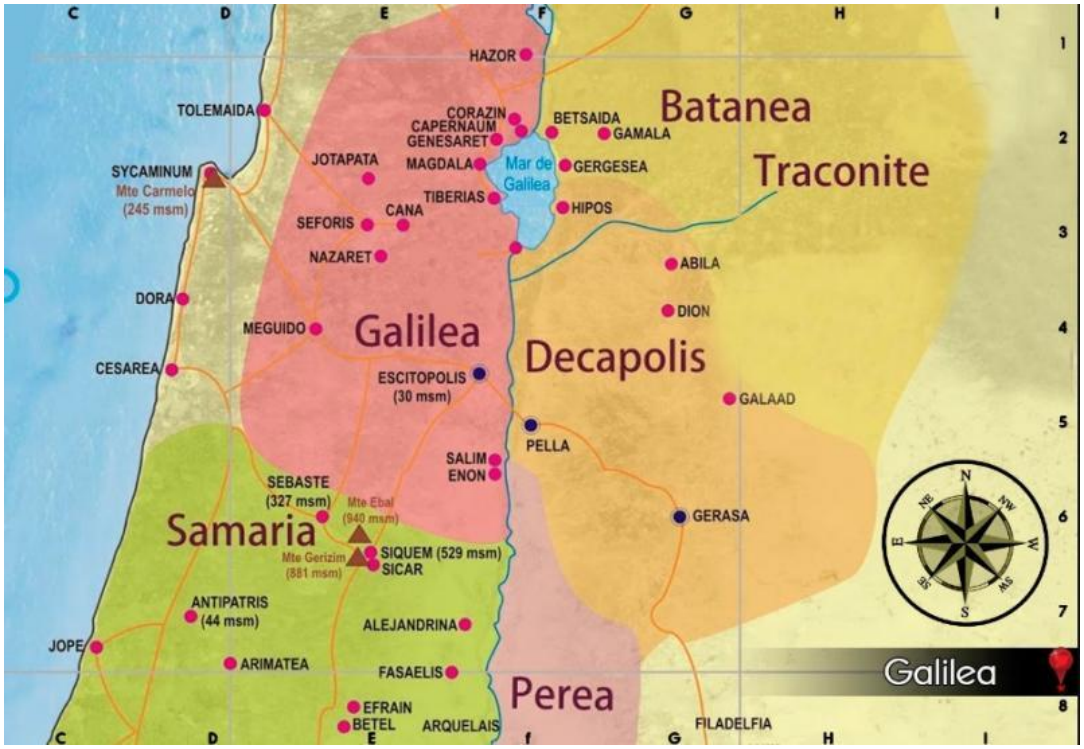


Fig. 13. Pella, una ciudad de la Decapolis Fuente: Pinterest

Los postulados de S.G.F. Brandon fueron rebatidos por una serie de autores, que siguieron defendiendo la historicidad de la tradición[627]:

a) Respecto a la supuesta pérdida de hegemonía, tras el desastre del año 70 la comunidad judeo-cristiana no tuvo la misma influencia que antaño, pero no desapareció, pues Eusebio nos habló de una ininterrumpida sucesión de obispos en la iglesia de Jerusalén (Eus. HE IV 5, 1-3). Si bien es cierto que tendremos que esperar un siglo más tarde para poder empezar a ver el concepto de "sucesión episcopal" reconocido por la iglesia de Jerusalén, durante el siglo I de nuestra era la autoridad no descansaba en un lugar geográfico, sino en los lazos familiares como hemos visto. En primer lugar, Santiago y, posteriormente, Simeón no habían sido líderes de la

[626] Cf. ibid., (2007): 141-142. G.Strecker, siguiendo a S.G.F.Brandon, argumentó que la tradición de la huida a Pella era una invención creada con el propósito de otorgar nobleza apostólica a la comunidad judeo-cristiana en su conflicto con las comunidades gentiles; P.Giménez de Aragón refutó sus argumentos defendiendo que la comunidad de Jerusalén no necesitaba ningún tipo de prestigio sobre las comunidades gentiles, pues ellos por sus lazos familiares eran quienes mejor conocían Israel, la predicación y la religión de Jesús. J.Munck, por su parte, refutó el testimonio de Epifanio de Salamina negando una continuidad entre los judeo-cristianos de Jerusalén y los ebionitas y nazoreos de Transjordania.

[627] Cf. PRITZ, R.A. (1988): 123 n.4. Entre estos autores destacan G.Lüdemann, J.Gunther, M.Simon, E.P.Sanders o B.Bagatti entre otros.

comunidad por ser obispos, cuyo cargo no existía en esta época y es un completo anacronismo asignarlo para tal período, sino por ser los "hermanos del Señor", sus familiares directos y el grupo hegemónico en el seno de la comunidad. Por tanto, la comunidad judeo-cristiana podría estar establecida en otro lugar y seguir manteniendo su hegemonía por ser quiénes eran, por ser el Templo espiritual, el Israel renovado. Su pérdida de contacto con el resto de comunidades gentiles no se debió a su desaparición, sino a los avatares de la guerra, que complicaron enormemente a los judeo-cristianos su acción de movimiento y su seguridad personal. Una vez acabada la guerra se retomaron los contactos y Jerusalén volvió a ser, no por mucho tiempo, la matriz de todo el movimiento cristiano. Por consiguiente, S.G.F.Brandon fundamentó su argumento en un anacronismo, al mezclar el concepto de obispo con la familia de Jesús, inexistente por entonces[628].

b) S.G.F.Brandon afirmaba que Pella no era un lugar seguro y los judeo-cristianos habrían sido eliminados por los rebeldes judíos o por la población gentil de la localidad:

> El mismo día y a la misma hora, como si de una Providencia divina se tratara, los habitantes de Cesarea asesinaron a los judíos que vivían en su ciudad, de tal manera que en una hora degollaron a más de veinte mil y toda Cesarea quedó vacía de judíos. Pues [Gesio]Floro también capturó a los que huían y los llevó encadenados a los astilleros. Todo el país se revolvió ante este desastre de Cesarea. Los judíos se distribuyeron en grupos y *saquearon* (διαμερισθέντες) las aldeas de Siria y las ciudades próximas de Filadelfia, Hesbón, Gerasa, *Pela* (Πέλλαν) y Escitópolis (Jos. *Bell.Iud*., II 457-458)

En agosto del año 66, los judíos rebeldes arrasaron algunas ciudades de Siria y la Decapolis. Josefo menciona únicamente a Pella en este lugar, pero el uso de διαμερισθέντες ("saquear") no significaría la exterminación de la ciudad, sino sólo su saqueo o una destrucción no muy grande. La arqueología ha hallado evidencias de incendios en Pella en la época de Alejandro Janneo (83-82 a.C), pero no en el período de la guerra judía.[629] ¿Quizás el exterminio de la población gentil en Pella o en las aldeas vecinas por parte de los zelotas judíos produjo un vacío poblacional que permitiese un éxodo de un grupo numeroso hacia esa localidad? Algunos autores han propuesto que la comunidad de Jerusalén fue allí por la existencia de cristianos gentiles ya establecidos en la ciudad (¿de origen griego?), quienes habrían intercedido a nivel local para alimentar y dar cobijo a tanta gente refugiada; ahora bien ¿cómo se sentirían los familiares de Jesús en el seno de una comunidad de cristianos gentiles sin circuncidar?

[628] Cf. ibid., (1988): 123. E.GIBBON *Decline and Fall of the Roman Empire* vol. II p. 9 n.1 (1909) ya observó la conservación del título de Jerusalén para la comunidad establecida temporalmente en Pella: "During this occasional absence, the bishop and church of Pella still retained the title of Jerusalem. In the same manner, the Roman pontiffs resided seventy years at Avignon; and the patriarchs of Alexandria have long since trasferred their episcopal seat to Cairo".

[629] Cf. PRITZ, R.A. (1988): 125 n. 15. Destacan las campañas arqueológicas dirigidas por R.H.Smith, A.McNicoll y B.Hennessey.

¿Coexistirían como en Jerusalén mediante la división entre judíos y helenistas? ¿Cómo dos pueblos mesiánicos diferentes? ¿Existirían conflictos entre ellos o vivirían en paz mediatizados por la situación bélica y de asilo en que se encontraban?

c) Respecto a la imposibilidad de salir de Jerusalén por el férreo control de los zelotas a sus accesos, el propio Josefo desmiente tal hipótesis cuando durante toda la guerra narra distintas huidas de la ciudad, algunas de ellas bastante numerosas. Así, una primera fuga tuvo lugar en noviembre del año 66 (Jos. *Bell.Iud*., II 19,6, 538; 20,1, 556), una segunda formada por un grupo de unas dos mil personas a finales del año 67 o inicios del 68 (Jos. *Bell.Iud.*, IV 6,1, 353; 6, 3, 377ss.; 7,1, 397; 7, 3,410), una tercera en junio del año 70 (Jos. *Bell. Iud.*, V 10,1, 420 ss.; 11,1, 446-450; 13,4, 551) y una última en agosto del mismo año (Jos. *Bell.Iud.*, VI 2, 2, 113-115) donde aprovecharon para marchar destacados miembros de la aristocracia saducea.

También la *Mishnah* certifica la evasión de la ciudad de personalidades notorias de la ciudad como es el caso de R. Yohanan ben Zakkay[630], que simuló su muerte para poder salir de la ciudad con la ayuda de sus discípulos en un ataúd y poder entrevistarse posteriormente con Vespasiano.

Por lo tanto, a nuestro juicio, todas estas refutaciones a las hipótesis de S.G.F.Brandon conducen a otorgarle una alta verosimilitud a la tradición sobre la huída de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén a Pella. Ahora bien, a pesar de darle credibilidad a las fuentes antiguas, somos conscientes del alto grado conjetural de nuestras hipótesis por la falta de documentación fiable al respecto y de esta manera, sigue sin poder explicarse satisfactoriamente varios aspectos importantes de este suceso:

Así, una primera cuestión a reflexionar sería ¿cuándo tuvo lugar la partida de los judeo-cristianos de Jerusalén hacia Pella? Los evangelios sinópticos se contradicen entre ellos; así, Marcos y Mateo la sitúan cuando el Templo fue profanado por los romanos; en cambio, Lucas la ubica cuando la ciudad fue asediada por las legiones de Vespasiano. *Recognitiones* y Eusebio de Cesarea siguiendo a Hegesipo la sitúan antes del asedio y la guerra en la ciudad y Epifanio en los momentos finales antes de ser capturada Jerusalén por los romanos. Según nuestra hipótesis, encontramos poco verosímil la huida de un grupo bastante numeroso (¿unas tres o cinco mil personas?) durante el asedio y menos aún cuando los romanos entraron en el interior de la ciudad, cuya sed de sangre no distinguía entre judíos y judeo-cristianos; por consiguiente, nos inclinamos por atribuirle mayor verosimilitud al testimonio ofrecido por Hegesipo a través de

[630] Cf. *Abbot* de R.Nathan A4

Eusebio y *Recognitiones* situando este hecho en torno al año 69, poco antes de empezar el asedio y la devastadora guerra de funestas consecuencias contra la ciudad sagrada del judaísmo.

La segunda cuestión a determinar es poder recontruir una cronología del regreso de la comunidad judeo-cristiana a Jerusalén. Como en el caso anterior, tampoco la podemos precisar con exactitud y probablemente tendría lugar a inicios de la década de los años 70 cuando la situación política se tranquilizó y se normalizó la vida cotidiana. Plausiblemente, sería Simeón, en calidad de máximo dirigente y sucesor y hermano pequeño de Santiago y Jesús, quien organizaría el retorno de la comunidad exiliada.

En último lugar, precisar si en el momento de la partida ya era Simeón el líder de la comunidad o fue nombrado *a posteriori* como señalan algunas fuentes. Hegesipo, plantea la existencia de un oráculo cuya revelación a los notables de la comunidad propició el éxodo temporal a Pella. ¿A quién se refiere como los notables? ¿A la familia del Señor exclusivamente? ¿A los ancianos que acompañaban a Santiago? ¿Otros? Aunque no tenemos indicios ni testimonios para poder responder con cierta verosimilitud; parece evidente, por su papel hegemónico, que la familia de Jesús jugó un gran papel en la huida de la ciudad y nos inclinamos por otorgarle mayor probabilidad a la idea de la elección de Simeón poco después de la muerte de Santiago, siendo el principal responsable de la toma de la decisión.

Como recapitulación a este apartado, nos vemos obligados a concluir que la elaboración de una hipótesis de trabajo respecto a este acontecimiento se ha realizado con un alto grado conjetural debido a la escasez y disparidad de criterios de las fuentes utilizadas. A partir de aquí, a nuestro juicio, la reconstrucción pasaría por un primer estrato de la tradición, hacia el año 62 donde Simeón, hermano de Santiago y del Mesías Jesús, habría sido elegido líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Dentro de este proceso de elección, descartaríamos todas aquellas noticias que presentan a Simeón como primo de Santiago o Jesús y al mismo tiempo sitúan este nombramiento tras la caída de la ciudad por las tropas romanas en el año 70, porque no hubo ninguna relación entre la muerte de Santiago y el asedio de la ciudad, aunque así lo quisieron ver erróneamente algunos autores cristianos para sus fines doctrinales.

Plausiblemente, hacia el año 69 tendría lugar el segundo estrato de la tradición poco antes o durante del asedio de la ciudad de Jerusalén sin poder explicitarlo con exactitud; aunque nos inclinamos por los instantes previos siguiendo a Hegesipo, como fuente de referencia, a través de *Recognitiones* y Eusebio de Cesarea. Ante la incertidumbre y el riesgo vital que suponía quedarse en la ciudad santa, una revelación producto probablemente de una relectura o reinterpretación de las Escrituras proféticas veterotestamentarias tuvo lugar en el seno de la comunidad judeo-cristiana y Simeón, plausiblemente movido también por las opiniones de los

ancianos, decidió hacer caso de esa revelación y huir de la ciudad dirigiéndose a la localidad de Pella, una de las ciudades de la Decápolis situada en la región transjordana de Perea.

Plausiblemente, en aquella ciudad ya existiría previamente una comunidad cristiana cuya tarea habría consistido en preparar el terreno antes de su llegada y durante su estancia. Dicha comunidad, ¿estaríaformada mayoritariamente por helenistas? ¿Judeo-cristianos? ¿Mixta con predominio de alguna de las dos corrientes? A nuestro juicio, tiene más visos de verosimilitud la primera de las opciones. Una vez allí, se quedaron un tiempo indeterminado (¿uno o dos años?) hasta que la situación en Jerusalén amainó y era posible regresar a la ciudad. Plausiblemente, y aquí encontraríamos el tercer estrato de la tradición, Simeón organizó el regreso a Jerusalén. A pesar de no disponer de ningún documento explícito de tal circunstancia, contamos con un indicio a partir de un texto de Julio Africano (Eus. HE I, 7,14), donde se comenta la presencia de δεσπόσυνοι o parientes del Señor en las aldeas galileas de Nazaret y Cocaba ¿pudo ser este el momento, coincidiendo con el regreso a Jerusalén, en que algunos de los familiares de Jesús decidieron regresar a Galilea y habitar una serie de aldeas cuyo topónimo reflejan una potente carga mesiánica? No lo sabemos, pero dejamos una puerta abierta a esa posibilidad como algo verosímil. Mientras Simeón regresó con el grueso de la comunidad a Jerusalén, algunos de los δεσπόσυνοι regresarían a Galilea para desde allí continuar la predicación del evangelio familiar.

3.3.8 La creación de una memoria familiar

Desde su llegada a Jerusalén, la familia de Jesús intentó controlar la comunidad judeo-cristiana en virtud del derecho de sangre, por tratarse de los Hermanos del Señor. Una vez conseguido este propósito era menester un relato sobre el cual justificar su posición hegemónica y será en este punto donde la filiación davídica de Jesús jugó un papel determinante en el discurso familiar[631].

Como vimos anteriormente[632], algunos autores modernos no están de acuerdo en asumir una conciencia mesiánica de Jesús, basándose en la ausencia de una declaración solemne por su parte; pero a nuestro juicio sí pensamos que existió, aunque tampoco estemos en disposición de afirmar o determinar con exactitud con qué clase de mesianismo se identificaba y cuándo afloró esa autoconciencia. De forma plausible, los hechos nos inclinan a pensar en el período final de

[631] Seguimos principalmente en la exposición de este apartado la obra de FONTANA, G. (2014): 225-254 y en menor medida la de RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 236-242.

[632] Vid. supra p. 130 ss.

su misión itinerante como el momento oportuno donde se desarrolló esta naturaleza mesiánica[633].

Los judíos esperaban desde hacía siglos la llegada de un Mesías y el fracaso de la misión de Jesús llevó a la primera y segunda generación de judeo-cristianos a buscar una explicación para dar respuesta al fenómeno de la Resurrección. Pronto, algunos de ellos asociaron su figura con el tradicional mesianismo davídico[634], sin poder saber con exactitud si Jesús se sentía identificado con él. Algunos indicios, parecen sugerir que Jesús no se reconocía según esta visión veterotestamentaria:

> ¿Cómo pueden los escribas decir que el Mesías es Hijo de David? David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo: *Dijo el Señor a mi Señor* [εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου] siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies (Ps.110, 1-4)
>
> *El mismo David le llama Señor* [αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον]*; ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?* [καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός;] (Mc 12, 35-37a)[635]

Por tanto, si Jesús no se identificó probablemente con esta clase de mesianismo (Ps 89; Am 9, 11-15; Is 7, 10-14) lo más probable es que nos hallemos ante una reflexión de estos primeros judeo-cristianos, una relectura de su misión y una interpretación exegética a la luz de las antiguas profecías veterotestamentarias. La variedad de figuras mesiánicas ("Hijo de David", "Hijo del Hombre", "Siervo doliente") existentes son una retroproyección de la pluralidad de elucubraciones exegéticas ofrecidas por las diferentes comunidades judeo-cristianas sobre la predicación de Jesús y de esta forma, poder enfrentarse y explicar el hecho de la Resurrección. De todas ellas nos centraremos en la tradicional imagen del Mesías davídico, también conocido

[633] La entrada triunfal a lomos de un pollino, la expulsión de los mercaderes del Templo, su estancia en Getsemaní con hombres armados, la mofa de los soldados colocándoles una corona de espinas, el *titulus crucis* son elementos que evocan unas aspiraciones regias de Jesús, así también entendidas por las propias autoridades romanas.

[634] Cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 237-238. Así lo vemos reflejado en los evangelios sinópticos donde la ausencia de conflictos relativos a este tema indicaría que esta supuesta conciencia davídica de Jesús no contaría con la oposición del judaísmo farisaico; en ningún momento esta ascendencia es cuestionada por sus rivales.

[635] Cf. FONTANA, G. (2014): 241 n. 47. Décadas más tarde, el autor de Hechos utilizó el mismo pasaje de Marcos para ponérselo en boca de Pedro cuando defendía la ascendencia davídica de Jesús: "Hermanos, permitidme que os diga con toda libertad cómo el patriarca David murió y fue sepultado y su tumba permanece entre nosotros hasta el presente. Pero como él era profeta y sabía que *Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre*, vio a lo lejos y *habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en el Hades ni su carne experimentó la corrupción*. A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos. Y *exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido* y ha derramado lo que vosotros veís y oís. Pues *David no subió a los cielos* y sin embargo dice: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies*." (Hch 2, 29-35). El carácter fuertemente nacionalista del mesianismo davídico es aquí vaciado por Lucas al presentar a un Mesías Jesús totalmente trascendente y alejado de cualquier aspiración regia en la tierra.

como mesianismo real que tuvo bastante relación con la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén.

Esta tipología mesiánica entroncaba a la Casa de David con el reino de Judá de forma eterna según el oráculo de Natán recogido en el libro segundo del profeta Samuel[636]. Tras el cautiverio en Babilonia hubo un renacimiento de esta profecía, conscientes algunos que volverían los antiguos días de esplendor de la monarquía davídica, pero la pérdida de poder político de Judá en el contexto internacional cuestionó este ideal y lo relegó a un segundo plano durante varios siglos. No será hasta el siglo I a.C, ante la hegemonía y la presencia del Imperio Romano en territorio judío, cuando despertó esta antigua profecía veterotestamentaria y el anhelo de un mesías nacionalista de corte davídico que acabaría con el yugo de los opresores romanos como atestiguan los Salmos de Salomón:

> *Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel*; *Tú le hiciste juramento sobre su posteridad de que nunca dejaría de existir ante Ti su casa real*. Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores; aquellos a quienes nada prometiste nos asaltaron y expulsaron, nos despojaron por la fuerza y no glorificaron tu honroso Nombre. Dispusieron su casa real con fausto cual corresponde a su excelencia, dejaron desierto el trono de David con la soberbia de cambiarlo (...) Desierta de habitantes ha dejado el impío nuestra tierra; hicieron desaparecer al joven, al anciano, a los niños. En el calor de su ira los envió hasta Occidente, a los magnates de la tierra los entregó para ludibrio y no los perdió. El enemigo obró orgullosamente en su barbarie, pues su corazón es ajeno a nuestro Dios (...) *Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que Tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu Siervo. Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca, para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones*. Reunirá (el Rey) un pueblo santo al que conducirá con justicia... (*Sl. Sl.* 17, 4-26)

Algunos de los seguidores del Mesías Jesús vieron en su figura la encarnación de ese rey davídico anhelado, cuya misión consistía en liberar al pueblo judío de los gentiles romanos e instaurar el Reino terrenal de Yahveh[637]; otros, reinterpretaron ese mesianismo real, lo vaciaron de su contenido claramente nacionalista y le dieron una naturaleza trascendente y escatológica, su reino ya no era terrenal, sino estaba situado en un más allá[638]; ahora bien, tanto para unos

[636] 2 S 7, 4-16

[637] Cf. ibid., (2014): 243. Esa visión es más clara en los escritos cristianos de raigambre más judía como es el caso del Apocalipsis: "Al vencedor, al que se mantenga fiel a mis obras hasta el fin, le daré poder sobre las naciones: *las regirá con cetro de hierro* [καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ράβδῳ σιδηρᾷ], como se quebrantan las piezas de arcilla. Yo también lo he recibido de mi Padre. Y le daré el Lucero del alba." (Ap. 2, 26-28); "Pero uno de los Ancianos me dice: No llores; mira, *ha triunfado el León de la tribu de Judá, el Retoño de David*; él podrá abrir el libro y sus siete sellos." (Ap. 5, 5; asimismo, 22, 16); cf. Ap.3, 7 y 19,15.

[638] Cf. Mt 16, 27; 24, 26-28; Lc 17, 22-37

como para los otros, esta creencia les obligaba a justificar los vínculos genealógicos entre Jesús y David:

> En realidad, unos pocos, cuidadosos, que tenían para sí registros privados o que se acordaban de los nombres o los habían copiado, se gloriaban de tener a salvo *la memoria de su nobleza* ([τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας]). Ocurrió que de éstos eran los que dijimos antes, *llamados despósinoi* [δεσπόσυνοι καλούμενοι] por causa de *su parentesco con la familia del Salvador* [διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν] y que, *desde las aldeas judías de Nazaret y Cocaba* ([ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβα κωμῶν Ἰουδαϊκῶν]), *visitaron el resto del país* [τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες] *y explicaron la precedente genealogía* [καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαν] [davídica de Jesús], comenzando por el Libro de los días, hasta donde alcanzaron." (Eus. HE I 7,14)

En el siglo IV, Eusebio de Cesarea recogió en su obra este fragmento perteneciente a una carta perdida escrita en la primera mitad del siglo III por Julio Africano (ca. 160-ca.240)[639] a un tal Arístides, cuya identidad desconocemos. El texto versa sobre el origen de las diversas genealogías halladas en los evangelios de Mateo (Mt 1, 2-16) y Lucas (Lc 3, 23-38) que se remontarían a unos supuestos registros familiares custodiados por los Hermanos del Señor y los parientes del Mesías Jesús, los δεσπόσυνοι, cuya conversión al movimiento tuvo lugar a partir de las apariciones experimentadas por Santiago en Galilea poco después de la muerte de su hermano. Es probable que los viajes de estos δεσπόσυνοι descritos por Julio Africano nos remitan, en un primer momento, a las misiones itinerantes realizadas por los Hermanos del Señor durante las décadas de los años 40-50 del siglo I, recogidas tanto por el testimonio de Pablo y del libro de Hechos así como más tarde por los parientes del Señor, quienes tras la caída del Templo en el año 70 empezaron a divulgar desde unas aldeas de Galilea (Nazaret, Cocaba) - cuya toponimia contenía una potente carga mesiánica - la difusión de estas genealogías y su evangelio por toda Palestina. Mediante la transmisión de estas listas familiares, los δεσπόσυνοι justificaban su evangelio y combatían aquellos contrarios al suyo.

Como no disponemos de ninguna otra fuente de información fiable para atribuir quién transmitió estas genealogías a la tradición evangélica, nos vemos en la obligación de poner en tela de juicio la procedencia de estos listados por parte de los Hermanos del Señor, máxime cuando sabemos que Julio Africano intentó armonizar ambas genealogías dándose cuenta de la serie de discrepancias existentes entre los listados suministrados por Mateo y Lucas:

> De este modo, ninguno de los dos evangelios [Mateo y Lucas] engaña: enumeran [la genealogía de Jesús] *según la naturaleza y según la Ley*. Efectivamente, dos familias, que descendían de Salomón y de Natán respectivamente, estaban mutuamente entrelazadas a causa de las resurrecciones de los que habían muerto sin hijos, de las segundas nupcias y de la resurrección de descendencia, de suerte que *es justo considerar a unos mismos individuos en diferentes ocasiones hijos de diferentes padres, de los ficticios o de los*

[639] Vid. supra p.8 n.1

> *verdaderos*, y también que *ambas genealogías son estrictamente verdaderas y llegan hasta José por caminos complicados, pero exactos* (Eus. HE I 7,4).

Por lo tanto, es más verosímil pensar en la transmisión de estos listados genealógicos a la tradición evangélica, no por parte de los Hermanos del Señor, sino por algún grupo afín de judeo-cristianos hebreos, muy próximo en su concepción teológica y cristológica a la de los familiares de Jesús. Otra cosa distinta es que Julio Africano utilice esta tradición vinculada con los Hermanos del Señor para justificar estas genealogías a todas luces discrepantes y muy cuestionables por proceder una de la rama patrilineal (Mateo) y la otra, de la rama matrilineal (Lucas) [640].

Ahora bien, como consecuencia de esta reinterpretación de la figura de Jesús a la luz de las antiguas profecías veterotestamentarias, se creó un teologúmeno que consideraba a Jesús como el mesías davídico, otorgando automáticamente a su familia una condición noble y regia ("se gloriaban de tener a salvo *la memoria de su nobleza*") [τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας]; dicho de otra manera, si Jesús era el mesías davídico, sus hermanos, parientes y descendientes pertenecerían a una estirpe real ancestral, destinataria de la promesa de Yahveh. De ser correcta esta interpretación, su predicación iba dirigida a reclamar su legítimo derecho a reinar y a cuestionar directamente la legitimidad del poder de la dinastía de Herodes el Grande y sus descendientes, quienes sucesivamente fueron ocupando el trono auspiciados por el propio poder romano. Por este motivo, según Julio Africano, los Hermanos del Señor empezaron a difundir un relato denigratorio sobre Herodes para desacreditarlo tanto a él como a su familia, quienes reinaron en Judea durante su etapa al frente de la comunidad de Jerusalén:

> En efecto, *los parientes carnales del Salvador* [τοῦ γοῦν σωτῆρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς], bien *por aparentar* [φανητιῶντες] o bien, simplemente, *por enseñar*, pero siendo veraces en todo, transmitieron también lo que sigue: unos ladrones idumeos asaltaron Ascalón, ciudad de Palestina; *de un templo de Apolo* [ἐξ εἰδωλείου Ἀπόλλωνος], que estaba construido delante de los muros, se llevaron cautivo, además de los otros despojos, a Antípatro, *hijo de cierto hieródulo llamado Herodes* [Ἡρῴδου τινὸς ἱεροδούλου παῖδα]. No pudiendo *el sacerdote* [τὸν ἱερέα] pagar un rescate por su hijo, Antípatro fue educado en las costumbres de los idumeos, y más tarde trabó amistad con Hircano, el sumo sacerdote de Judea. (...) *A Antípatro*, asesinado por envidia de su mucha y buena fortuna, *le sucedió su hijo Herodes* ([υἱὸς Ἡρῴδης]), que más tarde, *por decisión de*

[640] Como hemos visto en el caso del osario de Santiago, en el judaísmo de la época los vínculos genealógicos procedían del progenitor masculino, por lo tanto, debemos descartar a todas luces el linaje davídico de María transmitido por Lucas. Cf. ibid., (2014): 244 n. 55. La formulación paulina en su epístola a los Romanos donde Jesús es referido como "nacido del linaje de David"(Rm 1,3), única vez mencionado así por el tarsiota, sería reflejo de una aceptación tardía de este teologúmeno davídico formado en ámbitos judeo-cristianos hebreos. El evangelista Juan, por su parte, no concede ninguna relevancia a este dato y lo cuestiona en una polémica sobre los orígenes del Mesías (Jn 7, 42-43). Ahora bien, el hecho que Josefo recuerde a Santiago, como el hermano de Jesús, el llamado Cristo [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ] (Jos. *Ant. Iud*., XX 9,1, 200) durante la narración de su proceso ante Anán II, revelaría que Jesús era recordado por una parte del pueblo judío, como el "Ungido" davídico según la tradición veterotestamentaria judía; cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 238-239.

> *Antonio y Augusto y por decreto senatorial, reinará sobre los judíos* [ὑπ᾽ Ἀντωνίου καὶ τοῦ σεβαστοῦ συγκλήτου δόγματι τῶν Ἰουδαίων ἐκρίθη βασιλεύειν]. *De él fueron hijos Herodes y los otros tetrarcas* [οὗ παῖδες Ἡρῴδης οἵ τ᾽ ἄλλοι τετράρχαι]. Todos estos datos coinciden con las historias de los griegos." (Eus. HE I 7,11-12)

Este fragmento nos desvela una desconocida historia difamatoria contra Herodes el Grande y su descendencia que los evangelios no se hicieron eco. Según el testimonio de Julio Africano, Antípatro, padre de Herodes el Grande e hijo de un esclavo del templo de Apolo de nombre homónimo, fue hecho prisionero por unos ladrones idumeos y como su padre no disponía del dinero para poder pagar su rescate, sus captores lo educaron en las costumbres idumeas, esto es, no judías. Evidentemente, tal historia dejaba bastante en entredicho los orígenes gentiles y no judíos de Herodes así como de su descendencia; su patria natal era Ascalón y no el territorio edomita, por consiguiente, su abuelo era esclavo de un templo pagano en Ascalón y su padre, el hijo de un esclavo con orígenes paganos, esto es, extranjeros a ojos de los judíos.

Según la tradición mosaica, un extranjero jamás podía gobernar en Israel y Herodes como su descendencia transgredían tal mandato. Al mismo tiempo, su acceso al trono se debía al apoyo y ayuda directa de los gentiles romanos. Por lo tanto, es bastante probable que esta historia fuese utilizada en su momento por los Hermanos del Señor para cuestionar la legitimidad de la dinastía herodiana y reforzar su posición en el seno de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén mostrando como prueba su descendencia davídica. De todas formas, esta versión atribuida por Julio Africano a los Hermanos del Señor no debía ser la única historia difamatoria cuya finalidad era desacreditar a Herodes y su dinastía, es probable que corriesen más historias parecidas cuestionando la legitimidad de su origen o su carácter judío[641].

¿Cómo llegó esta tradición a Julio Africano del origen ascalonita de Herodes? ¿Fue a través de los propios δεσπόσυνοι? No lo podemos saber con certeza, algunos autores sí han propuesto un contacto directo entre el autor y los δεσπόσυνοι, algo bastante poco probable a nuestro parecer y

[641] Cf. ibid., (2014): 245 ss. Josefo nos lo describe como un notable idumeo, hijo de un tal Antipas: "Pero cierto amigo de Hircano nacido en Idumea [Ἰδουμαῖος] y de nombre Antípatro, que disponía de numerosos recursos económicos y riquezas y era de un natural activo y levantisco, estaba enemistado con Aristóbulo y tenía con él diferencias por su afecto a Hircano. (...) Este Antípatro se llamo primeramente Antipas, nombre que llevaba su padre [οὗτος τοίνυν ὁ Ἀντίπατρος Ἀντίπας τὸ πρῶτον ἐκαλεῖτο καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ὄνομα], de quien se cuenta que, como el rey Alejandro y su esposa lo hubieran designado gobernador de Idumea entera, firmó un tratado de amistad con los árabes, los habitantes de Gaza y los de Ascalón, pueblos limítrofes con Idumea, ganándoselos con numerosos y grandes regalos." (Jos. *Ant. Iud*., XIV, 1, 3, 8-10). Sobre el posible origen de esta noticia hay un debate abierto entre los investigadores, E. Schürer postuló la existencia de una monografía histórica, hoy perdida, sobre Herodes escrita por un tal Ptolomeo de Ascalón, un autor alejado por completo de la corte del rey, pero esta hipótesis cuenta con lagunas, pues Esteban de Bizancio afirma que Ptolomeo de Ascalón era coetáneo de Aristarco en el siglo II a.C. y la Suda, sólo cita obras gramaticales de este autor y no menciona ninguna obra de carácter histórico. Por lo tanto, en la actualidad seguimos sin conocer el origen de esta noticia, que seguramente fue aprovechada por los enemigos de Herodes el Grande para difamarlo y cuestionar su cargo; situación repetida años más tarde con sus hijos.

lo más verosímil habría sido a través del acceso de Julio Africano a alguna fuente judeo-cristiana, hoy perdída, donde estaría recogida esta tradición. Existen algunos indicios al respecto para poder sustentar esta hipótesis[642]:

1. Contamos con el testimonio de Justino (ca. 165) donde se hace eco de esta noticia:

> Y, en efecto, Herodes, de quien Cristo sufrió, aunque afirmáis que fue natural de Ascalón [Ἀσκαλωνίτην γεγονέναι λέγοντες], sin embargo, decís que fue sumo sacerdote en vuestro linaje." (Just. *Dial. Tryph.* 52,3)

Según su testimonio, no es posible conciliar el origen gentil de Herodes con el cargo de Sumo Sacerdote, pues habría estado incapacitado para desempeñarlo a causa de su condición de extranjero y no judío[643]. Esta incoherencia argumental parece ser más bien obra del propio Justino que de quiénes supuestamente defendían ser nieto de un esclavo pagano del templo de Apolo y al mismo tiempo Sumo Sacerdote judío, cuya argumentación no se sostiene. Por lo tanto, es posible que Justino tuviese acceso a diferentes fuentes, algunas benevolentes y otras difamatorias sobre la figura de Herodes, y a partir de aquí construyó una imagen mezclada para endosársela a los judíos y poder acusarlos de incoherentes.

Respecto a la procedencia sobre esta tradición del origen ascalonita de Herodes se han postulado varias hipótesis: a) la menos verosímil, es la del acceso directo de Justino a la obra de Ptolomeo de Ascalón o de quien hubiese escrito esa monografía histórica sobre Herodes. Ahora bien, como hemos visto, no existe conocimiento alguno por parte de los autores antiguos de tal obra escrita por Ptolomeo de Ascalón; b) Justino, por ser originario de Neapolis (actual Nablús) habría estado en contacto directo con algunas versiones difamatorias sobre Herodes aún vigentes en Palestina durante el siglo II; c) la más verosímil, es el acceso de Justino a la misma fuente que Julio Africano, probablemente Hegesipo, quien manejaba tradiciones judeo-cristianas y disponía de información sobre los δεσπόσυνοι.

2. Otra noticia reseñable en este fragmento de Julio Africano es la procedencia de los Hermanos del Señor de la aldea de Cocaba. En el siglo IV, Epifanio sugirió identificarla con la Cochaba de Basanítide (Transjordania), cercana a Pella y donde se habrían refugiado los judeo-cristianos

[642] Cf. ibid., (2014): 247ss.

[643] Cf. ibid., (2014): 248 n. 68. Estrabón afirmaba que el propio Herodes se había atribuido a sí mismo la condición de Sumo Sacerdote: "Pompeyo, pues, (...) asignó a Hircano el sumo sacerdocio. Tiempo después, Herodes, un individuo de la misma familia [ἀπὸ γένους τις], y nativo del país [ἀνὴρ ἐπιχώριος], habiendo obtenido subrepticiamente el sumo sacerdocio [παραδὺς εἰς τὴν ἱερωσύνην], se distinguió de tal manera sobre sus predecesores que..." (Estr. *Geo*. XVI, 2, 46), hecho que niega enfáticamente el Testamento de Moisés: "Y les sucederá un rey insolente que no será del linaje de los sacerdotes, hombre audaz y descarado..." (*Test. Mois*. 6,2). Como bien advierte G. Fontana, es evidente que el geógrafo ha consultado algunas de las fuentes más proclives a Herodes: no sólo le atribuye categoría sacerdotal, sino que lo hace judío y miembro de la familia asmonea.

(cf. Eus. HE III, 5, 3) poco antes del sitio y caída de Jerusalén a manos de los romanos. Algunos de estos judeo-cristianos refugiados allí, con el tiempo darían lugar a las sectas de los ebionitas y nazarenos, caracterizados por sus cristologías bajas, su fidelidad a la tradición mosaica y su creencia en la paternidad biológica de Jose sobre Jesús[644]:

> Esta herejía de los Nazarenos se halla en la zona de Berea, en los alrededores de la Celesiria, en la Decápolis, en la región en torno a Pella, y en la Basanítide, *en la aldea llamada Cocaba, que en hebreo se denomina Cochaba* ([ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ Ἑβραϊστὶ λεγομένῃ])" (Epiph. *Pan.* XXIX, 7; asimismo, XXX, 2; 16)

Al hilo de esta cita de Epifanio, es muy significativo el hecho que estos δεσπόσυνοι, como relata Julio Africano, residieran desde finales del siglo I en localidades cuyos topónimos tenían una potente carga mesiánica davídica; así el topónimo Nazaret procedería de *nétzer* ("retoño") en clara alusión al descendiente de David y Cochaba con *Kokhba* ("estrella") en referencia a la profecía de la estrella de Jacob[645].

Por consiguiente, tras ver esta serie de indicios, podemos concluir que probablemente Julio Africano pudo haber tenido acceso directo a la obra de Hegesipo o entró en contacto con grupos judeo-cristianos que le transmitieron algunas tradiciones propias relacionadas con los δεσπόσυνοι. A nuestro juicio, más bien nos decantamos por la primera de las opciones por el conocimiento mostrado por Hegesipo de la familia de Jesús. Según estas tradiciones, desde final de la década de los años 30 o inicios de los 40, los Hermanos del Señor, tras una serie de reflexiones exegéticas a la luz de las viejas profecías veterotestamentarias, presentaron primero en Galilea, luego en Jerusalén y posteriormente al resto del territorio de Israel y algunas comunidades de la Diáspora un Mesías Jesús con una óptica política muy marcada y un claro

[644]Así lo manifiesta Ireneo en su obra cuando afirma que estos judeo-cristianos habrían conservado la genealogía davídica de José (Iren. *Adu. Haer.* III, 21, 1) como los δεσπόσυνοι según Julio Africano.

[645] El profeta Isaías describió los rasgos del Mesías futuro y de su reino mesiánico: "*Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño* [*nétzer*] *de sus raíces brotará.* Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh. Y le *inspirará en el temor de Yahveh. No juzgará por las apariencias*, ni sentenciará de oídas. *Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra*. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas del mar." (Is 11, 1-9). En cambio, La profecía de la estrella de Jacob se recoge en el libro de Números: "Oráculo de Baalam, hijo de Beor, oráculo del varón clarividente. Oráculo del que escucha los dichos de Dios, del que conoce la ciencia del Altísimo; del que ve lo que hace ver Sadday, del que obtiene la respuesta, y se le abren los ojos. Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: *de Jacob avanza una estrella* [*kokhba*]*, un cetro surge de Israel*. Aplasta las sienes de Moab, el cráneo de todos los hijos de Set. Será Edom tierra conquistada, tierra conquistada Seir. *Israel despliega su poder, Jacob domina a sus enemigos*, aniquila a los fugitivos de Ar." (Nm 24, 15b-19)

color nacionalista vinculado con el linaje davídico a través de la genealogía patriarcal. Dicho de otra manera, a diferencia de otros grupos cristianos cuyo Jesús era más abstracto, ahistórico y trascendente, el Mesías Jesús defendido por Santiago y su familia era político, histórico y terrenal, su linaje davídico en función del oráculo de Natán le legitimaba tanto a él como a sus hermanos para poder gobernar el Reino de Yahveh terrenal en Israel y estas aspiraciones familiares chocaban frontalmente con la dinastía herodiana, quien por sus orígenes gentiles y extranjeros estaba incapacitada para poder gobernar Israel.

De ser correcta esta interpretación, la creación familiar de este teologúmeno explicaría la causa de las muertes violentas de Santiago y posteriormente Simeón a manos de las autoridades judías o romanas, quienes vieron en esta familia galilea vinculada con la dinastía davídica un grupo sedicioso nacionalista judío susceptible de alterar el orden establecido con su predicación y sus ataques a las clases dominantes judías y al yugo opresor romano.

3.3.9 La teología de la familia: la cristología

Si la experiencia del Jesús resucitado obligó a la familia de Jesús a reflexionar a través de las profecías veterotestamentarias y elaborar un relato familiar convincente para poder legitimar su posición en el seno de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, era también necesario crear una narración sobre la teología familiar. Si Jesús era el Ungido, el Mesías y había resucitado, ¿Por qué no se hallaba en el mundo terrenal? ¿Dónde estaba? ¿Iba a regresar al mundo de los vivos? ¿Era Jesús el Mesías anhelado por el pueblo judío? ¿Era Jesús un profeta, cuya muerte, siguiendo la tradición deuteronomista, era un trasunto de aquellos profetas veterotestamentarios cuyas críticas y ataques al sistema habían acabado con un trágico desenlace? Estas y otro tipo de especulaciones post-pascuales surgirían a la luz de los ignominiosos acontecimientos acaecidos en Jerusalén en la Pascua del año 30.

Para poder reconstruir en la medida de lo posible la teología familiar hemos de retrotraernos nuevamente a la fuente Q, a la sedimentación de las primeras creencias de estos judeo-cristianos en Galilea a principios de la década de los años 30. Será en esta primitiva tradición oral aramea donde hallaremos las formas más primigenias de la cristología vinculada a la familia de Jesús[646].

Como ya vimos anteriormente, se trataba de una colección de λόγοι en lengua aramea, fijada con posterioridad por escrito en un documento en lengua griega hoy perdido y que sólo se puede reconstruir a través de la crítica literaria. En esta primitiva tradición oral, cabe destacar la inexistencia de un relato de la Pasión ni de la Resurrección y por lo tanto, la imagen ofrecida de

[646] Sobre el origen de la fuente Q y el debate existente entre los estudiosos, cf. Vid. supra. p. 219 ss.

Jesús es bastante diferente de la versión canónica de los evangelios y a nuestro juicio, muy próxima a la cristología de los *Hermanos del Señor*.

Esta incipiente memoria oral colectiva formulada en lengua aramea podemos rastrearla en los estratos más antiguos de este documento escrito en lengua griega. Este primer estrato (Q^1) probablemente surgido durante la década de los años 30, poco tiempo después de la muerte de Jesús, reflejaría de forma verosímil el sentimiento de los Hermanos del Señor muy apegados a las profecías veterotestamentarias y la tradición mosaica. Según este estrato de la tradición:

a) Jesús era el heraldo del Reino de Yahveh, anunciado mediante parábolas:

> "¿A qué se parece el reino de Dios, y con qué lo compararé? Se parece a un grano de mostaza, que un hombre toma y echa en su [[campo]]. Creció y se convirtió en un árbol, y los pájaros del cielo anidaron en sus ramas (Q 13,18-19)

b) Esperaban la llegada inmediata de un Reino de Yahveh terrenal durante su generación y no una realidad trascendente:

> "[[Cuando]] oréis, [[decid]]: Padre, que tu nombre sea santificado; *que venga tu reino*. *Danos hoy el pan necesario*; y perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a los que nos deben; y no nos pongas en tentación" (Q 11, 2b-4)

> "<…> Y [[levan]] tando sus [[ojos hacia]] sus discípulos dijo: *Dichosos los pobres, porque [[vuestro]] es el reino de Dios*. Dichosos los que tenéis hambre porque seréis saciados. Dichosos los [[que estáis afligidos]], porque [[seréis consolados]]". (Q 6, 20-21)

c) su cristología era de perfil bajo presentando a Jesús como un profeta:

> por eso, también la Sabiduría…dijo: *les enviaré profetas* y sabios, y a algunos de ellos los matarán y los perseguirán. De modo que *se les pedirá cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde el comienzo del mundo*. Desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que pereció entre el altar y la morada. Sí, os lo aseguro, se le pedirá cuentas a esta generación (Q 11, 49-51)

d) vindicaban un escenario de asunción de Jesús en el cielo a través de una exaltación temporal siguiendo la analogía de las tradiciones de Henoc y Elías y un regreso inmediato al mundo terrenal para instaurar el Reino de Yahveh:

> "Sabed esto: Si el dueño de la casa supiera a qué hora de la noche va a llegar el ladrón, no le permitiría hacer un boquete en su casa. Estad vosotros también preparados, porque *a la hora que menos penséis llega el Hijo del Hombre*" (Q 12, 39-40)

> "Si os dicen: ¡Mirad, está en el desierto! No salgáis. ¡Mirad, está dentro de casa! No vayáis detrás. Porque *así como el relámpago brilla desde occidente hasta oriente, así aparecerá el Hijo del Hombre* [[*en su día*]]." (Q 17, 23-24)

e) no hay referencias explícitas a la muerte de Jesús y por tanto no se interpreta en ningún caso como un acontecimiento salvífico

f) no hay rastro de la pasión ni de la crucifixión como episodios trágicos de la vida de Jesús, ni ninguna teología vinculada a estos acontecimientos.

Por consiguiente, recapitulando lo expuesto, la teología familiar era muy simple, sin ningún tipo de elaboración especulativa compleja, muy apegada a la tradicional forma judía de concebir los sucesos escatológicos y la definitiva era mesiánica. De esta forma, en ella se vislumbraba una cristología baja al venerar a Jesús como profeta, lo consideraban el principal mensajero del Reino de Yahveh explicado en forma de parábolas para ser comprendido de forma sencilla por la gente más humilde. Jesús se autodenominaba "Hijo del hombre" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), no como un título escatológico vinculado con esa misteriosa figura daniélica, sino para referirse a sí mismo como un mero hombre. Su muerte como mártir por la causa no estaba contemplada como un suceso expiatorio, sino como un proceso donde Jesús experimentó algo parecido a Elías (2 R 2, 1-12) y Henoc (Gn 5, 21-24); no llegó a padecer el *šeol*, ese lúgubre y oscuro destinado a los cuerpos de los fallecidos, sino que sin morar allí fue arrebatado y exaltado por Yahveh temporalmente a un lugar indeterminado, para regresar "durante esta generación" a la tierra de forma gloriosa encima de las nubes e instaurar el anhelado Reino de Yahveh.

Evidentemente, esta cristología tan sencilla no tuvo ningún tipo de oposición dentro del mundo judío, pues formaba parte del colectivo imaginario de una parte importante de la sociedad judía. Así pues, no nos debe extrañar que cuando los Hermanos del Señor llegaron a Jerusalén y se colocaron al frente de la comunidad judeo-cristiana rápidamente entraron en conflicto con aquellas comunidades helenistas, en concreto las paulinas o las joánicas, cuyas altas cristologías, sumamente complejas, mucho más trascendentales y ahistóricas, eran radicalmente ajenas a su visión del mundo terrenal más apegado a la participación de Yahveh en el devenir histórico a través del ideario davídico.

III. La familia de Jesús, una realidad incómoda: el segundo conflicto histórico (a. 70-135)

4. La familia de Jesús tras la caída del Templo (a. 70)

La toma de la ciudad de Jerusalén constituyó una gran conmoción entre los judíos. La captura conllevó la "abominación de la desolación"[647], esto es, la profanación del recinto sagrado y su posterior destrucción por parte de las legiones romanas comandadas por Tito, hijo del emperador Vespasiano. Con la conquista de la ciudad santa y capital de la provincia rebelde de Judea, los romanos pasaron a gestionar directamente el territorio y la aristocracia sacerdotal saducea, vinculada tradicionalmente al Templo, se vio relegada de su posición hegemónica cediendo el testigo del poder religioso al fariseísmo, quien desde el año 70 gestionaría el devenir del judaísmo.

A una escala menor, la familia de Jesús, refugiada en Pella, no quedaría al margen de estos acontecimientos; es verosímil inferir que probablemente la caída de la ciudad y del Templo por las tropas gentiles romanas generaría un impacto emocional en Simeón, el resto de familiares del Señor y el conjunto de la comunidad judeo-cristiana. En efecto, esta terrible circunstancia podía ser interpretada como una señal de Yahveh ante la corrupción de las clases dirigentes. La παρουσία de Jesús y la irrupción del Día de Yahveh estaban cada vez más próximas, máxime cuando los gentiles se habían apoderado de la ciudad santa. Por consiguiente, es probable que la familia de Jesús viese factible y más cercana la consecución de su sueño y creencia, a saber, la instauración de un reino terrenal gobernado primero por Jesús como Mesías, a la espera de la definitiva regencia de Yahveh; en el fondo, se trataba de la materialización en la tierra de la esperanza tradicional veterotestamentaria.

Este evangelio defendido por los Hermanos del Señor y considerado, por su parte, como el único y verdadero no era del agrado de todos los cristianos y pronto los familiares de Jesús encontraron una fuerte oposición entre los grupos miembros del cristianismo helenista (era el caso de los evangelios sinópticos, de la tradición paulina y la comunidad joánica). Aunque en los escritos de estas comunidades se intentó difuminar bastante este *tour de force* con los miembros de la familia del Señor, en la actualidad, a través de la crítica histórica sobre las sucintas referencias existentes, es posible reconstruir cómo eran percibidos los dirigentes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Las diferencias entre los Hermanos del Señor y estas comunidades cristianas helenistas eran notables y se fueron incrementando durante este período de refugio en Pella, cuando Simeón y el resto de los familiares de Jesús se vieron incapaces para controlar ni combatir las creencias desarrolladas en estas congregaciones; en rigor, estas controversias no sólo afectaban al punto de vista doctrinal basado en la tradición mosaica, sino también a las creencias cristológicas y a la filiación davídica.

[647] Cf. Mc 13,14; Mt 24,15

4.1 La familia de Jesús como rivales de los cristianismos del circuito sinóptico

En el mundo judeo-cristiano de la segunda mitad del siglo I se fueron poco a poco fijando por escrito diferentes tradiciones orales sobre el Mesías Jesús que circulaban entre las diferentes comunidades; en rigor, estas obras literarias eran únicamente interpretaciones de la misión itinerante y la naturaleza mesiánica de Jesús a la luz del acontecimiento de la Resurrección. No existía ningún interés biográfico, ni ningún deseo de mostrarnos al rabino *Yeshúa* en su entorno familiar; sino resaltar aquellos dichos λόγια o parábolas (*meshalim*) anunciadoras del Reino de Dios. Para poder aunar toda esta tradición oral y ser difundida con éxito era necesaria su fácil comprensión y por este motivo se insertaron estas palabras y enseñanzas de Jesús dentro de una serie de narraciones, cuyo resultado fueron los evangelios tal como los conocemos en la actualidad. La proliferación de estos escritos apologéticos surgidos del fruto de la reflexión en el seno de comunidades de diferente composición étnica dio como resultado la aparición de un Jesús ecuménico, cada vez más alejado del mundo judío al cual pertenecía y desvinculado de cualquier ideología política nacionalista.

Por su parte, la posición hegemónica de los Hermanos del Señor en la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén (desde el año 70 posiblemente ya inexistente o residual) y su rigurosa postura sobre cómo debía interpretarse el mesianismo davídico de Jesús y cuáles eran los requisitos para formar parte del nuevo Templo espiritual, del nuevo pueblo mesiánico, mantuvo los recelos y los conflictos con muchas de estas comunidades de la diáspora como puede verse reflejado en los evangelios. Su defensa a ultranza de su evangelio basado en el cumplimiento íntegro de la tradición mosaica y su baja cristología considerando a Jesús un simple hombre mortal se manifestó de forma tenue en los evangelios, sea en forma de ataque a la familia por discrepancias doctrinales o cristológicas, sea en forma de silencio, condenando a los familiares del Mesías Jesús al olvido.

Será tras la revuelta de Bar Kosiba (132-135), cuando la Gran Iglesia, vencedora del conflicto interno entre las diversas facciones cristianas decidió poco a poco arrinconar los escritos, hoy perdidos, de los grupos afines a los Hermanos del Señor – pues no contamos con evidencias de la redacción, por parte de la familia, de ningún documento propio de predicación – condenándolos al olvido e inició la tarea de domesticación de los miembros más relevantes de la familia del Señor dentro de la ortodoxia.

4.1.1 El evangelio de Marcos (ca. 72/75) [648]

La hostilidad más flagrante contra los Hermanos del Señor y la familia de Jesús en su conjunto se manifestó en el Evangelio de Marcos. El evangelista llevó al extremo la incredulidad familiar hacia la misión del galileo, aduciendo enajenación mental de Jesús:

> Vuelve [Jesús] a casa. Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que no podían comer. *Se enteraron sus parientes* [ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ] *y fueron a hacerse cargo de él* [ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν]*, pues decían: "Está fuera de sí*." [ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη] (Mc 3, 20-21)

En ninguno de los otros evangelios aparecía reflejada esta escena donde los familiares presuntamente consideraban a Jesús fuera de sus cabales, ahora bien, ¿se trataba históricamente de una creencia familiar o el evangelista retroproyectaba a la época de la predicación del galileo sus diferencias con el entorno familiar de Jesús como dirigentes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén? A nuestro juicio, nos inclinamos por la segunda opción como hipótesis más verosímil. La familia de Jesús se caracterizaba por un elevado sentimiento religioso. José era un

[648] Cf. MARCUS, J. (2010): 56-58. Existe un debate aún no cerrado sobre la cronología de elaboración del Evangelio de Marcos tal como nos ha llegado a nosotros. Tradicionalmente, los estudiosos tienden a datar este evangelio hacia el año 70 o en los años inmediatamente posteriores. Así, por las referencias a la "*abominación de la desolación*", algunos exegetas han interpretado la ocupación del Templo por los zelotas en torno al año 67-68 y a su destrucción por los romanos (Mc 13, 1-2) acaecida en el 9 o 10 del mes de Ab (Julio/Agosto) del año 70; en cambio, otros investigadores vinculan esa expresión directamente con la profanación y destrucción del Templo por los romanos en el verano del año 70. Por las alusiones a la catástrofe del recinto sagrado, estudiosos como (cf. PIÑERO, A. (2009): 19) postulan con más precisión hacia el año 71, poco tiempo después del fin de la guerra; en cambio, (cf. GNILKA, J. (1992): 70) lo sitúa durante los años 71-74. Por el contrario, hay autores (Cf. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2012): 163-190) que han refutado estas hipótesis tan centradas en los años 70-71 y han retrasado la cronología de su composición a una horquilla comprendida entre los años 72 y el 80. Para ello se basaron en: a) el análisis del "Pequeño Apocalipsis" (Mc 13); b) la casi segura inexistencia de la Decapolis antes de Vespasiano (sitúan su probable creación por este mismo emperador entre los años 72 cuando Cesenio Peto, legado de Siria, realizó una serie de reformas territoriales en Siria al inicio de la guerra pártica y los años 74/75 cuando Trajano el Viejo, ocupando el mismo cargo venció a los partos y fue homenajeado en Gerasa; con anterioridad al año 77 resaltan la inexistencia de ninguna referencia a ella por ningún autor grecorromano); c) el probable uso de la *Historia Natural* de Plinio por el autor del evangelio; d) el contexto histórico en que se inspiró el evangelista para la elaboración de la escena del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20). Si se pudiese confirmar la hipótesis del conocimiento de la obra de Plinio por parte del autor marcano, podría retrasarse con más precisión la datación a los años 77-80. Respecto al lugar de composición del evangelio parece existir un mayor consenso entre los investigadores. La mayoría se decanta por situarlo en Roma, aunque algunos autores han señalado la zona de Pella o el territorio fronterizo entre Perea y Judea; en rigor, las muestras visibles por parte del autor de su desconocimiento geográfico de Palestina llevan a decantarnos por situar el origen de este evangelio fuera del territorio de la provincia romana de Judea. Por otro lado, este evangelio estaría probablemente destinado a una comunidad formada mayoritariamente por cristianos de origen gentil a tenor de la alta cristología desarrollada, la presentación de Jesús abierto a la evangelización de los gentiles y a la eliminación de material político nacionalista judío susceptible de acarrearles problemas con las autoridades romanas.

carpintero, a saber, un rabino y desde pequeños les había inculcado a sus hijos varones la tradición mosaica y las gestas de los principales héroes de la historia de Israel[649]; en cambio, María fue la encargada de transmitir a sus hijas una educación pareja. Por lo tanto, a nuestro juicio, visto el ambiente religioso reinante en el seno familiar, no era extraño que algún miembro de la familia sintiese inquietudes religiosas y se dedicase a cuestionar públicamente las injusticias de la sociedad.

En rigor, el evangelista buscaba alejar y marcar distancia con los familiares y dirigentes de la comunidad de Jerusalén[650] mediante un supuesto mensaje aperturista de Jesús hacia los gentiles, tal como la congregación de Marcos interpretaba su mesianismo tras el acontecimiento de la resurrección. Dentro de este ataque frontal contra los Hermanos del Señor debemos interpretar el juicio "Está fuera de sí" no como un hecho histórico, sino como un argumento teológico[651]. Dicho de otra manera, el mensaje original nacionalista judío, muy apegado a la Ley mosaica, defendido por Jesús y continuado por sus hermanos fue reemplazado por el evangelista por un mensaje ecuménico, liberado de las costuras de la Ley y dirigido principalmente a los gentiles. Los Hermanos del Señor, al continuar vinculados con la tradición davídica veterotestamentaria y el cumplimiento de los mandamientos mosaicos, no entendían ni aceptaban la difusión de este nuevo paradigma teológico y lo obstaculizaban, de ahí su aparición en el evangelio para ir a buscar a Jesús y retirarlo de la vida pública. Este alejamiento doctrinal de la familia respecto al evangelista se manifestaba de forma más evidente cuando describe el verdadero parentesco de Jesús:

> *Llegan su madre y sus hermanos* [Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ], *y quedándose fuera* (καὶ ἔξω στήκοντες), le envían a llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: *"¡Oye!, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera* [ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἔξω] y te buscan." Él les responde: *"¿Quién es mi madre y mis hermanos?*" [τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου];] Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: "Éstos son mi madre y mis hermanos. *Quien cumpla la voluntad de Dios* [ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ], *ése es mi hermano, mi hermana y mi madre*". [οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν] (Mc 3, 31-35)

En esta perícopa vinculada con el pasaje anterior, el evangelista situó a la familia de Jesús fuera de la casa donde se encontraba Jesús con sus discípulos[652]. La casa simbolizaba a la nueva comunidad judeo-cristiana escatológica, el nuevo Templo espiritual; la ubicación simbólica de

[649] Sobre la discusión y el simbolismo del término *naggar* ("carpintero") para designar a un rabino en el judaísmo, Vid. supra p.89-90; respecto al origen y atribuciones del cargo de rabino, Vid. supra p.89 n.132

[650] Cf. MARCUS, J. (2010): 317-318

[651] Cf. GNILKA, J. (1986): 173 ss.

[652] Cf. MARCUS, J. (2010): 312-327

los familiares fuera de la casa a causa de su doctrina étnica judía vinculada con la tradición mosaica les excluía del nuevo pueblo mesiánico de la definitiva era escatológica formado por judeo-cristianos y gentiles en igualdad de condiciones. En rigor, esta visión marcana centrada en esta composición mixta del pueblo mesiánico y del Templo espiritual bebía en buena parte del manantial paulino, cuya influencia en las comunidades cristianas de la Diáspora se había extendido con rapidez.

Por consiguiente, la comunidad marcana buscaba distanciarse de la comunidad matriz de Jerusalén por su apego a la Ley y difundir sin injerencias su evangelio a los gentiles; no concebía coexistir en un mismo movimiento con los Hermanos del Señor, cuya doctrina y cristología eran antagónicas a su forma de interpretar la resurrección y el mesianismo de Jesús. Dicho de otra manera, los Hermanos del Señor nunca creyeron viable la existencia de dos pueblos mesiánicos, uno de judeo-cristianos hebreos y otro formado únicamente por gentiles; para ellos existía un único pueblo mesiánico, un nuevo Israel renovado, un único Templo espiritual donde moraban todos los creyentes en el Mesías Jesús siempre y cuando los gentiles se circuncidasen y cumpliesen la tradición mosaica, único camino posible para la salvación[653]; los gentiles que no aceptasen estas medidas automáticamente quedaban excluidos.

A nuestro juicio, es bastante verosímil que la comunidad marcana se sintiese interpelada por la forma de pensar de los familiares de Jesús viesen amenazada su integridad por tratarse de una congregación donde la mayoría de sus miembros eran *metuentes*, esto es, gentiles incircuncisos. Si esta comunidad, tal como se piensa en la actualidad, habitaba en el sur de Siria o quizás en alguna de las ciudades de la Decápolis, el componente pagano de su comunidad debía ser bastante alto; evidentemente, esta composición comunitaria casaba muy bien con una predicación influenciada por Pablo o por itinerantes carismáticos procedentes de la propia ciudad de Antioquía. Esa realidad marcaba el mensaje del trasfondo del evangelio, donde el Jesús de Marcos se dirigía sin pudor a los gentiles durante su misión[654]. No obstante, a pesar de

[653] Cf. Gál 2, 4.12-13

[654] Esta idea queda reflejada en la perícopa de la curación de la hija de la sirofenicia: "Y partiendo de allí, [Jesús] *se fue a la región de Tiro, y entrando en una casa* quería que nadie lo supiese, pero no logró pasar inadvertido, sino que, en seguida, habiendo oído hablar de él una mujer, cuya hija estaba poseída de un espíritu inmundo, vino y se postró a sus pies. *Esta mujer era pagana, sirofenicia de nacimiento*, y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. *Él le decía: "Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos." Pero ella le respondió: "Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños." Él, entonces, le dijo: "Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija."* Volvió a su casa y encontró que la niña estaba echada en la cama y que el demonio se había ido." (Mc 7, 24-30). A nuestro juicio, el rabino Jesús no habría pisado de ninguna de las maneras territorio gentil ni habría entrado en una de sus casas para predicar su evangelio, pues sólo había sido enviado para difundir su mensaje a "las ovejas perdidas de la casa Israel" (Mt 15,24)

la existencia de esta particularidad, la comunidad de Marcos probablemente contaría con algún remanente judeo-cristiano entre sus filas y esto puede aducirse por la inexistencia en el evangelio de una polémica clara respecto a la circuncisión. Por consiguiente, y para salvaguardar a la comunidad, el evangelista prefirió no decantarse claramente por su incumplimiento, quizás para no entrar en conflicto con las sinagogas de las localidades donde este evangelio fue utilizado.

De todas formas, el rechazo familiar liderado por los Hermanos del Señor se reflejaba claramente en su concepción del reino terrenal de Yahveh donde los *metuentes* no tenían cabida. Por este motivo, Marcos contraatacó esta postura doctrinal de los parientes del Señor. Según el evangelista, la verdadera familia no era la biológica, sino aquella que cumplía la voluntad de Dios. De esta manera, el evangelio marcano cuestionaba el papel dirigente y la doctrina de los Hermanos del Señor basada en el cumplimiento íntegro de la tradición mosaica y en la circuncisión como símbolo de la pertenencia a la Alianza. Siguiendo la influencia paulina, para esta comunidad marcana los familiares del Señor comprendieron mal el mensaje de Jesús, el verdadero evangelio debía difundirse a todos los pueblos y no sólo a los judíos; la Ley había quedado superada con la muerte expiatoria y la resurrección de Jesús, sólo así el cumplimiento de la voluntad divina posibilitaría la salvación. El reino de Dios era un realidad trascendente, no terrenal, donde tenían cabida los gentiles libres de las ataduras de la Ley mosaica.

La hostilidad y la dura crítica del evangelista a los Hermanos del Señor le llevaron también a menoscabar a la figura del patriarca familiar, sobre quien reposaba la filiación davídica mesiánica elaborada por Santiago y sus hermanos:

> [Jesús] Salió de allí y vino a su patria, y sus discípulos le siguen. Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La multitud, al oírle, quedaba maravillada, y decía: *"¿De dónde le viene esto?* [πόθεν τούτῳ ταῦτα] Y *¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada?* [τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ] ¿Y esos milagros hechos por sus manos? *¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón?* [οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος;] *¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?* [καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς;]*" Y se escandalizaban a causa de él* [καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ]. Jesús les dijo: "*Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio*." [ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ] Y no podía hacer allí ningún milagro, a excepción de unos pocos enfermos a quienes curó imponiéndoles las manos. Y se maravilló de su falta de fe." (Mc 6, 1-6)

Es verosímil pensar que en la época donde el evangelista situó la perícopa (en torno al año 30) José ya hubiese muerto, pero no deja de ser significativo que conozcamos a Jesús como hijo de

---

y por tanto este episodio tendría una finalidad teológica, a saber, incluir como principal objetivo a los gentiles en el nuevo pueblo mesiánico, no sólo a los judíos.

María cuando en el mundo semítico lo habitual era conocer a los hijos por su filiación paterna, incluso cuando el padre había fallecido como vimos en el falso osario de Santiago[655]. Ahora bien, no es casual esta omisión del referente paterno; Marcos no tienen ningún tipo de interés en José[656] y su ausencia del relato forma parte de una deliberada estrategia del evangelista para disociar a Jesús del transmisor del acervo cultural familiar judío. José no sólo había transmitido a sus hijos una serie de tradiciones judías, valores religiosos y políticos, sino que según la genealogía difundida por los Hermanos del Señor, a través de él se entroncaba la filiación davídica. Marcos pasa por alto deliberadamente este importante hecho y deja entrever que el verdadero padre de Jesús es el propio Dios y no José.

Esta idea ya venía implementada desde el principio del evangelio, cuando su autor no presentaba a Jesús como el Hijo de David, siguiendo la tradicional perspectiva nacionalista judía y vinculándolo con su padre José, sino como el "Hijo amado" de Dios (Mc 1,11), su "verdadero" padre; su misión no es referida siguiendo las categorías mesiánicas habituales vinculadas con la dinastía davídica, sino utiliza el Ps 2,7 (LXX) en la versión de la *Septuaginta*, para relacionarlo, de forma contradictoria, con el anhelado mesianismo davídico y así dar cumplimiento a las profecías[657].

Por otro lado, aunque en el pasaje Marcos no ofrece ninguna indicación explícita sobre la tradición del nacimiento virginal de Jesús, a nuestro juicio, es probable que la mención de Jesús como hijo de María se haya empleado en esta ocasión como una alusión indirecta a esa tradición. Su gestación debemos entenderla como respuesta a una serie de injurias circulantes en tradiciones rabínicas tras la caída del Templo (¿o quizás ya antes?) donde se especulaba con el nacimiento ilegítimo de Jesús fuera del matrimonio. Se le acusaba de ser un *mamzer*, esto es, un hijo bastardo y no un judío puro.

La crítica de Marcos al patriarca de la familia no terminaba aquí, la muchedumbre estupefacta al oír a Jesús predicar se preguntaba *"¿De dónde le viene esto?"* [πόθεν τούτῳ ταῦτα]; esta pregunta evocaba al ambiente familiar y en particular a José, quien, como rabino, le habría enseñado en el seno familiar las tradiciones judías así como las enseñanzas religiosas

[655] Cf. MARCUS, J. (2010): 432 ss. T. Ilan ha mostrado que era posible utilizar el nombre de la madre en casos donde la dignidad o el pedigrí de la familia materna era superior a la paterna, pero éste supuesto no ocurre en esta situación dado que la ascendencia davídica era la más alta de todas y Jesús era un davídida por parte de su padre y no de su madre; un hecho totalmente consciente para Marcos (Mc 10,48; 11,10)

[656] Cf. GNILKA, J. (1986): 269 n. 478. Así lo manifiesta también J.D.Crossan cuando afirma que Marcos está "positively uninterested in the father of Jesus".

[657] Cf. RODRÍGUEZ LÁIZ, A. (2016): 55

pertinentes. El ambiente favorable de sus paisanos hacia Jesús se tornó en desconfianza e incredulidad en la segunda parte de la escena, de forma que la pregunta inicial no dejaba de ser una crítica velada hacia José por las enseñanzas transmitidas a sus hijos y en concreto a Jesús.

La incredulidad familiar quedó reflejada por Marcos con la expresión "*Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio*." [ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ]; este dicho proverbial, ya muy atestiguado en la literatura greco-romana – como relató el propio Plutarco en una de sus obras cuando afirmaba: "Hallarás que las personas más sensibles y más sabias son poco estimadas en sus propias ciudades de origen" (Plut. *De Exil*. 604D)[658] – fue ampliado por el evangelista extendiéndolo a su familia carnal y a su casa, dejando patente el escepticismo familiar a su misión pública por Galilea. En rigor, el recelo histórico de la familia a la predicación de Jesús, aquí probablemente debamos interpretarlo de otra forma, pues la fórmula utilizada por el evangelista consistiría en una retroproyección de la incredulidad y desconfianza de los Hermanos del Señor a la comunidad marcana (representada en el texto por Jesús) por su apertura a los gentiles y su liberación de la tradición mosaica. Dicho de otra manera, Marcos compila dos hechos históricos acaecidos en dos momentos diferentes con la reelaboración de un λόγιον, por un lado, la desconfianza familiar a la evangelización y la misión itinerante de Jesús y por otro lado, la distancia doctrinal, cristológica y eclesiológica de los Hermanos del Señor con la comunidad marcana.

Este desafecto del autor de Marcos hacia la familia de Jesús también es visible en cómo el evangelio y la comunidad marcana entiende el mesianismo de Jesús. Cuando los paisanos de Jesús, estupefactos, se preguntan *¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada?* [τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ] se alude a una cita del profeta Isaías:

> Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: *espíritu de sabiduría e inteligencia*, *espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh* (…) (Is 11, 1-2)

Según la tradición veterotestamentaria, al anhelado gobernante de la Casa de David se le otorgaría esta sabiduría para poder ayudar a salvar a los propios israelitas de su alejamiento respecto a Yahveh y, de esta manera, someter a los enemigos gentiles de Israel; en cambio, Marcos muestra que son los mismos israelitas y especialmente los de su tierra natal quienes rechazan al Mesías sabio mientras los gentiles, representados por la mujer sirofenicia, lo aceptan[659]. Por tanto, el Mesías Jesús de Marcos no era un Mesías guerrero nacionalista judío, ni

[658] Cf. MARCUS, J. (2010):435.

[659] Seguimos la hipótesis de R.Guelich y C.D.Marshall en cf. ibid., (2010): 431.

defendía la instauración de un reino terrenal de Yahveh, no tenía ninguna relación con la versión defendida por los Hermanos del Señor en su evangelio, se le había desjudaizado, estaba abierto al mundo gentil y era presentado como un siervo sufriente, cuyo trágico destino aceptaba sin contemplaciones:

> *El Hijo del hombre se va* [ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει], *tal como está escrito de él* [καθὼς γέγραπται], pero ¡ay de aquél que entrega al Hijo del hombre! (Mc 14, 21)

En la misma línea de cuestionamiento se expresa su ascendencia davídica; aunque Marcos la conserva en su evangelio, apenas juega un papel destacado en relación con Jesús y muestra de ello es como se utiliza en la entrada mesiánica a Jerusalén[660]:

> Los que iban delante y los que le seguían, gritaban:" ¡*Hossana*! [ὡσαννά] ¡*Bendito el que viene en nombre del Señor*! [εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου] ¡*Bendito el reino que viene, de nuestro padre David*! [εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ] ¡Hossana en las alturas! (Mc 11, 9-10)

Marcos, basándose en el Ps 118 (LXX), recoge dos bendiciones, la primera reflejada en el v.9b es una copia literal de la cita hallada en los LXX y se enfatiza la aclamación de una persona, mientras la segunda, situada en el v.10a, es un añadido del evangelista donde resalta la aclamación popular por un reino. Con este redactado y la sutura de estas dos citas bíblicas, el autor del evangelio sugiere al lector de forma soslayada que quien viene está vinculado con el reino de David, pero en ningún momento identifica a Jesús con un descendiente de la Casa de David.

Jesús es aclamado en el exterior de la ciudad, no en su interior y las aclamaciones las recibe de sus seguidores galileos, no de los habitantes de Jerusalén; por consiguiente, un indicio de la incredulidad de los jerosolimitanos hacia la misión del galileo. Si a ello le añadimos cómo Marcos acentúa la vinculación de todo Israel como hijos de David "¡Bendito el reino que viene, *de nuestro padre David*! [τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ]", es evidente que el Jesús marcano no es considerado nadie especial en virtud de una supuesta ascendencia davídica y por tanto de forma astuta consigue desligar a Jesús de cualquier expectativa mesiánica nacionalista judía[661]. Dicho de otra manera, Jesús es presentado como un pretendiente mesiánico sin pertenecer a la Casa de David, cuyas implicaciones regias y nacionalistas judías eran de sobra conocidas por la población judía, pues entroncaba con la tradición de la dinastía davídica previa a la caída del Templo de Salomón, una época idealizada donde los judíos pusieron a raya a sus enemigos y el reino de Judá consiguió mantener su independencia. Muchos judíos, entre ellos los Hermanos

[660] Cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 86 n. 141.

[661] Cf. ibid., (2016): 87

del Señor, esperaban una futura restauración de la monarquía bajo el gobierno de esa dinastía, para acabar con las potencias gentiles opresoras (los romanos) y propiciar el reino de Yahveh en la tierra.

Esta disociación de Jesús con su ascendencia davídica alcanza su momento álgido en la perícopa donde el evangelista cuestiona por boca de Jesús el origen davídico del Mesías en una discusión con los escribas[662]:

> Y decía Jesús cuando enseñaba en el Templo: *"¿Cómo dicen los escribas que el mesías es Hijo de David?* [πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν;] El mismo David dice en el espíritu santo: "*Dice [el] Señor a mi señor: siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies*" [εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου]. *El mismo David lo llama Señor* [αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον], *¿cómo es que es hijo suyo?* [καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός;]". Y [una] muchedumbre numerosa lo escuchaba con agrado (Mc 12, 35-37)

La perícopa está construida en torno a una cita del Ps 109, 1 (LXX). Originalmente, el salmo se redactó en honor del rey davídico (τῷ κυρίῳ) en el momento preciso de la coronación, cuando era simbólicamente exaltado junto a Yahveh. Su composición tuvo lugar durante la época donde gobernaba la dinastía davídica y era una forma metafórica de expresar el honor y la autoridad otorgado por Yahveh al rey. Tras la muerte de Jesús, pronto sus seguidores lo utilizaron en relación con su figura y su misión dándole una nueva interpretación exegética.

El evangelista al utilizar el salmo 109 (LXX) asumía su conocimiento por parte de sus destinatarios, cuya temática intuía la figura del Mesías; la reflexión posterior sobre el texto suscitó diversas interpretaciones[663]. ¿Se cuestionaba realmente el origen davídico del Mesías? o ¿Se aceptaba tal origen, pero considerado desde un punto de vista más trascendente? Según el evangelista, si David llamaba Señor al Mesías no podía ser hijo suyo y por tanto, no era uno de sus descendientes. Para Marcos una cosa era ser hijo de David, un descendiente de la Casa de David y otra el Mesías, cuya descendencia no era davídica. Por consiguiente, contraponía por boca de Jesús al Mesías terrenal hijo de David con el Mesías trascendente sentado a la diestra de Dios. Este Jesús exaltado a los cielos es llamado Señor por el propio David y por tanto no podía ser su hijo. Así la "muchedumbre numerosa" que escuchaba con agrado a Jesús era un claro símbolo de la propia comunidad marcana, quien ya había exaltado a su Mesías Jesús disociándolo del Mesías tradicional judío. La renuncia de Jesús durante el evangelio marcano a aceptar cualquier título mesiánico le alejaba de una visión política nacionalista judía de su

[662] Seguimos la hipótesis planteada por cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 95-97

[663] Cf. ibid., (2016): 95 n. 166. Así R.Bultmann postula como una posible interpretación que la perícopa fue fruto de la comunidad marcana para oponer la fe en el Hijo del hombre a la fe en el hijo de David, es decir, la naturaleza de Jesús era algo más elevada que la terrenal representada por la Casa de David.

misión. Será al final del evangelio cuando Jesús desveló abiertamente ante las autoridades su secreto mesiánico:

> El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: "*¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?*" [σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;] Y dijo Jesús: *Sí, yo soy* [ἐγώ εἰμι,], *y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo* [καὶ ὄψεσθε *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ *ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*]" (Mc 14, 61b-62)

La alta cristología manifestada en el texto chocaba frontalmente con la baja cristología de los Hermanos del Señor y se convertía automáticamente en fuente de conflicto. La figura del Hijo del hombre en el evangelio de Marcos no se refería a un mero hombre tal como aparecía en la fuente Q y defendían los Hermanos del Señor, aquí aludía a una figura escatológica y glorificada muy próxima a Dios, casi en igualdad con él, cuyo destino ya estaba fijado. Como el siervo sufriente del TritoIsaías, debía padecer, sufrir, morir y resucitar (Mc 8, 31; 9, 30-31; 10, 32-34) para regresar al final de los tiempos como Hijo del hombre e instaurar el reino de Dios (Mc 8,38; 13,24-27). Esta concepción de la comunidad marcana del mesianismo de Jesús se alejaba completamente del propuesto por los Hermanos del Señor en su evangelio.

Las veleidades mesiánicas terrenales de los Hermanos del Señor fueron combatidas por el autor del evangelio de Marcos. De esta manera, todas las aspiraciones, terminología y simbología regias fueron tratadas con sumo cuidado por el evangelista para evitar mostrar un Jesús excesivamente nacionalista judío. Un Mesías demasiado politizado podría causar multitud de problemas a los integrantes de la comunidad marcana con las autoridades romanas. Así, el título *Rey de los judíos* nunca es utilizado por Jesús, sus seguidores o el evangelista, pero sí por sus oponentes romanos que la emplean con una evidente connotación política[664]:

> Pilato le preguntaba: "¿Eres tú el rey de los judíos?" [σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;] Él le respondió: "Tú lo dices" [σὺ λέγεις] (Mc 15, 2)

El Jesús de Marcos no contestó de forma afirmativa a la pregunta del prefecto Poncio Pilato, desligándose de la tradicional esperanza colectiva judía, defendida por los Hermanos del Señor en el seno de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Para ellos, bajo el gobierno de un descendiente de la Casa de David y con la ayuda de Yahveh retornaría la justicia a Israel y se doblegaría al poder gentil romano.

Los romanos tuvieron claro desde su detención el potencial peligro subversivo de Jesús y sus seguidores; por este motivo, Jesús fue condenado a muerte en la cruz (*mors aggrauata*). En los instantes previos a su ejecución los soldados romanos se mofaron de él vistiéndolo como un rey:

[664] Cf. ibid., (2016): 103-105

> Los soldados le llevaron dentro del palacio, es decir, al pretorio y llaman a toda la cohorte. *Le visten de púrpura y, trenzando una corona de espinas, se la ciñen* [καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον]. Y se pusieron a saludarle: "¡*Salve, Rey de los judíos*!" [χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων] (Mc 15, 16-18)[665]

Asimismo, estas aspiraciones regias también quedaron reflejadas en el *titulus crucis*:

> Era la hora tercia cuando le crucificaron. Y estaba puesta *la inscripción de la causa de su condena* [ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη]: "*El Rey de los judíos*" [ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων] (Mc 15, 25-26)

En rigor, el relato marcano de la pasión alejaba a Jesús de las aspiraciones regias y era un claro ataque a la concepción postulada por los Hermanos del Señor, quienes defendían una tradición davídica en el seno de la familia de Jesús.

Por consiguiente, para cerrar este apartado, podemos concluir que los Hermanos del Señor debieron afrontar la crítica y el cuestionamiento de su evangelio por la comunidad marcana, una congregación de raigambre helenística ubicada quizás en el sur de la provincia de Siria o en alguna ciudad de la Decapolis en la región de Perea, quizás esta última propuesta tenga algo más de peso al surgir las comunidades cristianas en entornos urbanos más que en rurales, pero seguimos basándonos en conjeturas sin poder determinar un lugar con exactitud. Esta congregación estaba integrada principalmente por *metuentes*, a saber, gentiles incircuncisos cuya interpretación del mesianismo de Jesús distaba bastante de la mantenida por la familia del Señor. Al bajo perfil cristológico mostrado por los Hermanos del Señor, donde Jesús era un mero hombre (Hijo del hombre), un profeta como Elías, quien exaltado temporalmente en un lugar ignoto, retornaría en breve a la tierra para instaurar el reino de Yahveh en la tierra y destruiría a los enemigos de Israel; se contraponía la alta cristología defendida por el evangelista Marcos, donde Jesús era concebido como una figura escatológica (Hijo del hombre) a imagen del personaje misterioso del relato daniélico (Dn 7, 13), su naturaleza era casi divina y se alejaba bastante de su condición humana.

Al carácter davídico del mesianismo de los Hermanos del Señor, presentándose como descendientes de la estirpe davídica y defensores del uso de la fuerza para poder acceder al poder y poder expulsar de Israel a los opresores gentiles romanos; Marcos cuestionaba el origen davídico del Mesías. Mostraba a un Jesús pacífico, alejado de disputas políticas y de cualquier aspiración regia nacionalista judía. Su reino era trascendente, no terrenal. Para ello no dudó en atacar sutilmente a José, patriarca de la familia, como depositario de la estirpe davídica y de todo el acervo cultural judío transmitido a sus hijos en el seno familiar.

[665] Vid. supr. p. 193 n.324. Recordemos en este punto el episodio similar narrado por Filón de Alejandría sobre un tal Carabbas.

Finalmente, el nuevo Templo espiritual, el nuevo Israel liderado por los Hermanos del Señor hasta la espera de la παρουσία estaba integrado por judeo-cristianos hebreos y los prosélitos, aquellos gentiles circuncidados y seguidores de la tradición mosaica como medio para convertirse primero al judaísmo y después a la fe en el Mesías Jesús. A esta concepción tradicional y nacionalista de los Hermanos del Señor se confrontaba la comunidad marcana, donde la mayoría de sus integrantes eran *metuentes*, gentiles sin circuncidar y para formar parte de su Templo espiritual sólo exigía un único requisito, libre de las ataduras rituales y legales, a saber, la fe en el Mesías Jesús y su resurrección.

4.1.2 El evangelio de Mateo (ca. 85)[666]

En la actualidad, la mayoría de investigadores están de acuerdo en otorgarle a este evangelio un origen sirio y se inclinan por Antioquía como localidad más probable de su redacción[667]. Al

[666] Cf. LUZ, U. (2010): 127-128. No existe aún un consenso entre los investigadores sobre la datación del Evangelio de Mateo. La gran mayoría de hipótesis abarcan un período comprendido entre los años 70 y con anterioridad al año 100, pero en este dilatado lapso de tiempo es donde se manifiestan las discrepancias sobre su fecha aproximada de composición. Podemos hablar de dos grandes corrientes de opinión: por un lado, quienes emplazan al evangelio a los primeros años de la década de los años 80 y sus detractores, cuyos postulados sitúan el documento hacia los años 95-100. En el primer grupo, destacarían autores como U. Luz *et alii*, cuyos argumentos para justificar su hipótesis se centran en el uso de Mateo por la Didajé, en el conocimiento del evangelio por parte de Ignacio de Antioquía cuyo martirio situaría el *terminus ante quem* en el 107-108, la mención de Policarpo de Esmirna en su carta hacia el año 115, los contactos entre la primera carta de Clemente de Roma y Mateo, lo que significaría su conocimiento en Roma con anterioridad al año 100 así como las afinidades existentes entre la primera carta de Pedro y la tradición sinóptica recogida en Mateo. Por su parte, otros autores (cf. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P., (2012): 180-190) cuestionan esta visión y encuentran más indicios para retrasar a finales de siglo el evangelio. Según P. Giménez de Aragón, Mateo utilizó el Pequeño Apocalipsis de la Didajé escrito a mediados de los años 60 y el Evangelio de Marcos de mitades de los 70; esto llevaría a postergar la fecha de composición de Mateo a finales de la década de los 80, pero sobre todo a finales de los 90. Este investigador defiende la inexistencia de pruebas o indicios para datar a Mateo en torno al año 80 y además de los argumentos esgrimidos anteriormente por U.Luz, aduce un par de elementos más a tener en cuenta para datar el evangelio entre los años 95 y 100: por un lado, la animadversión existente en el evangelio hacia los fariseos y sus sinagogas; según su criterio, esto nos situaría tras la *Birkat ha-minim*, cuya datación la fijaría en torno al año 95 (los cristianos suelen establecerla hacia el año 85); por otro lado, la perícopa del tributo del didracma al Templo (Mt 17, 24-27) nos situaría en el año 96, época del gobierno del emperador Nerva, quien suprimió el *Fiscus Iudaicus*; según el investigador, el debate sobre si se debía continuar pagando el tributo de forma extraoficial habría surgido de los miembros de las familias sacerdotales tras la abolición de dicho impuesto y no antes, con la esperanza de poder reconstruir el Templo cuando el emperador lo decretase.

[667] Cf. ibid., (2010): 124-126; cf. ibid.,(2012): 182 ss.; cf. PIÑERO, A. (2009): 45-46. Entre los motivos argumentados para esta identificación destaca la rápida difusión del evangelio y esto era posible desde una ciudad dotada de buenas vías de comunicación. En Antioquía existía una importante comunidad judía; así E.Kraeling habla de una población entre 45.000 y 65.000 judíos sobre un total de 300.000 habitantes en la ciudad. La tradición petrina recogida en el evangelio (Mt 16, 17-19), según la cual Pedro es nombrado por Jesús como piedra angular de la Iglesia bien podría proceder de Siria y concretamente de

principio, su trasfondo mucho más judío que el de Marcos llevó a numerosos estudiosos a pensar en la existencia de un original hebreo o arameo traducido posteriormente al griego, pero la crítica más reciente ha desestimado esta idea y se inclinan por el griego como la lengua original del evangelio así como de las fuentes utilizadas[668]. Respecto a estas últimas, existe un consenso en identificar en Mateo el uso de tres tipos diferentes: por un lado, el llamado documento Q o colección de λόγια ("dichos") de Jesús, el evangelio de Marcos y material propio del evangelista consistente en tradiciones orales, probablemente procedentes de la comunidad de Antioquía.

Si el evangelio de Marcos mantuvo una fuerte hostilidad hacia la familia de Jesús, la actitud del autor de Mateo fue más benevolente, mucho más indulgente a pesar de las diferencias existentes con los Hermanos del Señor. El evangelio incluía un relato de la infancia de Jesús, ausente en Marcos, donde la figura de José adoptaba un perfil plano, secundario, sin ningún tipo de relevancia en la acción. Su retrato como patriarca familiar aparecía muy debilitado, aunque aún su descripción conservaba algunos de sus rasgos originales como referente familiar y protector de los miembros de su casa. Más adelante, el evangelista recordaba de forma indirecta su profesión como carpintero, esto es, como rabino[669].

El José de Mateo era un mero intermediario de los designios divinos, poco le importaba al evangelista su figura como transmisor del acervo cultural, sólo le interesaba presentarlo como miembro de la Casa de David y para tal fin utilizó la genealogía, originada probablemente en círculos judeo-cristianos afines a los Hermanos del Señor y difundida entre otras congregaciones análogas[670]. Dicho de otra manera, el tratamiento referido a José era una manera velada de desvincular a Jesús de su hogar natal y de ese judaísmo exclusivista de la tradición veterotestamentaria cuya salvación estaba destinada sólo a los judíos, no a los gentiles. Sólo le interesaba al evangelista en la medida que era útil para demostrar en su narración la ascendencia

---

Antioquía, ciudad donde el apóstol estuvo predicando (Gál 2, 11-14); el autor de Mateo también corrige aquellos errores geográficos cometidos por Marcos, así, situó el episodio del endemoniado en Gadara y no en Gerasa; a la mujer sirofenicia de Marcos, Mateo la denominó "cananea", tal como eran denominados los fenicios en Antioquía o Damasco. Por último, la equivalencia de la estatera por dos didracmas sólo era posible encontrarlo también en ambas ciudades. Todos estos argumentos invitan a pensar en Antioquía como lugar de elaboración del evangelio, aunque también se han propuesto otras alternativas como las ciudades de Séforis o Tiberias en Galilea, Damasco, Cesarea Marítima, Cesarea de Filipo o Edessa, pero los argumentos aducidos no son muy consistentes.

[668] Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 199 ss.

[669] Sobre el tratamiento de la figura paterna de José en los relatos de la infancia y los pasajes donde se pueden observar estas características, cf. Vid. supra p. 84ss

[670] Respecto a la genealogía davídica en Mateo, cf. vid. supra p. 85ss

davídica del Mesías Jesús gracias al reconocimiento legal realizado por José, a pesar de no ser hijo biológico suyo; por tanto, la predicación del Jesús mateano se distanciaba de las tradiciones judías enseñadas por José desde la infancia a sus hijos.

El evangelista incidía más en el protagonismo de María por su concepción virginal:

> La generación de Jesucristo fue de esta manera: *Su madre, María, estaba desposada con José* [μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ] y, *antes de empezar a estar juntos ellos* [πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς], *se encontró encinta por obra del Espíritu Santo* [εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου]. *Su marido José* [Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς], *como era justo* [δίκαιος ὢν] y no quería ponerla en evidencia, *resolvió repudiarla en secreto* [ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν]. Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: "*José, hijo de David*, [Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ] no temas tomar contigo a María tu mujer *porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo* ([τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου]). Dará a luz a un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados." Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta: *Ved que la virgen concebirá y dará a luz a un hijo* [ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν], *y le pondrán por nombre Emmanuel* [καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ], *que traducido significa: "Dios con nosotros*." [ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός*] Despertado José del sueño, hizo como el Ángel del Señor le había mandado, y tomó consigo a su mujer. Y no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús." (Mt 1, 18-25)

A la luz de la exégesis derásica de una profecía de Isaías donde se decía que Yahveh enviaría una señal a su pueblo en forma de "doncella encinta":

> Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: He aquí que *una doncella está encinta y va a dar a luz a un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel*. (Is 7,14)

La versión de la Septuaginta (LXX) tradujo del hebreo el vocablo *almah* – cuyo significado remite a una "doncella", a saber, una mujer joven en edad fértil sin hijos – al griego como Παρθένος ("virgen") y algunos judeo-cristianos de corte helenista vincularon a través de la deducción esta profecía con el nacimiento del Mesías Jesús otorgándole un nacimiento sobrenatural y exaltando la figura de María. Esta tradición oral, quizás ya conocida previamente por el autor de Marcos y surgida tras la muerte de Jesús en algunas comunidades de judeo-cristianos helenístas, fue fijada por escrito por primera vez en el evangelio de Mateo. El conocimiento por parte del judaísmo de esta tradición recogida en este texto, propició la aparición de una serie de calumnias surgidas en círculos judíos de la Diáspora donde se cuestionaba la naturaleza sobrenatural de Jesús así como el origen adúltero de Jesús fuera del matrimonio[671].

[671] Acerca de los testimonios que corroboran estas calumnias sobre el relato de la concepción virginal, cf. vid. supra p.93ss. Cf. CHARLESWORTH, J. (2009): 96-101, ignoramos cuándo se entremezclaron ambas tradiciones surgidas en el siglo I tras la muerte de Jesús, pero en este texto las vemos reflejadas. Sobre la supuesta *Mamzerut* (Bastardía) de Jesús, en la actualidad existe un consenso en otorgar al término hebreo *mmzr* ("Mamzer") derivado del verbo *mzr* ("descomponerse"), no únicamente el significado de bastardo, sino que también aludiría a una persona incapaz de probar, a satisfacción de las

A nuestro juicio, la posición de Mateo y de aquellas comunidades creyentes en el nacimiento sobrenatural de Jesús y en la exaltación de María no dejaba de ser chocante para los Hermanos del Señor, quienes no entendían dicho proceso, máxime teniendo en cuenta la inexistencia de una memoria familiar donde se corroborase esta tradición. Si los propios familiares de Jesús defendieron siempre los vínculos sanguíneos y biológicos de su hermano con la familia, no queda sino pensar en un origen exógeno de esta tradición fuera de Israel. En rigor, la exclusión de José como padre biológico de su hijo era una forma velada de desjudaizar a Jesús, dentro de un paradigma tendente a presentarlo como un Mesías ecuménico y no exclusivamente judío; dicho de otra manera, era una forma de desarraigarlo de sus orígenes judíos transmitidos por su padre tal como defendían los Hermanos del Señor.

Por otro lado, el resto de apariciones anecdóticas de María en el relato de Mateo presentan ya el perfil exaltado de la mujer fuerte de la tradición sapiencial hebrea, referente familiar, heroína e incansable ante los infortunios vitales[672].

En cambio, si María recibió un trato distinguido por parte del evangelista, no actuó de igual forma respecto a los Hermanos del Señor con quienes mantenía diferencias doctrinales y cristológicas:

> Todavía estaba hablando a la muchedumbre, cuando *su madre y sus hermanos se presentaron fuera y trataban de hablar con él* [ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἱστήκεισαν

autoridades religiosas competentes, en especial el Sumo Sacerdote, la pureza de sangre de sus padres biológicos judíos. Autores como L.Koehler y W.Baumgartner han señalado que el vocablo *mmzr* podría también apuntar al hijo de un matrimonio mixto prohibido o a un mestizo y como su significado no quedaba claro, era el Sumo Sacerdote quien determinaba finalmente la definición pertinente en función del contexto. Como bien ha señalado J. Avery-Peck, la persona imputada por ser un presunto *mmzr* debía estar dispuesta a contestar una batería de preguntas donde se debía probar no sólo la pureza del carácter judío de sus progenitores, sino también haber sido concebido tras una boda celebrada de forma legal. Ser considerado un *mmzr* comportaba la marginación social de la persona pues se le consideraba impuro, así parece desprenderse de una serie de textos de Qumrán donde es mencionado (4Q444 fr. 2 col. 1; 4Q511 fr. 2; 4Q397 fr. 5 y 4QFlorilegio fr. 1 col. 1). Según estos textos coetáneos de Jesús, el *mmzr* no tenía permitida la entrada en el Templo y su legislación era más severa que la recogida en la Torah: "El bastardo no será admitido en la asamblea de Yahveh; ni siquiera en su décima generación será admitido en la asamblea de Yahveh." (Dt 23,3). Por consiguiente, es probable que tras la muerte de Jesús algunos judíos considerasen a Jesús como un *mmzr*, tal como lo atestigua el propio evangelista Juan: "Ellos [los escribas y fariseos] le dijeron: "*Nosotros no hemos nacido de la prostitución*; no tenemos más padre que a Dios." (Jn 8, 41b). Evidentemente, a nuestro juicio estas acusaciones topan con la realidad manifestada en la ausencia de polémicas en los evangelios canónicos sobre este tema y con el testimonio de Flavio Josefo (Jos. *Ant. Iud*., XX, 197-200) donde es visible la respetuosa concepción por parte del judaísmo y en especial del fariseísmo hacia la figura de su hermano mayor Santiago, quien lideraba una secta centrada en la exaltación de su hermano. ¿Si realmente Jesús fue un *mmzr* no estaría estigmatizada toda la familia? ¿No habría sido Santiago atacado o mancillado por esta causa?

[672] Respecto a los textos donde aparecen reflejadas estas características concretas cf. Vid. supra p. 92 ss.

> ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι]. Alguien le dijo: *¡Oye! ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablarte.* [ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλῆσαι]" Pero él respondió al que se lo decía: *¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?* [τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου;]" Y, extendiendo su mano hacia los discípulos, dijo: "*Estos son mi madre y mis hermanos* [ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου]. Pues *todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre* [ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν] (Mt 12, 46-50)

Mateo elimina el pasaje marcano donde los familiares iban a buscar a Jesús por considerarlo "estar fuera de sí" (Mc 3, 21), pero el evangelista mantenía sus diferencias respecto a ellos. Así, los Hermanos del Señor siguen estando fuera de la casa, es decir, fuera del verdadero Israel representado por la comunidad mateana y continúa manteniendo una separación física importante entre Jesús y su familia; los lazos sanguíneos, biológicos, no eran suficientes para formar parte de la nueva y definitiva era mesiánica, del verdadero Israel; por tanto, era necesario cumplir los deseos del Padre celestial transmitidos a través de la predicación del Jesús mateano. Por lo tanto, los miembros de la comunidad de Mateo eran quienes cumplían los deseos del Padre celestial y por consiguiente, sí podían considerarse su verdadera familia. De esta manera, Mateo mantenía la distancia doctrinal y cristológica respecto al evangelio de los Hermanos del Señor por estar en desacuerdo con él.

El episodio del rechazo de sus paisanos de Nazaret también sufrió modificaciones respecto al de Marcos:

> Y sucedió que, cuando acabó Jesús estas parábolas, partió de allí. Viniendo a su patria, les enseñaba en su sinagoga, de tal manera que decían maravillados: "*¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos milagros?* [πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;] *¿No es éste el hijo del carpintero?* [οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;] *¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas?* [οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας;] *Y sus hermanas ¿no están todas entre nosotros*? [καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσιν;] Entonces, ¿de dónde le viene todo esto?" Y se escandalizaban a causa de él. Más Jesús les dijo: "*Un profeta sólo en su patria y en su casa carece de prestigio*." [οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ] Y no hizo allí muchos milagros, a causa de su falta de fe (Mt 13, 53-58)

A diferencia del λόγιον marcano, Mateo eliminó la alusión a sus parientes ("Un profeta *sólo en su patria y en su casa* carece de prestigio"); a pesar de ello, el dicho manifestaba abiertamente la incredulidad de sus familiares a su misión itinerante. Como en el caso de Marcos, esta perícopa también era probablemente una retroproyección hacia el pasado donde se reflejaba el distanciamiento existente entre Mateo con el evangelio familiar, por este motivo nos legó el nombre de todos los Hermanos del Señor. Aunque el evangelio de Mateo es mucho más judío que el de Marcos, en la actualidad es considerado por la crítica como el evangelio petrino por

excelencia[673]; por un lado, interpretó la muerte y la resurrección de Jesús según el paradigma paulino, pero, mostró un absoluto respeto por la tradición mosaica. Es plausible que esta comunidad mateana, formada mayoritariamente por judíos observantes de lengua griega, mantuvieran memoria de Pedro y su mensaje como consecuencia de su predicación en Antioquía.

Las diferencias con los Hermanos del Señor se ceñían principalmente al plano doctrinal y cristológico. Así, el carácter mesiánico davídico de Jesús defendido por Santiago y sus hermanos sufrirá modificaciones respecto a la tradición veterotestamentaria. En el relato de la infancia, Jesús, por oposición a Herodes, es descrito como el rey de los judíos en su vertiente tradicional, como Ungido y caudillo de los judíos, cuyo nacimiento debe tener lugar en Belén de Judá como cumplimiento de la profecía de Miqueas[674]:

> Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempos del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente se presentaron en Jerusalén, diciendo: *"¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido?* [ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;] Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarle." En oyéndolo, el rey Herodes se sobresaltó y con él toda Jerusalén. Convocó a todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, *y por ellos se estuvo informando del lugar donde había de nacer el Cristo* [ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται]. Ellos le dijeron: "En Belén de Judea, porque así está escrito por medio del profeta: Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, no, la menor entre los principales clanes de Judá; *porque de ti saldrá un caudillo que apacentará a mi pueblo Israel*." [ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ] (Mt 2, 1-6)

El oráculo original del profeta contenía una potente carga mesiánica, pero Mateo únicamente se ciñó al inicio de la profecía, omitiendo el resto donde se le presentaba como un libertador político nacionalista judío, cuyo dominio abarcaría "hasta los confines de la tierra"; porque únicamente le interesaba presentar a Jesús como el nuevo David *redivivus*, el ansiado descendiente de la Casa davídica nacido en la misma localidad que el mítico rey tal como anunciaban las Escrituras.

Más adelante, durante la narración de la misión itinerante de Jesús, el evangelista modificó deliberadamente el talante nacionalista del título de Hijo de David tal como lo defendían los Hermanos del Señor y lo vinculó a la de un sanador o hacedor de prodigios, apareciendo principalmente en escenas relativas a curaciones de ciegos:

---

[673] Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 200-201; cf. PIÑERO, A. (2009): 45

[674] "Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti me ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño. Por eso él los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel. Él se alzará y pastoreará con el poder de Yahveh, con la majestad del nombre de Yahveh su Dios. Se asentarán bien, porque entonces se hará él grande hasta los confines de la tierra." (Mi 5,1-3).

> Cuando Jesús se iba de allí, al pasar le siguieron dos ciegos gritando: "¡*Ten piedad de nosotros, Hijo de David*!"[ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ]. Y al llegar a casa, se le acercaron los ciegos, y Jesús les dice: "¿Creéis que puedo hacer eso?" Dícenle: "Sí, Señor". Entonces les tocó los ojos diciendo: "Hágase en vosotros según vuestra fe". Y se abrieron sus ojos. Jesús les ordenó severamente: "Mirad que nadie lo sepa". Pero ellos, en cuanto salieron, divulgaron su fama por toda aquella comarca (Mt 9, 27-30) [675]

En este pasaje, el Jesús mateano – desligado de toda ambición política terrenal y centrado en su aspecto sanador – devolvía la vista a aquellas personas ciegas por su creencia en la naturaleza nacionalista del título "Hijo de David". Con su curación, el Jesús mateano desterraba cualquier veleidad política y alejaba el fantasma de las persecuciones sobre la comunidad mateana. Por lo tanto, se abandonó todo rastro político nacionalista judío vinculado al título y Jesús pasó a ser considerado por el evangelista como Hijo de David por sus habilidades curativas:

> Saliendo de allí Jesús se retiró hacia la región de Tiro y de Sidón. En esto, una mujer cananea, que había salido de aquel territorio, gritaba diciendo: "¡*Ten piedad de mí. Señor, hijo de David*! [ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ] Mi hija está malamente endemoniada." Pero él no le respondió palabra. Sus discípulos, acercándose, le rogaban: "Concédeselo", que viene gritando detrás de nosotros." Respondió él: "*No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel*." [οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ] Ella, no obstante, vino a postrarse ante él y le dijo: "¡Señor, socórreme!" Él respondió: "No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos." "Sí, Señor – repuso ella-, pero también los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos." Entonces Jesús le respondió: "Mujer, grande es tu fe; que te suceda como deseas." Y desde aquel momento quedó curada su hija." (Mt 15, 21-28)

El carácter exclusivista étnico del Mesías judío se difuminó y pasó a convertirse en un Mesías ecuménico, donde se permitía a los gentiles formar parte del nuevo pueblo mesiánico. Mateo evitó cualquier disputa sobre el tema de la circuncisión en su evangelio, presumiblemente para no tener problemas con la comunidad judía de Antioquía, pero su apuesta por un mesianismo universal –heredado del evangelio de Marcos – era toda una declaración de intenciones respecto al Mesías judío de tradición veterotestamentaria defendido por los Hermanos del Señor.

A pesar de ello, en la entrada de Jesús en Jerusalén el evangelista aún utilizó el título Hijo de David, conservando ecos de su sentido original mesiánico, pero matizado sutilmente, de forma que se alejaba de las connotaciones nacionalistas bélicas[676]:

> Cuando se aproximaron a Jerusalén, al llegar a Betfagé, junto al monte de los Olivos, entonces envió Jesús a dos discípulos, diciéndoles: "Id al pueblo que está enfrente de vosotros, y enseguida encontraréis un asna atada y un pollino con ella; desatadlos y traédmelos. Y si alguien os dice algo, diréis: El Señor los necesita, pero enseguida los devolverá." Esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del profeta: `*Decid a la hija de Sión* [εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών]*: He aquí que tu Rey viene a ti* [ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι]*), manso y montado en un asno y un pollino* [πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον]*, hijo de animal de yugo* [καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου].´ Fueron, pues, los discípulos e hicieron

[675] Cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016): 180 ss.

[676] Cf. ibid., (2016): 186-87. Seguimos a la autora en la interpretación de esta escena.

> como Jesús les había encargado: trajeron el asno y el pollino. Luego pusieron sobre ellos sus mantos, y él se sentó encima. La gente, muy numerosa, extendió sus mantos por el camino; otros cortaban ramas de los árboles y las tendían por el camino. *Y la gente que iba delante y detrás de él gritaba* [οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες]*:* `*¡Hossana al Hijo de David!* [*ὡσαννὰ* τῷ υἱῷ Δαυίδ] *¡Bendito el que viene en nombre del Señor!* [εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου] *¡Hossana en las alturas!* [ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις]´ Y al entrar él en Jerusalén, toda la ciudad se conmovió. `¿Quién es éste?´ decían. Y la gente decía: `Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea (Mt 21, 1-11)

La escena se inicia con una cita de cumplimiento basada en primer término en Is 62, 11 ("Decid a la hija de Sión"), pero centrada sobre todo en Za 9,9 ("He aquí que tu rey viene a ti, manso y montado en un asno y un pollino, hijo de animal de yugo")[677]. En su contexto original, la profecía versaba sobre las características guerreras del Mesías. Al suprimir todas las referencias bélicas así como su dominio territorial sobre las naciones, el evangelista buscó presentar a Jesús como un Mesías de carácter pacífico y humilde, alejado del Mesías davídico nacionalista de los Hermanos del Señor.

En contraposición con Marcos, Mateo modificó la aclamación de sus seguidores a la entrada de la ciudad:

> *¡Hossana al Hijo de David!* [*ὡσαννὰ* τῷ υἱῷ Δαυίδ] *¡Bendito el que viene en nombre del Señor!* [εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου] *¡Hossana en las alturas!* [ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις] (Mt 21, 9b)[678]

[677] Obsérvese el fino ejercicio de sutura redaccional realizado por el evangelista en esta cita de cumplimiento. En primer lugar, escoge deliberadamente un versículo de Isaías 62,11 referente a la maravillosa resurrección de Jerusalén, muy vinculado con la cita de Zacarías: "Mirad que Yahveh hace oír hasta los confines de la tierra: ` *Decid a la hija de Sión*: Mira que viene tu salvación; mira su salario le acompaña y su paga le precede." Luego, este versículo isaíaco lo añade a la cita original de Zacarías: "Exulta sin freno, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén! *He aquí que viene a ti tu rey*: justo él y victorioso, *humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna*. El suprimirá los cuernos de Efraím y los caballos de Jerusalén; será suprimido el arco de combate, y él proclamará la paz a las naciones. Su dominio irá de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra." (Za 9, 9-10). El texto original de Zacarías se refería a las características del Mesías davídico de tradición veterotestamentaria. Mateo suprimió la expresión "justo él y victorioso", virtudes guerreras propias del Mesías y omitió intencionadamente todo el versículo diez, donde se manifestaba el dominio territorial del rey mesiánico.

[678] Obsérvese la diferencia de la aclamación popular de sus seguidores en el evangelio de Marcos respecto al de Mateo:"(…) Los que iban delante y los que le seguían, gritaban: "¡*Hossana*! ¡*Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene, de nuestro padre David! ¡Hossana en las alturas*! Y entró en Jerusalén, en el Templo, y después de observar todo a su alrededor, siendo ya tarde, salió con los Doce para Betania" (Mc 11, 9-11). Cabe destacar también las diferencias de Marcos respecto a Mateo en el periplo de Jesús en el interior de la ciudad y su extraña actitud tras su entrada mesiánica. Así pues, en Marcos, Jesús va al Templo y allí, viendo el poco predicamento popular a su entrada mesiánica, decide no realizar ninguna proclamación o algo similar y prefiere salir fuera de la ciudad; en cambio, en Mateo, tras la entrada en la ciudad tiene lugar la escena de la expulsión de los mercaderes, las curaciones a ciegos y cojos y finalmente, la aclamación de los niños como Hijo de David, reprobadas por las autoridades religiosas de la ciudad.

Tomando como referencia el Ps 117,26 (LXX) "Bendito el que viene en nombre del Señor" [εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου], relacionado con la victoria de Yahveh sobre las naciones (v.10). La multitud de sus seguidores aclama a Jesús como Hijo de David, una expresión con una potente carga mesiánica, pero no es así recibido por los habitantes de Jerusalén ni por las autoridades religiosas, quienes se preguntan qué aclama la gente: "¿Quién es éste?´ decían".

Esta elaborada presentación davídica de Jesús con tintes nacionalistas se difuminaba poco después con la realidad de las creencias de la comunidad mateana. Tras la entrada en la ciudad, Jesús iba al Templo donde expulsaba a los mercaderes, pero a continuación en el mismo recinto curaba a algunos ciegos y cojos y cuando unos niños le aclamaban nuevamente como el Hijo de David ("Hossana al Hijo de David") (Mt 21,15), él aceptaba la aclamación mientras las autoridades religiosas le rechazaban como tal. Por tanto, Mateo presentaba a un Jesús de estirpe davídico humilde y pacífico rechazado por la población judía de Jerusalén y en especial por sus autoridades religiosas. Si bien empleaba la expresión nacionalista "Hijo de David", se acostumbraba a utilizarla habitualmente en un contexto sanador y no bélico; Jesús no era el libertador esperado por el pueblo judío. De esta manera, el Mesías Jesús de Mateo se alejaba de la concepción nacionalista, militarista y exclusivamente judío de los Hermanos del Señor, quienes veían a su hermano, como la piedra angular de Yahveh para instaurar su reino terrenal.

Si el Mesías de Mateo había sido vinculado con la estirpe davídica para presentarlo a sus lectores como el Mesías esperado por el pueblo judío, la propia comunidad mateana también se cuestionó si el Mesías debía ser obligatoriamente de ascendencia davídica:

> Estando reunidos los fariseos, les propuso Jesús esta cuestión: "*¿Qué pensáis acerca del Cristo*? [τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ;] *¿De quién es hijo*? [τίνος υἱός ἐστιν;]" Dícenle: "*De David*" ([τοῦ Δαυίδ]) Díceles: "Pues ¿cómo David, movido por el Espíritu, le llama Señor, cuando dice: *Dijo el Señor a mi Señor* [εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου]*: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies*? [κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου] *Si, pues, David le llama Señor* [εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον], *¿cómo puede ser hijo suyo?* [πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν]" Nadie era capaz de contestarle nada; y desde ese día ninguno se atrevió ya a hacerle más preguntas." (Mt 22, 41-46)

Este cuestionamiento enlazaba con las creencias cristológicas de la comunidad de Mateo. Mientras durante su misión pública, Jesús era el Mesías de estirpe davídica, aunque desarraigado de la tradición veterotestamentaria, alejado de cualquier vinculación política nacionalista y siempre en un contexto sanador; a partir de la creencia en su resurrección esta filiación quedó relegada a un segundo plano. Mateo contrapuso al Jesús terrenal de linaje davídico con el Mesías trascendente sentado a la derecha de Dios. Este Jesús exaltado a los cielos es llamado Señor por el propio David y por tanto no podía ser su hijo. Esta alta cristología

desarrollada en la parte final del evangelio, se desvela abiertamente en la perícopa del proceso de Jesús ante el Sanhedrín, cuando el Sumo Sacerdote Caifás le pregunta si él es el verdadero Mesías esperado por el pueblo judío:

> (…) Pero Jesús seguía callado. El Sumo Sacerdote le dijo: "Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas *si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios* [εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ]." Dícele Jesús: "*Sí, tú lo has dicho* [σὺ εἶπας]. *Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder* [ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως] *y venir sobre las nubes del cielo* [*καὶ* ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ] (Mt 26, 63-64)

El Jesús de Mateo no se autoproclamó Mesías desde el punto de vista nacionalista tal como le preguntaba el Sumo Sacerdote. Su reino no era terrenal, sino trascendente. Tanto la concepción mesiánica como la alta cristología desarrollada al final del evangelio entraban en conflicto con los postulados de los Hermanos del Señor. El Jesús como Hijo de Hombre en Mateo era muy similar al de Marcos y muy alejado de las creencias del evangelio de Santiago y sus hermanos; ya no era un mero hombre como se concebía en la fuente Q, sino una figura escatológica, muy próxima a Dios, cuyo destino ya estaba fijado. El carácter mesiánico y nacionalista de Jesús como Mesías si fue comprendido como tal por las autoridades romanas, a pesar de los esfuerzos de Mateo por exonerar a Jesús de presentarlo de esta guisa:

> Jesús compareció ante el procurador, y el procurador le preguntó: "¿*Eres tú el Rey de los judíos*? [σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;]" Respondió Jesús: "*Sí, tú lo dices* [σὺ λέγεις] (Mt 27,11)

El Jesús de Mateo no se autoproclamó rey de los judíos, entendido como el rey davídico de corte nacionalista de tradición veterotestamentaria; aquel gobernante que, con la ayuda de Yahveh, sojuzgaría a todas las naciones e imperios, el romano incluido. Mateo nos lo presentó como un Mesías humilde y pacífico, a nuestro juicio, bastante alejado de la realidad.

Como pretendiente mesiánico con aspiraciones regias, Jesús fue condenado a *mors aggrauata* bajo la pena de crucifixión, método utilizado habitualmente por los romanos para dar escarnio público a quienes se atrevían a desafiar al poder romano. A nuestro parecer, las aspiraciones regias de Jesús se desprendían de las burlas de los soldados con anterioridad a su ejecución y del *titulus crucis* recogido por Mateo de forma sucinta:

> Entonces los soldados del procurador llevaron consigo a Jesús al pretorio y reunieron alrededor de él a toda la cohorte. Le desnudaron y *le echaron encima un manto de púrpura* [χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ]*; y, trenzando una corona de espinas, se la pusieron sobre su cabeza* [καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ], *y en su mano derecha una caña* [καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ]; y doblando la rodilla delante de él, le hacían burla diciendo: "¡*Salve, Rey de los judíos*!" [χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων]; y después de escupirle, cogieron la caña y le golpeaban en la cabeza. Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron el manto, le pusieron sus ropas y le llevaron a crucificarle." (Mt 27, 27-31)

> Sobre su cabeza pusieron, por escrito, *la causa de su condena* [τὴν αἰτίαν αὐτοῦ]: "*Este es Jesús, el Rey de los judíos*" [οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων] (Mt 27, 37)

Recapitulando, pues, lo expuesto en este apartado, podemos concluir que los Hermanos del Señor tuvieron otro frente de oposición en la comunidad mateana de Antioquía y aquellas afines, seguidoras de las tradiciones petrinas. Aunque tanto Santiago y sus hermanos como Mateo compartían la observación y el cumplimiento absoluto a la Ley mosaica, la comunidad de Mateo no se pronunció en su evangelio sobre la circuncisión, probablemente porque permitía tener en su seno a *metuentes* sin circuncidar; este aspecto clave, había sido en su día fuente de conflicto y de distanciamiento de Pedro respecto de la comunidad de Jerusalén liderada por Santiago y esta desafección continuó décadas más tarde, como puede observarse en el evangelio.

El Mesías davídico de corte nacionalista basado en un reino terrenal de Yahveh de los Hermanos del Señor, fue combatido por Mateo con el Mesías humilde y sanador de estirpe davídica durante su misión pública, pero convertido en esa misteriosa figura escatológica daniélica del Hijo de Hombre sentado a la diestra de Dios en su reino trascendente. La creencia en su resurrección había entronizado a Jesús en el ámbito celestial, mientras que para Santiago y sus hermanos, Jesús no dejaba de ser un simple hombre, un profeta como Elías, cuyo retorno inauguraría el reino de Yahveh en la tierra.

Este desarraigo del Jesús de Mateo de todos aquéllos elementos nacionalistas judíos debe entenderse dentro del contexto de una comunidad establecida fuera de Palestina, cuyos deseos pasaban por no tener problemas con la comunidad judía, numerosa en el caso de tratarse de la ciudad de Antioquía y sobre todo con las autoridades políticas romanas, quienes la podían concebir como una secta sediciosa debido a la ejecución de su líder a causa de sus aspiraciones regias.

4.1.3 El evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles (ca. 80-85)[679]

Si Mateo tuvo una actitud más condescendiente hacia la familia de Jesús, el autor del evangelio lucano se situó en un punto intermedio entre ese evangelio y la cólera exacerbada de Marcos. Lucas[680] exaltó la figura de María sobre el resto de familiares y marginó deliberadamente a José,

[679] Cf. BOVON, F. (1995): 35-42; Cf. FITZMYER, J.A. (1986): 38-44; 100-111; 121-170; Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 205-211; Cf. PIÑERO, A. (2009):128-129. Sobre la datación de ambas obras existe en la actualidad un consenso mayoritario en situarlas entre los años 80-90 del siglo I basándose en su redacción elaborada tras la caída de Jerusalén en el año 70, así como por el conocimiento y uso por parte de su autor del evangelio de Marcos. A partir de aquí, la opinión mayoritaria, a la que seguimos, se inclina por situar el evangelio entre los años 80 y el 85, con anterioridad a la compilación y difusión de las epístolas paulinas, pero sin poder determinar con certeza cuándo fue redactado. Respecto al libro de los Hechos, autores como A.Piñero y G.Fontana, defienden una autoría diferente al Evangelio de Lucas; según estos investigadores, se trataría de alguien de la misma escuela. Respecto a su datación, se ha propuesto como fecha más tardía de redacción alrededor del año 90 teniendo en cuenta la alusión a esta obra en la epístola apócrifa de los Apóstoles escrita a mitades del siglo II. Acerca de su lugar de composición, sí hay consenso en situar su redacción en la Diáspora, pero hay desacuerdo entre los estudiosos sobre dónde tuvo lugar, dando pie a la elaboración de diferentes hipótesis al respecto. Así, algunos investigadores (F.Bovon et alii) se inclinan por ubicarlas en Roma, pero, a nuestro juicio, la ausencia en ambos relatos de la tradición petrina en la capital del Imperio elimina esta conjetura. También nos parece poco verosímil la hipótesis de J.A.Fitzmyer de darle un origen sirio al autor de ambas obras; según el autor, su origen se situaría en Antioquía del Orontes, pero el desconocimiento lucano de la geografía de Palestina también nos obliga a descartarla. Otras hipótesis más verosímiles apuntan a Acaya (¿Corinto?), Macedonia (¿Filipos?) por el gran conocimiento detallado de la región descrito en el libro de Hechos o Asia Menor (¿Éfeso?). A nuestro juicio, el uso y conocimiento de este evangelio por parte de la comunidad joánica de Éfeso nos lleva a posicionarnos por esta última opción; de todas formas, la polémica sigue abierta al respecto.

[680] Cf. BOVON, F. (1995): 35-42. En rigor, se desconoce quién se esconde realmente tras este pseudónimo. El nombre de Lucas sería el diminutivo de uno o diversos nombres latinos (Lucanus, Lucianus, Lucius o Lucilius) como posible autor del *textus receptus*. En la primera mitad del siglo II, es llamativo el desconocimiento por parte de Papías de este evangelio bajo tal denominación; eso no significaba necesariamente su inexistencia, sino que probablemente él lo conocía bajo otro nombre. Las formulaciones más antiguas de esta adscripción a Lucas se remontan a finales del siglo II por su aparición en los *inscriptio* y *subscriptio* de los manuscritos conservados. Según la tradición cristiana, Lucas sería un "colaborador" de Pablo (Flm 24), médico de profesión ("querido médico") (Col 4,14), cuya tarea consistía en acompañar al tarsiota ("el único que está conmigo") (2 Tim 4,11). A partir del siglo IV, surgió una corriente de opinión liderada por Juan Crisóstomo (*Hom. in II Cor*., 18,1; PG 61, 523) que identificaba a Lucas con "el hermano que se ha hecho célebre en todas las comunidades predicando el evangelio" (2 Cor 8,18), cuyos postulados siguen siendo vigentes en la actualidad para muchos exegetas cristianos católicos. Vistos estos precedentes, a nuestro juicio nos parece muy verosímil la hipótesis de (cf. FONTANA, G. (2013): 665-676), quien, de forma sugerente, arroja algo de luz sobre la autoría de la obra lucana a partir de un fragmento de Papías (¿ca. 140?): "No vacilaré en ponerte ordenadamente con las interpretaciones todo cuanto un día aprendí muy bien de los presbíteros y que bien recuerdo, segurísimo como estoy de su verdad. Porque yo no me complacía (...) sino en los que enseñan la verdad; ni tampoco en los que recuerdan mandamientos ajenos, sino en los que traen a la memoria los que se han dado a la fe de parte del Señor y nacen de la verdad misma. Y si acaso llegaba alguno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás o Santiago o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, y qué dicen

el patriarca familiar, y a Santiago, líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén; al resto de sus hermanos varones les destinó un papel testimonial, rayando el olvido. Esta devoción mariana de la comunidad lucana se refleja en el relato de la infancia, cuya absoluta protagonista es María, sobre quien gira la acción de su milagrosa concepción virginal:

> Al sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, *a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David* [πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ]*; el nombre de la virgen era María* [τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ]. Y entrando, le dijo: "Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo." Ella se conturbó por estas palabras, y discurría qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: "No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz a un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. *Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo* [οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται], *y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre* [καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ]*; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin* [καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος]." María respondió al ángel: "¿*Cómo será esto, puesto que no conozco varón?* [πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;]" El ángel le respondió: "*El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra* [πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι])*; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios* [διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ] (Lc 1,26-35)

El mesianismo davídico de los Hermanos del Señor fue cuestionado por la propia visión lucana de la misión de Jesús. Así, Lucas, como Mateo, utilizó el pasaje de Is 7, 14 en la versión de la *Septuaginta* identificando a María con la "doncella" referida en la profecía original y concebida en la traducción griega de los LXX como una "virgen" (Παρθένος). La escueta mención a José interesaba sólo en función de su pertenencia a la Casa de David; pero a diferencia de Mateo, Lucas vinculó genealógicamente la descendencia davídica de Jesús con la de su madre María (Lc 3, 23-38), rompiendo de esta manera el tradicional vínculo judío, según el cual la línea patrilineal era la dominante. Su interés hacia los cristianos gentiles le llevó a retrasar la

---

Aristión y el Presbítero Juan, discípulos del Señor, porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y perdurable." (Eus. HE III 39, 3-4). A partir de este texto, G.Fontana, a quien seguimos, deduce que este tal Aristión podría haber sido el autor de la doble obra conocida ya desde finales del siglo II como Evangelio de Lucas. Plausiblemente, la relevancia de este evangelio en la contienda marcionita, habría llevado a la ortodoxia de la Gran Iglesia liderada por Ireneo de Lyon (ca. 180) a blindar su autoridad atribuyendo y remontando el texto a un personaje de época apostólica. Por otro lado, por su uso y dominio del lenguaje es posible deducir la extracción social del autor y todo parece indicar la presencia de alguien de clase social alta, con estudios de retórica griega y conocimientos de exégesis judía. Estas características ha llevado a muchos investigadores a identificarlo con un judeo-cristiano muy helenizado (J. Montserrat, A.Piñero); con un prosélito, a saber, un pagano convertido al judaísmo (cf. PIÑERO, A. (2009): 128); otros autores, como F.Bovon, lo relacionan con los *metuentes* o "temerosos de Dios". Por su parte, J.A.Fitzmyer (cf. FITZMYER, J.A. (1986): 82ss) lo considera "un paganocristiano no de ascendencia griega, sino de raza semita, pero no judío". A nuestro juicio, consideramos más verosímil la propuesta de un origen paganocristiano del autor de la doble obra lucana, sin poder precisar si se trataba de un prosélito o un *metuente*.

genealogía hasta Adán y la misma divinidad, mientras Mateo lo había hecho sólo hasta Abraham[681].

Las características del Mesías esbozadas por Lucas en este fragmento se correspondían con la del tradicional Mesías guerrero de corte davídico, cuyo gobierno "reinará sobre la casa de Jacob y su reino no tendrá fin", tal como había profetizado en su día el oráculo de Natán (2 S 7, 11-16). Ahora bien, a esta retórica davídica, Lucas le adjuntó un añadido redaccional basado en la milagrosa concepción virginal de María siguiendo la profecía de Isaías en la versión de los LXX y le otorgó a Jesús una filiación divina, no biológica con su padre José. Dicho de otra manera, Lucas presentó a Jesús como el Mesías real davídico anunciado por las profecías veterotestamentarias, pero su misión trascendía el ámbito terrenal al considerarlo Hijo de Dios. La filiación divina se contradecía con la biológica y así se difuminaban las proclamas nacionalistas judías de instaurar un reino de Dios en la tierra, vinculadas con el título de Hijo de David tal como defendían Santiago y sus hermanos.

A través de un relato referido al censo de Quirino[682], Lucas situó a José en Belén de Judá para dar cumplimiento a la profecía de Miqueas, según la cual el Mesías debía nacer en esta localidad, la misma donde había nacido su supuesto antepasado David[683]:

> Sucedió que por aquellos días *salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo* [ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην]. Este primer empadronamiento tuvo lugar *siendo gobernador de Siria Cirino*. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. *Subió también José desde Galilea* [Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας], *de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David* [ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ]), *que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David* [ἥτις καλεῖται Βηθλέεμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ], para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta (Lc 2, 1-5)

[681] Cf. FITZMYER, J.A. (1986): 169-170

[682] Vid. supra p.85 n.125. Como bien han mostrado ambos autores, Cf. BOVON, F. (1995): 173 ss.; cf. FITZMYER, J.A. (1986): 197-199, la cuestión del censo fue un artificio literario elaborado por Lucas para situar a José y María en Belén y cumplir así con la profecía del Mesías realizada por Miqueas a través del nacimiento de Jesús. Por otro lado, no se tiene documentado ningún censo en época de Herodes el Grande (37-4 a.C) bajo el mandato de Quirino, quien actuó como gobernador en Siria en los años 6-7 cuando el rey judío ya llevaba fallecido más de una década. En todo caso, de haberse realizado, hubiese afectado a todos aquellos ciudadanos que vivían fuera de la antigua tetrarquía de Arquelao, formada según Josefo, por Judea, Samaria e Idumea (Jos. *Ant. Iud*., XVII 11, 4, 319; XVII 13,5, 355) y lo más lógico es que cada ciudadano se censase en su lugar habitual de residencia, en este caso en Galilea. Las fuentes profanas (Suet. *Aug.* XXVIII, 1; Dio. Cass. *Hist.Rom.*LIII 30,2; Tac. *Ann.* I, 11,7) relatan el deseo de Augusto de realizar un censo en algunas provincias para calcular sus bienes propios, pero en ningún momento se hizo un censo universal para todo el imperio.

[683] Mi 5, 1; Cf. RODRÍGUEZ LAIZ, A. (2016):190-191

De esta forma, Lucas también mostraba a sus lectores que en la figura del Mesías Jesús se concretaban todas las esperanzas populares:

> El ángel les dijo [a los pastores]: "No temáis, pues os anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: *os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor* [ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ] (…) (Lc 2, 11)

Si bien Lucas resaltó la ascendencia davídica en el relato de la infancia y la entroncó con las esperanzas judías en la llegada de un salvador; durante la etapa de su misión itinerante desapareció por completo, salvo en la perícopa del ciego de Jericó, donde Jesús es llamado Hijo de David en un contexto marcadamente terapéutico y sanador, muy alejado del significado político nacionalista atribuido por los Hermanos del Señor a este título:

> Sucedió que, al acercarse él a Jericó, estaba un ciego sentado junto al camino pidiendo limosna; al oír que pasaba gente, preguntó qué era aquello. Le informaron que pasaba Jesús el Nazoreo y empezó a gritar, diciendo: "¡*Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí*! [Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με]" Los que iban delante le increpaban para que se callara, pero él gritaba mucho más: "¡*Hijo de David, ten compasión de mí*! [υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με]" Jesús se detuvo, y mandó que se lo trajeran y, cuando se hubo acercado, le preguntó: "¿Qué quieres que te haga?" Él dijo: "¡Señor, que vea!" Jesús le dijo: "Ve. Tu fe te ha salvado." Y al instante recobró la vista, y le seguía glorificando a Dios. Y todo el pueblo, al verlo, alabó a Dios (Lc 18, 35-43)

Será a partir de la entrada mesiánica en Jerusalén donde Lucas recuperó la relación del mesianismo davídico con su dimensión regia:

> (…) Y lo trajeron [el pollino] donde Jesús; y echando sus mantos sobre el pollino, hicieron montar a Jesús. Mientras él avanzaba, extendían sus mantos por el camino. Cerca ya de la bajada del monte de los Olivos, toda la multitud de los discípulos, llenos de alegría, se pusieron a alabar a Dios a grandes voces, *por todos los milagros que habían visto* [περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων]. Decían: "¡*Bendito el Rey que viene en nombre del Señor*! [εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου] Paz en el cielo y gloria en las alturas (Lc 19, 35-38)

Los seguidores de Jesús lo aclamaban como ese "Rey que viene en nombre del Señor", no por su reconocible carácter guerrero, cuya diestra acabaría con todos los opresores del pueblo judío, sino por "todos los milagros que habían visto". Dicho de otra manera, Lucas presentó a Jesús como el esperado rey davídico, pero vaciado de contenido político y completamente alejado de la opción guerrera nacionalista judía liderada por Santiago:

> Les preguntó: "¿*Cómo dicen que el Cristo es hijo de David*? [Πῶς λέγουσιν τὸν χριστὸν εἶναι Δαυὶδ υἱόν;] Porque David mismo dice en el libro de los Salmos: *`Dijo el Señor a mi Señor* [Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου]: *Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies*.´ [Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου] *David, pues, le llama Señor;*[Δαυὶδ οὖν αὐτὸν κύριον καλεῖ] *¿cómo entonces puede ser hijo suyo?*" [πῶς αὐτοῦ υἱός ἐστιν;] (Lc 20, 41-44)

El Mesías davídico de los Hermanos del Señor era cuestionado por el planteamiento lucano a partir del uso de los LXX; el Mesías Jesús lucano era davídico formalmente, pero en la práctica

su reino no era terrenal, no era un libertador tal como lo concebían sus familiares. Más adelante, en el relato de la Pasión, los juicios de Jesús ante el Sanhedrín y Pilato versaron nuevamente en torno a la concepción del galileo como Mesías y Rey, pero dándole otro giro[684]:

> En cuanto se hizo de día, se reunió el Consejo de Ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas, le hicieron venir a su Sanhedrín y le dijeron: "*Si tú eres el Cristo, dínoslo*." [Εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὸν ἡμῖν] Él respondió: "*Si os lo digo, no me creeréis* [Ἐὰν ὑμῖν εἴπω οὐ μὴ πιστεύσητε]. *Si os pregunto, no me responderéis* [ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε]. De ahora en adelante, *el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios*." [ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ] Dijeron todos: "Entonces*, ¿tú eres el Hijo de Dios?"* [Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;] Él les dijo: "*Vosotros lo decís: Yo soy*." [Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι] (Lc 22, 66-70)

A diferencia de los Hermanos del Señor, quienes veían en su hermano al ansiado descendiente davídico cuya misión consistiría en establecer el reino de Yahveh en la tierra en un breve lapso de tiempo, Lucas evitó sutilmente presentar a Jesús reconociéndose como el Mesías esperado por las tradiciones veterotestamentarias y descargó la innegable carga política y subversiva contenida en esta figura a sus oponentes, quienes lo acusaban con en este título. Dicho de otra manera, si en el evangelio Jesús hubiese reconocido abiertamente ser el verdadero Mesías, ello hubiese comportado a la comunidad lucana, o a aquellas afines, problemas con las autoridades políticas romanas; su negativa a proclamarse como tal, lo exoneraba de veleidades regias y de presentarse como un subversivo libertador del pueblo judío. En una línea similar se presentó también el juicio a Pilato:

> Comenzaron a acusarle diciendo: "Hemos encontrado a éste *alborotando a nuestro pueblo* [Τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν], *prohibiendo pagar tributos al César* [κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι] y diciendo que *él es Cristo Rey* [καὶ λέγοντα αὐτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι]." Pilato le preguntó: *"¿Eres tú el Rey de los judíos?* [Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;]" Él le respondió: "*Sí, tú lo dices*" [Σὺ λέγεις]. Pilato dijo a los sumos sacerdotes y a la gente: "Ningún delito encuentro en este hombre" (…) (Lc 23, 1-4)

Es inverosímil que el gobernador romano no actuase de forma contundente ante alguien que arengaba al pueblo a no pagar los impuestos al César y cuestionaba directamente al poder romano proclamándose como el Mesías tal como vaticinaban muchas profecías. El Jesús de Lucas, como en la escena del Sanhedrín, tampoco reconocía ante Pilatos ser el rey de los judíos, pero su condena a muerte por crucifixión y la burla de los soldados (Lc 23, 36-38), indicaban el carácter subversivo del reo y sus aspiraciones regias, a pesar de los esfuerzos de Lucas por presentarlo a sus lectores como un justo injustamente condenado:

> También los soldados se burlaban de él y, acercándose, le ofrecían vinagre y le decían: "Si tú eres el Rey de los judíos, ¡sálvate!" [Εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν]. Había encima de él una inscripción: "*Este es el Rey de los judíos*" [Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος] (Lc 23, 36-38)

[684] Cf. ibid., (2016): 191

Los Hermanos del Señor no sólo entraron en conflicto con Lucas por su diferente concepción mesiánica, sino también con su escuela por ser los primeros autores neotestamentarios, que retrasaron la παρουσία de Jesús en su libro de los Hechos. A nuestro juicio, Lucas o quizás con mayor probabilidad uno de sus discípulos, como autor del libro de los Hechos, desterraba la idea de un exclusivo reino terrenal de Yahveh en Israel dirigido a los judíos, tal como evangelizaban Santiago y sus hermanos, y abría la puerta de entrada al verdadero Israel reconstituido a los gentiles de todo el orbe:

> Los que estaban reunidos le preguntaron: "*Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?*" [Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;] Él les contestó: "*A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad* [Οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ], sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, *y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra*." [καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς] (Hch 1, 6-8)

Por otro lado, la cristología lucana distaba bastante de la defendida por los Hermanos del Señor y era otra fuente discordante entre ambas concepciones de la misión pública de Jesús. En el evangelio lucano, la expresión Hijo del hombre referida por Jesús hacia su persona para identificarse con un mero hombre tal como defendían sus familiares, tenía otro significado. Para Lucas, Jesús pasaba a ser esa misteriosa figura escatológica cuasi divina, sentada a la diestra de Dios. Esta concepción estaba muy alejada de esa figura profética, trasunto de Elías, postulada por Santiago y sus hermanos:

> De ahora en adelante, *el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios* [ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ] (Lc 22,69)

Será en el libro de los Hechos donde podamos ver de forma pormenorizada cómo su autor concebía su desarrollo cristológico en un discurso en boca de Pedro:

> Hermanos, permitidme que os diga con toda libertad cómo el patriarca David murió y fue sepultado y su tumba permanece entre nosotros hasta el presente. Pero como él era profeta y sabía que Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre, vio a lo lejos y *habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en el Hades ni su carne experimentó la corrupción* [ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν]. *A este Jesús Dios le resucitó* [τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός]; de lo cual todos nosotros somos testigos. *Y exaltado por la diestra de Dios* [τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς], *ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido* [τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός] y ha derramado lo que vosotros veis y oís. Pues David no subió a los cielos y sin embargo dice: `Dijo el Señor a mi Señor; Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies´. "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que *Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado* [κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε] (Hch 2, 29-36)

Para Lucas, después de la crucifixión Jesús fue rescatado del Hades, donde su cuerpo no sufrió ningún tipo de corrupción y fue resucitado. Tras su resurrección, el cuerpo incorrupto de Jesús

fue exaltado al ámbito celestial y allí Dios lo entronizó a su diestra como Señor y Mesías. Esta alta cristología de la comunidad lucana contrastaba con la baja cristología de los Hermanos del Señor, mucho más sencilla, con una dimensión más terrenal, para nada trascendente. Según esta concepción de Santiago y sus hermanos, Jesús era concebido como un profeta, un nuevo Moisés, continuador de la tradición veterotestamentaria y de la tradición mosaica, cuya figura estaba retenida temporalmente en el cielo, no entronizada, hasta su παρουσία a la tierra para instaurar como Mesías el reino de Yahveh en un breve lapso de tiempo:

> Arrepentíos, pues, y convertíos, para que vuestros pecados sean borrados, *a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación* [ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου] *y envíe al Cristo que os había sido destinado* [καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν], *a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal* [Ἰησοῦν,ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων], de que Dios habló por boca de sus santos profetas [ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ᾽ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν]. Moisés efectivamente dijo: *El Señor Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos* [προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ]*; escuchadle todo cuanto os diga* [αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς]. Todo el que no escuche a ese profeta, sea exterminado del pueblo. Y todos los profetas que desde Samuel y sus sucesores han hablado, anunciaron también estos días (Hch 3, 19-24)

Por consiguiente, los postulados de los Hermanos del Señor basados en una baja cristología, el mesianismo davídico con una fuerte carga política nacionalista judía y la tradición mosaica destinada exclusivamente a los judeo-cristianos de raigambre hebrea chocaban frontalmente con el imaginario elaborado en el seno de la comunidad lucana. Para Santiago y sus hermanos, sólo existía un único y verdadero Israel renovado, el predicado en su evangelio formado por los judeo-cristianos hebreos y aquellos paganos convertidos a la fe en el Mesías Jesús siguiendo los preceptos de la tradición mosaica. La defensa realizada por Lucas basada en un mesianismo de Jesús vaciado de cualquier componente nacionalista, una alta cristología centrada en un reino trascendente y la inclusión de los paganos en este nuevo Templo espiritual con la salvedad del cumplimiento de la tradición mosaica se encontró con la férrea oposición de los familiares de Jesús.

4.1.4 El evangelio de Juan (ca. 90-100)[685]

Si los Hermanos del Señor chocaron frontalmente con las especulaciones cristológicas y el mesianismo davídico de los sinópticos, su distanciamiento fue aún mayor con la comunidad

[685] Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 218-233; PIÑERO, A. (2009): 168-169; FONTANA, G. (2014): 43-67. Existe en la actualidad un consenso entre los estudiosos en datar este evangelio hacia el año 90-100; el documento más antiguo conservado es el fragmento del P^{52} hallado en Egipto, donde se recogen restos de Jn 18, 31-33, 37-38 y cuya datación realizada por los paleógrafos se sitúa en torno a los años 125/130; por lo tanto, para poder difundirse hasta esa zona del Mediterráneo, la fecha propuesta para su redacción debía ser anterior a este documento. A partir de aquí, las discrepancias giran en torno a la autoría, lugar de composición y estructura del texto. Sobre la autoría del evangelio no tenemos ninguna certeza y a partir de las hipótesis formuladas a lo largo de la historia podemos distinguir dos grandes grupos: 1) un primer grupo, formado principalmente por autores confesionales cristianos, quienes identifican como autor de la obra al apóstol Juan a partir de la atribución hecha por Ireneo de Lyon (ca. 135-202) en su obra (Iren. *Adu. Haer*. II, 22,5). Según estos autores, Ireneo contaba con la garantía de haber sido discípulo directo de Policarpo de Esmirna (¿ca.70/90-155/175?), y éste a su vez, discípulo del propio Juan (Eus. HE V, 20,5); otro argumento aducido para atribuir su autoría al apóstol Juan era la inexistencia de su nombre en todo el evangelio y llevó a estos autores a pensar en su identificación con el "discípulo amado", una forma modesta de aparición en el texto. 2) Un segundo grupo de autores (D.F.Strauss, K.G.Bretschneider o E.Renan entre otros a quienes seguimos), contemplaron ya desde el siglo XIX la nula posibilidad de relación entre el evangelio y el apóstol Juan; para argumentarlo se basaron en el testimonio de Papías de Hierápolis (ca. 70-150), que desconocía la existencia de un cuarto evangelio ni asociaba a la figura del apóstol Juan con Éfeso. A partir de estas certezas, la aseveración de Ireneo (Iren. *Adu. haer.* V, 33,4) donde afirmaba que tanto Policarpo de Esmirna como Papías habían sido discípulos de Juan y el cotejo con los textos de Papías (Eus. HE III, 39,4) llegaron a la conclusión que el autor del evangelio era precisamente un tal "Juan el Presbítero", maestro de Papías en Asia Menor y confundido por Ireneo con el discípulo de Jesús. Dicho de otra manera, tanto Policarpo de Esmirna como Papías habrían sido discípulos de "Juan el Presbítero"; y esa confusión de Ireneo habría sido la causante de la errónea autoría del cuarto evangelio con el apóstol Juan, difundido a partir de entonces a las sucesivas generaciones. Respecto al lugar de composición, las hipótesis versan en torno a Samaria, por la relevancia dada a esta región en algunas partes del evangelio o a algún lugar de Asia Menor, en concreto Éfeso. Siguiendo a G.Fontana y A.Piñero, consideramos esta última localidad como la más probable. Acerca de la estructura del texto, podemos distinguir dos grandes grupos a partir de las hipótesis formuladas: a) la tradicional, representada por R.Bultmann, señala la existencia de una doble redacción realizada en primera instancia por el evangelista de tendencia gnóstica, siendo intervenido posteriormente por un segundo redactor eclesiástico, quien no consideraría asumible los postulados gnósticos y por tanto los reelaboraría para ser asumidos por las comunidades cristianas protoortodoxas. Según esta hipótesis, R.Bultmann partía de la existencia de tres tipos diferentes de fuentes (una gnóstica, una segunda de signos [*Semeia-Quelle*] integrada por los relatos de milagros y un relato de la Pasión) b) Otros autores (F.Spitta, W.Wilkens, E.Boismard, R.E.Brown y más recientemente G.Fontana a quienes seguimos) consideran poco verosímil la existencia de tres fuentes diferentes e independientes fusionadas por la acción del evangelista, esto presupondría la coexistencia temporal de fuentes de distinta naturaleza. A partir de aquí, cada uno de los autores formulan una hipótesis estratigráfica con diferencias según cada uno de ellos, basada principalmente en la existencia de un texto básico (*Grundschrift*) escrito entre los años 40-60 donde se recogerían materiales tradicionales referidos a los hechos y dichos de Jesús y a partir de aquí hasta el año 100 habría diferentes estadios compositivos realizado por diversas manos y donde se introducirían los discursos de raíz gnóstica y los relatos de milagros.

redactora del evangelio de Juan, cuya comprensión de la predicación de su Jesús era demasiado compleja y alejada del paradigma judío tradicional:

> Pero se acercaba la fiesta judía de las Tiendas. *Y le dijeron sus hermanos: "Sal de aquí y vete a Judea* [εἶπον οὖν πρὸς αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· μετάβηθι ἐντεῦθεν καὶ ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν], para que también tus discípulos vean las obras que haces, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido. Si haces estas cosas, muéstrate al mundo." *Es que ni siquiera sus hermanos creían en él* [οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν] (Jn 7, 2-5)

La familia de Jesús no pertenecía al nuevo Israel defendido por la comunidad joánica, su incomprensión respecto a su mensaje era un reflejo de las diferentes formas de entender su mesianismo. El Jesús de Juan no actuaba públicamente junto a sus familiares de sangre, sino de incógnito; era una muestra más de este desapego de los integrantes de la comunidad joánica respecto a la comunidad primitiva judeo-cristiana de Jerusalén liderada por los Hermanos del Señor.

A diferencia de los sinópticos, la filiación davídica tampoco desempeñaba para Juan ningún rol destacado en el ministerio público de Jesús y por este motivo, buscó alejarse lo máximo posible de cualquier aclamación mesiánica de Jesús como Hijo de David. Aunque el título de rey ocupó un lugar reseñable dentro del contenido del evangelio, nunca guardó relación con el título mesiánico-nacionalista Hijo de David, cuyo significado político subversivo era notorio. La primera mención del carácter regio de Jesús aparece en el primer capítulo del evangelio en boca de su discípulo Natanael[686]:

> Al día siguiente, Jesús quiso partir para Galilea [desde Betania]. Se encuentra con Felipe y le dice: "Sígueme". Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y Pedro. Felipe se encuentra con Natanael y le dice: "Ése del que escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús era hijo de José, el de Nazaret. Le respondió Natanael: "*¿De Nazaret puede haber cosa buena*? [ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι;]" Le dice Felipe: "Ven y lo verás." Vio Jesús que se acercaba Natanael y dijo de él: "Ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño." Le dice Natanael: "¿De qué me conoces?" Le respondió Jesús: "Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi." Le respondió Natanael: "*Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel*. [ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ]" Jesús le contestó: "¿Por haberte dicho que te vi debajo de la higuera, crees? Has de ver cosas mayores." Y le añadió: "En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre." (Jn 1, 43-51)

El título de rey de Israel estaba precedido por el de Hijo de Dios ("Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel"), lo cual nos da una idea de la alta cristología desarrollada por este grupo cristiano y de cómo debía interpretarse esta realeza, siempre en relación íntima con el Padre[687]. Esta exégesis desvinculaba totalmente la realeza de la ciudad de Belén, donde el

[686] Cf. RODRÍGUEZ LAÍZ, A. (2016): 231-232

[687] Cf. ibid., (2016): 228.

imaginario colectivo judío esperaba que tuviese lugar el nacimiento del Mesías davídico defendido por los Hermanos del Señor.

A pesar de este cambio de paradigma, Jesús es presentado por el autor del evangelio como el Mesías, pero el escepticismo mostrado por Natanael por los orígenes galileos de Jesús, avivaba el debate sobre su condición mesiánica. Una disputa cuyos ecos son evidentes en la narración joánica:

> Muchos entre la gente, que le habían oído estas palabras, decían: "Este es verdaderamente el profeta." Otros decían: "Este es el Cristo." Pero otros replicaban: "*¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo*? [μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ χριστὸς ἔρχεται;] *¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era David*? [οὐχ ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλέεμ τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαυὶδ ἔρχεται ὁ χριστός;] Se originó, pues, una disensión entre la gente por causa de él. Algunos de ellos querían detenerle, pero nadie le echó mano. (…) (Jn 7,40-44)

El origen galileo del Jesús joánico no estaba de acorde con la tradición veterotestamentaria y esta cuestión suscitaba incredulidad entre un sector mayoritario de la población judía para reconocerlo como tal. Más aun, Galilea no era visto por el judaísmo como un lugar acorde para la aparición del Mesías ("*¿De Nazaret puede haber cosa buena*?" "*¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo*?") o de un Profeta:

> ¿También tú eres de Galilea? Indaga y verás que *de Galilea no sale ningún profeta* [ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται] (Jn 7,52)

El Mesías joánico no era un mero hombre, un profeta, como trasunto de Elías, según la probable concepción de los Hermanos del Señor, sino era alguien preexistente de esencia divina:

> En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios (…) la cual *no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios* [οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν]. Y la Palabra se hizo carne (…) (Jn 1, 1.13-14a)

Era aclamado por la muchedumbre que peregrinaba a la ciudad de Jerusalén, y no sólo por sus seguidores:

> Al día siguiente, al enterarse la numerosa muchedumbre que había llegado para la fiesta, de que Jesús se dirigía a Jerusalén, *tomaron ramas de palmera* [ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων] y salieron a su encuentro gritando: "¡Hossana! ¡*Bendito el que viene en nombre del Señor, y el Rey de Israel* [εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου [καὶ] ὁ *βασιλεὺς* τοῦ *Ἰσραήλ*]!" Jesús, *habiendo encontrado un borriquillo, se montó en él* [εὑρὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό), según está escrito: No temas, hija de Sión; mira que *viene tu Rey montado en un pollino de asna* [ἴδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου]. Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho." (Jn 12, 12-16) [688]

[688] Seguimos en este parte final sobre la naturaleza regia del Jesús joánico a cf. ibid., (2016): 230-231

La escena es interpretada siguiendo el Ps 117,25 de la *Septuaginta* como en el caso de los evangelios sinópticos, pero incluyendo también material elaborado por el propio Juan para presentar la naturaleza regia de Jesús según sus parámetros. Así, a la aclamación popular se le añadía el título de "el Rey de Israel". Jesús aceptaba tácitamente tal aclamación antes de subirse al pollino y entraba victorioso en la ciudad rodeado de gente portando palmas, símbolos del soberano victorioso y de la victoria lograda; este hecho simbólico daba cumplimiento a la profecía de Zacarías, pero rápidamente Juan reinterpretaba esa naturaleza regia de Jesús desde una óptica teológica y no nacionalista, se eliminaba cualquier pretensión de presentar a Jesús como un aspirante regio con veleidades subversivas capaz de desafiar al poder romano. De esta manera, en primer lugar excluyó todos los elementos de humildad de la profecía de Zacarías y en segundo lugar, introdujo al final del pasaje la idea que los discípulos comprenderían todo lo sucedido en la pasión una vez Jesús fuese glorificado. Por lo tanto, al Mesías Jesús nacionalista de Israel de los Hermanos del Señor, Juan contrapuso un Mesías Jesús trascendente, cuyo reino no era terrenal, sino espiritual como afirmó ante Pilato:

> Entonces Pilato entró de nuevo al pretorio y llamó a Jesús y le dijo: "¿*Eres tú el Rey de los judíos*? [σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;]" Respondió Jesús: "¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?" Pilato respondió: "¿Es que yo soy judío?" Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?" Respondió Jesús: "*Mi Reino no es de este mundo* [ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου]. *Si mi Reino fuese de este mundo* [εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή], *mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos* [οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἂν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις]; *pero mi Reino no es de aquí*. [νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν] (Jn 18, 33-36)

Su reinado no sería violento, no iba a existir ningún conflicto con los romanos ni cuestionaría su poder terrenal, su misión era trascendente, consistía en revelar la verdad para conseguir la salvación. Por este motivo, los soldados apenas se burlaban de su condición regia en comparación con los sinópticos:

> Pilato entonces tomó a Jesús y mandó azotarle. Los soldados trenzaron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza [οἱ στρατιῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ] y le vistieron un manto de púrpura [καὶ ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτὸν]; y acercándose a él, le decían: "Salve, Rey de los judíos [χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων]." Y le daban bofetadas (Jn 19, 1-3)

Este reinado nada tenía que ver con el propuesto por el evangelio de los Hermanos del Señor; su Mesías sería victorioso y acabaría con las injusticias existentes en la tierra y doblegaría a los opresores romanos con la ayuda de Yahveh. Con la acción del Mesías Jesús, el verdadero Israel ya había quedado establecido en la tierra. Por este motivo, los familiares de Jesús, más próximos al espíritu del judaísmo veterotestamentario, nunca se sintieron cómodos con estas especulaciones mesiánicas y cristológicas de la comunidad joánica, pues no las compartían de ninguna de las maneras. El rechazo del judaísmo ortodoxo al Jesús de Juan, personalizado en la

figura de los Sumos sacerdotes en la escena de la crucifixión, bien podría también hacerse extensivo a los Hermanos del Señor, quienes no compartían esa visión tan especulativa del mesianismo regio:

> Tomaron, pues, a Jesús, y él cargando con su cruz, salió hacia el lugar llamado Calvario, que en hebreo se llama Gólgota, y allí le crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio. Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Lo escrito era: "*Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos* [Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων]" Esta inscripción la leyeron muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; *y estaba escrita en hebreo, latín y griego* [καὶ ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί]. Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: "*No escribas: `El Rey de los judíos* [μὴ γράφε· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων], sino: *`Éste ha dicho: Yo soy Rey de los judíos* [ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν· βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων]´." Pilato respondió. "Lo que he escrito, lo he escrito (Jn 19, 16b-22)

Recapitulando, pues, lo visto en los diferentes autores evangélicos, podemos concluir que los Hermanos del Señor encontraron bastante oposición a su evangelio en la Diáspora. Su concepción mesiánico davídica nacionalista perdió fuerza en el exterior en el último tercio del siglo I, pues los gentiles no entendían ni compartían la figura del Mesías libertador guerrero, cuya acción supuestamente iba a cambiar el devenir de los hechos históricos. Al evocar en sus evangelios un reino trascendente y un Mesías pacífico con una misión sanadora, terapéutica, vaciaron de contenido político el mensaje de Jesús, situándolo en la esfera celestial; de esta forma, estas comunidades de la Diáspora no se presentaban ante las autoridades romanas como una secta potencialmente peligrosa por rendir culto a un sedicioso ejecutado.

A nuestro juicio, si bien durante el liderazgo de Santiago, las diferentes comunidades de la Diáspora pudieron ser controladas por los mandatos de su evangelio a través de predicadores itinerantes carismáticos; tras su muerte, la caída de la ciudad de Jerusalén, la destrucción del Templo y la huida temporal a Pella, los Hermanos del Señor liderados ya entonces por Simeón fueron testigos de la pérdida de control sobre sus comunidades situadas en Grecia y Asia Menor. Esta circunstancia permitió a los creyentes de estas comunidades poder desarrollar sus especulaciones mesiánicas y liberarse poco a poco del evangelio de la familia de Jesús, quien seguía reclamando una visión veterotestamentaria centrada en la tradición mosaica y un mesianismo regio davídico.

Aunque el desarrollo de esta interpretación mesiánica trascendente en el circuito sinóptico supuso un enorme problema para los Hermanos del Señor en la Diáspora, no fue el único frente donde se vieron involucrados en conflictos; a nivel interno, una vez la familia retornó a Jerusalén a la espera de la ansiada παρουσία se encontraron con la dura oposición del fariseísmo, quien consciente de la existencia de paganos sin circuncidar en las comunidades cristianas de la Diáspora, estigmatizaron y anatematizaron al movimiento judeo-cristiano hasta

conseguir expulsarlos de la sinagoga hacia el año 95 por herejes (*minim*), dejando rastro de este hecho en la *Birkat ha-minim.*

4.2 Los conflictos de la familia de Jesús con el fariseísmo rabínico

Los Hermanos del Señor no compartieron rivalidad únicamente con otras comunidades cristianas, sino también fueron objeto de una fuerte hostilidad por parte del judaísmo rabínico, cuya aversión fue creciendo hasta su ruptura definitiva con la *Birkat ha-Minim* o "condena de los herejes" hacia finales del siglo I (ca. año 95)[689].

Según nuestra hipótesis, desde el año 30 hasta la caída del Templo en el año 70 los judeo-cristianos de Jerusalén sufrieron varios episodios de represión por parte de las autoridades políticas y religiosas judías. Así, en el año 43 una dura represión contra los cabecillas de la comunidad judeo-cristiana, conllevó la ejecución de Santiago el Zebedeo y el encarcelamiento de Pedro. En aquel instante, los Hermanos del Señor se salvaron y no se vieron afectados por estas persecuciones, pero su situación cambió con la predicación de Santiago y su proyecto mesiánico davídico, cuyas aspiraciones regias cuestionaba el poder romano así como el de Agripa II y el del Sumo Sacerdote. A nuestro juicio, en el año 62, la crispación y el temor a un alzamiento popular arengado plausiblemente por Santiago llegó a tal punto que el Sumo Sacerdote Anán II – con el silencio tácito del rey Agripa II –, mandó ejecutar a Santiago y algunos de los dirigentes destacados de la comunidad judeo-cristiana (¿Juan?) aprovechando el vacío de poder romano.

---

[689] Cf. MONTSERRAT, J. (1989): 145-147. La *Birkat ha-minim* o "condena de los herejes" estaba integrada en una de las plegarias más importantes de la liturgia sinagogal, las *Shemoneh Esreh* o "Dieciocho bendiciones". Concretamente, la bendición número doce se refería a la condena de los herejes en las sinagogas. En la actualidad, contamos con dos versiones de esta oración, la babilonia y la palestinense, siendo esta última el ejemplo más arcaico existente donde en su duodécima bendición reza lo siguiente: "Que no haya esperanza para los apóstatas, y arranca de golpe el reino de la insolencia, ya en nuestros días. *Que perezcan en un instante los nazarenos y los herejes* (*minim*), que sean borrados del libro de la vida y que no sean contados entre los justos. Bendito seas, Yahveh, que humillas al insolente." La referencia a los nazarenos se halla únicamente en un fragmento de la versión manuscrita hallada en la Guenizá de El Cairo, por lo tanto, cabe averiguar quiénes eran estos herejes (*minim* en plural, (*min* en singular). Como bien ha señalado J.Montserrat el término bien podría señalar a una herejía en general o a un grupo en particular; de todas formas, por los contextos específicos de los textos analizados (*T. Hullin* 2,24; *Aboda Zara* 16b) la tradición rabínica se refiere con esta denominación a los judeo-cristianos. Estos *minim* aún se hallaban en el interior de la sinagoga judía y la elaboración de la *beraká* número doce inducía a la detección y denuncia de aquellos sujetos sospechosos de ser *minim*:" Si alguien comete una falta en alguna de las bendiciones, se le dejará continuar; pero si se trata de la *Birkat ha-minim* se le remite a su sitio, pues cabe la sospecha de que sea un *min*" (Talmud Bavli *Ber.* 29a). Si bien el período comprendido entre los años 70 al 135 vio la lenta formación de un cánon ortodoxo, una vez elaborado sirvió para poder expulsar a estos *minim* de la sinagoga.

Según nuestra plausible reconstrucción y a pesar del silencio de las fuentes, tras su estancia en Pella durante el asedio y captura de Jerusalén, un grupo (¿numeroso?) de aquellos judeo-cristianos liderados por Simeón, uno de los Hermanos del Señor, habrían regresado a la ciudad santa a la espera de la παρουσία de Jesús. Simeón, era el líder de una corriente más del judaísmo de finales de siglo I, quien, plausiblemente como su hermano Santiago, mantendría una relación cordial con los fariseos y otras corrientes judías, pero hacia el año 95 la situación empeoró con la promulgación de la *Birkat ha-minim*.

A partir de aquel momento, los judeo-cristianos liderados por Simeón pasaron a ser señalados en la sinagoga por sus creencias mesiánicas; ya no eran considerados una corriente más del judaísmo, sino una secta a combatir por parte de la ortodoxia judía. Fuera del paraguas jurídico de la sinagoga, la nueva secta expulsada del judaísmo era vista con mucha inquietud por las autoridades romanas por el creciente aumento de sus miembros, quienes veneraban a un judío condenado con la pena capital en cruz por sus aspiraciones regias. Esta nueva realidad quedó reflejada en un pasaje del Talmud de Babilonia donde se narra el encuentro entre el Rabbí Eliezer ben Horquenos (Eleazar ben Hircano, también conocido como Eleazar el Grande) y Jacob de Kefar Seh´anya:

> Nuestros maestros han enseñado lo siguiente. Cuando R.Eliezer fue arrestado por *minut* [herejía], *se le hizo comparecer ante un tribunal para ser juzgado*. *El procurador* le dijo: `¿Tiene que ocuparse de tales tonterías *un anciano como tú*?´. Él respondió: `Tengo confianza en quien me juzga´. El procurador pensaba que hablaba de él, cuando en realidad hablaba de su Padre del cielo. El procurador le dijo: `Ya que has tenido confianza en mí, *Dimissus*, eres libre´. Cuando volvió a su casa, sus discípulos acudieron a consolarle, pero no quiso aceptar sus condolencias. R. Aquiba le dijo: `Permite que te hable de una de las cosas que tú me has enseñado´. Él respondió: `Habla´. R.Aquiba le dijo: `Maestro, *quizá has oído una palabra de minut que te ha causado placer, y por eso has sido detenido´*. Él respondió: `Aquiba, me has hecho recordar algo. *Un día en que paseaba por el mercado de arriba en Séforis, encontré a uno de los discípulos de Yeshu ha-noṣri; se llamaba Jacob de Kefar Seh´anya*. `Me dijo: Está escrito en vuestra Ley: `No llevarás a la casa de Dios, como ofrenda votiva de cualquier tipo, el salario de una cortesana…´(Dt 23,19). ¿Qué hay que hacer? ¿Está permitido utilizarlo para construir lugares de desahogo para el Sumo Sacerdote?´. Yo me limité a no responder. Entonces me dijo: "*Yeshu ha-noṣri me ha enseñado esto*: `Es el salario de una cortesana; volverá a la cortesana´ (Mi 1,7), lo que proviene de un lugar de inmundicia ha de volver a un lugar de inmundicia´. *Estas palabras me gustaron, y por ellas he sido arrestado por minut*. He transgredido lo que está escrito en la Ley: `Aleja tus pasos de esta extranjera, es la *minut*; no te aproximes a la entrada de su casa, es la autoridad" (`*Abodah Zarah* 16b-17a)[690]

El pasaje nos remite al intercambio de ideas entre Jacob de Kefar Seh´anya y el Rabbí Eleazar respecto a un aspecto doctrinal y de pureza litúrgica. Se planteaba si el salario de una cortesana desde el punto de vista de la *halakhá* y de la moral judía sería lícito para construir unas letrinas

[690] Seguimos a cf. KLAUSNER, J. (1989): 35ss.; cf. JAFFÉ, D. (2007): 66ss. en el análisis histórico del texto. Por otro lado, es posible hallar también este pasaje en *Tosefta Hullin* II, 24; *Midrash Qohelet Rabbah* 1,8 y en el corpus tardío de *Yalqut Shimoni* acerca de Miqueas 1 y Proverbios 5,8.

para el Sumo Sacerdote en uno de los atrios del Templo[691]. Este asunto era de relativa importancia, pues el Sumo Sacerdote durante la celebración de la fiesta más importante del calendario judío, la fiesta del *Yom Kippur* o Día de la Expiación, debía permanecer en el interior del recinto del Templo para evitar cualquier tipo de contaminación ritual. La rigurosa interpretación de las Escrituras realizado por Jacob de Kefar Seh´anya no disgustó al Rabbí Eleazar, quien estaba muy de acuerdo con su propuesta.

En rigor, la *baraita* presentaba dos etapas diferentes. Un pasaje más antiguo, anterior a la caída del Templo, donde R.Eleazar mantenía una conversación con Jacob de Kefar Seh´anya y la acción se ubicaba en Séforis, la capital administrativa de Galilea; un segundo pasaje, más contemporáneo, referido a la detención y posterior proceso incoado por las autoridades romanas a R.Eleazar acusado de *minut* (herejía).

R. Eleazar ben Hircano fue uno de los más importantes *tanaim* o sabios de finales del siglo I e inicios del siglo II[692]. Según se desprende del pasaje no parecía considerar a Jesús y a sus seguidores unos *minim*. Su predisposición a hablar con ellos, indicaría la existencia durante el siglo I de contactos habituales entre judeo-cristianos y autoridades del judaísmo rabínico en Jerusalén y el resto de Palestina. Ahora bien, la situación cambió en torno al año 95 a raíz de la *Birkat ha-minim*; lo que antaño eran encuentros intrascendentes para intercambiar opiniones, se convirtieron en eludibles para los judíos para no ser acusados de *minut* por los miembros de la sinagoga.

En el caso de Jacob de Kefar Seh´anya, no son las autoridades judías quienes juzgan a R.Eleazar, sino las romanas y esto explicaría que el Sabio judío era sospechoso de familiarizar con una secta sediciosa, cuyo líder había sido ejecutado a *mors aggrauata* en la cruz por sus aspiraciones regias. Por tanto, debemos plantearnos cuándo tuvo lugar alguna persecución

[691] cf. KLAUSNER, J. (1989): 13. Entendemos por *Halakhá* un conjunto de normas procedentes de la *Torah* escrita a partir de un proceso lógico de interpretación rabínico

[692] Cf. ibid., (1989): 37. Si bien es cierto que debemos ser muy cautelosos con el uso de las fuentes rabínicas por la existencia de diversos estratos de tradiciones; algunos documentos nos ayudan a arrojar algo de luz sobre la figura del Rabbí Eleazar ben Hircano. Según estos textos (*Gen. R.* 42; *Ab. de R.Natán* VI, 1; XIII,2), durante su juventud se dedicó inicialmente a la agricultura en la hacienda de su padre hasta su partida a Jerusalén – cuando tenía en torno a veintiocho años – para estudiar la *Torah* y convertirse en discípulo del R. Yohanan ben Zakkai. Si estos datos son ciertos, sería plausible situar su nacimiento en la década de los años 30, pocos años después de la crucifixión de Jesús; en cambio, en el año 70, cuando tuvo lugar la destrucción del Templo ya habría alcanzado el reconocimiento y la madurez, hasta el punto que el rey Agripa II y su mayordomo le consultaron sobre aspectos religiosos (*Suká* 27a). Algunos autores (Derenbourg, Klausner et alii) sitúan esta consulta después de la destrucción del Templo en una franja comprendida entre los años 79-85, pues desde el año 70 hasta el 79 Agripa II estuvo en Roma y en el año 85, Domiciano le despojó de los territorios judíos otorgados por Claudio y Nerón.

contra los judeo-cristianos en Judea para poder situar este pasaje. La mayoría de los exegetas tienden a orientar este momento a inicios del siglo II, concretamente en el año 109, durante los inicios del gobierno de Trajano; se basan en la inexistencia en esta época de un protocolo o una jurisprudencia establecida a la hora de juzgar este tipo de casos. En cambio, otros autores señalan los años 95 o 96 durante la etapa final del gobierno del emperador Domiciano cuando llevó a cabo una persecución contra personas afines a "costumbre judías", esto es a cristianos, que no habían pagado el impuesto del *fiscus iudaicus*[693] y por otro lado, en las sinagogas ya se había decretado la *Birkat ha-minim* contra los judeo-cristianos. A nuestro juicio, nos parece más verosímil situarlo en la época de Trajano, por la supuesta edad provecta del R.Eleazar tal como le recrimina el procurador romano y el modo de juzgar reflejado en el pasaje en consonancia con la forma de proceder de Plinio el Joven según conocemos a través de su conocida carta a Trajano (ca. 111-113) donde le solicitaba ayuda y consejo respecto a este tipo de pleitos.

Ahora bien, establecido ya cuándo tuvo lugar el proceso contra el R.Eleazar, queda despejar la incógnita de quién era este Jacob de Kefar Seh´anya, también conocido como Jacob el *min* (hereje). Su razonamiento interpretativo y su observancia de la *Torah* nos induce a pensar en una corriente muy próxima al fariseísmo y por este motivo, R. Eleazar no encontró nada incongruente en la conversación mantenida. Por consiguiente, a nuestro juicio, este seguidor de *Yeshu ha-noṣri* era un judeo-cristiano hebreo residente en Palestina, concretamente en Galilea en la localidad de Seh´anya o Sikhnin, la moderna Sakhnin. Esta pequeña aldea se situaba tan solo a seis kilómetros al norte de Cocaba y algo más alejado de Nazaret, los dos centros desde donde los *Despósynoi* – según el testimonio de Julio Africano – llevaban a cabo su misión de evangelizar Palestina y difundir la genealogía davídica de la familia de Jesús. Jacob era un estudioso y estricto observante de la *Torah*, de las tradiciones mosaicas y perfecto conocedor de las profecías bíblicas como lo muestra su cita de Miqueas.

Al ser un judeo-cristiano mencionado en la literatura talmúdica, algunos autores le han dado verosimilitud a la escena y han buscado identificar a este Jacob con Santiago, el hermano del Señor, a partir de las pocas informaciones suministradas por la tradición cristiana[694]. Aducen varios argumentos al respecto: a) su ardiente carácter en defender la Ley oral y escrita judías; b) su estilo de vida ascético, propio de los *nazires*, a partir de la descripción realizada por Hegesipo (Eus. HE II, 23) c) su defensa de Jesús como el Mesías sufriente, redentor y salvador en consonancia también con Hegesipo; d) Santiago no esperaba al Mesías, pues ya había venido a

[693] Sobre los argumentos aducidos por D.Jaffé y J.Klausner al respecto vid. cf. JAFFÉ, D. (2007): 67-68

[694] Así lo manifestó cf. KLAUSNER, J. (1989): 39-41

diferencia de los fariseos, quienes esperaban la llegada del Mesías cubierto de triunfos y gloria, morales y materiales; e) su encuentro habría tenido lugar en Galilea y esto no debería sorprendernos debido a los frecuentes viajes de los primeros cristianos; e) el nombre de Jacob; f) los métodos farisaicos no le resultaban en absoluto extraños.

A nuestro juicio, los argumentos aducidos no son lo suficientemente sólidos para dar verosimilitud a esta identificación y nos inclinamos por no considerarla válida. Si bien es cierto que la imagen retratada de Jacob el *min* en el texto talmúdico comparte algunos puntos en común con Santiago, el hermano del Señor; los razonamientos alegados por estos autores los encontramos demasiados forzados y no explican satisfactoriamente esta identificación[695].

Así, Jacob el *min* comparte algunas de las características con Santiago, el hermano del Señor como son portar el mismo nombre, uno de los más comunes en el mundo judío, así como su método de interpretación halákhico y su ardiente observancia de la Ley mosaica, pero no era el único entre los judeo-cristianos con el mismo nombre en adoptar este actitud. A partir de aquí, estos autores tienden a seguir en demasía la visión idealizada de Hegesipo sobre Santiago para identificar a ambos personajes.

Como ya vimos, Santiago probablemente era *nazir* en virtud de su primogenitura, y aunque pudiera haber seguido manteniendo temporal o vitaliciamente esta condición, la imagen ofrecida por Hegesipo buscaba presentarlo como un hombre de vida ascética, para alejarlo de la figura subversiva más próxima a la realidad. Si Santiago fue una persona piadosa durante su vida no fue el único caso; podían existir más personas con la misma actitud religiosa en el seno de la comunidad de Jerusalén o entre los judeo-cristianos del resto de Palestina. Por otro lado, Santiago junto a sus hermanos habrían defendido en el seno de su familia un proyecto mesiánico davídico cuya etapa final consistía en la instauración del reino de Yahveh en la tierra, no en el cielo; nada tenía que ver con el Mesías sufriente defendido por Hegesipo y otros judeo-cristianos. Respecto al encuentro de Jacob el *min* con R.Eleazar en Galilea producto del carácter itinerante de Santiago y otros judeo-cristianos; no tenemos constancia de ningún viaje de Santiago para predicar su evangelio por Palestina, sino, parece haberse mantenido siempre en

[695] Cf. ibid., (1989): 39-40; cf. JAFFÉ, D. (2007): 70. A pesar de estar de acuerdo con J.Klausner en algún punto en concreto, la mayoría de sus argumentos tienden a basarse en la imagen idealizada de Hegesipo dentro del proceso de exaltación de la figura de Santiago. Se aleja de nuestra visión de un Mesías davídico con un reino terrenal tal como lo defendían los Hermanos del Señor e identifica, erróneamente bajo nuestro punto de vista, a Santiago con los defensores de un reino trascendente. Asimismo, aunque compartimos los argumentos aducidos por D.Jaffé para rebatir los postulados de J.Klausner, a nuestro juicio nos parecen bastante endebles, pues no entra a cuestionar la visión de Hegesipo ni el tipo de mesianismo defendido por Santiago y sus hermanos.

Jerusalén durante la etapa de su liderazgo a la espera de la παρουσία de Jesús. A nuestro juicio, su *modus operandi* consistía en enviar pequeñas delegaciones, probablemente encabezadas por alguno de sus hermanos (Hch 15, 22-34; Gál 2,12), a otras comunidades.

Toda esta serie de elementos nos llevan a ver de forma plausible en Jacob de Kefar Seh´anya no a Santiago, el hermano del Señor, sino una compilación, desde la óptica farisea, de los judeo-cristianos existentes en Palestina tras la destrucción del Templo; concretamente los ubicados en Galilea donde los *Despósynoi* realizaban una tarea misional importante. Esta compilación se retroproyectaba a una etapa anterior comprendida entre los años 40-70, donde la rigurosidad respecto a la Ley mosaica y la pureza ritual entroncaba más con los Hermanos del Señor y sus afines que, con la vertiente petrina más abierta a la inclusión de gentiles en sus comunidades, pero su cristología se alejaba bastante de la defendida por los *Despósynoi*. Por lo tanto, la causa del arresto, acusación y proceso por *minut* de R.Eleazar no remitía a un tema doctrinal, pues estaba de acuerdo con la interpretación de la Ley realizada por el judeo-cristiano Jacob, sino simplemente por haber tenido contacto con un miembro de esta secta judía considerada desviada de la ortodoxia por sus creencias político-mesiánicas.

Simeón, sus familiares y el resto de integrantes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y del resto de Palestina se encontraron poco a poco fuera de la sinagoga. Esta nueva realidad distaba mucho de la existente con anterioridad a la destrucción del Segundo Templo. En aquel período (años 30-70) el judeo-cristianismo de la familia de Jesús convivía pacificamente con el resto de corrientes existentes en el seno del judaísmo (saduceos, fariseos, esenios, baptistas, henoquistas, etc.); cada uno de estos grupos reconocía la autoridad de un maestro y disponía de sus propias tradiciones orales particulares y sus "escrituras sagradas", en cierta manera, cada una de estas corrientes contaba con su propia *halakhá*, pues la Ley judía estaba en una fase embrionaria de gestación[696]. Es en este instante donde debemos situar este episodio.

Tras la destrucción del Templo en el año 70 se abrió una nueva etapa. A finales del siglo I, las diferentes facciones político-religiosas existentes en el período precedente tendieron a desaparecer y el poder religioso cambió de manos, trasladándose desde Jerusalén a Yabné. Allí residían los Sabios, quienes, para evitar nuevamente la disgregación del pueblo judío en diversas corrientes, exhortaban al pueblo judío al estudio de la *Torah*, como un elemento especular del sacrificio del Templo. Así, los Sabios instaron a los judíos a un lento proceso de normalización socio-religioso para unificar al pueblo con la implantación de su propia *halakhá*,

[696] Seguimos la reconstrucción del contexto histórico del pasaje talmúdico a partir de las reflexiones propuestas por Cf. JAFFÉ, D. (2007): 71-74.

que pasó a convertirse en un ideal en sí misma, el lugar donde convergían los integrantes de toda la sociedad. En esta coyuntura, cualquier grupo o individuo, cuya doctrina era contraria a la ortodoxia era considerada un peligro potencial de dividir al pueblo judío y fueron combatidos y condenados sin contemplaciones hasta su expulsión[697].

Los judeo-cristianos de la comunidad de Jerusalén liderados por Simeón fueron considerados un peligro para el judaísmo por las autoridades judías. El mesianismo davídico de la familia de Jesús, que atentaba contra el poder político y religioso, era una amenaza potencial para la estabilidad del nuevo *statu quo*; aunque su *halakhá* no era muy diferente a la establecida por los Sabios, pues guardaban un celo absoluto por la tradición mosaica, sus aspiraciones regias y la crítica a las autoridades religiosas por corrupción e impureza cuestionaban el nuevo proceso incoado por los Sabios. Es en esta situación donde debe situarse el pasaje talmúdico del encuentro entre Jacob el *min* y R.Eleazar como un ejemplo de la situación de hostilidad del judaísmo ortodoxo contra la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y sus congregaciones en Galilea lideradas por los familiares de Jesús, quienes controlaban a las comunidades existentes en toda Palestina difundiendo su proyecto mesiánico davídico y su evangelio centrado en la tradición mosaica y la circuncisión. Si Simeón perdió temporalmente el control de las comunidades cristianas gentiles durante la Guerra Judía y su estancia en Pella, la paulatina exclusión de los judeo-cristianos de las sinagogas en Israel supuso una complicación más añadida al lento declive de la familia de Jesús al frente de los designios del judeo-cristianismo.

4.3 El lento declinar de los Despósynoi: De Simeón a Conón (ca. 62 – ca. 251)

La tradición judeo-cristiana transmitida por Hegesipo y recogida por Eusebio de Cesarea atribuyó a Simeón, hijo de Clopás, la sucesión al frente de la comunidad de Jerusalén. Como ya comentamos anteriormente[698], lo más probable es que este Simeón hijo de Clopás, se tratase del hermano pequeño de Santiago y Jesús; por consiguiente el representante del poder familiar en la ciudad santa a la espera de la παρουσία de su hermano el Mesías Jesús.

Poco sabemos sobre la figura de Simeón, y para su etapa al frente de la comunidad de Jerusalén. Para tal cometido dependemos principalmente de las noticias suministradas por Hegesipo. Este autor tuvo acceso a tradiciones judeo-cristianas y las utilizó para mostrar la hipótesis de su idealizada historia de la iglesia, según la cual en sus inicios permaneció pura en la fe hasta el

[697] Cf. ibid., (2007): 86. Cabe recordar que la sinagoga no era sólo un lugar de celebraciones litúrgicas, sino también era un espacio para realizar actividades educativas o de carácter social; ser excluido de la sinagoga suponía la muerte civil de los repudiados.

[698] Cf. Vid. supr. p. 374ss

advenimiento de las herejías gnósticas durante el gobierno del emperador Trajano. Por otro lado, no debemos menoscabar otro importante factor en cuenta, a saber, la información transmitida por Hegesipo fue posteriormente seleccionada y gestionada por parte de Eusebio de Cesarea con fines apologéticos en su obra. Por consiguiente, aunque se hayan transmitido de forma fidedigna estas tradiciones, su uso, tanto en la obra de Hegesipo como en la de Eusebio, no buscaba describir una cadena de acontecimientos de forma cronológica después de contrastar la información, sino presentar el material según les convenía para poder justificar su visión edulcorada de los primeros momentos de la Iglesia en detrimento de las herejías gnósticas surgidas a inicios del siglo II.

Así por ejemplo, conocemos a través de Eusebio dos relatos diferentes de Hegesipo sobre la elección de Simeón como líder de la comunidad judeo-cristiana justo después de la toma de Jerusalén en el año 70:

> *Después del martirio de Santiago y de la toma de Jerusalén*, que le siguió inmediatamente, [μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ] es tradición que *los apóstoles y discípulos del Señor* [τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν], que todavía vivían *se reunieron de todas partes* [ἐπὶ ταὐτὸν πανταχόθεν συνελθεῖν] en un mismo lugar, *junto con los que eran de la familia del Señor según la carne* [ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου] *(pues muchos de ellos aún vivían*) [πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰς ἔτι τότε τῷ βίῳ], y todos celebraron un consejo sobre quién debía ser juzgado digno de suceder a Santiago, *y todos, por unanimidad, decidieron que Simeón, el hijo de Clopás* [καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ] –mencionado también por el texto del Evangelio -, era digno del trono de aquella iglesia, *por ser primo* [ἀνεψιόν] *del Salvador*, al menos según se dice, pues *Hegesipo refiere que Clopás era hermano de José*." [τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ] (Eus. HE III, 11)

> El mismo escritor [Hegesipo] nos explica los comienzos de las herejías de su tiempo en estos términos: `Y *después que Santiago el Justo hubo sufrido el martirio* [μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον], *lo mismo que el Señor y por la misma razón* [ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ], *su primo Simeón, el hijo de Clopás*, fue constituido obispo [πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος]. *Todos le habían propuesto, por ser el otro primo del Señor* [ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον]. Por esta causa llamaban virgen a la Iglesia, pues todavía no se había corrompido con vanas tradiciones (Heges. apud Eus. HE IV, 22,4)

En rigor, la elección de Simeón como líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén no era realmente la noticia interesante para Hegesipo, sino se trataba de una excusa contextual para presentar a un tal Tebutis como el instigador de la ruptura de la pureza de la iglesia primigenia con sus elucubraciones heréticas (Eus. HE IV, 22,5).

A pesar de ello, la disparidad de los detalles relatados en ambos pasajes llevó a dudar sobre cuáles eran las fuentes utilizada por Eusebio para narrar este suceso. El primer fragmento sobre la elección de Simeón es mucho más extenso y minucioso en su descripción, mientras que el segundo contiene información concentrada en un espacio más reducido. Esta peculiaridad llevó

a concluir que el segundo de los relatos pertenecía a una cita textual de Hegesipo, mientras el primero suscitó un vivo debate entre los investigadores para dilucidar si la fuente de Eusebio se correspondía también con Hegesipo o si había utilizado otra diferente[699].

En la actualidad, existe un consenso mayoritario entre quienes ven a Hegesipo como fuente principal de Eusebio para relatar este acontecimiento y para justificarlo se han centrado en una serie de elementos estilísticos presentes en el primero de los relatos, el más dudoso. Así, entre este grupo de factores destacaría el hecho de utilizar expresiones o temas propios, como el hecho de asociar la muerte de Santiago con la inmediata toma de la ciudad de Jerusalén por los romanos[700]; presentar a los familiares de Jesús "según la carne"[701]; la distinción entre los apóstoles y los familiares del Señor ya presente también en el relato del martirio de Santiago[702].

Evidentemente, la autoría de Hegesipo en los relatos del nombramiento de Simeón como líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén no garantizaba la historicidad del suceso tal como lo narró el autor y posteriormente lo recopiló Eusebio, pero sí algo de veracidad histórica. Así, a nuestro juicio, esta elección no debió realizarse en el año 70, sino probablemente poco después de la muerte de Santiago en el año 62. El alegato de Hegesipo ("*Después del martirio de Santiago y de la toma de Jerusalén*, que le siguió inmediatamente"), aceptado también por el propio Eusebio de Cesarea, servía al autor como excusa para justificar el asedio y captura de Jerusalén por parte de los romanos como castigo divino por haber ejecutado a Santiago. Nada más lejos de la realidad. Sabemos por Flavio Josefo que la guerra judía no se inició en el año 62 tras la ejecución de Santiago, sino en el año 66 y la ciudad de Jerusalén fue tomada en el año 70. Por consiguiente, tras la desaparición de Santiago, el ya escueto grupo de los Hermanos del Señor formado aún por ¿Joseto? Judas y Simeón, no podían permitirse perder el control de la comunidad y dejarla a merced de un consejo de ancianos. Es por este motivo que consideramos como hipótesis más verosímil situar la elección de Simeón a las pocas semanas de la ignominiosa ejecución de su hermano mayor en Jerusalén por parte de Anán II con la tácita colaboración del rey Agripa II.

---

[699] Seguimos a BAUCKHAM, R. (2004): 84 ss. sobre los motivos aducidos para considerar a Hegesipo como la fuente existente tras el documento citado por Eusebio.

[700] Eus. HE II, 23

[701] Es la terminología utilizada por Hegesipo (Eus. HE III, 19; 20,1), pero también por Julio Africano (Eus. HE I, 7, 11) y otras fuentes dependientes de la tradición judeo-cristiana (*Didasc*. 24; *Ap. Const.* VIII, 35,1)

[702] Concretamente en Eus. HE II, 23,4

Otro problema latente en ambos textos es la tendencia anacrónica por parte de Hegesipo y sobre todo Eusebio de Cesarea en considerar obispos de la comunidad jerosolimitana tanto a Santiago como a Simeón. Esta distinción es más propia del siglo II en adelante - y en especial del siglo IV donde el cargo episcopal ostenta una mayor relevancia - y no del siglo I, donde aún no existía esta distinción entre los miembros dirigentes de la comunidad matriz. Por lo tanto, existió una tendencia a idealizar los cargos de los Hermanos del Señor, cuando ellos sentían su posición privilegiada como algo efímero a la espera de la παρουσία de su hermano el Mesías Jesús y el Reino de Yahveh terrenal.

Según nuestra plausible reconstrucción, una vez al frente de los destinos del grupo judeo-cristiano, consideramos verosímil la tradición según la cual Simeón se vio obligado a tomar una difícil elección para la supervivencia de la comunidad. En el año 69, poco antes de la captura de Jerusalén por parte de los romanos, Simeón ordenó a su comunidad abandonar la ciudad y trasladarse temporalmente a Pella, localidad situada en la región de Perea al otro lado del Jordán. Tras la caída de la ciudad y la destrucción del Templo es donde surgen las dudas sobre el paradero de los Hermanos del Señor y el resto de los *Despósynoi* a partir de los testimonios existentes. Teniendo en cuenta la elevada expectación escatológica reinante en el ambiente, la comunidad de Jerusalén constituida como Templo espiritual y exiliada temporalmente en Pella debía regresar a la ciudad santa lo más pronto posible a la espera de la παρουσία del Mesías Jesús, porque era allí donde se iba a manifestar el Día de Yahveh según la tradición veterotestamentaria.

Ahora bien, ¿Cuándo regresaron estos judeo-cristianos liderados por Simeón y los Hermanos del Señor a Jerusalén? ¿Se produjo el mismo año 70? ¿Tuvo lugar unos meses más tarde de la captura de la ciudad y la destrucción del Templo o en el año 71 cuando la situación se tornó más segura? ¿Regresaron todos juntos a Jerusalén? ¿Se quedaron algunos en Pella? ¿O se marcharon para habitar otros lugares del territorio de Palestina? Muchos interrogantes sobre la mesa y prácticamente ninguna certeza, sólo conjeturas. Debemos asumir nuestra ignorancia respecto al paradero exacto de los integrantes de la familia del Señor en este período del judeo-cristianismo antiguo de finales del siglo I e inicios del siglo II. Tras la muerte de Santiago nos centramos en noticias sobre la familia de Jesús cuyo halo legendario es más potente que su verosimilitud histórica; de todas formas, a pesar de este carácter hagiográfico existe un trasfondo histórico sobre el cual intentaremos arrojar algo de luz a través de una plausible reconstrucción histórica.

Prácticamente no sabemos nada de cómo debió ser la situación de la comunidad de Jerusalén bajo el liderazgo de Simeón y si realmente debemos empezar a hablar de una decadencia durante su mandato o quizás debamos postergarlo al período posterior a su muerte. Las

evidencias más bien invitan a pensar en el segundo de los escenarios. El simple hecho de tener constancia de su nombre en la tradición judeo-cristiana como dirigente de la comunidad de Jerusalén apunta a una figura carismática con una *auctoritas* influyente, cuya figura dejó una huella imborrable como referente familiar de la misma manera que previamente había sucedido con sus hermanos Jesús y Santiago[703]. Por otro lado, tal como señala Hegesipo, la ejecución de Simeón bajo la pena de *mors aggrauata* por crucifixión señala al mesianismo davídico tan presente en el seno de la familia de Jesús como causa de su muerte:

> Después de Nerón y Domiciano, refiere una tradición que bajo el emperador Trajano cuya época estamos ahora investigando, *se volvió a levantar la persecución contra nosotros, parcialmente y por ciudades, a causa de levantamientos populares* [μερικῶς καὶ κατὰ πόλεις ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων τὸν καθ' ἡμῶν κατέχει λόγος ἀνακινηθῆ ναι διωγμόν]. En ella *Simeón, el hijo de Clopás* [ἐν ᾧ Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ], *del cual ya declaramos que fue el segundo obispo de la iglesia de Jerusalén* [ὃν δεύτερον καταστῆναι τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐπίσκοπον ἐδηλώσαμεν], *hemos sabido que terminó su vida en el martirio* [μαρτυρίῳ τὸν βίον ἀναλῦσαι παρειλήφαμεν]. Testigo de ello es aquel mismo Hegesipo del cual ya antes hemos utilizado diferentes pasajes. Al hablar de algunos herejes, añade claramente que por este tiempo, efectivamente, el mencionado Simeón hubo de sufrir una acusación y que durante muchos días fue maltratado de muchas maneras por ser cristiano, y que después de dejar admiradísimos al juez mismo y a los que le acompañaban, alcanzó un final semejante a la pasión del Señor.
>
> Pero nada mejor que escuchar al mismo escritor, que relata esto mismo textualmente como sigue: `A partir de esto, evidentemente *algunos herejes acusan a Simón, el hijo de Clopás* [τῶν αἱρετικῶν κατηγοροῦσί τινες Σίμωνος τοῦ Κλωπᾶ], *por ser descendiente de David y cristiano* [ὡς ὄντος ἀπὸ Δαυὶδ καὶ Χριστιανοῦ], *y así sufre martirio a la edad de ciento veinte años, bajo el emperador Trajano y el gobernador Atico* [καὶ οὕτως μαρτυρεῖ ἐτῶν ὢν ρκ ἐπὶ Τραϊανοῦ Καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ]´. El mismo autor dice que incluso *los mismos verdugos* [τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ] ocurrió que *fueron apresados cuando se buscó a los descendientes de la tribu real de los judíos por serlo ellos también* [τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς Ἰουδαίων φυλῆς, ὡς ἂν ἐξ αὐτῶν ὄντας ἁλῶναι συνέβη]. Haciendo un cálculo se podría decir que *también Simeón vio y oyó personalmente al Señor* [καὶ τὸν Συμεῶνα τῶν αὐτοπτῶν καὶ αὐτηκόων εἴποι ἄν τις γεγονέναι τοῦ κυρίου], *basándose en la larga duración de su vida* y en la mención que el texto de los evangelios hace de María de Clopás, del cual ya antes se demostró que aquél era hijo.
>
> El mismo escritor dice que *también otros descendientes de uno de los llamados hermanos del Salvador* [ἑτέρους ἀπογόνους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος], *de nombre Judas* [ᾧ ὄνομα Ἰούδας], *sobrevivieron hasta este mismo reinado* [φησὶν εἰς τὴν αὐτὴν ἐπιβιῶναι βασιλείαν], *después de haber dado testimonio de su fe en Cristo bajo Domiciano* [ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως ἐπὶ Δομετιανοῦ μαρτυρίαν], como ya antes hemos referido. Escribe [Hegesipo] lo siguiente: `Vienen, pues, y *se ponen al frente de toda la Iglesia como mártires y como miembros de la familia del Salvador* [προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου]. Cuando en toda la Iglesia se hizo paz profunda, *viven todavía hasta el tiempo del emperador Trajano* [μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος], *hasta que el hijo del tío del Salvador* [μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου], *el llamado anteriormente Simón, hijo de Clopás* [ὁ προειρημένος Σίμων υἱὸς Κλωπᾶ], *fue denunciado y acusado igualmente por las sectas* [συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων ὡσαύτως κατηγορήθη], *también por la misma razón, bajo el gobernador consular Atico* [αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ]. Durante muchos días lo torturaron y dio testimonio, de manera que todos, incluido el

[703] Cf. BAUCKHAM, R. (2004): 93-94

> gobernador, quedaron grandemente admirados de cómo seguía resistiendo a pesar de sus ciento veinte años. *Y lo mandaron crucificar* [καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι]" (Heges. apud Eus. HE III, 32, 1-6)

A diferencia de Eusebio de Cesarea – que parafraseando a Hegesipo en el primer párrafo - señalaba como única causa de la detención y posterior ejecución de Simeón su pertenencia a la fe cristiana ("el mencionado Simeón hubo de sufrir una acusación y que durante muchos días fue maltratado de muchas maneras por ser cristiano"); Hegesipo apuntaba a su condición davídica como principal causa de su acusación ("*por ser descendiente de David y cristiano*" [ὡς ὄντος ἀπὸ Δαυὶδ καὶ Χριστιανοῦ] ¿Quién delató a Simeón ante las autoridades políticas romanas? En este texto, Hegesipo responsabiliza principalmente a las sectas judías del martirio de Simeón como ya habían hecho anteriormente los evangelistas con la muerte de Jesús, pero el pasaje también apunta a la existencia de unos acusadores [τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ], no verdugos como refleja nuestra traducción[704], pertenecientes a la familia de David.

A nuestro juicio, descartamos a los judíos como responsables principales de la acusación y consideramos más probable la acción delatora de algunos miembros de los *Despósynoi* contra su propio familiar Simeón, disconformes con el proyecto mesiánico davídico dominante en el seno de la familia. Según nuestra hipótesis, no sería inverosímil la existencia de conflictos internos en el seno de la propia familia del Señor, cuyas disputas habrían alcanzado su punto álgido con la delación de Simeón por parte del sector reaccionario a las tesis davídicas. Según el relato de Hegesipo, este grupo familiar no salió indemne de las persecuciones, pues también fueron arrestados por las autoridades romanas en calidad de "descendientes de la tribu real de los judíos". La supuesta pertenencia a la estirpe davídica comportaba unas evidentes connotaciones nacionalistas judías, obviadas por Hegesipo, a saber, la creencia en un reino terrenal y la eliminación de todas aquellas potencias gentiles existentes en el interior del territorio de Israel. Dicho de otra manera, a ojos de los romanos se trataba de un linaje con claras aspiraciones regias y un potencial enemigo, sobre todo estando al frente de una numerosa secta judía cuyo líder venerado había sido ejecutado tiempo atrás por las mismas autoridades romanas por sedición y veleidades regias.

El mesianismo davídico de los Hermanos del Señor volvió a encontrarse con la oposición de los romanos por cuestionar su poder. A pesar de no contar con más fuentes para poder contrastar esta información, no nos parece inverosímil la existencia de una persecución contra los *Despósynoi* habida cuenta de los precedentes familiares. Desconocemos los detalles pormenorizados del entresijo y si realmente Simeón lideró un movimiento armado, pero, a

[704] Discrepamos en este punto de la traducción errónea de A. Velasco-Delgado quien traduce "verdugos" en lugar de "acusadores".

nuestro juicio, la situación plausiblemente podría haber sido similar a la sucedida con anterioridad con su hermano Santiago. Así, a finales del siglo I, Simeón gracias a su influencia, no sólo sobre los miembros de su comunidad, sino plausiblemente también sobre parte de la población judía, era potencialmente peligroso por arengar a las masas y liderar un movimiento insurreccional contra la administración romana establecida en Palestina. Evidentemente, en estos casos los romanos tenían muy claro cómo proceder ante estas situaciones contra los sediciosos; tras juzgarlo y torturarlo, fue finalmente ejecutado en la cruz ("*Y lo mandaron crucificar*") [καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι], como escarnio ante sus compatriotas.

Hegesipo situó este hecho durante la época del gobierno del emperador Trajano y el gobierno provincial de Judea en manos de Atico[705]. En cambio, a nuestro juicio, retrasar tanto la muerte de Simeón al reinado de Trajano lo vemos poco verosímil, sobre todo teniendo en cuenta la aproximada edad provecta del personaje en cuestión. La avanzada edad de Simeón pertenece, según nuestra hipótesis, al ámbito de lo legendario, pues corresponde en la tradición veterotestamentaria a la edad límite asignada por Yahveh a los justos, tal como aparece reflejada en el libro del Génesis (Gn 6,3)[706]. Por lo tanto, según nuestra hipótesis, la crucifixión de Simeón habría sucedido con más probabilidad entre los últimos años del reinado de Domiciano (81-96) dentro de una serie de persecuciones locales, no generales, contra el movimiento cristiano a lo largo del Imperio y Hegesipo habría unido la muerte de Simeón con otra serie de persecuciones llevadas a cabo a nivel general por Trajano durante su mandato. De todas

[705] Cf. ibid., (2004):93 n. 131; cf. VELASCO-DELGADO (2008): 177 n.236. Los investigadores le han atribuido diferentes identificaciones a este personaje. Así, H.Graetz (1885) consideraba que se trataba del gobernador romano Agnitus aparecido en las fuentes rabínicas. Poco después, T.Zahn (1900) lo asoció con la figura de Sextus Attius Suburanus, cuyo nombre aparecía erróneamente en el *Martirio de Ignacio* como Atico Surbano. Por su parte, E.Schürer lo identificó con Tiberio Claudio Atico, padre del sofista Herodes Atico. A partir de la datación de la crucifixión de Simeón en el año 107 realizada por Eusebio de Cesarea en su *Cronica*, E.Schürer pensó en Atico como gobernador de Judea por estas fechas, cuyo cargo lo desempeñó entre Cn. Pompeyo Longino y Q. Pompeyo Falco, pero se extrañó del uso por parte de Hegesipo del término ὑπατικος, en referencia a su rango consular y supuso que Atico había sido previamente cónsul. E.M.Smallwood (1962), sigue a E.Schürer en su identificación con Tiberio Claudio Atico, pero discrepa en los años de desempeño del cargo, situándolos entre 99-100 y 102-103; para él, el vocablo ὑπατικος no haría referencia al rango consular, sino de forma genérica expresaría el cargo de gobernador y lo atribuye a la ausencia de legado consular en Judea entre los años 70 y 132, con la única excepción de Lusio Quieto; de esta manera, Atico habría sido un legado pretoriano como el resto de sus homónimos en el cargo. Autores como R.Bauckham afirman como posible también datar su gobierno al frente de la provincia entre los años 108 y 117, aunque a nuestro juicio eso supondría situar el martirio de Simeón a la época de Trajano, demasiado tarde según nuestra hipótesis.

[706] "Entonces dijo Yahveh: `No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años.". (Gn 6,3)

maneras, la ignominiosa muerte del líder de la comunidad de Jerusalén no deja de ser un indicio sintomático de la viva presencia de la llama mesiánica davídica en el seno de la familia de Jesús

Mención especial merece en este suceso la alusión de Eusebio de Cesarea sobre unos descendientes de Judas, otro de los Hermanos del Señor y considerado por algunos cristianos de Edessa como el supuesto hermano mellizo de Jesús:

> El mismo escritor dice que *también otros descendientes de uno de los llamados hermanos del Salvador* [ἑτέρους ἀπογόνους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος],*de nombre Judas* [ᾧ ὄνομα Ἰούδας],*sobrevivieron hasta este mismo reinado* [φησὶν εἰς τὴν αὐτὴν ἐπιβιῶναι βασιλείαν], *después de haber dado testimonio de su fe en Cristo bajo Domiciano* [μετὰ τὴν ἤδη πρότερον ἱστορηθεῖσαν αὐτῶν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως ἐπὶ Δομετια νοῦ μαρτυρίαν], como ya antes hemos referido

Esta alusión se contextualizaba durante el período de liderazgo de Simeón dentro del marco de unas supuestas persecuciones del emperador Domiciano (81-96) contra los *Despósynoi* bajo la sospecha de ser potenciales líderes sediciosos debido a su condición de "descendientes de la Casa de David". Eusebio, siguiendo a Hegesipo, nos transmitió un pormenorizado relato sobre el supuesto suceso de los nietos de Judas, el Hermano del Señor, ante el emperador Domiciano:

> El mismo Domiciano dio orden de ejecutar a los miembros de la familia de David, y una antigua tradición dice que algunos herejes acusaron a los descendientes de Judas –que era hermano del Salvador según la carne – con el pretexto de que eran de la familia de David y parientes de Cristo mismo. Esto es lo que declara Hegesipo cuando dice textualmente: `*De la familia del Señor vivían todavía los nietos de Judas, llamado hermano suyo según la carne* [οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ], a los cuales *delataron por ser de la familia de David* [οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαυίδ]. *El evocato los condujo a presencia del césar Domiciano* [τούτους ὁ ἠουοκᾶτος ἤγαγεν πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα], *porque éste, al igual que Herodes, temía la venida de Cristo* [ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρῴδης]. "*Y les preguntó si descendían de David; ellos lo admitieron* [καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς εἰ ἐκ Δαυίδ εἰσιν, καὶ ὡμολόγησαν]. Entonces les preguntó cuántas propiedades tenían o de cuánto dinero disponían, y ellos dijeron que *entre los dos no poseían más que nueve mil denarios* [ἀμφοτέροις ἐννακισχίλια δηνάρια ὑπάρχειν αὐτοῖς μόνα], *la mitad de cada uno, y aun esto repetían que no lo poseían en metálico* [ἑκάστῳ αὐτῶν ἀνήκοντος τοῦ ἡμίσεος, καὶ ταῦτα οὐκ ἐν ἀργυρίοις ἔφασκον ἔχειν], sino que era *la evaluación de sólo treinta y nueve pletros de tierra* [ἀλλ᾽ ἐν διατιμήσει γῆς πλέθρων λθ μόνων], *cuyos impuestos pagaban y que ellos mismos cultivaban para vivir* [ἐξ ὧν καὶ τοὺς φόρους ἀναφέρειν καὶ αὐτοὺς αὐτουργοῦντας διατρέφεσθαι]". Entonces mostraron sus manos y adujeron como testimonio de su trabajo personal la dureza de sus cuerpos y los callos que se habían formado en sus propias manos por el continuo bregar. Preguntados acerca de Cristo y de su reino: qué reino era éste y dónde y cuándo se manifestaría, dieron la explicación de que *no era de este mundo ni terrenal, sino celeste y angélico* [οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ᾽ ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνοι] *y que se dará al final de los tiempos* ([ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη]; *entonces vendrá Él con toda su gloria* [ὁπηνίκα ἐλθὼν ἐν δόξῃ] *y juzgará a vivos y muertos y dará a cada uno según sus obras* [κρινεῖ ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ]. Ante estas respuestas, *Domiciano no los condenó a nada* [ἐφ᾽ οἷς μηδὲν αὐτῶν κατεγνωκότα τὸν Δομετιανόν], *sino que incluso los despreció como a*

> *gente vulgar* [ἀλλὰ καὶ ὡς εὐτελῶν καταφρονήσαντα]. Los dejó libres [ἐλευθέρους μὲν αὐτοὺς ἀνεῖναι] y por decreto hizo que cesara la persecución contra la Iglesia. *Los que habían sido puestos en libertad estuvieron al frente de las iglesias* [τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν] tanto por haber dado testimonio como *por ser de la familia del Señor* [ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου], y, vuelta la paz, *vivieron todavía hasta Trajano* [μέχρι Τραϊανοῦ παραμεῖναι αὐτοὺς τῷ βίῳ] (Heges. apud Eus. HE III 19-20,6)

A nuestro juicio, si bien no consideramos inverosímil la existencia de pequeñas persecuciones contra los *Despósynoi* tras la guerra judía por su ideología política cargada de un fuerte componente nacionalista judío, la escena del interrogatorio de los descendientes de Judas ante Domiciano es completamente legendaria. La ausencia de Simeón como principal representante de los *Despósynoi* y del movimiento judeo-cristiano en Jerusalén es llamativa. Acceder a él no debía ser complicado tal y como muestra Hegesipo más adelante cuando sitúa su ejecución en la cruz por sedición a inicios del gobierno del emperador Trajano. A nuestro juicio, la aparición de los descendientes de Judas en este pasaje no responde al interés de Hegesipo en mostrar quiénes eran realmente los *Despósynoi* - cuyo perfil bajo está muy alejado de las tesis nacionalistas acordes con el título de "descendiente de David" -, sino forman parte de un propósito doctrinal contra las corrientes heréticas surgidas en el seno de la comunidad judeo-cristiana dentro de su idealizada visión de los orígenes del movimiento judeo-cristiano en Palestina.

A pesar de estas consideraciones, el pasaje contiene información valiosísima sobre cuál era la procedencia socio-económica de estos *Despósynoi* a finales del siglo I. Así, los descendientes del hermano de Jesús eran simples campesinos, propietarios de unas tierras cultivadas por ellos mismos y cuyas rentas les permitían vivir de forma modesta, sin dispendios excesivos ni lujos. Según nuestra hipótesis, la apología del pago del impuesto romano y la declaración cristológica no encaja dentro de los parámetros del mesianismo davídico propio de los *Despósynoi*; de hecho la afirmación cristológica es similar a la defendida por Santiago el Justo en el relato de Hegesipo tal como nos lo transmitió Eusebio[707]. Por tanto, a la luz de estos datos nos inclinamos en conjeturar una probable reelaboración del material realizada por el propio Hegesipo (¿Eusebio? ¿Otro autor?) para domesticar a los *Despósynoi* y presentarlos sumisos al orden romano, alejados de su tradicional reivindicación de un reino terrenal en el sentido nacionalista judío del término. De esta manera, presentando a la familia del Señor sometida a los intereses de las autoridades romanas, Hegesipo buscaba mostrar al movimiento cristiano como una doctrina irénica y de este modo alejar las suspicacias de las autoridades romanas sobre la naturaleza subversiva de las comunidades cristianas por rendir culto a un sedicioso judío.

[707] Eus. HE II, 23,13

Eusebio no nos facilitó la identidad de los descendientes de Judas, pero gracias a la conservación de un antiguo resumen de la obra de Hegesipo en un par de manuscritos[708] elaborado por un autor anónimo podemos saber sus nombres. Así, tras los pasajes resumidos respecto a la persecución de Domiciano (Eus. HE III, 17,1) y sobre el apóstol Juan y el Apocalípsis (Eus. HE III, 18,1), la narración prosigue en los manuscritos con el siguiente texto:

> Cuando Domiciano habló con los hijos de Judas, el hermano del Señor y aprendió de las virtudes de los hombres, él puso fin a la persecución contra nosotros. Hegesipo también nos informa sus nombres, y dice que uno era llamado *Zoker* [Ζωκήρ] y el otro *Santiago* [Ἰάκωβος][709]

Los nombres de los nietos de Judas continuarían con el patrón establecido por los miembros de los *Despósynoi*. Al tratarse de una familia judía muy piadosa, utilizaban nombres de la tradición veterotestamentaria como era el caso de patriarcas (Jacob) o de profetas (Zacarías)[710]. Hegesipo señala que ambos estaban al frente de iglesias (*Los que habían sido puestos en libertad estuvieron al frente de las iglesias* [τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν], por lo tanto, de ser correcta esta apreciación, no residían en Jerusalén junto a Simeón, sino en otros lugares ¿Dónde? A nuestro juicio, es en este punto donde la historia de los nietos de Judas se encontraría con el testimonio de Julio Africano sobre los *Despósynoi* citado al principio de esta investigación[711]; el texto recogido por Eusebio decía lo siguiente:

> En realidad, unos pocos, cuidadosos, que tenían para sí registros privados o que se acordaban de los nombres o los habían copiado, se gloriaban de tener a salvo la memoria de su nobleza. Ocurrió que de éstos eran los que dijimos antes, llamados *despósynoi* [δεσπόσυνοι καλούμενοι] por causa de su parentesco con la familia del Salvador y que, *desde las aldeas judías de Nazaret y Cocaba* [ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβα κωμῶν Ἰουδαϊκῶν], visitaron el resto del país y explicaron la precedente genealogía, comenzando por el Libro de los días, hasta donde alcanzaron." (Eus. HE. I, 7,14)

En el primer tercio del siglo III, Julio Africano tenía conocimiento de la existencia de *Despósynoi*, parientes del Señor, en Galilea y quizás también en la región de Perea. De ser correcta esta información, ambos lugares coincidían con el ámbito de influencia de un grupo de judeo-cristianos conocidos como los ebionitas, quienes desde finales del siglo I se habrían extendido por la zona norte de Palestina, región de Perea, Nabatea, Paníade, Moabítide,

[708] Los dos manuscritos en cuestión son Paris Mss 1555A y Bodleian MS. Barocc. 142.

[709] Hemos seguido la traducción ofrecida por Cf. BAUCKHAM, R. (2004): 97

[710] La variante *Zoker* [Ζωκήρ] como la de *Záker* (1 Cro 8,31) sería una abreviación del nombre Zacarías.

[711] Vid. supra p. 8

Basanítide, Asia y Roma[712]. De la misma forma que los *Despósynoi*, estos *ebyonim* defendían la descendencia de Jesús de la estirpe davídica a través de su padre José, consideraban a Jesús un mero hombre, su carácter mesiánico procedía de su estricta observación de la Ley y consideraban que era menester para sus creyentes imitar a Jesús (*imitatio Jesu*), sólo observando de forma escrupulosa toda la Ley mosaica, para obtener de esta forma la salvación. Además de esto, veneraban a Santiago como fuente de autoridad, eran profundamente antipaulinos, no reconocían la legitimidad de ninguno de sus escritos y exigían la circuncisión de los gentiles conversos al evangelio. Utilizaban el Evangelio de los Hebreos como libro de referencia en sus reuniones sinagogales y para mostrar su apego con la tradición religiosa judía, rezaban orientados hacia Jerusalén[713].

A pesar de compartir multitud de elementos comunes con los ebionitas, según reflejan los textos de Hegesipo, los *Despósynoi* mantuvieron su propia identidad como grupo independiente al frente de las comunidades judeo-cristianas. Tanto los *Despósynoi* como estos ebionitas u otras corrientes como los nazarenos[714] probablemente decidieron tras el exilio temporal en Pella, asentarse en una serie de aldeas, cuyo nombre tenía un poderoso "sentido mesiánico"[715]. Así,

[712] SKARSAUNE, O. (2007): 419-462; MIMOUNI, S.C. (2014): 30 ss. Le debemos casi exclusivamente a Epifanio de Salamina la localización de estos establecimientos ebionitas en dos pasajes de su obra: "Su origen se sitúa tras la toma de Jerusalén. En efecto, como todos aquellos que habían creído al Cristo se habían establecido, en esta circunstancia, en Perea, la mayoría de ellos en una aldea llamada Pella, de la Decapolis, que es mencionada en el evangelio, cerca del país de la Batanea y la Basanítide, que ellos habían emigrado y que ellos habitaban, tal fue la ocasión para Ebion. Y, [Ebion] comienza por tener su residencia en Cocaba, una aldea en la región de Karnaïm –también llamada Arnem y Astaroth – en el país de la Basanítide, según lo que ha llegado a mi conocimiento. Allí, él inicia su nefasta enseñanza, como, parece, los nazoreos, que yo he hablado más arriba (Epif. *Pan.*, XXX, 2, 7-8). El segundo de los pasajes dice lo siguiente: "Este Ebion, lleva también él mismo, su predicación a Asia y a Roma, pero llevan las raíces de estos brotes espinosos desde la Nabatea y Paníade sobre todo, igualmente de la Moabítide y de Cocaba, en Basanítide, la comarca más allá de Adrai y Chipre" (Epif. *Pan*., XXX, 18,1). Fue tradición de los padres de la Iglesia describir y nombrar a las corrientes [αἵρεσις] o sectas a partir del supuesto nombre del fundador. Esta práctica parece haber tenido a Justino Mártir como su principal instigador (Just. *Dialog. Tryph*. XXXV, 4-6), pero en el caso de los ebionitas somos conscientes de la inexistencia de Ebión, ese supuesto fundador de la corriente, como figura histórica; por lo tanto el nombre de la corriente tenía otro origen. Como ya vimos anteriormente, vid. supr. p. 219 n. 358, la etimología de los ebionitas procedía del término hebreo bíblico אביונים *ebyonim*, probablemente a través de su equivalente arameo *ebionaye* y aludía a los pobres en un sentido espiritual, era una autodenominación elaborada por los justos, los piadosos de Yahveh sobre quiénes recaería la salvación y el favor de la divinidad en los momentos finales.

[713] Cf. ibid., (2007): 462

[714] Sobre la problemática respecto a este grupo vid. cf. PRITZ, R. (1988), KINZIG, W. (2007): 463-487; MIMOUNI, S.C. (2014):25-39

[715] Seguimos en esta hipótesis a BAUCKHAM, R. (2004)

Julio Africano mencionaba el establecimiento de los *Despósynoi* en las aldeas judías de Nazareth, cuyo topónimo tendría relación con *nétzer* (retoño) de Is 11,1, mientras el de Cocaba, transcrito en hebreo *Kokhaba*, procedería del arameo אבככו, cuyo significado "Estrella" estaría vinculado con la estrella de Jacob y la profecía de Balaam recogida en Nm 24,17[716].

Respecto a la ubicación de Cocaba existen controversias entre los investigadores a causa de la dispar ubicación de la pequeña localidad por parte de Julio Africano (Eus. HE I , 7, 14) y Epifanio de Salamina (Epif. *Pan.*, XXIX 7, 7-8; XXX 2,7-9). De esta manera, algunos arqueólogos y exegetas la han situado en la aldea de Koukab, cercana a Damasco, mientras la tendencia mayoritaria de la investigación tiende a identificarla con la moderna ciudad árabe de Kawkab, sita en la región de Batanea (actual Jordania) junto a la orilla del Rukkad, un afluente del río Yarmuk[717].

Sin embargo, a nuestro juicio, esta interpretación basada en el testimonio de Epifanio no explica satisfactoriamente el texto de Julio Africano, pues existieron varias localidades en la antigüedad con el mismo topónimo y una de ellas es la actual Kaukab Abu al-Hija situada en la propia región de Galilea a pocos kilómetros al norte de Nazareth. Así pues, según nuestra hipótesis basada en la declaración de Julio Africano, es más probable que un grupo de los *Despósynoi* tras su exilio en Pella, regresase a Galilea, región de la cual eran oriundos y se establecieran en una serie de aldeas cuyos topónimos tenían una importante carga mesiánica. Sería en las

[716] El capítulo once de Isaías es un poema mesiánico donde su autor refleja algunas de las características esenciales del futuro Mesías, entendido como un miembro del mesianismo real davídico de la tradición veterotestamentaria: "Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas el mar." (*Is* 11, 1-9). Por su parte, el oráculo de Balaam también avanza en la misma categoría mesiánica: "Oráculo de Balaam, hijo de Beor, oráculo del varón clarividente. Oráculo del que escucha los dichos de Dios, del que conoce la ciencia del Altísimo, del que ve lo que le hace ver Shadday, del que obtiene la respuesta, y se le abren los ojos. Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel. Aplasta las sienes de Moab, el cráneo de todos los hijos de Set. Será Edom tierra conquistada, tierra conquistada Seír. Israel despliega su poder, Jacob domina a sus enemigos, aniquila a los fugitivos de Ar." (Nm 24, 15b-19)

[717] Simon Legasse es el principal defensor de su ubicación próxima a Damasco. Respecto al debate existente sobre la ubicación de la aldea Cf. MIMOUNI, S.C. (2014): 32-33.

comunidades judeo-cristianas de estas aldeas donde podríamos situar a los descendientes de Judas u otros miembros de la familia. Desde Galilea y mediante pequeños grupos de carismáticos itinerantes probablemente dirigidos por los propios *Despósynoi* se habrían dedicado a predicar por toda Palestina su evangelio centrado en el cumplimiento estricto de la tradición mosaica y en el carácter davídico del mesianismo de Jesús a partir de una genealogía elaborada en el propio seno familiar.

Dicho de otra manera, en el último tercio del siglo I e inicios del siglo II, tras el episodio en Pella y ante la dilación de la παρουσία de Jesús, Simeón probablemente exhortó a la actividad itinerante por toda Palestina para intentar convencer a más israelitas de la emergencia de entrar en el plan de Yahveh, el nuevo Templo espiritual antes del fin de los tiempos. Por este motivo, nos encontramos también a algunos *Despósynoi* instalados en Galilea donde podían dedicarse a sus tareas agrícolas, continuar al frente de sus comunidades y desplegar toda una incansable actividad evangelizadora por toda Palestina para denunciar ante sus conciudadanos la ilegitimidad de la dinastía herodiana, la opresión del yugo romano y la autenticidad de su evangelio basado en la tradición mosaica y en el carácter davídico del mesianismo de Jesús, tradición continuada en el seno familiar.

Esta situación de bulliciosa actividad en Palestina contrastaba con el silencio de las fuentes respecto a las relaciones entre la comunidad matriz de Jerusalén con las comunidades cristianas de la Diáspora. Es plausible que durante el último tercio del siglo se perdió algo el contacto debido a la guerra judía (66-70), pero una vez regresó la normalidad se retomarían los contactos a pesar de las diferencias existentes. Estas comunidades de la Diáspora habrían desarrollado cristologías más elevadas aprovechando la ausencia temporal de las misiones evangelizadoras de los *Despósynoi*, pero el reconocimiento de Jerusalén como la principal comunidad judeo-cristiana por parte del resto de sinagogas cristianas invita a pensar en una continuidad respecto a la época de Santiago a pesar del silencio de las fuentes. Esta continuidad tuvo un punto de inflexión con la *Birkat ha-minim* o "maldición de los herejes" (ca. 95). Con el fin del paraguas jurídico para las sinagogas cristianas, Simeón tuvo mucho más complicado poder controlar a las comunidades de la Diáspora, se inició, pues, un nuevo período cuyo resultado conllevaría a la pérdida del control de los *Despósynoi* sobre las iglesias cristianas de extracción étnica gentil principalmente, más permeables a las influencias paulinas o helenístas en general.

Por consiguiente, Simeón en Jerusalén así como Santiago y Zoker en Galilea fueron los líderes de los *Despósynoi* a finales del siglo I e inicios del siglo II, sin embargo esta coyuntura cambiará con la ejecución de Simeón por parte de las autoridades romanas plausiblemente bajo el gobierno de Domiciano. Tras su muerte desaparece la información directa sobre los

Despósynoi en las fuentes hoy conservadas. A tenor de la información suministrada por Eusebio, presumiblemente basada en el relato de Hegesipo, su sucesor Justo era un judeo-cristiano que no formaba parte de la familia del Señor:

> Mas, cuando Simeón murió del modo que hemos expuesto [en la cruz], recibió en sucesión el trono del episcopado de Jerusalén *un judío llamado Justo* [Ἰουδαῖός τις ὄνομα Ἰοῦστος], que era *uno de los innumerables* que, *procediendo de la circuncisión* [μυρίων ὅσων ἐκ περιτομῆς], habían creído por entonces en Cristo (Eus. HE III, 35)

Desconocemos si Justo era un miembro de los *Despósynoi*, pero de haberlo sido Eusebio lo hubiese reflejado como lo había hecho anteriormente con Santiago, Simeón o los descendientes de Judas; por consiguiente, la ausencia de esta referencia invita a pensar en una persona externa a la familia del Señor. ¿Pudo deberse esta ausencia de los *Despósynoi* al frente de los designios de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén fruto de las persecuciones llevadas a cabo por los romanos contra la "tribu real davídica"? Lo desconocemos, pero es plausible que explicase este hecho. Si la información transmitida por Eusebio es veraz, a inicios del siglo II asistimos a un cambio relevante al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Con la muerte de Simeón, el hermano más pequeño de Santiago y Jesús, los *Despósynoi* dejarán de liderar los designios del judeo-cristianismo en la ciudad santa y comenzará su lento declinar como grupo; de esta manera, se verán relegados a un papel secundario desde sus comunidades situadas en Galilea, donde probablemente siguieron ejerciendo esa labor evangelizadora por Palestina hasta la segunda guerra judía (132-135) y la destrucción de la ciudad de Jerusalén.

A partir de entonces, dejamos de tener noticias de su existencia. ¿Siguieron habitando en Galilea? ¿Se desplazaron a otras regiones como Perea? Será a mitades del siglo III, donde aún encontremos el último testimonio de un *Despósynoi* en la figura de Conón el Hortelano. Su historia remite a los años 250-251 cuando el emperador Decio (ca. 249-251) ordenó una persecución generalizada contra los cristianos en todo el Imperio romano[718]. Conón, un galileo procedente de Nazareth, se había a trasladado a la localidad de Maguido, en la provincia romana de Panfilia en Asia Menor, donde allí vivía como agricultor cultivando su huerto. Fue arrestado por sus ideas religiosas y llevado ante el prefecto para ser juzgado; cuando se le preguntó supuestamente de dónde procedía y cuál era su familia contestó lo siguiente:

> Soy de la ciudad de Nazaret de Galilea. Soy de la *familia* [συγγενείας] de Cristo, al que rindo culto desde mi antepasados" (*Martyrium Cononis* 4,2)

[718] Cf. BAUCKHAM, R. (2004): 121 n. 202 - 122. En las actas de su martirio no hay fecha porque están muy vinculadas a las de Papías, Diodoro y Claudianus, martirizados en la misma época que Conón bajo el emperador Decio. Por lo tanto, sus actas son probablemente post-constantinianas y la mayor parte del relato es ficticio.

Ante su negativa a rendir culto a los dioses paganos el prefecto decidió condenarlo a muerte y siguió la suerte de muchos de sus antepasados familiares[719]. Una serie de elementos nos invitan a pensar en la historicidad de este personaje y su identificación con los *Despósynoi*. En primer lugar, su procedencia galilea y en concreto de la ciudad de Nazareth, localidad donde muy probablemente algunos *Despósynoi* continuaban viviendo tras su regreso de Pella; en segundo lugar, la memoria conservada de su nombre en la literatura cristiana en un momento donde los miembros de la familia del Señor ya no suscitaban ningún tipo de interés y la Gran Iglesia los había condenado al olvido; finalmente, su oficio como agricultor casa muy bien con el status socio-económico de sus antecesores Santiago y Zoker a finales del siglo I e inicios del siglo II. Conón fue probablemente venerado en su tierra poco después de su muerte y su culto parece estar vinculado con la llamada "Cueva de Conón", descubierta en 1895 por unos arqueólogos franciscanos junto a la gruta de la Anunciación de Nazaret y en cuyo interior se hallaría un *martyrium*, una pequeña construcción dedicada a recordar la memoria del mártir Conón[720].

4.3.1 ¿Existió un "régimen califal" en el seno de la familia de Jesús?

El silencio de los *Despósynoi* en las fuentes nos lleva a plantearnos si realmente podemos hablar de un "régimen califal" en el judeo-cristianismo palestinense vinculado en torno a la familia del Señor[721]. La presencia de distintos miembros familiares detentando posiciones prominentes de las comunidades judeo-cristianas tanto en Jerusalén como en Galilea, cuya sucesión siempre recaía en otros miembros de la misma familia llevó a algunos autores a pensar en la existencia de un "régimen califal" como el que años más tarde se impondría en los orígenes del Islam entre los familiares de Mahoma.

Esta hipótesis inicial no fue secundada por toda la comunidad internacional y sus detractores atacaron vehementemente los planteamientos de quiénes defendían una sucesión dinástica en el judeo-cristianismo palestinense[722]. Más recientemente, otros autores han abierto una vía

[719] Cf. FONTANA, G. (2014): 260 n.78

[720] Cf. ibid., (2014): 260 n.78; cf. BAUCKHAM (2004): 122-123

[721] Así lo propuso STAUFFER, E. "Zum Kalifat des Jacobus" ZRGG 4 (1952), 193-214 secundado años más tarde por A. von Harnack y H.J.Schoeps.

[722] La principal refutación de la hipótesis de Stauffer procedió de Hans von Campenhausen en su artículo `Die Nachfolge des Jakobus: Zur frage eines urchristlichen "Kalifats"´ ZKG 63 (1950-51): 133-144

intermedia utilizando argumentos de ambas posturas enfrentadas sin llegar a posicionarse a favor de ninguna de ellas[723].

A nuestro juicio, tras tener en cuenta los distintos puntos de vista, consideramos que sí podemos hablar con bastante probabilidad de una sucesión dinástica en el seno de los miembros de los *Despósynoi* a partir del proyecto mesiánico davídico como eje argumental basado en las siguientes alegaciones:

a) Jesús no fundó ningún movimiento perdurable en el tiempo, pues su idea de la instauración del reino de Yahveh debía tener lugar durante su generación; en cambio, tras su muerte, sus familiares comprendieron su misión desde una óptica mesiánica davídica e intentaron ponerse al frente del movimiento recién creado para continuar la labor de su hermano.

b) Era una práctica habitual en el Próximo Oriente la existencia de miembros de la familia del gobernante ocupando cargos importantes en el gobierno[724]. Si bien no podemos determinar si el mesianismo de Jesús era davídico, si fue visto así por la familia, quienes desarrollaron toda una memoria familiar vinculada con la estirpe davídica y se presentaron como los herederos legítimos monárquicos de Israel en detrimento de la dinastía herodiana y las autoridades romanas, no sólo por la carne, sino en virtud del pacto establecido por Yahveh con David reflejado en el oráculo de Natán (2 S 7, 5-16)

c) Los Hermanos del Señor intentaron desde su aterrizaje en Jerusalén estar presente en aquellos cenáculos – de ahí su frustrado intento de formar parte de los Doce (Hch 1, 15-26) - donde se tomaban las decisiones importantes tanto de la comunidad de Jerusalén como de la relación de ésta con las comunidades del exterior de Palestina.

d) Una vez Santiago asumió el liderazgo de la comunidad de Jerusalén, sus hermanos ocuparon otras áreas influyentes centradas en una bulliciosa vida itinerante carismática para difundir lo máximo posible su evangelio basado en la tradición mosaica y la circuncisión como signo distintivo de pertenencia al pueblo elegido así como su proyecto mesiánico davídico.

e) El título *Hermanos del Señor* [οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου] acuñado por Pablo en sus epístolas no era una forma equivalente a "apóstoles" como algunos autores han

[723] Es el caso de autores como cf. BAUCKHAM, R. (2004): 125-130 con quien no compartimos su postura

[724] Cf. ibid., (2004): 126

sostenido, sino un sello distintivo de quiénes gobernaban el judeo-cristianismo durante el siglo I no sólo "por la carne" [κατὰ σαρκα], sino en virtud de su supuesta descendencia davídica. Así la *auctoritas* de Santiago no se basaba exclusivamente en el cumplimiento estricto de la Ley mosaica, pues muchos otros en la comunidad de Jerusalén también la practicaban, sino en ser el primogénito de una familia de supuesto origen davídico cuyo proyecto mesiánico pretendía instaurar el reino de Yahveh durante su generación tal como su hermano Jesús había intentado tiempo atrás.

f) El respeto mostrado por los miembros de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén hacia Santiago y el resto de los Hermanos del Señor no se debía únicamente por su relación carnal, sino por sus pretendidas aspiraciones regias, que entraban en conflicto con la dinastía herodiana y las autoridades romanas. En cambio, desde el exterior, las comunidades cristianas comprendieron la relación con la familia más desde un punto de vista sentimental, ajenos a las aspiraciones mesiánicas nacionalistas de la familia de Jesús, cuyo significado les resultaba lejano e incomprensible.

g) La rápida elección de Simeón tras la muerte de Santiago, sin ningún tipo de oposición reseñable, indicaría la naturalidad del cambio al frente de la comunidad de Jerusalén entre los miembros de los *Despósynoi* con el respaldo social de los miembros de la asamblea judeo-cristiana.

h) Tras el período de exilio en Pella, la designación de otros *Despósynoi* para liderar las comunidades de Galilea y encargarse principalmente de difundir la genealogía davídica de la familia de Jesús por toda Palestina apunta a un objetivo familiar de gobernar los designios de Israel con la ayuda de Yahveh

i) Las probables persecuciones orquestadas contra los descendientes de David, sin afectar aparentemente al resto de miembros judeo-cristianos, se debía al interés de los gobernantes romanos de eliminar cualquier veleidad política nacionalista de cuño mesiánico. El poder de convicción de los *Despósynoi* y su capacidad de arengar a la población en un momento álgido de expectación escatológica suscitaría el temor de las autoridades romanas, quiénes buscarían eliminar a esta familia para calmar los ánimos en una provincia muy dada a las rebeliones.

Tras la muerte de Simeón, el silencio se adueñó de las actividades de los *Despósynoi* hasta Conón. Desgraciadamente, la gran Iglesia condenó al olvido a esta familia por no compartir su visión del Resucitado ni sobre todo su posicionamiento político. No obstante, intuimos de forma plausible una continuidad de su actividad centrada en Galilea al frente de sus comunidades

siguiendo la labor ya iniciada a finales del siglo I por Santiago y Zoker, a pesar de existir probablemente un grupo dentro de la familia discrepante con el proyecto mesiánico davídico.

5. La superación del conflicto histórico: una familia domesticada por la ortodoxia

El proyecto mesiánico davídico defendido por la familia de Jesús contó básicamente con seguidores en el seno del judeo-cristianismo palestino, a pesar de ser continuamente denostado por la mayoría de sus principales detractores residentes en la Diáspora. Aquellos grupos simpatizantes con su cristología y su proyecto familiar tendieron a exaltar principalmente a Santiago así como a los representantes más influyentes de la familia a medida que fueron desapareciendo por causas trágicas o naturales. En cambio, sus oponentes más acérrimos, contrarios a su forma de entender la resurrección, la cristología y la misión de Jesús, se inclinaron por vaciar el mensaje original de los *Despósynoi*, lleno de contenido político nacionalista judío, para presentarlos como un grupo sumiso acatando la ortodoxia de la Gran Iglesia.

Ambos puntos de vista se verán reflejados en los siguientes apartados, comenzando por aquellos grupúsculos, cuya afinidad ideológica era mayor con el proyecto mesiánico davídico familiar. Será en este punto donde analizaremos un par de cartas recogidas en el canon neotestamentario atribuidas a Santiago y Judas, dos de los Hermanos del Señor. A continuación, proseguiremos con una serie de leyendas recogidas tanto en la tradición sinóptica como en la literatura apócrifa, donde la familia de Jesús se convirtió en un elemento inocuo del paisaje ortodoxo de la Gran Iglesia, desprovista de su reconocible colorido nacionalista y alejado de cualquier reminiscencia de sus subversivos postulados originales.

5.1 La atribución de los textos canónicos: las Cartas de Santiago y Judas

Las epístolas del Nuevo Testamento no atribuidas a Pablo pasaron a integrar una colección conocida como "Epístolas Católicas". Se trataba de una serie de epístolas, cuyo mensaje iba dirigido a las comunidades cristianas en general y no a una en particular. Este *corpus* epistolar está compuesto por las cartas de Santiago y Judas junto con las dos epístolas de Pedro (1 P, 2 P) y las tres joánicas (1 Jn, 2 Jn, 3 Jn). Las epístolas están adscritas a las llamadas "columnas" de la comunidad de Jerusalén, los pilares del movimiento de Jesús en la ciudad santa según el testimonio de Pablo reflejado en su epístola a los Gálatas (Gál 2,9)[725].

Entre estas epístolas cabe destacar las cartas atribuidas a Santiago y Judas como principales exponentes de los *Despósynoi*. Santiago representaría al primogénito de la familia y líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén desde aproximadamente el año 43 hasta el 62 y Judas,

[725] Así lo han expresado autores como J. Montserrat en PIÑERO, A. (2021): 1606

otro de los hermanos de Jesús, cuya actividad itinerante en las décadas centrales del siglo I probablemente fue notoria para difundir el evangelio familiar.

Desde la Antigüedad, la tradición textual se inclinó por asignar a ambos integrantes de los *Despósynoi* la autoría de las epístolas, pero ya desde el siglo XIX se abrió un vivo debate donde se cuestionó seriamente esta atribución, polarizándose la comunidad científica entre sus defensores y sus detractores.

5.1.1 La Carta de Santiago (ca. finales s. I – inicios s. II)[726]

A partir del encabezamiento, esta Carta fue tradicionalmente atribuida a Santiago, el hermano del Señor, primogénito de la familia y líder de la comunidad de Jerusalén:

> Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, saluda a las doce tribus de la Dispersión (St 1, 1)

Desde la Antigüedad la naturaleza de la carta fue motivo de polémica condicionando su admisión en el Nuevo Testamento. Así, su demora en formar parte del canon fue fruto de las discrepancias existentes entre las autoridades religiosas cristianas en considerar sagrado el escrito[727]. El carácter judaizante de la misiva estaba en cierto modo en contraposición con la orientación ecuménica de la mayoría de textos considerados Escritura y por este motivo, el camino recorrido para su inclusión en el canon fue arduo y lento. No será hasta el año 250 cuando Orígenes la mencione como un escrito canónico, pero las divergencias aún persistían durante el siglo IV según nos relata Eusebio de Cesarea al señalar la naturaleza no canónica del escrito (Eus. HE II 23,23; III 25,3). Por consiguiente, fue entre los siglos IV-V donde surgió un consenso para incluir la carta dentro del canon neotestamentario atribuyéndosela a Santiago, el hermano del Señor.

Más recientemente, en los siglos XIX y XX la crítica textual se planteó dudas razonables sobre la autoría del texto. Para contrarrestar este escepticismo, a finales del siglo XX floreció una corriente de opinión tendente a atribuir la autoría de la carta al hermano primogénito de Jesús; sus autores basaban su hipótesis en el carácter judaizante de la doctrina del escrito, cuyas

[726] Seguimos la hipótesis defendida por J. Montserrat en PIÑERO, A. (2021): 1605-1611

[727] Cf. PIÑERO, A. (1995): 85-86. No hay constancia de la Carta de Santiago en el "fragmento muratoriano". En rigor, se trata de un texto anónimo de 85 líneas compuesto sobre el año 200 donde consta la primera lista conocida de escritos considerados sagrados del Nuevo Testamento en la iglesia de Roma. Este Canon porta el nombre de su descubridor, el erudito Antonio Muratori, quien descubrió en 1740 este listado en un pergamino del siglo VIII y posteriormente lo publicó. Según reza el documento, en Roma eran considerados sagrados veintitrés escritos formados por los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles, trece epístolas paulinas (sin la carta a los Hebreos), primera y segunda de Juan, la carta de Judas y dos apocalipsis, el de Juan y el de Pedro. A inicios del siglo II no eran admitidos como canónicos la carta de Santiago, la tercera de Juan ni la primera y segunda cartas de Pedro.

características nos remitirían a un estadio anterior a la guerra judía (66-70) durante el período de liderazgo de Santiago al frente de la comunidad de Jerusalén[728]. En la actualidad, existe un consenso mayoritario en descartar a Santiago como autor de la carta por dos razones principales: a) por un lado, por la calidad de la lengua griega utilizada en el texto, impropia de un judío galileo del siglo I tan aferrado a sus convicciones nacionalistas; b) por otro lado, por la falta de evidencias de un escriba, cuya labor habría consistido en transcribir la carta supuestamente dictada en hebreo por Santiago a la lengua griega.

La figura histórica de Santiago tuvo una gran repercusión en los inicios del judeo-cristianismo primitivo; no sólo era el hermano mayor de Jesús, sino sobre todo el líder de la comunidad de Jerusalén. Su notoriedad ya existía antes de ocupar esta dignidad y probablemente, incluso llegó a superar a la del propio Jesús. Así, durante la década de los años 50 del siglo I, Pablo transmitió una tradición sobre la resurrección de Jesús donde él aparecía ocupando un lugar preponderante en la experiencia del resucitado: "*Después se apareció a Santiago*, luego a los apóstoles todos" (1 Cor 15,7). Asimismo, hacia el año 36, Santiago ya ocupaba un rol dirigente en el grupo de la familia de Jesús cuando Pablo visitó Jerusalén por primera vez: "Y no vi a ningún otro apóstol, *y sí a Santiago, el hermano del Señor*" (Gál 1,19).

A mediados del siglo II, la relevancia de su figura al frente de la comunidad y su trágica muerte en el año 62 a manos del Sumo Sacerdote Anán II, probablemente por cuestionar la legitimidad del rey Agrippa II, la dinastía herodiana y señalar el carácter indigno, rapaz y corrupto de los dirigentes del Templo, lo llevó a ser exaltado por algunos grupos judeo-cristianos próximos a sus postulados doctrinales, quienes lo presentaron como un héroe en detrimento de Pedro. Así, esta tradición se manifestaba en el Evangelio de los Hebreos, cuyo anónimo autor judeo-cristiano se hacía eco del proceso de exaltación de Santiago: "Pero cuando el Señor hubo entregado el lienzo al siervo del sacerdote, *se acercó a Santiago y se le apareció*" (*Ev. Hebr.* frag. 2). En esa tradición, Santiago era el principal beneficiario de las apariciones del Resucitado en detrimento de Pedro, quien en las tradiciones paulinas aparecía como el primer testigo.

Este proceso de exaltación de Santiago siguió unos pasos, fruto del desarrollo heroico del personaje. Así, la naturaleza subversiva de la figura histórica del hermano de Jesús al frente de la comunidad de Jerusalén fue borrada de los textos canónicos. Su defensa de una cristología baja, un reino terrenal de Yahveh y el carácter mesiánico davídico de la memoria familiar capaz de convocar y alentar a las masas a la revuelta contra la dinastía herodiana y reclamar así el

[728] Así lo expone J.MONTSERRAT en PIÑERO, A. (2021): 1607

trono para sus intereses fueron abolidos de los textos sagrados para evitar tener problemas con las autoridades romanas y únicamente se le recordó en esta fase como un fiel defensor de la Ley mosaica, la circuncisión y los preceptos alimentarios.

La primera etapa de exaltación plausiblemente se originó tras su trágica muerte en el año 62 y el fin de la guerra con los romanos en el año 70. Fue a partir de ese momento, cuando poco a poco se buscó recordar la memoria de su figura exaltándola y vaciándola de contenido político. A inicios del siglo II, como resultado de ese proceso, se resaltó su estricta naturaleza piadosa y Santiago, el hermano del Señor, pasó a convertirse en Santiago el Justo:

> Sucesor en la dirección de la Iglesia es, junto con los apóstoles Santiago, el hermano del Señor. *Todos le dan el sobrenombre de `Justo´, desde los tiempos del Señor hasta los nuestros*, pues eran muchos los que se llamaban Santiago (Hegesipo apud Eus. HE II, 23,4)

Hegesipo afirmaba que Santiago era conocido con el sobrenombre de "Justo" desde los tiempos de la misión itinerante de Jesús, pero no hallamos huellas de esta afirmación ni en la tradición sinóptica ni en la joánica. Así pues, no disponemos de rastros a finales del siglo I para poder corroborar esta afirmación de Hegesipo; en cambio, será a inicios del siglo II con su testimonio, cuando recojamos por primera vez la existencia de este dato, fruto de la cristalización de esa primera etapa de heroización del personaje.

Santiago es representado como un *nazir*, un consagrado a Yahveh, un hombre de una extrema piedad, cuya abstinencia de los placeres mundanos y la observación estricta de la Ley mosaica y los preceptos alimentarios lo convertían en un "santo". Santiago, además de ser un hombre justo y piadoso, aparece descrito como un Sumo Sacerdote, el único capaz de entrar en el Templo y contemplar la *shekinah* de Yahveh el día del *Yom Kippur*, el Día de la expiación, el día más sagrado del judaísmo:

> Solo a él le estaba permitido entrar en el santuario, pues no vestía de lana, sino de lino. Y sólo él penetraba en el templo, y allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo, tanto que sus rodillas se encallecieron como las de un camello, por estar siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón para el pueblo. Por su eminente rectitud se le llamaba `el Justo´ y `Oblías´, que en griego quiere decir protección del pueblo y justicia, como declaran los profetas acerca de él (Hegesipo apud Eus. HE II, 23, 6-7)

La segunda etapa de exaltación ya tuvo lugar en pequeños grupos de la corriente gnóstica, donde Santiago se transformó en el depositario del conocimiento ("gnosis") transmitida por su hermano Jesús:

> Los discípulos dijeron a Jesús: `Sabemos que nos dejarás. ¿Quién es el que será grande sobre nosotros?´. Jesús les dijo: `Dondequiera que vayáis, os dirigiréis a Santiago el Justo, este por quien fueron hechos el cielo y la tierra´ (*EvTom* 12)

Allí Santiago ya es exaltado como una entidad cuasi divina junto a Cristo, como único receptor de las enseñanzas reveladas por el Salvador, el único interlocutor válido de Cristo ante los hombres mortales por su condición de hermano del Salvador[729].

En rigor, elaborar un escrito bajo la autoría de Santiago otorgaba a su contenido un grado de autoridad y respetabilidad superior a otros escritos circulantes de la época. Por este motivo, a nuestro juicio el autor o autores de esta carta omitieron sus verdaderos nombres y le atribuyeron al documento la autoría de Santiago con la finalidad de poder difundir el mensaje más allá de su comunidad e influir en otras. Según nuestra hipótesis, esto era posible gracias a un *corpus* doctrinal y cristológico judeo-cristiano muy próximo a los círculos de los *Despósynoi* o el movimiento ebionita. Así, la carta no versa sobre un tema concreto, sino abarca diversas normas de conducta. Algunos autores, por el estilo del documento próximo a la *Didaché*, han conjeturado que estamos probablemente ante un itinerante carismático, cuyas enseñanzas podrían haber sido recogidas y posteriormente transcritas en forma de carta[730]. Su autor, igual que quien la carta a los Hebreos, mostraría un alto conocimiento del griego y sus expresiones en frases cortas, son más propias del lenguaje oral que el escrito y en esto se diferencia de la carta a los Hebreos, cuya naturaleza es más literaria.

A nivel cristológico la carta presenta una cristología baja, no encontramos rastros de un desarrollo elaborado y la iniciativa soteriológica siempre procede de Dios, no de Cristo:

> No os engañéis, hermanos míos queridos: *toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto* [πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν], *desciende del Padre de las luces* [καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων], en quien no hay cambio ni sombra de rotación. Nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas. Tenedlo presente, hermanos míos queridos: Que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar, tardo para la ira. *Porque la ira del hombre no obra la justicia de Dios* [ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται]. Por eso, desechad toda inmundicia y abundancia de mal y *recibid con docilidad la Palabra sembrada en vosotros* [ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον], *que es capaz d salvar nuestras almas* [τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν].” (St 1, 16-21)

El sometimiento a la autoridad de Dios a partir del cumplimiento de sus normas era esencial para poder acceder a la salvación:

[729] cf. MONTSERRAT, J. (2007): 165

[730] Así lo ha defendido J. Montserrat a quien seguimos en Cf. PIÑERO, A. (2021): 1610

> ¡Adúlteros!, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? Cualquiera, pues, que desee ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios. ¿Pensáis que la Escritura dice en vano: Tiene deseos ardientes el espíritu que él ha hecho habitar en nosotros? Más aún, da una gracia mayor; por eso dice: Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes. *Someteos, pues, a Dios* [ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ]*; resistid al Diablo y él huirá de vosotros* [ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν]. *Acercaos a Dios y él se acercará a vosotros* [ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν]. Purificaos, pecadores, las manos; limpiad los corazones, hombres irresolutos. Lamentad vuestra miseria, entristeceos y llorad. Que vuestra risa se cambie en llanto y vuestra alegría en tristeza. *Humillaos ante el Señor y él os ensalzará* [ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς] (St 4, 4-10)

En la mentalidad del autor de la carta, la παρουσία del Señor estaba próxima y exhortaba a los receptores de la misiva a ser comprensivos y pacientes ante su retraso:

> *Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la Venida del Señor* [Μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου]. Mirad; el labrador espera el fruto precioso de la tierra aguardándolo con paciencia hasta recibir las lluvias tempranas y tardías. Tened también vosotros paciencia; *fortaleced vuestros corazones porque la Venida del Señor está cerca* [στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν] (St 5, 7-8)

Con la inminente irrupción de Yahveh en la tierra tendría lugar el Juicio final y Dios recompensaría a aquellos que supiesen sufrir y esperar; para ello el modelo ofrecido por el Cristo de los judeocristianos helenistas no era el paradigma, sino la conducta y actitud mostrada por los profetas de Israel (Job, Elías), como portavoces de la palabra del Señor, mucho más acorde con la mentalidad judeo-cristiana hebrea:

> No os quejéis, hermanos, unos de otros para no ser juzgados; *mirad que el Juez está ya a las puertas* [ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν]. *Tomad, hermanos, como modelo de sufrimiento y de paciencia a los profetas* [ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας], *que hablaron en nombre del Señor* [οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου]). Mirad cómo proclamamos felices a los que sufrieron con paciencia. *Habéis oído la paciencia de Job en el sufrimiento* [τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε] y sabéis el final que el Señor le dio; *porque el Señor es compasivo y misericordioso* [ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων] (St 5, 9-11)
>
> Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder. *Elías era un hombre de igual condición que nosotros* [Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν]; oró insistentemente para que no lloviese, y no llovió sobre la tierra durante tres años y seis meses. Después oró de nuevo y el cielo dio lluvia y la tierra produjo su fruto (St 5, 16-18)

A nuestro juicio, la relevancia y condición humana de los profetas en el escrito arroja luz sobre la probable concepción del autor respecto a la naturaleza de Jesús como un profeta y un simple mortal, muy próxima a la mentalidad de los *Despósynoi* (aunque no perteneciese a su círculo) así como de otros grupos afines como los ebionitas.

A nivel doctrinal, la religiosidad del autor de la carta sigue en esta línea y se alejaba de la visión judeo-cristiana helenista. El autor de la carta ponía el acento en la justificación por las obras, a saber, en el cumplimiento de la Ley y no únicamente basarla en la fe como defendían las comunidades paulinas:

> Considerad como un gran gozo, hermanos míos, el estar rodeados por toda clase de pruebas, sabiendo que la calidad probada de vuestra fe produce la paciencia en el sufrimiento; *pero la paciencia ha de ir acompañada de obras perfectas* [ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω] para que seáis perfectos e íntegros sin que dejéis nada que desear (St 1, 2-4)

Pablo enseñaba que "no se justifica al hombre por las obras de la Ley, sino a través de la fe en Jesús Cristo" (Gál 2,16) y Santiago cuestionaba el evangelio paulino al hacer una exégesis diferente del mismo texto de Gn 15,6:

> ¿*De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: "Tengo fe", si no tiene obras*? [Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ;] ¿*Acaso podrá salvarle la fe*? [μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;] Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: "Idos en paz, calentaos y hartaos", pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? *Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta* [οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν]. *Y al contrario, alguno podrá decir: "¿Tú tienes fe?; pues yo tengo obras* [Ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω]. Pruébame tu fe sin obras y yo te probaré por las obras de mi fe. ¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios lo creen y tiemblan. ¿*Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril*? [Θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν;] *Abraham nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?* [Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;] ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y alcanzó pleno cumplimiento la Escritura que dice: Creyó Abraham en Dios y le fue reputado como justicia y fue llamado amigo de Dios (St 2,14-23)

Para el autor de la carta, las obras debían priorizarse sobre la fe y no a la inversa. Las obras consistían en el cumplimiento estricto de la Ley mosaica, cuya observancia otorgaba la libertad y la salvación:

> *Si cumplís plenamente la Ley regia según la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, obráis bien* [Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*, καλῶς ποιεῖτε]; *pero si tenéis acepción de personas, cometéis pecado y quedáis convictos de transgresión por la Ley* [εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται]. Porque quien observa toda la Ley, pero falta en un solo precepto, se hace reo de todos. Pues el que dijo: No adulteres, dijo también: No mates. Si no adulteras, pero matas, eres transgresor de la Ley. *Hablad y obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la Ley de la libertad* [Οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι]. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia; pero la misericordia se siente superior al juicio (St 2, 8-13)

Esta concepción de la Ley cuestionaba la doctrina antinomista paulina, cuya postura era más laxa en cuanto a su cumplimiento; para el autor de la carta de Santiago, quien osaba cuestionar la Ley, la transgredía, cuestionando al mismo tiempo a Dios y su proyecto de salvación:

> No habléis mal unos de otros, hermanos. El que habla mal de un hermano o juzga a su hermano, habla mal de la Ley y juzga a la Ley; *y si juzgas a la Ley, ya no eres un cumplidor de la Ley, sino un juez* [εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτής]. *Uno solo es el legislador y juez, que puede salvar o perder* [εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτὴς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι]. En cambio tú, ¿quién eres para juzgar al prójimo?" (St 4, 11-12)

Por consiguiente, a tenor de este *corpus* doctrinal y cristológico, la comunidad receptora de la carta de Santiago estaría formada por judeo-cristianos circuncidados próximos a los *Despósynoi* y al movimiento ebionita descrito por Ireneo de Lyon: "[los ebionitas] Utilizan únicamente el evangelio según Mateo y rechazan al apóstol Pablo, acusándolo de apostatar de la Ley. Se aplican con gran minuciosidad a exponer las Escrituras. Se circuncidan y perseveran en las costumbres propias de la Ley y en el modo de vida judío" (Iren. *Adu. haer*. I 26, 2-3). Estos judeo-cristianos exhortados por el autor de la carta de Santiago eran observantes de la tradición mosaica, antipaulinistas y con una baja cristología descartando la divinidad de Jesús y considerándolo el verdadero profeta esperado.

5.1.2 La Carta de Judas (ca. finales s. I – inicios s. II)

Esta epístola fue considerada sagrada e incluida en el listado de escritos canónicos del Nuevo Testamento con anterioridad a la carta de Santiago[731]. Se trata de un breve billete, cuyo encabezamiento inicial conserva el aspecto formal de una carta, pero no conservamos la despedida final. El autor de la epístola se presenta como Judas, "hermano de Santiago":

> Judas, siervo de Jesucristo, *hermano de Santiago* [ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου], a los que han sido llamados, amados de Dios Padre y guardados para Jesucristo. A vosotros, misericordia, paz y amor abundantes (Jds 1, 1-2)

A partir de esta identificación un gran número de investigadores se han inclinado por ver tras este autor a uno de los hermanos de Jesús[732]. En rigor, esta mención a Judas en el encabezamiento de la carta nos remite a los pasajes de los evangelios de Marcos (Mc 6,3) y Mateo (Mt 13,55) donde se mencionan a los miembros varones de la familia de Jesús. Como ya vimos anteriormente[733], Judas era también conocido en círculos gnósticos de Edessa como Judas Tomás según aparece citado en el encabezamiento del Evangelio de Tomás:

---

[731] Su presencia en el "Canon Muratori" datado hacia el año 200 así lo muestra. Vid. supra p.454 n.727

[732] Cf. BAUCKHAM, R. (2004): 172-173. Existe aún un vivo debate abierto sobre la identidad del autor de la carta. Así, la mayoría de autores tienden a ver a Judas, el hermano de Jesús (*Mc* 6,3). En cambio, desde el siglo XIX, otros exegetas (J.Jessein) lo han asociado con el apóstol Judas, el de Santiago (Lc 6,16; Hch 1,13). Una minoría de investigadores (H.Koester entre otros) lo vinculan con el apóstol Tomás, conocido en la tradición cristiana siria como Judas Tomás, el hermano mellizo de Jesús. Otras hipótesis lo emparenta con Judas Barsabbás (Hch 15,22.27.32) o con un obispo de Jerusalén de homónimo nombre de inicios del siglo II (H.Grotius, B.H.Streeter, H.Klein). Los detractores de la identificación de Judas con Judas Tomás o Judas Barsabbás aducen que de haber sido realmente ellos los autores habrían aparecido con su nombre completo en el documento y la ausencia del epíteto sería una evidencia de hallarnos ante otro personaje de homónimo nombre. Finalmente, autores como A. von Harnack y J.Moffatt, a quien seguimos, consideran una glosa tardía la expresión "hermano de Santiago" para otorgarle autoridad a la carta.

[733] Vid. supra p. 116 ss Excursus: ¿Tuvo Jesús un hermano gemelo llamado Judas?

> Estas son las palabras secretas que Jesús el Viviente dijo y que Dídimo Judas Tomás escribió (*EvTom* 1,1)

El hermano de Santiago y Jesús se llamaba en realidad Judas. "Tomás" no era un nombre, sino un epíteto asociado a su figura, cuyo significado era "mellizo" en lengua aramea. Como ya comentamos, este epíteto llevó a confusión a los primeros cristianos de origen no palestinense a la hora de traducirlo tal como le ocurrió al autor del evangelio de Juan, quién consideró el epíteto Tomás un nombre y llamó a un discípulo de Jesús "Tomás Dídimo" o Tomás "el mellizo"[734]. En rigor, el significado de este supuesto nombre era "mellizo mellizo", pues Dídimo en griego tenía la misma acepción. En el encabezamiento del evangelio, Judas Tomás es considerado un apóstol porque tiene la autoridad para poder difundir las enseñanzas de su maestro Jesús durante su misión. Ahora bien, la duda recaía de quién era mellizo Judas, pues el hecho de portar semejante epíteto lo hacían muy conocido por todo su entorno y por ende, por el de los primeros judeo-cristianos. Un texto gnóstico, los Hechos de Tomás, nos da un argumento para hilvanar una plausible hipótesis:

> El Señor respondió: *Yo no soy Judas, llamado también Tomás, sino su hermano* (*HchTom* 11,1-2)[735]

Según el pasaje, el parecido físico entre Jesús y Judas era bastante evidente, tanto como para llegar a confundirse con facilidad. Por lo tanto, a nuestro juicio, el autor de la carta buscó presentarse a sus lectores como Judas, el hermano de Jesús y de esta forma dotar de autoridad a sus argumentos doctrinales con mayor aplomo, como también hizo el autor de la carta a Santiago. Esta figura podría tratarse de forma plausible de un judeo-cristiano residente en una comunidad judía de la Diáspora.

Respecto a la fecha del escrito no hay un consenso entre los investigadores. Las escasas referencias temporales existentes en la carta han llevado a los estudiosos a plantear diferentes hipótesis a partir de diversos aspectos de la obra[736]. Así, algunos autores defendieron situarla en el siglo II por la supuesta existencia de un desarrollado gnosticismo en el documento. En la actualidad, esta visión está descartada y se han propuesto otras alternativas más sugerentes. Una de ellas, afirma la pertenencia de Judas al "temprano período católico", esto es, el período post-apostólico y por consiguiente la fecha de su composición debería retrotraerse a finales del siglo

[734] Jn 11, 14-16

[735] Vid. supra p.118 el texto completo.

[736] Las hipótesis planteadas se extienden en un lapso de tiempo comprendido desde el año 54 (E. Renan) hasta después del año 160 (O.Pfleiderer). Un elenco de las diferentes cronologías propuestas por autores de diversas generaciones puede contemplarse en Cf. ibid., (2004): 168 n.237.

I; en cambio, otra línea de investigación sitúa la carta como un producto del "judeo-cristianismo apocalíptico palestino" y abre la posibilidad de una fecha más temprana de su elaboración[737].

A partir de aquí, tres aspectos de la carta de Judas han llamado la atención a los investigadores para datar cronológicamente el escrito: a) en primer lugar, su familiaridad estilística con la segunda carta de Pedro (2 Pe). Esta asociación entre ambas cartas facilitaría un *terminus a quo* en el caso de ser anterior 2 Pe y un *terminus ad quem* si el documento de Judas es más antiguo; de todas formas, ambos documentos habrían sido escritos en una época similar por sus similitudes estilísticas y doctrinales; b) algunos exegetas antiguos habían querido ver en el versículo 5b una velada mención de la caída de Jerusalén en el año 70 como *terminus a quo*[738]:

> Quiero recordaros a vosotros, que ya habéis aprendido todo esto de una vez para siempre, que el Señor, habiendo librado al pueblo de la tierra de Egipto, *destruyó después a los que no creyeron* [τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν]; (…) (Jds 1,5)

En cambio, otros investigadores, negaron esta interpretación aduciendo que Judas sí habría referido la captura de la ciudad si hubiese tenido lugar cuando estuvo escribiendo la carta; en caso de haber sucedido hubiese proporcionado un *terminus ad quem* en el año 70[739]. En la actualidad, el consenso general niega la referencia de la caída de la ciudad santa así como su relevancia en la datación de la carta; c) por último, investigaciones más recientes han querido ver en el versículo 17 referencias cronológicas:

> En cambio vosotros, queridos, *acordaos de las predicciones de los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo* [μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ] (Jds 1, 17)

En este pasaje, dichos investigadores han conjeturado que la mención a la edad de los apóstoles remitiría a una etapa perteneciente al pasado[740]. Sin embargo, una exégesis pormenorizada del fragmento ha cuestionado esta hipótesis. Así, el versículo no representaría a los apóstoles como conjunto, sino a sus predicciones, entendidas como pertenecientes al pasado. Añade esta exégesis que Judas estaría recordando a sus lectores volver a tomar en consideración las enseñanzas recibidas al principio de su conversión por los apóstoles fundadores de sus respectivas comunidades.

---

[737] Cf. ibid., (2004): 170-171. Seguimos a R. Bauckham en su disquisición sobre los problemas de la datación de la carta.

[738] Es el caso de autores como W.Vrede por citar alguno entre ellos

[739] Así lo plantean autores como T.Zahn como principal exponente

[740] Esta idea fue defendida por una serie de destacados exegetas como J.Moffatt, W.Grundmann, G.W.Kümmel o N.D.Kelly entre otros

A nuestro juicio, por la cristología alta, mucho más elaborada y el conflicto esgrimido contra los oponentes en el trasfondo de la obra nos inclinamos en otorgarle a la carta una cronología plausible de finales del siglo I, sin poder precisar una fecha concreta. Su autor podría tratarse de un judeo-cristiano residente en la Diáspora, cercano a las escuelas rabínicas del ámbito helenístico y ajeno al devenir de los centros fariseos de Palestina[741].

A nivel cristológico, la carta presenta un cambio más acusado respecto a la epístola de Santiago. Si en aquella Dios era el protagonista absoluto del proceso de salvación, aquí Judas remite a Cristo como intermediario de esta acción soteriológica:

> Pero vosotros, queridos, edificándoos sobre vuestra santísima fe y orando en el Espíritu Santo, manteneos en la caridad de Dios, *aguardando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna* [προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον] (Jds 1, 20-21)

La comunidad de Judas concebía a Jesucristo como un mediador entronizado, cuyo poder, fuerza y acción era preexistente al tiempo presente:

> Al que es capaz de guardaros inmunes de caída y de presentaros sin tacha ante su gloria con alegría, al Dios único, nuestro Salvador, *por medio de Jesucristo, nuestro Señor, gloria, majestad, fuerza y poder antes de todo tiempo, ahora y por todos los siglos* [διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας] Amén (Jds 1, 24-25)

La gran cantidad de menciones de Χριστός en el texto de Judas, únicamente sobrepasado en el Nuevo Testamento por Pablo es, a nuestro juicio, una indicación de la proximidad cristológica de Judas a la terminología paulina. Evidentemente, esta cercanía le alejaba de la visión más humana y terrenal predicada por los *Despósynoi*.

Algunos autores[742], han querido ver en la aparición del título τὸν μόνον δεσπότην del versículo cuatro una referencia a los *Despósynoi* y a la supuesta forma en cómo era conocido Jesús en círculos judeo-cristianos de Palestina:

> Queridos, tenía yo mucho empeño en escribiros acerca de nuestra común salvación y me he visto en la necesidad de hacerlo para exhortaros a combatir por la fe que ha sido transmitida a los santos de una vez para siempre. Porque se han introducido solapadamente algunos que hace tiempo la Escritura señaló ya para esta sentencia. Son impíos, que convierten en libertinaje la gracia de nuestro Dios y niegan *al único Dueño* [τὸν μόνον δεσπότην] y Señor nuestro Jesucristo." (Jds 1,3-4)

A nuestro juicio, esta mención probablemente se trate de un añadido del autor de Judas para poder otorgar verosimilitud a su pseudoidentidad, pero los escasos títulos cristológicos

[741] Cf. PIÑERO, A. (2021):1624

[742] Cf. BAUCKHAM, R. (2004): 282-283

utilizados por el autor a lo largo del documento desmienten tal identificación y denotan una cristología alta, más cercana al cristianismo helenista que al judeo-cristianismo hebreo.

Por otro lado, a nivel doctrinal, el autor de Judas no citó a los Profetas veterotestamentarios como sí sucedió en la carta de Santiago, sino sus referencias remitían a textos del Pentateuco o a los apócrifos judíos (*1 Enoch* 60,8; 93,3; *Jub* 7,39). El uso de estos últimos indicaría la inspiración profética del texto redactado por Judas, una exégesis de la Escritura siguiendo el modelo de los *Pesharim* de Qumrán y la posibilidad de un estrecho contacto del autor con escuelas rabínicas de la Diáspora[743].

Por consiguiente, el Jesús Mesías reflejado por el autor de Judas se alejaba de la concepción humana y profética de Jesús defendida por los *Despósynoi* y presentaba unas características más próximas a las comunidades cristianas helenistas (entronización, preexistencia). Con la adscripción de esta carta a uno de los hermanos de Jesús y Santiago, se daba un nuevo paso en vaciar el mensaje original de la familia basado en el mesianismo davídico con un potente trasfondo nacionalista judío. El Jesucristo de Judas ya presenta una dimensión más celestial, alejado de la vinculación terrenal postulada por Santiago y sus familiares; en rigor, se trataba de un nuevo paso en la "domesticación" de la familia del Señor a los parámetros oficiales de la incipiente ortodoxia cristiana dominante en la Diáspora.

5.2 La creación de las leyendas del canon[744]

La familia de Jesús apenas dejó huella en los textos del Nuevo Testamento. Su proyecto mesiánico davídico despertó escasa simpatía fuera de Israel y generó tensiones con otros grupos judeo-cristianos, cuyos detractores optaron por obviar su presencia en los evangelios por considerarla molesta. En rigor, se escogió el silencio como arma para eliminar la memoria de sus planteamientos doctrinales y poder domesticar su existencia de cara a las generaciones futuras.

En el proceso de formación de los evangelios, el interés biográfico no era prioritario. Esta peculiaridad es visible tanto en el evangelio más antiguo, el de Marcos, como posteriormente en el de Juan[745]. En estos textos no se narra la vida de Jesús desde su infancia, ni hay un interés por

[743] Cf. BAUCKHAM, R. (2004): 179 ss.

[744] En este apartado seguimos principalmente las hipótesis de BROWN, R. E. (1993) y PIÑERO, A. (2018): 233-279

[745] La fuente Q tampoco aporta ninguna información ni interés sobre la infancia y la familia de Jesús, pero a diferencia de los evangelios de Marcos y Juan obvia el tema de la Pasión, muerte y resurrección; por consiguiente, no podemos considerarla al mismo nivel. Marcos empieza su evangelio directamente con la predicación del Bautista y el bautismo de Jesús en el Jordán, sin mencionar nada sobre los años

su familia o parentesco y por lo tanto, desde esta perspectiva, puede entenderse como una narración destinada a exaltar al Mesías Jesús, cuya confección plausiblemente se originó con la Pasión, muerte y resurrección del héroe y fue posteriormente adornada mediante dichos, parábolas y milagros para ubicar a Jesús en los momentos previos a su trágico fin. Esta falta de interés sobre la infancia de Jesús o su familia no era exclusiva de algunos evangelistas; así, el autor de Hechos silenció los primeros años de vida de Jesús y el propio Pablo, sólo se refirió en una única ocasión a su nacimiento:

> Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, *nacido de mujer* [γενόμενον ἐκ γυναικός]), nacido bajo la Ley, (…) (Gál 4, 4)

Probablemente, la ausencia de esta etapa de la vida de Jesús se deba a la creencia entre algunos de los primeros cristianos que el acontecimiento salvífico no habría tenido lugar durante su infancia, sino en un momento anterior debido a su preexistencia (Juan) o con posterioridad, durante su bautismo (Marcos) o con la muerte y la resurrección de Jesús (Pablo)[746].

Si en una primitiva predicación los sucesos de la infancia de Jesús no tuvieron especial interés, sí fueron considerados relevantes por Mateo y Lucas, quienes en sus respectivos evangelios narraron los acontecimientos de los primeros años de vida. En estas narraciones, José y María aparecían como protagonistas y los hermanos y hermanas de Jesús destacaban por su ausencia[747]; ello ha llevado a algunos autores a ver en los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas el impulso motriz de los posteriores evangelios apócrifos, donde las anécdotas sobre la infancia y juventud de Jesús se desarrollaron con mayor libertad[748]. Por consiguiente, los datos expuestos nos llevan a cuestionarnos ¿Por qué motivo fueron compuestas estas narraciones de la infancia? ¿Realmente obedecían a un interés por narrar los primeros años de la vida de Jesús ante la curiosidad de los primeros creyentes deseosos de conocer los orígenes de su maestro o escondían otra intencionalidad?

Respecto a las razones de su composición los investigadores han aducido diversas hipótesis[749]: a) La curiosidad de los primeros cristianos por saber quiénes eran sus ancestros y su lugar natal

---

precedentes; Juan, por su parte, tras afirmar al inicio del evangelio el carácter preexistente de Jesús, continúa con el relato del Bautista y tampoco muestra interés por los orígenes familiares del protagonista de la narración.

[746] Cf. BROWN, R. E. (1993): 28.

[747] Mucho más evidente en el evangelio de Lucas donde Jesús cuando se pierde en el Templo ya tiene doce años de edad.

[748] Así lo argumenta como hipótesis cf. PIÑERO, A. (2018): 233

[749] Cf. ibid., (1983): 28-29

de nacimiento; b) Algunos estudiosos esgrimieron la apologética contra los seguidores de Juan el Bautista recogida en el evangelio lucano, a la hora de mostrar la superioridad de Jesús respecto al profeta de Judea; c) una disputa contra el docetismo al enfatizar el nacimiento de Jesús (así Marción presentaba a Jesús ya adulto en el mundo sin infancia previa); d) Una refutación contra el escepticismo del judaísmo respecto a un Mesías de origen galileo (Jn 7, 40-52) y para ello habrían utilizado paralelos del Antiguo Testamento cuyo interés radicaba en presentar a Jesús como un trasunto de Moisés.

A nuestro juicio, aunque la última hipótesis nos parece la más razonable no podemos atribuir el origen de estas narraciones a una única causa. Si bien los evangelistas no supieron resolver de forma satisfactoria el asunto del origen galileo de Jesús y su supuesto nacimiento en Belén tal como los profetas veterotestamentarios habían vaticinado con el fin de exaltar a la dinastía davídica; no es menos cierto que el interés de los autores de los evangelios iba probablemente por otros derroteros. Coincidiendo con la existencia de un escepticismo del judaísmo hacia la nueva corriente, los evangelistas elaboraron plausiblemente estas narraciones no para explicar únicamente el origen galileo de Jesús, sino sobre todo para combatir las acusaciones de *mamzerut* (ilegitimidad) lanzadas por el judaísmo para desprestigiar el movimiento judeo-cristiano. Será en esta coyuntura, en la primera mitad del siglo II, donde encontremos a Teodoción de Éfeso, autor de una versión griega de la Biblia hebrea. Este erudito judío revisó la traducción de la *Septuaginta* (LXX) y respecto al relevante pasaje de Isaías 7,14, referido al nacimiento del Mesías del vientre de una vírgen, Teodoción tradujo νεᾶνις (muchacha) en lugar de παρθένος (virgen en términos sexuales):

> Dios, pues, se hizo hombre, y el Señor mismo nos salvó, después de darnos la señal de la Virgen [τὸ τῆς παρθένου σημεῖον]; pero no como dicen algunos de ahora que se atreven a traducir la Escritura: He aquí que la joven concebirá en su vientre [᾽ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει] y dará a luz un hijo, como han traducido Teodoción, el de Éfeso, y Aquila el del Ponto, ambos judíos prosélitos, a los que siguen los ebionitas cuando dicen que aquél nació de José (Iren. *Adu. Haer.* III 21, 1; cf. Eus. HE V 8, 10)[750]

De esta manera, para el judaísmo ese nacimiento virginal era una impostura. Mediante la concepción virginal de María, los autores de los evangelios "ofrecían una explicación del carácter irregular del nacimiento de Jesús, defendían la pureza de María y la santidad de su

[750] Cf. Vid. supra p.94ss. sobre el conflicto entre el judaísmo y cristianismo respecto al nacimiento virginal de Jesús y especialmente n.138 donde se relata toda la problemática sobre Teodoción de Éfeso, su traducción de los LXX y su uso por diferentes autores antiguos.

hijo"[751]. Además de esta explicación verosímil, los autores de Mateo y Lucas interpretaron de forma cristológica las tradiciones sobre el nacimiento de Jesús y lo trasladaron a sus respectivos relatos de la infancia. Para ellos, Jesús era el Hijo de Dios encarnado, quien se había hecho hombre para la salvación de la humanidad, un mensaje totalmente alejado del planteamiento de los *Despósynoi*, quienes veían a su familiar como un mero hombre, un profeta, cuya misión carismática itinerante no tenía ningún carácter expiatorio. En la medida en que esta interpretación midrásica maduró fue introducida finalmente en la estructura del evangelio.

Aunque las narraciones de la infancia de Mateo y Lucas comparten algunos puntos en común[752], tienen una serie de discrepancias que dificulta mucho otorgar a ambos textos verosimilitud histórica. Por lo tanto, es muy importante recalcar previamente que frente a las ideas más tradicionales que atribuían dichas narraciones a los recuerdos de María contados a los apóstoles, estos relatos son meras ficciones elaboradas por las comunidades como expresión de su propia fe.

5.2.1 La narración de la infancia en Mateo (Mt 1-2)

El evangelio de Mateo se inicia en el primer capítulo con una genealogía de Jesús, inexistente en la narración de Lucas, para demostrar su ascendencia davídica[753]. Jesús es el ansiado Mesías de Israel, con el título mesiánico de hijo de David anunciado por los profetas veterotestamentarios y por este motivo es el Hijo de Dios. Para justificar su origen, el autor del evangelio siguió la tradición judía basada en asociar el linaje de una persona a través de la rama paterna:

> (…) Después de la deportación de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel engendró a Zorobabel, Zorobabel engendró a Abiud, Abiud engendró a Eliacín, Eliacín engendró a Azor, Azor engendró a Sadoc, Sadoc engendró a Aquín, Aquín engendró a Eliud, Eliud engendró a Eleazar, Eleazar engendró a Matán, Matán engendró a Jacob, Jacob

[751] Cf. ibid., (1993): 28-29. "If Judaism was already beginning to charge that Jesus was illigitimate, the virginal conception offered an explanation that allowed for an irregularity in the birth, but at the same time, defended the purity of the mother and the sanctity of the child."

[752] Cf. ibid., (1993):34-35. Existen once puntos compartidos en ambos relatos: 1) María y José son los padres de Jesús y estaban legalmente comprometidos o casados, sin haber llegado a vivir juntos o tener relaciones sexuales (Mt 1,18; Lc 1,27.34); 2) José es un descendiente davídico (Mt 1, 16-20; Lc 1,27.32; 2,4); 3) El nacimiento del niño es anunciado por un ángel (Mt 1, 20-23; Lc 1, 30-35); 4) Jesús es concebido por María sin interacción con José (Mt 1,20.23.25; Lc 1,34); 5) Jesús es concebido a través del Espíritu Santo (Mt 1, 18.20; Lc 1,35); 6) Según el ángel, el niño debe ser llamado Jesús (Mt 1,21; Lc 1,31); 7) Un ángel afirma que Jesús es el Salvador (Mt 1,21; Lc 2,11); 8) El nacimiento tiene lugar en Belén de Judá (Mt 2,1; Lc 2, 4-6); 9) El nacimiento ocurrió después que sus padres llegaron para vivir juntos (Mt 1,24-25; Lc 2,5-6); 10) Se relaciona el nacimiento de Jesús con el reinado de Herodes el Grande (Mt 2,1; Lc 1,5); 11) Tras su nacimiento, Jesús será criado en Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39)

[753] La genealogía de Lucas (Lc 3, 23-38) está ubicada fuera del relato de la infancia y difiere bastante de la de Mateo al estar basada en la línea matrilineal.

> *engendró* a José, el *esposo de María* [Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας], de la cual *fue engendrado* Jesús [ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς], el llamado Mesías. (…) (Mt 1, 12-16)

Según la genealogía de Mateo, José era descendiente de David y a través de él Jesús adquiría su condición davídica. La fórmula utilizada generalmente por el genealogista para relatar la descendencia era a través del aoristo ἐγέννησεν ("engendró"), y viendo el devenir del texto, esa misma construcción debería utilizarse en el momento de citar a José, pero esta visión contradecía la concepción virginal de María, según la cual el padre de Jesús era Dios, no José. Para evitar el conflicto el autor del evangelio o un redactor posterior en lugar de utilizar el aoristo empleó la forma pasiva ἐγεννήθη ("fue engendrado") y de esta forma deshacía el equívoco planteado por la genealogía y hacía recaer en Dios el acto creador[754].

Tras este preámbulo genealógico Mateo continúa su narración con la presentación de José y María:

> La generación de Jesús Cristo ocurrió de la siguiente manera. Su madre María *acababa de casarse con José* [μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ], y entonces, *antes de* que se pusieran a *vivir juntos* [πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς], se percató de que *había quedado preñada por un espíritu santo* [εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου]. José, su esposo, que *era un hombre justo* [δίκαιος ὢν], arbitró formalizar *el repudio de modo discreto* [ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν], pues no quería infamarla (Mt 1, 18-19)

El evangelista ubica todo lo acontecido en Belén de Judá y no en Nazaret; pues el Mesías debía nacer en esa localidad cercana a Jerusalén según la profecía de Miqueas (Mi 5,1). A partir de aquí, tenemos la única referencia a la creencia en la concepción virginal de Jesús. La pareja μνηστευθείσης ("se acababa de casar") y todavía no συνελθεῖν ("vivían juntos"); esto es, no habían tenido relaciones sexuales[755]. La narración del evangelio va preparando el camino para determinar que José no era el padre biológico; María es consciente de su prodigioso embarazo de origen divino ("un espíritu santo")[756], pero en ningún lugar previo se cuenta nada de una posible visita angélica para informarla de lo sucedido[757]. José, al enterarse del embarazo de María meditó repudiarla, optando por la fórmula del repudio secreto sin proceso por adulterio,

[754] PIÑERO, A. (2021): 619

[755] Como bien ha señalado J. MONTSERRAT en PIÑERO, A. (2021): 619, el verbo συνελθεῖν también puede significar "tener coito" y sería la forma en que el evangelista da a entender la ausencia de relaciones sexuales entre los recién desposados.

[756] MONTSERRAT, J. en ibid., (2021): 619. Es una de las formas utilizadas para referirse a Dios. En la literatura judía era habitual referirse a Yahveh, pero en la época tardía esa denominación fue sustituida por otras como "cielos", "señor" o "espíritu santo" (Is 63,10; Dn 5,12; Sb 7,22).

[757] Cf. PIÑERO, A. (2018):235

esta opción protegía temporalmente a María de la infamia hasta el parto del niño[758]. Es en ese momento cuando aparece un ángel en sueños a José y le explica el plan divino:

> Mientras meditaba tomar esta decisión se le apareció en sueños un ángel del Señor, que le dijo: "*José, hijo de David* [Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ], no tengas reparo en recibir a María, tu esposa, pues lo concebido en su seno *es obra de un espíritu santo* [ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου]. Parirá un hijo, y *le pondrás el nombre de Jesús* [καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν], *pues él salvará a su pueblo de sus pecados* [αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν]". Esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor cuando dice por medio del profeta: "*He aquí que una doncella concebirá y parirá un hijo, y lo llamarán Emanuel* [ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ]", cuya traducción es "*Dios con nosotros*" [μεθ' ἡμῶν ὁ θεός]. Cuando se despertó José del sueño hizo lo que le había ordenado el ángel del Señor, recibió a su mujer en su casa y no tuvo relación carnal con ella hasta que parió un hijo, al cual puso por nombre Jesús." (*Mt* 1, 18-24)

La narración mateana evoca la historia de Moisés, allí también Amram, padre de Moisés, ve un ángel en sueños anunciándole el futuro nacimiento y avisa posteriormente a su mujer Jocabel[759]. La misma estructura es adoptada por Mateo: José, referido aquí como miembro de la casa de David para confirmar la genealogía precedente, tiene un sueño donde aparece un ángel que le reveló los designios divinos. Según este plan, el niño nacido de María sería llamado Jesús o *Yeshua* (heb.), cuyo significado aproximado es "Dios salva"[760] y su misión consistía en "salvar a su pueblo de sus pecados". La alusión a su pueblo era una referencia directa a Israel, pero se alejaba este versículo de la expectativa mesiánica davídica tradicional, pues si el ansiado Mesías veterotestamentario iba a liberar al pueblo de Israel de todos sus opresores, en este caso, el yugo romano, el de Mateo liberaría Israel de sus pecados. Por lo tanto, la expresión debemos considerarla como una interpretación de fe de la comunidad receptora del evangelio mateano o de un sector mayoritario en el seno del judeo-cristianismo.

La creencia en la concepción virginal venía dada por una interpretación cristiana de la cita de Is 7,14 en la versión de los LXX ("He aquí que una doncella concebirá y parirá un hijo, y lo llamarán Emanuel"). De esta manera, encontrábamos una cita de cumplimiento que conectaba el nacimiento de Jesús con las viejas profecías veterotestamentarias.

El capítulo dos de Mateo situaba el nacimiento de Jesús en Belén de Judá "en los días del rey Herodes" (37-4 a.C.). A partir de aquí se desarrollaron una serie de acontecimientos

[758] MONTSERRAT, J. en ibid., (2021): 620. El acto de repudio por adulterio tenía que ser público y documentado según estaba establecido en el libro del Deuteronomio: "Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. (Dt 24,1).

[759] Jos. *Ant. Iud*., II 217

[760] El nombre *Yeshúa* tiene una fuerte carga simbólica religiosa al ser una abreviatura del nombre hebreo *Yehoshua* (Josué), presente también en el Éxodo y continuador de la tarea de su precedente Moisés.

prodigiosos, a nuestro juicio, inverosímiles, como son la llegada de unos Magos de Oriente para postrarse ante el Mesías rey de los judíos[761], la estrella del oriente que se desplazaba hasta situarse encima del lugar de nacimiento de Jesús[762]:

> Nacido Jesús en Belén de Judea, *en tiempo del rey Herodes* [ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως], *unos magos que venían del Oriente* [ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν] se presentaron en Jerusalén, diciendo: "¿*Dónde está el Rey de los judíos* que ha nacido? [ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;] Pues *vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarle* [εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ] (Mt 2, 1-2)

Prosigue la narración con el cruel exterminio de los niños inocentes de Belén ante la cólera del rey Herodes por el engaño de los Magos[763], la huida temporal de José, María y Jesús a Egipto

[761] Cabe destacar el concepto negativo de los magos entre los judíos, como se desprende de Dn 2, 1-12. A pesar de ello, como bien ha señalado PIÑERO, A. (2018): 268, en el siglo I el término μάγος ("mago") tenía una doble acepción: por un lado, era el individuo practicante de magia blanca o negra, intérprete de sueños o visiones y simpatizante de las ciencias ocultas (respecto a la magia, magos y creencias populares en época romana vid. FONTANA, G. Sub luce maligna (2021)); por otro lado, tal como lo describe Filón de Alejandría (Philo *De Spec. Leg.* III 18, 100-101) eran hombres sabios y venerables sacerdotes del zoroastrismo, la religión existente en Persia en el seno del Imperio Parto. Eran estudiosos de la astronomía y la astrología, cuya labor consistía en estudiar los astros y sus órbitas así como su influencia en los seres humanos. Cf. BROWN, R.E. (1993): 197 ss.; cf. PIÑERO, A. (2018): 271 n. 17. En la tradición artística cristiana primitiva los Magos son representados con atuendo persa (gorro y pantalón frigio, mangas largas y túnicas ceñidas). Aunque en la actualidad la procedencia persa reúne un mayor consenso, otros investigadores les han atribuido un origen diferente; así, se ha propuesto Babilonia por el interés desde bien antiguo mostrado por el pueblo caldeo por la astronomía y la astrología. Otros autores señalan las regiones de Madián (noroeste) y Sabá (suroeste) en Arabia en función de los productos ofrecidos (oro, incienso y mirra) por los Magos y las referencias en Is 60,6 y Sal 72,15, según las cuales, en los tiempos mesiánicos, los regalos procedentes de los pueblos orientales al rey y al Dios de Israel en Jerusalén serían el oro y el incienso.

[762] Cf. ibid., (2018): 272-273. A lo largo de la historia se han elaborado diferentes hipótesis para intentar explicar el fenómeno de la estrella maravillosa. Así en el siglo XVII Johannes Kepler creyó ver una supernova en el suceso prodigioso relatado por Mateo, pero lamentablemente no disponemos de registros de la Antigüedad informando de esta efeméride concreta para poder corroborarlo. Otros autores (R.E.Brown *et alii*) identifican este astro con un cometa de aquel tiempo; según los registros chinos conservados, el cometa Halley fue visible en los años 12-11 a.C. Según estos exegetas este fenómeno perduró en la memoria de muchos cristianos vinculado con el nacimiento del Mesías Jesús; el relato de Mateo daría forma a una leyenda popular cristiana donde confluirían de forma plausible el recuerdo de este fenómeno celestial con una embajada de legados extranjeros acaecida en el año 10 a.C para felicitar al rey Herodes por la remodelación de Cesarea marítima y la construcción de su flamante puerto. Por último, otros exegetas señalan que se trataría de la conjunción de las órbitas de Marte, Júpiter y Saturno, cuya coincidencia sucede cada 257 años y desde el segundo milenio antes de Cristo ya consta registro de su existencia en textos sumerio-acadios. Algunos estudios concluyen que este fenómeno tuvo lugar en el año 7 a.C y podría tratarse de la estrella descrita por Mateo.

[763] No tenemos constancia de este hecho acaecido bajo el reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C) por ningún autor de la Antigüedad y en caso de haber sido verídico el recuerdo de este cruel suceso habría permanecido en la memoria de alguna tradición aparte de la cristiana. Algunos autores han defendido este pasaje como una elaboración literaria basada en la memoria de la crueldad del rey Herodes respecto al asesinato de varios miembros de su familia incluidos sus propios hijos, pero a nuestro juicio nos parece más probable el paralelismo con la matanza de los niños varones judíos en Egipto recogida en el libro del Éxodo (*Ex* 1,22). De esta manera, el nacimiento de Jesús era visto como un trasunto del de Moisés.

tras la aparición de un ángel en sueños a José[764], para posteriormente regresar y establecerse en Galilea ante los temores por las posibles represalias de Arquelao[765], hijo de Herodes el Grande.

Todo ello conlleva a plantearse cuál podría ser el origen y el significado existente detrás de esta serie de episodios legendarios. ¿Qué motivó a la redacción de este contenido sobre la infancia de Jesús, cuya trama no encaja muy bien con el resto del evangelio? Respecto a la procedencia, la primera dificultad estriba en la verosimilitud de los testimonios. No tenemos ninguna certeza de quién transmitió estas tradiciones y si circulaban antes de la elaboración del evangelio de forma oral (¿llegó a conocer Marcos esta tradición?) o fueron redactados *a posteriori* por el propio Mateo u otro interpolador.

A nuestro juicio, la hipótesis de si fue la propia familia de Jesús quien originó dichas tradiciones no goza de mucha verosimilitud. Así, a lo largo de todo el evangelio de Mateo la posición de María es de absoluto desconocimiento sobre estos acontecimientos prodigiosos: Ignora su concepción virginal, no sabe nada de la visita y adoración de los Magos, tampoco recuerda la estrella en el cielo, nunca menciona la matanza de los inocentes así como su accidentada huida temporal a Egipto para evitar la represión del rey Herodes el Grande. Un detalle muy significativo para descartar a María como origen de estas narraciones es su total desconocimiento de la naturaleza mesiánica de Jesús, elemento esencial de la trama evangélica. ¿Cómo no iba a recordar una madre un parto de origen sobrenatural que había alumbrado al Salvador de Israel?

Un caso similar sucede con la hipótesis atribuida a José o cualquiera de los Hermanos del Señor. Los argumentos para asignarlos a ellos tampoco son convincentes, pues adolecen de la misma inconsistencia. José no interviene en el resto del evangelio y los Hermanos del Señor, cuyo rol en la narración es muy escueto, tampoco saben nada de los sucesos prodigiosos acaecidos en torno al nacimiento de su hermano, desconocen por completo la conciencia mesiánica de su hermano ni le recuerdan a su madre su concepción virginal. En conjunto, los datos y las cuestiones subyacentes no invitan a otorgar a la familia de Jesús la autoría de estas tradiciones; más bien parecen fruto de la expresión de la fe de la comunidad cristiana mateana en la

[764] A nuestro juicio, estas visiones angélicas en diversos sueños de José antes de partir a Egipto y más tarde para regresar a Galilea son un trasunto de los sueños y la historia bíblica de José, hijo de Jacob, recogida en el libro del Génesis (Gn 37-50).

[765] Cf. Jos. *Ant. Iud*., XVII 315. Arquelao gobernó como etnarca (4 a.C. – 6 d.C.) de la mitad del territorio de su padre Herodes (Judea, Idumea y Samaria) y fue destituido en el cargo por Augusto ante las denuncias de la población judía por sus abusos de poder.

concepción virginal del Salvador en cumplimiento de las profecías[766] así como el deseo de rellenar aquellas lagunas existentes sobre la infancia de Jesús y sus progenitores.

Por consiguiente, Mateo o un redactor posterior se procuró una genealogía para demostrar la ascendencia davídica de Jesús y su naturaleza mesiánica tal como habían vaticinado las Escrituras. En rigor, la vinculación de Jesús y José con la estirpe regia se contradecía con la creencia en la concepción virginal, según la cual, el padre del niño no era su progenitor biológico. No obstante, de forma similar a otros héroes de la Antigüedad (Alejandro Magno, Julio César u Octavio Augusto) se buscó dotar a Jesús de unos orígenes prodigiosos en concordancia con su asombrosa misión itinerante posterior[767]. Por este motivo, se adornó el relato de la infancia con la narración de los Magos junto con la estrella de Oriente en tiempos del rey Herodes inspirada en la historia del mago Balaán con el rey moabita Balaq (Nm 22-24)[768]. A nuestro juicio, este relato no tiene ninguna verosimilitud histórica y en el fondo pretendía transmitir un mensaje teológico, a saber, el nacimiento en Belén de Judá del Mesías, rey de Israel, según habían augurado los profetas; este Salvador habría sido anunciado por una maravillosa estrella no sólo a los judíos, sino también a los paganos, simbolizados en los Magos. Su visita, el ofrecimiento de los dones (oro, incienso y mirra) así como la adoración por parte de estos Sabios del Oriente indicaría el carácter divino del recién nacido, menospreciado por las autoridades políticas (Herodes) y religiosas (escribas) judías.

5.2.2 La narración de la infancia en Lucas (Lc 1-2)

Respecto al evangelio de Lucas, sus historias de la infancia no introducen genealogía (lo harán más adelante en Lc 3, 23-38) ni saben nada de los Magos y la estrella de Oriente. Deja bastante al margen los elementos anecdóticos y desarrolla una cristología mucho más elevada[769].

Si en el evangelio de Mateo José era el protagonista de las revelaciones divinas a través de los sueños, en Lucas será María la depositaria de los designios de Yahveh:

> En el sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel *a una ciudad de Galilea de nombre Nazaret* [εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρὲθ] *a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David* [πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα

[766] Existía la creencia en la literatura apocalíptica que el sacerdote Melquisedec era hijo de una virgen (*2 Henoc* 34,10-11)

[767] PIÑERO, A. (2018): 261

[768] En el antiguo Oriente la estrella era el símbolo de un dios y con el tiempo se asoció a un rey de origen divino. Por lo tanto, en esta narración elaborada por Mateo o su redactor posterior sería una forma de referirse al carácter divino del Mesías recién nacido reforzado por la adoración de los Magos.

[769] Respecto a la cristología vid. supra p.390 ss. el capítulo referente a la cristología de la familia

> Ἰωσὴφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ], *y el nombre de la virgen era María* [καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ]. Y entrando en ella, le dijo: `Salve, llena de gracia, el Señor está contigo´. Pero ella se turbó con aquellas palabras y discurría qué clase de saludo era aquel. Y el ángel le dijo: `No temas, María, pues hallaste gracia ante Dios. *Mira: concebirás en tu seno y darás a luz a un hijo, al que pondrás por nombre Jesús* [καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν]. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará por los siglos sobre la casa de Jacob y su reinado no tendrá fin´. Dijo entonces María al ángel: `¿Cómo será esto, pues no conozco varón? Y el ángel le dijo como respuesta: `*El Espíritu santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra* [πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι]; *por eso el santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios* [διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ]. Y mira, Isabel, *tu parienta* [ἡ συγγενίς σου], ha concebido también ella en su ancianidad, y este mes es el sexto para la llamada estéril; porque nada será imposible para Dios´. Y dijo María: `He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra´. Y se retiró de ella el ángel. (Lc 1, 26-38)

El relato está ubicado en Galilea, concretamente en la aldea de Nazaret y allí sitúa Lucas el prodigioso anuncio de su concepción por parte del ángel Gabriel. Algunos autores han señalado que la anunciación a María sería una leyenda tradicional, probablemente no creada por el propio Lucas, sino perteneciente al género literario bíblico de los anuncios celestes, con una pauta bastante reconocible consistente en una visión, el temor en este caso de la protagonista, la exhortación del ente espiritual a no temerle, el mensaje y su cumplimiento. Este relato legendario no tendría un origen judío, donde la virginidad no estaba tan valorada, sino quizás en la influencia ejercida por la mitología egipcia sobre la concepción misteriosa del faraón en el imaginario judío respecto a la realeza del Mesías[770].

Para justificar la concepción virginal de María, Lucas se basó en el texto griego de Is 7,14 de la versión de los LXX, donde la doncella del texto masorético pasaba a ser una virgen y como tal iba a concebir al Mesías Jesús. Para evitar cualquier participación de José en el acto, María aparece desposada, esto es, jurídicamente casada según las costumbres judías, pero aun conviviendo con sus padres; vivir bajo diferente techo no le permitía mantener relaciones sexuales con su marido. De todas formas, la figura de José sólo le interesaba a Lucas en tanto en cuanto era de estirpe davídica y así Jesús pasaba a convertirse en el Mesías davídico esperado desde hacía tiempo por el pueblo judío. Ahora bien, como ya vimos en Mateo, la concepción virginal se contradecía con la ascendencia davídica, pues José no era el padre biológico de Jesús, sino lo era el propio Yahvé. Quizás siendo consciente (o no) de este contrasentido, Lucas presentó más adelante en su evangelio la genealogía de Jesús (Lc 3, 23-38) y a diferencia del

[770] Así lo ha señalado PIÑERO, A. (2021): 739,741 entre otros. Según este autor, es probable situar el origen de esta leyenda en territorio helénico de la Diáspora donde era común la idea de la procreación de las divinidades con los humanos. A pesar de ello, tenemos un par de ejemplos en Qumrán donde el Mesías es concebido como "Hijo de Dios e hijo del Altísimo" (*4Q246*) y en una de las Reglas de Qumrán existiría una posible alusión referente a la intervención de Yahveh en la gestación del Mesías: "…cuando [Dios] engendre al Mesías con los hombres del Consejo de la Comunidad" (*1QSa* 2, 11-12).

evangelio mateano, le atribuyó a ambos una ascendencia davídica; una incoherencia más si tenemos en cuenta un pasaje anterior donde habla de su pariente Isabel[771]:

> Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, cierto sacerdote de nombre Zacarías del turno de Abías, *cuya mujer era de las hijas de Aarón y se llamaba Isabel* [καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ] (Lc 1, 5)

Según el relato de Lucas, Isabel pertenecía a la tribu de Leví por su ascendencia aarónida y María, al ser su pariente (ἡ συγγενίς σου) también era aaronita, no de la tribu de Judá, esto es, descendiente de la casa de David. De todas formas, la inclusión de Isabel en el relato del nacimiento de Jesús no era una cuestión gratuita. Así, algunos autores[772] han visto en este relato de la visita de María a Isabel una serie de semejanzas con el episodio de David con el Arca de la Alianza (2S 6). Según estos exegetas, cuando Isabel admite que es indigna ante María: "¿Cómo he merecido yo que venga a mí la madre del Señor? (Lc 1,43) ven en esta expresión un trasunto de la de David cuando admite que es indigno ante el Arca de la Alianza: "¿Cómo puede el Arca de Yahveh venir a mi casa? (2 S 6,9). Otro ejemplo similar lo tenemos cuando David "saltó de alegría" al ver el Arca en medio de "aclamaciones" y Juan [Bautista] "saltó de alegría" al escuchar la voz de María e Isabel "exclamó en voz alta" (Lc 1,44). Por lo tanto, según estos autores, la construcción de la figura de Isabel estaría muy vinculada con la figura de David y la de María con el Arca de la Alianza, es decir, estaríamos ante una elaboración literaria elaborada por Lucas para darle un trasfondo davídico a la escena, equiparando a María con el Arca de la Alianza y a Isabel con David.

Por otro lado, a nuestro juicio, Lucas urdió una supuesta relación familiar entre Juan el Bautista y Jesús para poder acomodar el material baptista utilizado en el relato de la infancia y explicar así la relación posterior entre ambos personajes. De esta manera, se pretendía identificar a Juan el Bautista como el profeta Elías, quien, en el imaginario colectivo mesiánico judío, iba a preceder al Mesías[773]. Así, Jesús era presentado como el esperado descendiente davídico, cuya misión consistiría en gobernar el reino terrenal de Israel y eliminar a sus enemigos con la ayuda de las huestes angelicales de Yahveh; en cambio, esta imagen nacionalista judía de los relatos de la infancia vinculada con la tradición veterotestamentaria no concordará con el resto del

[771] Cf. ibid., (2018): 235 n.3. Hacia 1380, John Wickliffe en su traducción de la Vulgata latina al inglés fue quien tradujo "prima" en lugar de "pariente" y esta interpretación distorsionada todavía sigue siendo hoy en día aceptada.

[772] Cf. FITZMYER, J.A. (1981): 147. Entre estos autores destacan entre otros E.Burrows, R.Laurentin *et alii*

[773] Según Ml 3, 23-24 existía la creencia en la vuelta de Elías para preparar la definitiva era mesiánica: "He aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahveh, grande y terrible. El hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema".

evangelio donde Lucas nos presenta a un Jesús manso y pacífico, ajeno a cualquier ambición política.

Más adelante, Lucas intentó elaborar un marco cronológico e histórico verosímil para poder ubicar el nacimiento prodigioso de Jesús en Belén de Judá tal como vaticinaban las profecías:

> Sucedió que por aquellos días salió *un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo* [δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην]. Este primer empadronamiento tuvo lugar *siendo gobernador de Siria Quirino* [ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου]. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. *Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret* [Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ], *a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén*([εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἥτις καλεῖται Βηθλέεμ], *por ser él de la casa y familia de David* [διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ], *para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta* [ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ]. Y sucedió que, mientras ellos estaban allí, se le cumplieron los días del alumbramiento, y dio a luz a su hijo primogénito, le volvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el alojamiento (Lc 2, 1-7)

El relato del censo presenta varias incongruencias históricas, pues en primer lugar, el reino de Herodes el Grande no formaba parte del Imperio romano, sino que era un aliado de la política imperial romana. Por lo tanto, Judea no era aún una provincia romana y no podía realizarse allí ningún censo. En la actualidad, no conservamos ningún documento acreditativo de la existencia de un censo universal (δόγμα πᾶσαν τὴν οἰκουμένην) bajo el principado de Octavio Augusto. Según el relato de Flavio Josefo (Jos. *Ant. Iud.*, XVII 355; XVIII 1-2.26.102; *Bell.Iud.*, VII 253) el censo ordenado por Quirino tuvo lugar tras el destierro de Arquelao y fue un acontecimiento sin precedentes, cuya finalidad era recaudatoria sobre las personas físicas (*capitatio iugatio*). Dicho censo no era tribal, no era costumbre romana proceder de tal forma; por lo tanto, no era necesario desplazarse al lugar de origen natal, sino pagar los impuestos en la localidad de residencia, en este caso, Nazaret de Galilea[774].

Algunos autores, para armonizar el texto de Lucas con el de Josefo, apuntaron a la posibilidad de un doble mandato de Quirino como legado de Siria, uno, bajo Herodes el Grande (Lucas) y otro, tras el destierro de su hijo Arquelao (Josefo). De ser cierta esta hipótesis, daría lugar a la existencia de dos censos, pero a nuestro juicio la consideramos endeble pues los únicos años de los cuales no disponemos el nombre del legado son el 3-2 a.C, una vez ya fallecido Herodes y el texto de Lucas es claro al situar dicha efeméride durante su gobierno[775]. Por lo tanto, considerando más verosímil la información suministrada por Flavio Josefo, el censo de Quirino tuvo lugar durante los años 6-7, cuando Quirino estuvo al frente de la provincia de Siria, Judea pasó a incorporarse como provincia del Imperio romano y fue necesario inventariar las

[774] Cf. ibid., (2021): 750

[775] Cf. ibid., (2018): 249

propiedades de cada individuo con vistas al pago de los tributos a la hacienda romana. Con el relato del censo, Lucas también domesticaba a los progenitores de Jesús al presentarlos a ambos viajando a Belén para pagar de forma sumisa los impuestos a las autoridades romanas. Esta actitud buscaría romper la imagen de la familia de Jesús vinculada con el nacionalismo judío para presentar a la secta cristiana ante el mundo romano como una doctrina pacífica.

Como en el caso de Mateo, este nacimiento también estuvo rodeado de sucesos prodigiosos según lo describe Lucas en su relato de la anunciación y adoración de los pastores:

> *Había en aquella región unos pastores* [Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ] *que velaban y hacían guardia durante la noche sobre su rebaño* [ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν]. *Y se les apareció un ángel del Señor* [καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς], la gloria de Dios los rodeó de luz y temieron con gran temor. Y el ángel les dijo: `No temáis; mirad, pues, que os anuncio la buena nueva de una gran alegría que lo será para todo el pueblo: *hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un salvador; que es el Mesías Señor* [ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ]. Y esta será para vosotros la señal: hallaréis un recién nacido envuelto en pañales y recostado en un pesebre´. *Y de repente apareció con el ángel una multitud del ejército celestial alabando a Dios y diciendo* [καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων]*: `Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz entre los hombres de su agrado´* [δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας]. Y sucedió que cuando los ángeles partieron de su lado al cielo, los pastores se decían unos a otros: `Vayamos hasta Belén, y veamos este acontecimiento que el Señor nos ha dado a conocer´. Y marcharon apresuradamente y encontraron a María y a José, y al niño recostado en el pesebre. Al verlo, dieron a conocer las palabras que se les había dicho sobre aquel niño. Y todos los que lo oyeron quedaron admirados sobre las cosas que les habían contado los pastores. *María, por su parte, guardaba todas estas cosas meditándolas en su corazón* [ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς]. Y regresaron los pastores dando gracias y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto conforme se les había contado (Lc 2, 8-20)

En el relato de Mateo no aparecen los pastores, ni en el de Lucas los Magos. En ambos casos, siguiendo el consenso mayoritario entre los investigadores, se trata de relatos legendarios muy probablemente creados por las primeras comunidades cristianas. Es posible que la elaboración de esta escena de los pastores esté influenciada por las historias de la infancia de Ciro recogidas por Heródoto y al mismo tiempo se trate de una exégesis midrásica de textos veterotestamentarios (Ps 22 (23), 1 "Yahveh es mi pastor, nada me falta"; Mi 4,8 y Gn 35, 19-21) referentes a *Migdal Eder* ("Torre del Rebaño"). *Migdal Eder* era una torre, quizás de origen militar para proteger la ciudad de Belén, mencionada en el libro del Génesis (Gn 35, 21) situada cerca de la tumba de Raquel:

> Murió Raquel y fue sepultada en el camino de Efratá, o sea Belén. Jacob erigió una estela sobre su sepulcro: es la estela del sepulcro de Raquel hasta hoy. Israel partió y desplegó su tienda más allá de *Migdal Eder* (Gn 35, 19-21)

En este caso concreto, existe un claro paralelismo entre la naturaleza pastoril, el lugar de nacimiento de David y el carácter mesiánico-davídico de Jesús. El profeta Miqueas fue un paso

más allá del libro del Génesis y bajo este nombre designó a Jerusalén como el lugar de refugio del rebaño, concretamente bajo la égida del rey davídico cuyo palacio se situaba en el barrio del Ofel:

> Y tú, Torre del Rebaño, Ofel de la hija de Sión, va a venir, va a entrar en ti el dominio de antaño [de la dinastía davídica], la realeza de la hija de Jerusalén (Mi 4, 8)

El pasaje alude a la reunión en Jerusalén de todo el rebaño disperso de Israel y eso sólo será posible bajo la dinastía davídica. Cuando Lucas describe a sus pastores en el relato está fijando por escrito una exégesis midrásica de su comunidad sobre la infancia de Jesús a la luz de la tradición veterotestamentaria. Ha nacido el nuevo David, el pastor que reinará en Jerusalén y bajo su gobierno reunirá y protegerá a todo el pueblo de Israel tal y como vaticinaban las antiguas profecías; pero este mensaje vinculado con la tradición judía nacionalista fue vaciado de contenido político. A partir de su nacimiento, Jesús se convertía en Señor Mesías, el nuevo salvador, cuya misión, sin ningún tipo de conflicto armado, aportará paz a la tierra. Los pastores también tenían un claro componente simbólico; refiriéndose a todos aquellos creyentes y transmisores de la fe en el Mesías Jesús ("Al verlo, dieron a conocer las palabras que se les había dicho sobre aquel niño"). Mientras todo esto iba sucediendo, María guardaba estas vivencias en su corazón, pero en la tradición sinóptica ni en el Cuarto evangelio tenemos constancia de su recuerdo sobre la anunciación y adoración de los pastores, su viaje a Belén para censarse y pagar los impuestos, su concepción virginal o su supuesto parentesco con Juan el Bautista. Santiago y el resto de sus hermanos tampoco hicieron gala de conocer todos estos relatos y en ningún momento esgrimieron la concepción virginal ni la presencia de elementos sobrenaturales en el nacimiento de su hermano.

Por consiguiente, a nuestro parecer, el relato de Lucas sobre la concepción virginal y la descendencia davídica muestra una endeble consistencia si se lee detenidamente. Ambos relatos de la infancia buscaban presentar a Jesús como Mesías desde su concepción y domesticar a sus progenitores, desvinculándolos del nacionalismo judío davídico. Una parte del primer capítulo de Lucas estaba más próximo al mesianismo davídico y al pensamiento político-religioso de la familia de Jesús por el uso de textos baptistas - probablemente un evangelio de Juan el Bautista -, cuya concepción mesiánica regia era la dominante en la tradición judía; pero esta tendencia fue revertida en el inicio del segundo capítulo con la ubicación cronológica del nacimiento de Jesús. Se mostraba a José y María ir a Belén como ciudadanos ejemplares para censarse y pagar los impuestos a los romanos y a continuación, en el relato de los pastores, el Mesías Jesús, concebido como Salvador de los hombres, ya no era beligerante contra las naciones enemigas y opresoras.

5.3 La creación de las leyendas apócrifas

Será en el ámbito de las obras apócrifas donde la fantasía desbordante de los creyentes cristianos buscará dar un sentido a aquellas lagunas existentes en los textos canónicos respecto a los progenitores de Jesús. Las historias elaboradas no tienen ningún tipo de verosimilitud histórica y tienen como base los evangelios de Mateo y Lucas, especialmente este último. Así, encontramos una serie de evangelios relativos a la Natividad de Jesús (*Protoevangelio de Santiago, Evangelio del Pseudo-Mateo, Libro sobre la natividad de María, Libro sobre la infancia del Salvador* y un extracto sobre el nacimiento de Jesús) y otros dedicados a la infancia de Jesús (*Evangelio árabe de la infancia, Historia de José el carpintero, Evangelio armenio de la infancia, Libro de la infancia del Salvador* y el *Evangelio del Pseudo-Tomás*) ricos en detalles sobre tales acontecimientos. Un tema recurrente en estos escritos es la concepción virginal de María y en algunos de ellos, más tardíos, la virginidad perpetua[776].Dejaremos a un lado los aspectos anecdóticos referentes a Jesús y será objeto de este apartado buscar cuáles eran esas creencias populares respecto a los padres de Jesús a través de diversas fuentes apócrifas existentes, centrándonos básicamente en dos obras: el *Protoevangelio de Santiago* y la *Historia de José el carpintero*.

5.3.1. El Protoevangelio de Santiago (s.III-IV)

De estos textos apócrifos, uno de los más destacados es el *Protoevangelio de Santiago*, cuya datación podemos situar hacia el siglo IV sin poder especificar un año en concreto[777]. Si bien en el siglo IV existen referencias a este documento en los escritos de los Padres de la Iglesia, algunas tradiciones se remontan al siglo III, como es el caso del nacimiento en la cueva o la comprobación de la virginidad de María por parte de la comadrona Salomé[778].

[776] Esta creencia no se asentará firmemente hasta el siglo IV.

[777] PIÑERO, A. (2009): 203-204. Desconocemos dónde fue compuesto, pero probablemente fue en algún lugar de la Diáspora por estar escrito originalmente en griego. El documento más antiguo conservado es el Papiro Bodmer V datado del siglo III y su popularidad está atestiguado por la existencia de más de treinta manuscritos griegos y su posterior traducción a varias lenguas. Tal como lo conocemos en la actualidad, el sobrenombre de Protoevangelio es fruto del jesuita francés Guillaume Postel, quien, en el siglo XVI, creyó estar ante el prólogo del Evangelio de Marcos. Respecto al autor del texto, tradicionalmente se ha adscrito a Santiago, el "hermano del Señor", cuya elaboración y redacción del texto la habría hecho en el desierto, pero esta noticia es a todas luces inverosímil; pues no tenemos constancia de ella en ningún documento de la época y por consiguiente, ignoramos quien es el anónimo autor del texto.

[778] Esta constante preocupación por la virginidad de María se verá reflejado, por ejemplo, en el códice Vindobonense, datado en el siglo XIV, donde el Protoevangelio aparece bajo el título de "Relato histórico sobre la natividad de la santísima madre de Dios y siempre Virgen María".

Tomando a Lucas como referente, el *Protoevangelio* intentó armonizar las narraciones de la infancia de los dos evangelios ahondando en detalles ausentes en aquellos relatos. La obra se inicia con la concepción milagrosa de María, debido a la imposibilidad natural de sus padres, Joaquín y Ana, de engendrar hijos. A nuestro juicio, esta historia, con algunas variaciones, es un trasunto del relato bíblico de Abraham y Sara (Gn 17, 15-17; 21, 1-2). De forma similar al libro del Génesis, la prodigiosa concepción de María también será anunciada por un ángel:

> He aquí que un ángel del Señor se le presentó y le dijo: `Ana, Ana, el Señor ha escuchado tu plegaria. Concebirás y darás a luz, y se hablará de tu descendencia en toda la tierra´. Dijo Ana: Vive el Señor, mi Dios, *si engendro varón o hembra lo presentaré como ofrenda al Señor* mi Dios, y *estará prestándole servicio todos los días de su vida*" (*ProtEv*., 4,1)

José aparece en el relato de forma secundaria y azarosa, como un hombre anciano viudo con hijos, perteneciente a la tribu de David y originario de Judea:

> El sumo sacerdote tomó las varas de todos [viudos de Judea], entró en el Templo y oró. Terminada la oración, tomó las varas, salió y se las devolvió; pero en ellas no apareció prodigio alguno. Pero *al tomar José la última vara, he aquí que salió de la vara una paloma que voló sobre la cabeza de José*. Y dijo el sacerdote a José: `*Te ha tocado en suerte la virgen del Señor para que la tomes bajo su custodia´*. Respondió José: `*Tengo hijos y soy anciano*, mientras ella es una jovencita; no vaya a convertirme en motivo de risa ante los hijos de Israel (*ProtEv.*, 9, 1b-2a)

Los nombres de sus hijos no se mencionan porque no son relevantes para la historia, pero en realidad se tratará de los Hermanos de Jesús biológicos aquí transformados en hermanastros, en hijos de José con otra mujer ya fallecida. Este detalle es otra muestra más del descrédito de la familia en los cenáculos judeo-cristianos o cristiano-gentiles de la Diáspora helenística, lugar donde probablemente fue compuesto. El relato es una muestra más del proceso de "domesticación" de todos los miembros de la familia, principalmente los progenitores y en este caso concreto, su padre José, el responsable de la transmisión de todo el acervo cultural familiar, político y religioso. En la narración, José tenía la misión por parte del Sumo Sacerdote de custodiar a María en su casa preservando su naturaleza virginal, mientras ella tejía con la púrpura un velo para el Templo. Será en esta coyuntura cuando tuvo lugar la anunciación del nacimiento de Jesús:

> "Tomó María el cántaro y salió para llenarlo de agua. Y he aquí que llegó una voz que decía: `Alégrate, *llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre todas las mujeres´*. Ella miraba a derecha y a izquierda para ver de dónde venía aquella voz. Llena de temor marchó a su casa, dejó el cántaro, tomó la púrpura, se sentó y se puso a tejerla. Y he aquí que *un ángel del Señor se puso delante de ella diciendo: `No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor del universo, y concebirás por su palabra´*. Ella, al oírlo, discurría en su interior diciendo: `¿Concebiré yo por la gracia del Señor Dios vivo y daré a luz como da a luz toda mujer?´. Respondió el ángel del Señor: `No será así, María, sino que *la fuerza del Señor te cubrirá con su sombra. Por eso, lo santo que nacerá de ti será llamado Hijo del Altísimo. Le pondrás por nombre Jesús; él salvará a su pueblo de sus pecados´*. Y dijo María: `He aquí la esclava del Señor en su presencia, hágase en mí según tu palabra." (*ProtEv.*, 11,1-3)

La escena diverge de las existentes en los evangelios canónicos. No sigue a Mateo, quien sitúa a José como protagonista de la anunciación del ángel y respecto a Lucas elabora una diferencia sustancial. María no va a concebir a un niño que heredará el trono de David y "reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin" (Lc 1, 32b-33). Para el autor del *Protoevangelio de Santiago*, José y María son de la tribu de David, para poder vincular a Jesús con el Mesías esperado por el pueblo judío; pero no es un Mesías guerrero, su misión consistirá en salvar a su pueblo por "perdón de los pecados". Por lo tanto, aleja el sentimiento nacionalista judío propio de los padres y el propio Jesús representado por un descendiente davídico en el trono de Israel y elabora un Mesías pacífico, ajeno a los problemas políticos existentes con los romanos y la dinastía herodiana, cuyos padres asumen sin más como una bendición divina.

El nacimiento de Jesús sigue sucintamente la noticia de Lucas sobre el edicto del emperador Augusto:

> Salió *una orden del emperador Augusto para que se empadronaran todos los habitantes de Belén de Judea*. *Y José pensó: `Yo empadronaré a mis hijos*, pero ¿qué haré con esta doncella? ¿Cómo la voy a empadronar? ¿Cómo mi mujer? Me da vergüenza. ¿Cómo mi hija? Pero todos los hijos de Israel saben que no es hija mía. Este es el día del Señor, él hará lo que quiera´. Aparejó la burra, acomodó en ella a María, y un hijo de José llevaba el cabestro, mientras él seguía detrás (*ProtEv*., 17, 1-2a)

No hay referencia a un censo universal ni se menciona a Quirino como legado de Siria. La escena es reelaborada respecto a la tradición lucana, pues José y María no acuden solos a Belén, sino acompañados por los hijos de José. María siempre aparece al margen de la familia de José, para mostrar al lector la diferente procedencia de "los hermanos del Señor" y de esta manera argumentar el carácter primogénito de su vástago Jesús. Según el *Protoevangelio*, el nacimiento no tuvo lugar en una casa (Mt 2,11) ni en un pesebre de una posada (Lc 2,7), sino en una cueva, un elemento que a partir de entonces formará parte de las tradiciones populares sobre la natividad de Jesús:

> *Encontró allí una cueva y la introdujo en ella. Dejó junto a María a sus hijos*, y él salió a buscar *una comadrona hebrea* por la región de Belén" (*ProtEv*., 18,1)

El alumbramiento aconteció bajo una luz prodigiosa. María se había quedado en la cueva acompañada de los hijos de José, mientras éste se había ausentado en busca de una comadrona hebrea. Cuando ambos regresan se encuentran con el feliz acontecimiento:

> Cuando llegaron [José y la comadrona] al lugar de la cueva, se detuvieron. Y he aquí que *una nube luminosa cubría la cueva*. Dijo la comadrona: `Hoy ha sido engrandecida mi alma, porque *mis ojos han visto cosas increíbles: que ha nacido la salvación de Israel´*. De repente la nube comenzó a retirarse de la cueva, pero *apareció en la cueva una gran luz que nuestros ojos no podían soportar. Al poco rato aquella luz se desvanecía, hasta que apareció el niño* y se puso a tomar el pecho de su madre, María. Levantó la voz la comadrona y dijo: `Hoy es un día grande para mí, porque he visto este nuevo espectáculo´. Cuando la comadrona salió de la cueva, vino a su encuentro Salomé, a la que dijo: `Salomé,

> Salomé, tengo una maravilla nueva que contarte: *una virgen ha dado a luz, cosa incomprensible para su naturaleza´*. Replicó Salomé: `Vive el Señor, mi Dios, que *si no meto mi dedo y examino su naturaleza, no creeré* que una virgen haya dado a luz". (*ProtEv*., 19, 2-3)

La comadrona jugará un rol importante en la escena, pues certifica gracias a su fe que Jesús es el Mesías, quien salvará a Israel con el perdón de los pecados según fue anunciado por el ángel; mientras Salomé representa su antítesis. Es plausible que en esta escena Salomé hiciese referencia a una de las hermanas de Jesús y mediante su incredulidad, el autor del *Protoevangelio* manifestaría la posición contraria de la familia a este tipo de mesianismo pacífico (representado por la comadrona) basado en la fe y ajeno a las obras de la Ley y el nacionalismo davídico vinculado con la liberación de Israel a través de las armas. La incredulidad de Salomé es castigada por Dios:

> Y *Salomé metió su dedo en la naturaleza de María* y lanzó un grito diciendo: `¡Ay de mí por mi maldad y mi incredulidad! Porque he tentado al Dios vivo, y he aquí que *mi mano se me cae quemada* (*ProtEv. Sant*., 20, 1b)

Y sólo la fe en el Mesías Jesús conseguirá sanarla:

> Mas he aquí que *se apareció un ángel del Señor*, que le dijo: `Salomé, Salomé, el Señor te ha escuchado. Presenta tu mano al niño, tómalo en brazos y tendrás salud y alegría´. Se acercó Salomé y tomó al niño en brazos diciendo: *`Me postraré en adoración ante él, porque ha nacido un gran rey para Israel´. Enseguida quedó curada Salomé*, que salió de la cueva justificada. Y se oyó una voz que decía: `Salomé, Salomé, no publiques las cosas increíbles que has visto hasta que el niño entre en Jerusalén (*ProtEv*., 20, 3-4)

El *Protoevangelio* es una de las obrás más conocidas donde surge la tradición respecto a la perpetua virginidad de María[779]. Esta creencia cuestionaba a su vez la existencia de unos hermanos carnales de Jesús. Aquellos conocidos por Pablo como los "Hermanos del Señor", eran en realidad para el autor de esta obra los hijos de José de un anterior matrimonio. Esta tradición, no existente en los evangelios canónicos, planteó un debate en los primeros siglos del cristianismo sobre cómo era concebida la familia de Jesús entre los creyentes. Así frente a la corriente defendida por los *Despósynoi* y los Ebionitas, desde el siglo II empezaron a aparecer ya otras tendencias vinculadas a los postulados de los evangelios de Mateo y Lucas y otras, como la reflejada en el *Protoevangelio*, más atrevidas, cuyas reflexiones iban un paso más allá en el proceso de exaltación de María.

Los *Despósynoi* así como también los Ebionitas rechazaban la concepción virginal de Jesús y defendían el vínculo biológico existente entre Jesús y sus hermanos. Santiago y el resto de sus

[779] PIÑERO, A. (2014): 48. Antes del Protoevangelio, esta creencia también se encuentra reflejada en otra obra apócrifa de inicios del siglo II titulada las Odas de Salomón (*Od.Sal*., 19,6-9). En rigor, se trata de un conjunto de himnos dedicados a Cristo escritos probablemente en Siria. A finales del siglo II, volveremos a encontrar esta creencia en otra obra apócrifa, la Ascensión de Isaías (*Asc. Is*., 11, 2-22) así como en Ireneo de Lyon (Iren. *De Eccl. Patr. Doctor*. 54).

hermanos y hermanas eran hijos carnales de María y José. Todos ellos negaban el carácter divino de Jesús y lo aceptaban como un simple profeta, no una encarnación de la divinidad. Esta concepción familiar chocaba con la defendida por Mateo y sobre todo con la de Lucas, donde María ya ocupaba un plano central en la historia de la infancia. Ahora bien, en ninguno de ambos relatos se cuestionaba a los hermanos del Señor ni se defendía la virginidad perpetua de la matriarca familiar.

En el siglo II y paralelamente a la tradición familiar, esta corriente sinóptica continuó tal como lo manifiesta el propio Tertuliano al utilizar Mc 3, 31-35 en un pasaje dedicado a cuestionar a Marción:

> Nosotros por el contrario decimos en primer lugar que no le podían anunciar a Jesús que fuera estaban su madre y sus hermanos, si es que no los tenía […], *y con toda verdad su madre y sus hermanos estaban fuera*" (Tert. *Adu. Mart*. IV, 19)

Para muchos cristianos, entre ellos Tertuliano, era una obviedad la existencia de hermanos biológicos de Jesús. Según esta creencia mayoritaria, María tras su alumbramiento milagroso, dejó de ser virgen y habría tenido más hijos con José:

> Dos protectores tenemos de la santidad cristiana, la monogamia y la continencia. *Como virgen ciertamente María dio a luz a Cristo reservando su matrimonio para después del parto de Jesús* de modo que quedaran verificados los dos títulos de santidad: *virgen y luego madre y esposa de un solo varón* (Tert. *De monog*., 8)

La normalidad expuesta en estos pasajes denota la naturalidad con que este tema era percibido por una gran mayoría de fieles cristianos; una minoría, como era el caso de los autores de las *Odas de Salomón* y ya en el siglo IV por el del *Protoevangelio,* fueron un paso más allá iniciando el proceso de exaltación de María y planteando la hipótesis de los hermanastros de Jesús.

En el siglo III, continuaron existiendo las mismas posturas, la de los *Despósynoi* o los Ebionitas cada vez más marginada y orillada, mientras esta tradición minoritaria reflejada en el *Protoevangelio* siguió perdurando y acrecentando sus defensores, como fue el caso de Orígenes, quien en su Comentario al Evangelio de Mateo cuestionaba a los defensores de la no virginidad de María tras el parto. Si bien admitía la plausibilidad de la hipótesis de la virginidad perpetua al mismo tiempo reconocía que no era del todo aceptado en todas las iglesias (Orig. *Comm.in Matt*., XII, 55)[780].

En el siglo IV, perdida la pista de los *Despósynoi*, la cuestión de la virginidad de María y la existencia o no de hermanos naturales de Jesús siguió estando presente entre los debates de los

[780] cf. ibid., (2014):48

padres de la Iglesia. De esta manera, sus postulados se centraron en tres corrientes divergentes representadas por destacados eclesiásticos:

a) Helvidio (ca. 380), quien en sus diatribas con otros teólogos utilizó la virginidad de María para defender la superioridad del celibato como estado ideal respecto al matrimonio. En un escrito hoy perdido y reconstruido a partir de la crítica del texto de Jerónimo, Helvidio defendía que los descritos como hermanos y hermanas de Jesús eran en realidad hijos de José y María con posterioridad al nacimiento de Jesús. En rigor, su posición era la mantenida ya dos siglos atrás por Tertuliano, según la cual, María fue virgen mientras estuvo embarazada de Jesús, pero una vez dio a luz perdió la virginidad[781].

b) Epifanio de Salamina (ca. 315-403) fue heredero de la tradición recogida en el siglo III por Orígenes, según la cual, los llamados hermanos o hermanas de Jesús eran hijos de José de un anterior matrimonio y no tenían ninguna vinculación natural con María ni con Jesús.

c) Jerónimo (ca. 347-419/420) estaba convencido de la incorruptible virginidad de María desde su nacimiento, durante su concepción milagrosa y tras el alumbramiento de Jesús. El razonamiento de su hipótesis apuntaba que aquellos llamados por la tradición como hermanos carnales de Jesús no eran en realidad tales, sino primos o parientes[782]. Esta corriente surgió en respuesta a las tesis de Helvidio y acabó siendo también defendida poco después por Agustín de

[781] PAINTER, J. (2001): 21. La hipótesis de Helvidio la podemos reconstruir a partir de la crítica realizada por Jerónimo en su obra titulada *Aduersus Helvidium de Perpetua Uirginitate Beatae Mariae*. Según parece, Helvidio fundamentaba su conjetura en torno a cinco puntos: a) Para él, la afirmación recogida en Mt 1,25 "Y *no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo*, y le puso por nombre Jesús" conllevaba la existencia de hijos de José y María con posterioridad a Jesús, porque antes no habrían mantenido relaciones sexuales (Jer. *Adu. Helvid*.,3); b) Lc 2,7 se refería a Jesús como el primogénito de María, aduciendo la existencia de hijos posteriores (Jer. *Adu. Helvid.*, 9); c) Citaba los diferentes pasajes donde los evangelistas sinópticos aludían a los hermanos de Jesús (Jer. *Adu.Helvid*., 11); d) Acudía a la vieja tradición occidental, representada por el propio Tertuliano o Victorinus de Pettau, según la cual era reconocido el vínculo natural con los hermanos de Jesús (Jer. *Adu. Helvid*., 17); e) Defendía que no era un deshonor para María ser mujer de José, porque la mayoría de los patriarcas eran hombres casados y consideraban la procreación como una participación en la creación divina (Jer. *Adu. Helvid*., 18).

[782] Cf. ibid., (2001):16-20; PIÑERO, A. (2014): 49-50. Este razonamiento se fundamentaba en el carácter extenso bajo el cual debía ser comprendido el concepto "hermano", pues la lengua hebrea no tiene un término concreto para referirse a un "primo". Jerónimo se basaba en la existencia de pasajes veterotestamentarios donde el uso del término "hermano" designaba a un "pariente" o a un "primo" (Gn 14, 14-16; Lv 10,4; 1 Cro 23,22). Tras una serie de identificaciones de personajes en diferentes citas evangélicas (Mc 6,3; 15,40; Jn 19,25) Jerónimo dedujo que los hermanos carnales del Señor eran en realidad "primos". Así, argumentaba que José y Santiago, ambos hermanos carnales de Jesús según Mc 6,3, en realidad eran primos, por su condición de hijos de María de Cleofás, hermana de María, madre de Jesús de idéntico nombre. A Santiago, el hermano del Señor, descrito en Gál 1,19, lo identificaba con el mismo Santiago, hijo de Alfeo, referido por Marcos en su lista de los Doce (Mc 3,18). Ante el problema resultante de armonizar los nombres de Cleofás y Alfeo, fue resuelta posteriormente por otros teólogos simpatizantes con su hipótesis aduciendo que ambos nombres eran una variante procedente del nombre arameo Calfai.

Hipona, convirtiéndose en la dominante en la Iglesia Occidental hasta prácticamente nuestros días.

El triunfo de las tesis de Jerónimo supuso un paso más en la "domesticación" de la familia de Jesús. La exaltación de María, la desvinculación de Jesús de su padre y el resto de sus hermanos formó parte del proceso de vaciar de contenido judío su figura. La familia pasó a adquirir un papel testimonial. A medida que el mesianismo davídico defendido por Santiago y sus hermanos fue paulatinamente cayendo en el olvido, las tradiciones canónicas y apócrifas se encargaron de reelaborar el papel de la familia en la vida de Jesús. La ortodoxia convirtió a los hermanos de Jesús en sus hermanastros o primos orillando así la teología familiar y neutralizando su relevancia en los inicios del cristianismo por su estrecho vínculo con el judaísmo veterotestamentario.

Si la exaltación de la figura de María centró los esfuerzos de algunos autores apócrifos, el interés por la figura de José, el patriarca familiar, apenas existió; buena muestra del desdén generado por su figura muy vinculada con el nacionalismo judío. Será en la Historia de José el carpintero donde encontramos unas pinceladas a cómo el imaginario cristiano reinventó su figura y arrojó luz a una de las personalidades más misteriosas de las narraciones canónicas por su escasa presencia.

5.3.2. Historia de José el carpintero (s. IV-VI)[783]

Esta obra, transmitida probablemente del griego al copto sahídico, bohídico y más tarde al árabe procedería de finales del siglo VI de la iglesia copta egipcia. A pesar de no contar con su texto original, se ha postulado la existencia de un escrito original griego del siglo IV, como muchos de estos apócrifos relativos a la infancia de Jesús. El documento en sí no tiene un interés biográfico de la figura de José, sino más bien es de índole homilética, con un trasfondo doctrinal. Respecto a la estructura, podemos subdividirlo en dos partes, una primera, cuyo interés radicaría en transmitir tradiciones relativas a la infancia de Jesús (caps. I-XI) y una segunda, dedicada a la enfermedad, muerte y sepultura de José (caps. XII-XXIX)[784]. A nivel histórico, la obra no aporta novedades sobre la figura de José, pero sí nos interesa como un ejemplo de las tradiciones transmitidas sobre el patriarca familiar. Por este motivo, vamos a destacar algunos pasajes donde se enriquece la información sobre su figura.

[783] Seguimos la versión latina elaborada por G.Wallin en 1722, traducida por PIÑERO, A. (2009): 287-299

[784] Cf. ibid., (2009): 287-288

Los pasajes relativos a la infancia de Jesús están muy influenciados por el *Protoevangelio de Santiago* centrando el protagonismo en la figura de José:

> Hubo un hombre, llamado *José, oriundo del pueblo de Belén, de la región de Judá y de la ciudad del rey David*. Instruido excelentemente en la ciencia y la doctrina, fue nombrado sacerdote en el Templo del Señor. Fue *experto en el arte de la carpintería*. De acuerdo con la costumbre de todos los hombres, tomó esposa. Y también *engendró hijos e hijas, cuatro varones y dos hembras. Estos son sus nombres: Judas, Justo, Santiago y Simón; los nombres de las dos hijas eran Asia y Lidia*. Pero falleció la esposa del justo José, que había estado siempre atenta a la gloria de Dios en todas sus obras. Y José, aquel varón justo, mi padre según la carne y esposo de María, mi madre, se dedicó, en compañía de sus hijos, a su profesión de carpintero." (*JosCarp* 2)

El autor sigue el modelo de los evangelios canónicos situando a José como originario de Belén, sin mencionar su muy probable origen galileo. También especifica su condición de sacerdote en el Templo por sus conocimientos así como su oficio como carpintero. A nuestro juicio, aunque se trata de una licencia compositiva situar a José en el Templo oficiando como sacerdote para embellecer la narración, la noticia sí que escondería cierta verosimilitud histórica, pues como ya defendimos anteriormente, José era un rabino de una sinagoga por su instrucción religiosa y probablemente se dedicaba al oficio de la carpintería como sustento de la vida familiar.

Siguiendo la tradición del *Protoevangelio de Santiago*, los hermanos de Jesús son hermanastros fruto de un matrimonio previo de José, del cual habría tenido seis hijos, cuyos nombres no se corresponden exactamente con la lista aparecida en los evangelios sinópticos.Un caso similar acontece con las hermanas convertidas en hermanastras, cuyos nombres y número desconocemos por completo en la tradición sinóptica y aquí son especificados como Asia y Lidia.

Aparte de este detalle significativo, se le exalta su figura como si fuera un *Tzadik* ("Justo"), una persona de gran religiosidad (sacerdote), sumiso y buen ciudadano, presto a censarse y pagar los impuestos a los romanos, Como buen justo, Dios le recompensa con una larga vida y su presencia en el banquete mesiánico al final de los tiempos[785]. :

> Finalmente, al aumentar el número de años de su ancianidad, envejeció. No obstante, *no tuvo enfermedad corporal alguna, ni le falló la vista, ni le faltó un solo diente de la boca, ni le falló tampoco la razón durante todo el tiempo de su vida*. (…) *Toda su vida duró ciento once años*, y su ancianidad se prolongó muy largamente (*JosCarp* 10)

La segunda parte de la obra versa sobre la enfermedad y muerte de José, situación acontecida poco después de los matrimonios de los hijos mayores. En los últimos días de su vida, José cae gravemente enfermo y sufre una larga agonía hasta el momento final de su muerte.

[785] En la obra este banquete mesiánico tendría lugar hacia el año mil, fecha probable de la παρουσία. Esta imagen formaría parte de la corriente milenarista, donde los creyentes cristianos pusieron sus esperanzas en el año mil, como fecha probable del retorno de Jesús a la tierra y el Juicio final.

A grandes rasgos, si bien la obra no aporta nada novedoso, si certifica el paradigma visto anteriormente en el *Protoevangelio de Santiago*, a saber, la "domesticación" del patriarca familiar y de la familia de Jesús, quienes pasan de ser activos activistas defensores de la tradición mosaica y el nacionalismo judío a figuras irrelevantes en la vida de Jesús y en la tradición apostólica posterior.

5.4 A modo de epílogo: María Magdalena ¿esposa de Jesús?

La centralidad de María Magdalena en algunos textos antiguos de los siglos II y III, junto con su estrecha relación con Jesús suscitó la idea, tanto en algunas comunidades cristianas primitivas como más recientemente en diferentes ámbitos del mundo de la investigación, la literatura o la música, de una supuesta atracción sexual entre ambas figuras e incluso la existencia histórica de un posible matrimonio real silenciado por las fuentes canónicas.

La relevancia de María Magdalena superó el umbral de la Antigüedad y se perpetuó en la Edad Media, donde continuó siendo una figura muy influyente formando parte de conocidas historias de la época. Así, hacia el año 1260, el autor italiano Jacobus da Voragine publicó su famosa obra *Legenda Aurea o Legenda Sanctorum*, un conjunto de hagiografías sobre los santos cristianos donde se mostraba a María Magdalena como una mujer rica, hermosa y sensual, alejada de su pasado pecaminoso, cuyo giro a la vida sagrada la convirtió en una mujer honesta y reformada; posteriormente, en esposa de Jesús y finalmente en una de las seguidoras más santas y poderosas del Salvador tras su muerte[786].

Esta preeminencia de María Magdalena llegó hasta nuestros días con obras literarias, musicales o de ámbito científico basadas en este trasfondo. Así, durante el siglo XX, la literatura dio ejemplos de esta supuesta realidad histórica con la controvertida novela de Nikos Kazantzakis titulada "La última tentación de Cristo" (1953)[787], adaptada posteriormente al cine por Martin Scorsese (1988). Allí, Jesús tenía una visión mientras estaba moribundo en la cruz, se trataba de un reflejo de aquello que hubiera querido experimentar en vida, a saber, crear su propia familia. En este sueño, Jesús se casaba primero con su antigua novia María Magdalena y cuando ella moría, con María de Betania. Con ambas mujeres tenía hijos, quienes lo acompañaban durante su vejez. El énfasis de la acción radicaba en la visión, no descrita por el autor de la obra como una realidad histórica, sino como un deseo del propio Jesús antes de morir ajusticiado en la cruz.

[786] Respecto la capacidad taumatúrgica de María Magdalena en una de sus más célebres historias cf. EHRMAN, B. D. (2006): 184-185

[787] Esta novela tuvo un alto coste moral para su autor quien fue excomunicado de la Iglesia ortodoxa griega.

En 1970 Andrew Lloyd Webber compuso una ópera rock titulada Jesucristo Superstar con letra de Tim Rice. La obra tuvo tal repercusión que al año siguiente dio el salto a los teatros de Broadway cosechando un éxito sin precedentes. En la ópera, María Magdalena es una mujer de mala reputación, cuya estrecha relación entre Jesús y María Magdalena insinuaba claramente la atracción sexual entre ambos personajes, pero en ningún caso se hablaba de matrimonio, una familia o descendencia entre ellos.

En el año 1980 el director de cine James Cameron junto con la inestimable ayuda del periodista Simcha Jacobovici elaboró un documental donde se hacía eco de unos osarios descubiertos en el barrio del Talpiot en Jerusalén. Según S.Jacobovici, en uno de estos osarios no sólo se hallaba la tumba de Jesús, sino también la de María Magdalena y el hijo de ambos. Esta visión con tintes sensacionalistas fue rechazada de forma unánime por toda la comunidad científica.

Pocos años después, en 1984, dos autores españoles publicaron sendas obras sobre la figura de María Magdalena, cuyas hipótesis defendían la verosimilitud de su matrimonio con Jesús[788]. Para fundamentar su discurso aducían cuatro argumentos basándose en un pasaje del evangelio de Juan (Jn 19, 25-27), donde María Magdalena aparecía representada junto a la cruz. En primer lugar, ambos autores aceptaban la identificación de María con otras mujeres de homónimo nombre citadas en los evangelios e incluso con algunas innominadas[789]; de esta manera, la tradición eclesiástica antigua las acabaría amalgamando y transformándolas en una sola mujer, la María Magdalena conocida a lo largo de los siglos, caracterizada por su aspecto de pecadora arrepentida, probablemente a raíz de la intervención del papa Gregorio Magno (590-604), quien utilizó el texto espurio de Mc 16,9.

El segundo argumento propuesto sería la utilización de alusiones y terminología propia del Cantar de los Cantares para presentar a María Magdalena como la esposa de Jesús. Según ambos investigadores, los autores evangélicos emplearon un simbolismo donde Jesús era el esposo y María Magdalena la esposa y esta praxis se desarrolló porque reflejaba un hecho histórico incontestable, el matrimonio real entre ambos personajes. A partir de aquí, el hilo argumentativo giraba en torno a la interpretación del texto griego de Jn 19, 25-27; según estos autores, cuando Juan decía "viendo a la madre" (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) y "dice a la madre" (τῆς μητρὸς αὐτοῦ), no se estaba refiriendo a María, la madre de Jesús, sino a María Magdalena

[788] Las dos obras en cuestión son HERRERA, R. *El desvelamiento de la revelación*, ed. La Rama Dorada, Madrid (1981); ASENSIO, M., *María Magdalena*, ed. La Rama Dorada, Madrid (1984)

[789] Cf. PIÑERO, A. (2014): 159. Así identifican a María Magdalena con cuatro mujeres: especialmente con María de Betania (Jn 11), con otra mujer anónima de Betania que unge a Jesús (Mc 14, 3-9); pero también con una pecadora sin nombre (Lc 7, 36-50) o con una mujer adúltera innominada perdonada por Jesús (Jn 8, 2-11).

como mujer de Jesús y al discípulo amado como el hijo de ambos[790]. El último argumento tiene un fundamento teológico, si María Magdalena, identificada como una prostituta o pecadora arrepentida se hubiese casado con Jesús, éste se habría convertido en un mortal pecador como todos los demás. A nuestro juicio, esta hipótesis no tiene ningún tipo de verosimilitud, habida cuenta, en primer lugar, de este amalgamiento de diferentes figuras femeninas con María Magdalena y su caracterización en una pecadora arrepentida por ser el carácter predominante entre todas ellas; en cambio, los textos evangélicos diferencian a cada una de las mujeres. Además de esto, dichos autores dan por verídico la escena de María Magdalena al pie de la cruz, una escena también muy poco verosímil, pues los romanos no dejaban acercarse a los familiares o allegados al cadalso. Encontramos más bien tras esta hipótesis un alegato fantasioso, cuyo único objetivo es demostrar a toda costa dicho matrimonio entre ambos personajes, cuando en ningún momento se cuestionan si realmente María Magdalena llegó a existir como personaje histórico.

Aunque las argumentaciones de R.Herrera y M.Asensio no explicaban satisfactoriamente la existencia de un posible matrimonio entre Jesús y María Magdalena, su planteamiento no quedó en saco roto, sino que una década más tarde, otros autores la retomaron con otra perspectiva. Este fue el caso de J.Montserrat, quien en un sucinto artículo, también planteaba los visos de historicidad de este matrimonio[791]. Según él, si bien la estrecha relación entre Jesús y María Magdalena tal como aparecía en los escritos gnósticos era legendaria, en realidad enmascaraba un trasfondo de veracidad histórica basado en el matrimonio entre ambos. Jesús habría tenido una esposa o compañera real durante su vida y esa particularidad habría sido transmitida a las comunidades de las siguientes generaciones, quienes la difuminaron, la ocultaron o la modificaron en función de sus necesidades teológicas. Un material tan sensible, argumentaba el autor, no pudo haber sido creado de la nada mediante una fórmula legendaria por los gnósticos para exponer sus doctrinas, sin que previamente hubiese existido una censura por parte de la tradición piadosa representada por los evangelistas de Marcos y Mateo, quienes censuraron el

[790] El texto de Juan junto a la cruz reza lo siguiente: "Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena. Jesús, *viendo a su madre* y junto a ella al discípulo a quien amaba, *dice a su madre*: `Mujer, ahí tienes a tu hijo.´ Luego dice al discípulo: `Ahí tienes a tu madre.´ Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa." (Jn 19, 25-27). Según Cf. ibid., (2014): 161, esta interpretación no tiene base suficiente, puesto que en el aparato crítico de las diferentes ediciones del Nuevo Testamento tampoco es totalmente segura la lectura "viendo a la madre" y "dice a la madre". Los mejores manuscritos están divididos entre la opción "viendo a la madre" o "viendo a su madre" y para defender esta primera hipótesis habría que suponer un fuerte conflicto y una separación entre María Magdalena (la madre) y su hijo (el discípulo amado), cuya reconciliación habría sido lograda por Jesús (marido y padre) en los instantes finales de su vida antes de su muerte en la cruz.

[791] MONTSERRAT, J. "Jesús y sus compañeras: Cuadernos de Getsemaní." Suplemento de la revista Heterodoxia 1 Madrid (1996): 5-9

episodio de María de Betania recogido en Jn 12,3 donde el perfume, en lugar de ser derramado sobre los pies de Jesús, lo habría sido sobre su cabeza, y de esta manera "guardaban silencio sobre el procedimiento del secado" con el cabello, escena con una poderosa carga erótica.

El estudio, cuyo razonamiento era más sólido, daba también por descontado la historicidad de la Magdalena y su importancia real en la vida de Jesús. Esta línea temática prosiguió a principios de nuestro actual siglo, concretamente en el año 2003, con la aparición de una novela, cuyo éxito de ventas tuvo una gran repercusión a nivel mundial. Se trató de la obra de Dan Brown titulada "El Código da Vinci", también adaptada en versión cinematográfica por Ron Howard (2006); película que, a su vez, obtuvo un récord de recaudación en parangón con la obra literaria. A partir de una serie de λόγια recogidos en los evangelios gnósticos de María y de Felipe, el autor de la obra interpretó que María Magdalena había sido la mujer de Jesús, con quien tuvo descendencia y formó una familia; este matrimonio habría sido encubierto por las autoridades eclesiásticas desde el siglo IV hasta nuestros días y por este motivo no hallamos rastro de él en los textos canónicos.

Además de esto, Dan Brown atribuyó el origen de la leyenda del Santo Grial en la propia vida de María Magdalena, pues tras la crucifixión de Jesús huyó de Palestina a Francia para alumbrar allí a su hija Sara, quien habría llegado a ser la eventual fundadora de la dinastía merovingia y de esta forma, la familia real pudo esgrimir unos orígenes y una consanguineidad divina.

Apoyado por su éxito mediático, la hipótesis de Dan Brown despertó el interés por la antigua tradición del matrimonio carnal entre Jesús y María Magdalena y suscitó una reacción mayoritaria de los estudiosos contrarios a sus premisas por considerarlas fantasiosas y mal planteadas exegéticamente. Aunque la polémica creada por esta novela se fue desdibujando con el paso del tiempo, la publicación en la prensa occidental (The New York Times, The Boston Globe, Smithsonian Channel, etc.) del descubrimiento en octubre de 2012 de un papiro en lengua copta provocó un giro de los acontecimientos[792].

En verano de ese mismo año, la profesora Karen L. King de la Universidad de Harvard presentó en un congreso de coptología en Roma una comunicación donde se daba cuenta de la existencia de este pequeño papiro fragmentario de dimensiones muy reducidas (4,5 cm de alto por 9 cm de largo), bautizado por ella misma como el "Evangelio de la mujer de Jesús", de dudosa procedencia y cuya datación presuntamente era del siglo IV. El papiro constaba de un texto inconexo formado por ocho líneas, destacando la cuarta de ellas donde reza lo siguiente: "Jesús

[792] Un análisis crítico y más detallado de esta problemática Cf. PIÑERO, A. (2014): 174 ss, a quien seguimos.

les dijo: Mi mujer…"; en este caso concreto, el contexto presentaría muy probablemente a Jesús resucitado de regreso a la tierra desde el ámbito celeste para acabar de revelar a sus discípulos las enseñanzas y los misterios del reino de los cielos. El sintagma "mi mujer" correspondería a la expresión copta *ta hime*, utilizada normalmente para expresar una relación entre un marido y su mujer. Ahora bien, ¿cómo debería entenderse "mi mujer" en este texto? ¿Realmente Jesús hacía referencia a un matrimonio real con María Magdalena?

Según la profesora Karen L. King, Jesús se estaría refiriendo explícitamente a María Magdalena como su esposa real y para ello lo argumentó de la siguiente forma: a) este papiro es la única prueba donde se hablaba de forma diáfana de la existencia de la mujer de Jesús; b) aunque la cronología tardía del papiro, sobre el siglo IV, no proporcionaría una prueba fidedigna de que realmente Jesús estuvo casado con María Magdalena, la profesora proponía una fecha de la segunda mitad del siglo II para un supuesto texto original griego sin evidencia alguna de su existencia; c) la aparición de este texto invitaba a cuestionarse nuevamente el asunto sobre el estado civil de Jesús; d) algún pasaje del Evangelio de Felipe aduciría la existencia de un matrimonio entre ambos personajes; e) la investigadora sostenía una posible censura en los evangelios canónicos de las pruebas de este presunto matrimonio como resultado del debate abierto a mediados del siglo II y el siglo III entre los cristianos sobre si Jesús estuvo o no casado durante su vida.

Si le otorgásemos credibilidad al documento, estaríamos ante un texto donde se abordaba explícitamente el matrimonio entre Jesús y María Magdalena, cuyo contexto, a nuestro juicio, habría que situarlo más probablemente en el entorno gnóstico donde la concepción del matrimonio tenía un componente más espiritual, más vinculado en la relación maestro-discípulo perfecto tal como aparece reflejada en diferentes textos gnósticos. Por lo tanto, el sintagma copto *ta hime* ("mi mujer") no sería garantía ni prueba alguna de la existencia de un matrimonio real entre ambos personajes, ni estaría insinuando un posible debate entre los cristianos gnósticos del siglo II sobre el posible enlace entre Jesús y María Magdalena; básicamente, en este caso, el texto haría una referencia a una realidad dentro de las comunidades gnósticas, el misterio de la revelación entre el maestro revelador (Jesús) y la discípula perfecta (María Magdalena), una muestra de la relevancia de las mujeres en algunas congregaciones cristianas de corte gnóstico.

Ahora bien, el texto nos suscitaba más dudas que certezas, sobre todo a partir de la forma en cómo se encontró y llegó a manos de la profesora K.L.King. Partiendo de este hecho, una serie de investigadores cuestionaron el papiro y encontraron una serie de incongruencias susceptibles

de ser resaltadas[793]: a) el papiro no había sido hallado como fruto de una excavación científica, debidamente controlada, sino que procedía del mercado de antigüedades, una situación similar a la sucedida con el supuesto Osario de Santiago; b) si bien el papiro era auténtico y su falsificación era muy complicada, la tinta utilizada podría proceder de una técnica moderna aplicada a un soporte antiguo; de esta manera, se hacía imprescindible un análisis pormenorizado de la tinta empleada para determinar si era actual o antigua; c) era muy probable que la forma fragmentaria del documento hubiese sido elaborada expresamente para dar una pátina de antigüedad al papiro; d) los investigadores observaron los puntos de contacto entre el texto del documento con fragmentos pequeños de frases o palabras en copto de los λόγια 101 (líneas 1 y 5) y 114 (líneas 3 y 4) del Evangelio de Tomás; una forma de proceder más habitual en un autor moderno que no en un nativo copto.

El documento siguió estando en el candelero hasta el año 2016 a la espera de los resultados del análisis de la tinta empleada, pero fue la propia profesora Karen L. King quien desveló el misterio. Tras leer un artículo de Ariel Sabar publicado en la revista The Atlantic, fue consciente de haber sido objeto de una estafa, admitiendo la falsedad del documento. La dudosa y oscura procedencia del mismo levantó sus sospechas y acabó con el enigma del documento.

La falsificación del documento no supuso el fin de aquellas hipótesis basadas en la existencia de un matrimonio entre Jesús y María Magdalena; sino que continuaron vigentes hasta la actualidad y esta circunstancia invita a la reflexión sobre ello. ¿Realmente existió María Magdalena como figura histórica, a pesar de la parquedad de documentación? Si realmente existió ¿Podemos hablar de un matrimonio real entre Jesús y María Magdalena o bien, en caso contrario, debemos entender las referencias existentes desde un punto de vista simbólico?

María Magdalena es mencionada en diecisiete ocasiones en el Nuevo Testamento[794]. Nunca aparece citada en el libro de los Hechos de los Apóstoles, tampoco en ninguna de las cartas de Pablo de Tarso ni en los escritos de los conocidos como Padres de la Iglesia. Desde la tradición católica se la ha considerado como una discípula muy cercana a Jesús e incluso algunos autores han llegado a plantear su presencia en la Última Cena a partir de interpretaciones de obras artísticas, noticias o tradiciones legendarias, pero ni Marcos –como evangelista más antiguo- ni Pablo –como fuente más antigua- aluden a su participación en tal evento.

[793] Cf. ibid., (2014): 176. Los profesores Francis Watson de la Universidad de Durham y Alberto Camplani de la Universidad romana de La Sapienza han presentado por separado estos argumentos bastante parecidos entre sí.

[794] Autores como cf. EHRMAN, B.D. (2006): 185, la reducen erróneamente a trece apariciones incluyendo pasajes paralelos.

Respecto a las alusiones en los evangelios canónicos, sólo una (Lc 8, 1-3) hace referencia a su condición de acompañante de Jesús durante su vida itinerante, junto con Juana, mujer de Cusa y Susana. En este pasaje, María Magdalena ayudaría a Jesús y sus seguidores con sus bienes para su sustento. Actualmente, los investigadores están casi convencidos unánimemente que el texto es una elaboración del propio evangelista Lucas y se trataría de una retroproyección de una situación existente en la comunidad del propio autor y, por tanto, no perteneciente a la fase de la vida pública de Jesús[795]. De esta forma, el texto lucano haría referencia a una coyuntura sobre el año 90 del siglo I donde algunas mujeres potentadas formarían parte de las misiones itinerantes y sufragarían con sus bienes a todos sus integrantes durante el tiempo de su periplo por distintas aldeas o ciudades.

Posteriormente, encontramos dos menciones (Mc 15,40 y Jn 19,25-27) donde la sitúan junto con María, la madre de Jesús, al pie de la cruz; una situación poco verosímil dada las prohibiciones de las autoridades romanas por permitir a los familiares o allegados estar tan cerca de los ajusticiados.

Por último, la mayoría de las citas están relacionadas con el momento de la resurrección, la tumba vacía y las primeras apariciones[796]. Así en Mc 16,6-8, María Magdalena junto con María la de Santiago y Salomé acudieron a la tumba de Jesús para ungir su cadáver y la encontraron vacía; fue en ese momento donde se les apareció un ángel y les explicó lo sucedido con la finalidad de transmitirlo al resto de los discípulos; pero, las mujeres asustadas por la visión, acabaron huyendo sin decir nada a nadie. Por tanto, según la primitiva tradición evangélica, María Magdalena no fue la primera testigo de la aparición de Jesús resucitado ni tampoco la primera transmisora de la buena nueva.

Unas décadas más tarde, este primer final tan negativo para las mujeres del evangelio marcano provocó una reacción visible en los siguientes evangelios. Así, en el de Mateo (Mt 28, 8) María Magdalena era el primer testigo de la aparición de Jesús resucitado junto con la madre de Jesús, a quienes se les encargó la tarea de transmitir esa experiencia y de dirigir a los discípulos a Galilea, donde Jesús se les iba a aparecer. En el evangelio de Lucas (Lc 24, 9-11), María Magdalena acompañada de Juana, María de Santiago, la madre de Jesús y otras mujeres innominadas no vieron a Jesús resucitado, pero sí a un ángel, quien les encargó la misión de anunciar la buena nueva a los incrédulos discípulos.

[795] Cf. PIÑERO, A. (2014): 142

[796] Pablo de Tarso (1 Cor 15, 5-8) apunta a Pedro como primer testigo de la resurrección y desconoce esta tradición de la Magdalena. Es más, para él no hay tumba vacía, sino simplemente apariciones individuales o colectivas.

A inicios del siglo II, el Evangelio de Juan le dedicó un capítulo entero (Jn 20) al día de la resurrección. Allí, María Magdalena acudió en solitario a la tumba para ungir el cuerpo de Jesús y la halló vacía; se presentó ante Pedro para comunicárselo y cuando regresó al sepulcro se le apareció Jesús en solitario, quien le dijo: "No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios." (Jn 20,17). A nuestro juicio, esta escena, probablemente más simbólica y doctrinaria, tenía la finalidad de transmitir teología antes que relatar un hecho histórico y al mismo tiempo, ahondaba en la idea de otorgarle a María Magdalena un papel central en el momento de la resurrección como una discípula muy próxima a Jesús[797].

En el primer tercio del siglo II, esta imagen de María Magdalena como figura protagonista del evangelio joánico también encontró su eco en el final añadido al evangelio de Marcos (Mc 16, 9-20). Contrariamente a los evangelios de Mateo y Lucas donde María Magdalena no era la primera testigo de la resurrección, el añadido marcano retomaba la idea propuesta por el evangelio de Juan y Jesús se le aparecía a ella por primera vez, a quien conocía con anterioridad por haberla liberado de siete demonios en el interior de su cuerpo (Mc 16, 9). Si bien el tardío autor espurio de Marcos incidía en la experiencia taumatúrgica de Jesús con María Magdalena, nada nos decía de su carácter munificiente descrito por Lucas. De esta manera, en el primer cuarto del siglo II, gracias al evangelio de Juan y al añadido del final de Marcos, María Magdalena aparecía como una discípula muy próxima a Jesús rompiendo con el esquema defendido primero por la tradición paulina y luego por la primera versión de Marcos, donde las mujeres tenían un papel marginal. Tanto en el Cuarto evangelio como en el final añadido de Marcos, María Magdalena era la receptora de la primera aparición y la encargada de transmitir al resto de discípulos esta buena nueva, pero en ningún momento, aparecía ninguna escena erótica entre ambos personajes.

Como ya vimos anteriormente, los relatos de la tumba vacía[798]probablemente reflejaban la necesidad de los creyentes cristianos de la segunda mitad del siglo I e inicios del siglo II de evidenciar pruebas materiales y tangibles donde sustentar su creencia en la resurrección; sería en esta coyuntura donde se ubicó a las mujeres, representadas por María Magdalena como adalid, como protagonistas de la parte final de los relatos evangélicos. A nuestro juicio, dicha tumba muy probablemente no existió, sino que se trataba de un artificio literario creado por los propios evangelistas y sus respectivas comunidades para dar verosimilitud al relato de la resurrección. Por lo tanto, según nuestra hipótesis, una serie de elementos nos hacen sospechar y

[797] Seguimos a cf. PIÑERO, A. (2014): 145 en esta apreciación.

[798] Vid. supra p. 217-218

dudar con motivos sólidos de su verosimilitud como personaje histórico. Entre estos argumentos estaría el protagonismo de María Magdalena en estos pasajes elaborados artificialmente, la inverosimilitud de su presencia junto a la cruz por los motivos antes expuestos, su ausencia en la tradición paulina así como en el resto de la vida pública de Jesús con la salvedad del pasaje de Lucas (Lc 8,1-3), cuya historicidad hoy en día es bastante cuestionada por los investigadores.

Si es correcta esta hipótesis, se añaden a estas incongruencias otra no menos relevante ¿Tuvo María Magdalena una imagen unívoca en los diferentes evangelios o diferentes? Ha existido una tendencia en los primeros siglos del cristianismo a confundir a María Magdalena con otras mujeres de homónimo nombre y esto ha llevado a presentar en los textos una imagen distorsionada, fundamentada en un amalgamamiento de diferentes personajes en uno solo. Si seguimos a Lucas (Lc 8,1-3), su imagen es la de una mujer con una notable capacidad adquisitiva, cuya labor no sólo consistía en asistir a Jesús y sus discípulos, esto es, a las misiones itinerantes donde estas mujeres participaban, sino también a financiarlas económicamente. Allí es conocida por su nombre María Magdalena, es decir, María de Magdala, una pequeña localidad ubicada junto a la orilla del lago Tiberíades, pero como ya vimos en el caso de Jesús, la manera de citarla no utiliza la costumbre aramea por su filiación o el nombre de su esposo, sino por la tradición grecorromana, a partir de su lugar de origen. Todo ello, vuelve a sumir a María Magdalena en un ambiente de confusión. ¿Por qué si fue una mujer tan importante y respetada en los orígenes del cristianismo no se la conoce por su nombre arameo como sí sucede con los principales discípulos? ¿Por qué si era una mujer reputada con una cierta independencia económica pasó a la tradición cristiana como un personaje marginal rechazado por la sociedad? ¿Si realmente fue la esposa de Jesús, no sería su nombre y su filiación conocida por toda la cristiandad? Probablemente, el hecho de ser escritos estos textos evangélicos en la Diáspora y no en Palestina, podrían explicar estas lagunas. Se habría creado de forma plausible un origen galileo de María en connivencia con el homónimo de Jesús para poder dar verosimilitud a la narración.

Además de esto, encontramos en los textos sinópticos y en el Cuarto evangelio otras mujeres susceptibles, por sus rasgos, de ser asimilada a María Magdalena. Así, la mujer pecadora pública de Lc 7, 36-50, no llamada prostituta, que unge los pies de Jesús no puede ser María Magdalena, pues la presenta a los lectores a continuación en el siguiente capítulo. Tampoco María de Betania puede ser la misma persona por su diferente origen y la María Magdalena de Mc 16,9, de la cual Jesús había expulsado siete demonios no parece tener nada que ver con la lucana. Tampoco tiene relación con la mujer adúltera a punto de ser lapidada a instancias de los escribas y fariseos en Jn 8, 1-11 y salvada por Jesús en última instancia, una historia no conocida por la tradición sinóptica.

Fue Gregorio Magno (540-604), quien en su trigésima tercera homilía escrita en el año 591 afirmó lo siguiente respecto a la mujer pecadora de Lc 7, 36-50:

> Ella a quien Lucas llama la mujer pecadora, a la que Juan llama María, creemos que es la María de la que siete demones fueron extraídos según Marcos ¿Y qué significan estos siete demones, sino todos los vicios? Está claro, hermanos, que la mujer usó previamente el ungüento para perfumar su cuerpo en actos prohibidos (…)[799](Greg.Mag. *Homil. In Euang*. XXXIII)

La confusión del propio papa a finales del siglo VI ponía de manifiesto cómo se gestó el proceso de asimilación y de amalgamamiento de diferentes mujeres de homónimo nombre o características en una sola conocida en el imaginario colectivo cristiano como María Magdalena cuyas características principales eran la de ser una mujer pecadora, adúltera, prostituta y trastornada, tal como pasó finalmente a la tradición occidental hasta nuestros días.

Por lo tanto, a nuestro juicio, por los motivos esgrimidos más arriba consideramos muy probablemente a María Magdalena una compilación de algunas mujeres aparecidas en los textos canónicos, una elaboración literaria de gran contenido simbólico, cuyo objetivo era dar visibilidad a las mujeres gnósticas, quienes a finales del siglo I e inicios del siglo II habían adquirido un papel protagonista tanto en sus comunidades como en las tareas misioneras itinerantes. De esta forma, los autores evangélicos retroproyectaron el protagonismo de María Magdalena a la misión itinerante de Jesús en Galilea y exaltaron su figura sobre todo en el momento de la resurrección para poder justificar el creciente papel relevante de las mujeres en la nueva realidad cristiana.

De ser correcta esta hipótesis, ¿por qué se insistió tanto en un matrimonio real entre Jesús y María Magdalena? ¿De dónde surgió esta idea? Si en los textos canónicos no encontramos rastros evidentes de tal suposición, el mundo gnóstico de los siglos II-III nos puede proporcionar una aproximación a esta problemática. Los únicos textos interesantes sobre este tema se encuentran en los evangelios gnósticos de María y de Felipe pertenecientes a la biblioteca de Nag Hammadi; en ellos, de forma explícita se hace especial hincapié en una relación muy estrecha entre ambos personajes[800].

Respecto al evangelio de María, se trata de un texto de autor anónimo cuya datación suele situarse en torno al año 150 por su contenido protognóstico[801]. Allí, María Magdalena, conocida

[799] Cf. EHRMAN, B. D. (2006): 190

[800] No es objeto de estudio de esta Tesis un análisis pormenorizado de los diferentes textos donde aparece mencionada María Magdalena, sino únicamente aquellos donde se apunta de forma explícita a esta relación especial entre ella y Jesús.

[801] Seguimos la reconstrucción planteada por PIÑERO, A. (2014): 162 ss.; cf. Ibid., (1999): 127-128. En la actualidad, aunque en un estado fragmentario, conservamos sesenta y cinco páginas de los setenta y dos

bajo la forma aramea *Mariam*, ejerce el rol de consoladora y trata de aliviar la tristeza de los discípulos provocada por la ausencia de Jesús una vez ha muerto y resucitado. Este papel protagonista de María Magdalena refleja la relevancia de este personaje en el seno de la comunidad donde fue redactado el evangelio. Para el autor del texto, ella personifica los valores de la buena discípula, por encima incluso de los discípulos reconocidos por la tradición canónica como los más allegados a Jesús.

El texto clave relacionado con esta supuesta relación entre Jesús y María Magdalena es un pasaje donde Pedro, cuestiona el papel de reveladora de María Magdalena por encima del resto de discípulos y Leví asume su relación privilegiada con el Maestro:

> Después de decir todo esto, *Mariam* permaneció en silencio, dado que el Salvador había hablado con ella hasta aquí. Entonces, Andrés habló y dijo a los hermanos: `Decid lo que os parece acerca de lo que ha dicho. Yo, por mi parte, no creo que el Salvador haya dicho estas cosas. Estas doctrinas son bien extrañas´. Pedro respondió hablando de los mismos temas y les interrogó acerca del Salvador: ` ¿Ha hablado con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? *¿Es que la ha preferido a nosotros?* Entonces *Mariam* se echó a llorar y dijo a Pedro: "Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Supones acaso que yo he reflexionado estas cosas por mí misma o que miento respecto al Salvador? Entonces Leví habló y dijo a Pedro: `Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, *si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla?* Bien cierto es que *el Salvador la conoce perfectamente; por esto la amó más que a nosotros*. Más bien, pues, avergoncémonos y revistámonos del hombre perfecto, partamos tal como nos lo ordenó y prediquemos el evangelio, sin establecer otro precepto ni otra ley fuera de lo que dijo el Salvador´. Luego que [Leví hubo dicho estas palabras], se pusieron en camino para anunciar y predicar (*EvM* 18,9-20)

Este pasaje acontece justo después que María Magdalena haya referido a los discípulos una visión con Jesús donde se le habían revelado ciertas enseñanzas secretas. Al acabar su relato, Andrés se mostró despreciativo con el testimonio de María ("Yo, por mi parte, no creo que el Salvador haya dicho estas cosas. Estas doctrinas son bien extrañas") y estaría reflejando probablemente la oposición de la Gran Iglesia - en este caso representada por el apóstol Andrés, como varón – a las revelaciones privadas en el ámbito femenino. Esta queja es secundada por su hermano Pedro, quien se lamenta de la preferencia de María Magdalena sobre los discípulos y de la preeminencia de las revelaciones privadas sobre las públicas ("¿Ha hablado con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? *¿Es que la ha preferido a nosotros?*").

---

originales de este tratado en el papiro BG 8502 datado por los especialistas de inicios del siglo III. Se han perdido las páginas 1-6 y 11-14 y el título de la obra aparece en el *explicit*. Este evangelio está escrito en el dialecto sahídico del copto, con influencias de otros dialectos como es el caso del subacmímico, acmímico y probablemente también del fayúmico. En 1917 se descubrió un fragmento papiráceo griego, probablemente del yacimiento de Oxirrinco relativos a dos pasajes de la versión copta (*EvM* copto 17,5-21 y 18, 5-19). El texto no coincide plenamente con la versión copta, pero da indicios de depender de un texto original de mejor calidad, cuya datación se ha remontado al siglo II.

En rigor, este fragmento manifestaba las luchas intestinas en el seno de la Iglesia de inicios del siglo II sobre el valor de las revelaciones públicas y las privadas. Los gnósticos incidían, mediante la actitud de Andrés como representante de la Gran Iglesia, en la incomprensión por parte de los discípulos del sentido de la predicación de Jesús tal como se recogía en los evangelios sinópticos y proponían como fiables y válidas las revelaciones privadas muy ligadas al ámbito femenino en las comunidades gnósticas. Las revelaciones públicas u oficiales, estaban vinculadas a los textos ya considerados sagrados y por tanto, su interpretación era mucho más asequible para la incipiente jerarquía eclesiástica; en cambio, las revelaciones privadas, no admitidas por la ortodoxia y contempladas como no fiables, eran menos controlables por las autoridades y más susceptibles de transmitir un mensaje inapropiado.

Es Leví quien rebaja la tensión de la escena. Acepta el rol protagonista de María Magdalena como alguien respetable ("Sin embargo, *si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla?*"), insistiendo en la especial relación entre Jesús y María ("Bien cierto es que *el Salvador la conoce perfectamente; por esto la amó más que a nosotros*"). El verbo amar, tanto en griego clásico como en copto, puede tener diversos significados y es el contexto quien nos arroja luz sobre cómo interpretar esta escena. La temática del Evangelio de María no reforzaba la idea de un significado erótico en la relación entre ambos personajes, el amor era un símbolo de la capacidad otorgada a María Magdalena de recibir revelaciones por parte de Jesús resucitado; se trataría de las enseñanzas secretas reveladas a los elegidos y María Magdalena como elegida era la depositaria de este conocimiento espiritual. Por lo tanto, la escena de este evangelio excluía cualquier tipo de relación física o de amor carnal entre Jesús y María Magdalena; el autor entendía el amor desde un punto de vista espiritual, no terrenal.

El evangelio de Felipe es otro tratado gnóstico de la tendencia valentiniana donde encontramos textos referidos a esta supuesta relación carnal entre María Magdalena y Jesús. Por su teología gnóstica, esta obra ha sido datada a inicios del siglo III y probablemente fue escrita en sus orígenes en griego y traducida con posterioridad al copto. Contiene un texto de difícil interpretación y el consenso mayoritario entre los investigadores se inclina a interpretarlo como el reflejo de una serie de temas acaecidos en una catequesis bautismal gnóstica[802].

[802] Seguimos el razonamiento expuesto por cf. Ibid., (2014): 163 ss.; Cf. ibid., (1999): 17 ss. El título de la obra aparece en la última línea del texto y es posible que se trate de un añadido posterior al fin de la redacción de la obra, pues originalmente no constaba en el manuscrito. Respecto al autor del texto, la tradición le atribuye la autoría al apóstol Felipe, quien gozaba entre los gnósticos de una especial relevancia por ser considerado depositario de las enseñanzas secretas de Jesús resucitado; pero lo más probable es que se trate de un anónimo redactor perteneciente a una comunidad cristiana gnóstica en Antioquía o Edessa, ciudades donde acostumbraban a estar presentes relevantes comunidades judías y cristianas, así como grupos bilingües de griego y siríaco.

Este tratado es el documento conservado más explícito sobre el supuesto afecto especial entre Jesús y María Magdalena:

> Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: María, su madre; la hermana de ésta; y *Magdalena, que es denominada "su compañera*". Así, pues, María es su hermana, y su madre, y es su compañera (*EvFlp* 59, 7-11)

El término "compañera o consorte" (κοινωνός) atribuido a María Magdalena puede utilizarse para referirse a una compañera sexual, es decir, a la mujer de un hombre, a una simple acompañante sin más o si nos referimos al ámbito religioso a la compañera espiritual de un consorte de idéntica naturaleza. Como en el caso del Evangelio de María, aquí también dependemos del contexto para poder obtener la clave de su significado. Este pasaje está justo a continuación de otro anterior donde se contrasta al hombre celestial y el terrenal, quizás una interpretación del contraste paulino entre Adán y Cristo:

> En cuanto al hombre celestial, más numerosos son sus hijos que los del hombre terreno. Si los hijos de Adán son numerosos, aún así mueren, cuánto más los hijos del hombre perfecto, aquellos que no mueren, sino que son continuamente engendrados. *El padre hace un hijo, y al hijo no le es posible engendrar. Más bien el hijo "engendra" hermanos, no hijos*. Todos los que son engendrados en el mundo son engendrados por la naturaleza, y los otros por [éste del que] fueron engendrados. El hombre [recibe alimento] mediante la promesa del lugar superior […] por la boca. Y si el logos hubiera salido de allí, se nutriría por la boca y se haría perfecto. *Pues los perfectos conciben mediante un beso, y engendran. Por ello nos besamos unos a otros, recibiendo la concepción por la gracia mutua que hay entre nosotros* (*EvFlp* 58,18- 59,35)

Para estos gnósticos reflejados tras el Evangelio de Felipe, la procreación espiritual engrendraba "hermanos", no hijos y sólo los perfectos, los elegidos, quienes estaban en posesión del conocimiento revelado, de la gnosis, podían optar a ella. Por este motivo, los gnósticos comenzaban su rito de iniciación en la sabiduría revelada mediante un beso sagrado, símbolo de especial amor por parte del Revelador Jesús resucitado a una persona digna de recibir las enseñanzas secretas. En ningún momento hay una connotación sexual en el contexto del pasaje; la persona elegida es considerada un discípulo fiel para recibir el conocimiento revelado y es aquí donde debemos situar el pasaje precedente referente a María Magdalena cuando habla de ella como la compañera de Jesús. María Magdalena era considerada por esta comunidad gnóstica como la discípula fiel de Jesús, su compañera espiritual, no carnal y ella tiene esta distinción por estar más avanzada que el resto en el conocimiento de las revelaciones salvíficas, así aparece reflejado en otro texto posterior referido a esta especial relación entre ambos:

> La sabiduría denominada "estéril" es la madre [de los] ángeles. *Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]*. Los demás [discípulos] [se acercaron a ella para preguntar]. Ellos le dijeron: "¿*Por qué la amas más que a todos nosotros*?". El Salvador respondió y les dijo: "¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?". Un ciego y un vidente, estando ambos a oscuras, no se diferencian entre sí. *Cuando llega la luz, entonces el vidente verá la luz y el que es ciego permanecerá a oscuras. El Señor dijo: "Bienaventurado el que*

> *es antes de llegar a ser, pues el que es, ha sido y será*". La supremacía del hombre no es manifiesta, sino que yace en lo oculto. Por eso él es señor de las fieras, que son más fuertes que él, que son grandes en lo manifiesto y en lo oculto, y él permite su subsistencia. Pero si el hombre se aleja de ellas se matan, se muerden y se devoran mutuamente, y se comen mutuamente por no hallar alimento. Mas ahora sí han hallado alimento, pues el hombre cultivó la tierra." (*EvFlp* 63,30-64,22)

También Santiago, el hermano del Señor, fue testigo de la costumbre del beso en la boca como puede leerse en algunos pasajes de los dos Apocalipsis de Santiago:

> Habla Santiago: `*Jesús me besó en la boca* y me abrazó diciendo: Amado mío, he aquí que voy a revelarte cosas que los cielos no han conocido, como tampoco los arcontes (*2 ApSant* 56, 10-20)

Tanto en este pasaje como en el fragmento del Evangelio de Felipe no existe una connotación sexual tras este beso en la boca; en ningún momento se refiere a una relación carnal entre María Magdalena y Jesús o una homosexual entre los dos hermanos, no lo entendían así los gnósticos. Jesús resucitado, en su rol de Revelador, amaba más a María Magdalena porque estaba más adelantada que sus discípulos en el conocimiento de la salvación; además, sentía un sentimiento más elevado hacia ella por considerarla una discípula fiel, cuyo espíritu - encerrado en la cárcel material del cuerpo - era consustancial con el Dios supratrascendente ("feliz el que era antes de llegar a ser").

Esta proximidad entre el Revelador y su discípula fiel tenía su materialización simbólica en el sacramento gnóstico de la cámara nupcial, una especie de matrimonio sagrado, donde el gnóstico se unía espiritualmente con el Salvador o Revelador. Con el beso se aludía de forma simbólica a esta unión mística entre la parte terrenal representada por María Magdalena con su contrapartida celestial, Jesús el Revelador convertido ahora ya en su esposo. Esta unión tenía lugar en una cámara nupcial litúrgica, sin que podamos saber exactamente cómo se realizaba y si este rito iniciático comportaba algún tipo de relación sexual del iniciado. Sea como fuere, esto ha llevado a pensar a algunos investigadores que probablemente mediante este sacramento los gnósticos rememorasen la memoria de un supuesto matrimonio entre Jesús y María Magdalena acaecido durante sus vidas[803].

Ahora bien, ¿Realmente existió tal matrimonio? ¿Podemos afirmarlo a partir de las evidencias textuales? La visión global del matrimonio existente en el Evangelio de Felipe no es muy positiva al respecto y por tanto, esto conduce a preguntarnos si realmente el sacramento de la "cámara nupcial" comportaba claramente una unión sexual. Las evidencias parecen indicar que probablemente no era así como indica uno de los pasajes relativos a este tema:

[803] Cf. Ibid., (2014): 166.

> Grande es el misterio del matrimonio. Pues sin él el mundo no habría existido. Ahora la existencia del mundo depende del hombre, y la existencia del hombre, del matrimonio. *Pensad en la relación pura, pues posee un gran poder. La imagen de este matrimonio consiste en un mancillamiento* (*EvFlp* 64,31-65,1)

Según el autor del tratado, el matrimonio espiritual era considerado para estos gnósticos como una suerte de relación pura, opuesto al matrimonio de los individuos no gnósticos, cuya unión tenía connotaciones negativas, pues se trataba en realidad de una imagen, algo aparente y mancillado por las relaciones sexuales.

Para el pensamiento gnóstico, la perfección lo formaba la pareja, pues todo orden celeste y terreno estaba preparado para actuar conjuntamente. Todas las entidades supratrascendentes actuaban en pareja y lo mismo le sucedía al ser humano, quien al principio de la creación, la pareja ideal la formaba un ser andrógino, Adán, compuesto de una parte masculina y otra femenina:

> *Cuando Eva estaba aún en Adán, la muerte no existía. Pero cuando ella se separó de aquel, existió la muerte*. Pero si él vuelve a completarse y alcanza su ser anterior, la muerte no existirá nunca más (*EvFlp* 68,23-26)

Esa unidad ideal se había roto con la creación de Eva. Se dio una disociación entre un espíritu celestial, trascendente, y un espíritu terrenal, preso en la materia del cuerpo. Con la muerte del cuerpo, el espíritu del mundo inferior se liberaba y ascendía a la esfera superior, al cielo, donde su contrapartida celestial le estaba esperando para unirse. De esta manera, los gnósticos creían que el espíritu del iniciado de la secta durante su estancia en la tierra era femenino, mientras su contrapartida celestial era masculina. La pareja perfecta acaecía cuando ambas partes se unían en el cielo. Por lo tanto, el sacramento de la cámara nupcial probablemente tuviese como función adelantar de forma simbólica en la tierra esta unión espiritual celestial futura[804]. En este ritual, concebido como una relación pura entre la persona iniciada identificada con María Magdalena y el Revelador, Jesús resucitado, no habría lugar para las relaciones sexuales, pues mancillaban el sacramento y convertía a la pareja en una mera imagen, en algo aparente. Se trataba únicamente de una unión mística y espiritual entre los iniciados de la secta con el Salvador.

Por consiguiente, a nuestro juicio, la tradición cristiana amalgamó bajo el nombre de María Magdalena los rasgos de diferentes seguidoras de Jesús descritas en los textos canónicos hasta convertirla en el paradigma de la pecadora arrepentida. En rigor, su figura en los relatos muy probablemente no encarnaría a ningún personaje histórico, sino que se trataba de una compilación de aquellas mujeres significativas en sus comunidades y en las misiones itinerantes

[804] Cf. Ibid., (2014): 169

gracias a su función asistencial y doctrinal. Se trataba, pues, de una elaboración literaria para dar cabida a las mujeres en los relatos sagrados por su creciente importancia desde mitad del siglo I en el seno de las comunidades del incipiente cristianismo. Para resaltar su notoriedad se la situó en los momentos determinantes de la narración de la misión itinerante de Jesús, a saber, junto a la cruz y en los relatos de la tumba vacía como primer testigo de la resurrección. De ahí a convertirla en la mujer del Mesías Jesús había sólo un paso y este proceso cristalizó en los siglos II y III en las comunidades gnósticas de la Diáspora.

La relevancia de las mujeres en dichas congregaciones y su papel de depositarias de las revelaciones privadas suscitó la preeminencia de su figura en sus tratados y obras literarias como discípula ideal. Como conocedora de las enseñanzas salvíficas actuaba en los textos bajo el rol de consoladora de los discípulos, a quienes les exigía perseverar en el conocimiento para obtener la salvación. En virtud de su relación especial con Jesús, los gnósticos escenificaron un matrimonio litúrgico, entendido como la unión espiritual de María Magdalena, la discípula ideal, con el Revelador, el Jesús resucitado; de esta manera el iniciado se fundía con el Salvador en una ceremonia simbólica donde se escenificaba el nexo entre el espíritu terrenal - considerado un elemento femenino, a través de la figura de María Magdalena - y el celestial - contemplado como masculino, representado por el Salvador - regresando así a la unidad andrógina original propia de los espíritus en el Pleroma celestial. El énfasis en la pureza de esta relación señalaría el carácter místico y espiritual de este enlace y la inexistencia de connotación sexual entre los contrayentes.

De esta manera, la visión historicista de María Magdalena así como una lectura literal de estos polémicos pasajes de la tradición gnóstica cristiana desprovista de su contexto invitó a muchos autores a dar rienda suelta a la creatividad y ver un supuesto vínculo marital entre María Magdalena y Jesús; relación que a nuestro parecer pertenece más al ámbito de la fantasía y no de la historia.

IV. Conclusiones Finales

6. Conclusiones Finales

Para concluir este estudio – después de haber expuesto el conjunto de problemas a nivel histórico y legendario sobre los *Despósynoi* – ha llegado el momento de presentar unas conclusiones finales sobre la hipótesis principal y otras cuestiones surgidas a lo largo de la investigación.

Al inicio de este estudio nos planteamos recomponer dos procesos históricos distintos:

a) Por un lado, reconstruir qué ocurrió, es decir, saber, hasta donde las fuentes y las evidencias arqueológicas nos lo permitiesen, las vicisitudes de la familia de Jesús en el contexto de los mesianismos palestinenses de los siglos I y II. Este proceso reconstructivo nos posibilitaría acercarnos a la propia naturaleza mesiánica de Jesús.

b) Por otro, analizar cómo esa familia fue recreada en la memoria cristiana de los siglos posteriores por los diversos grupos, mayoritariamente hostiles, cuyos textos han perdurado hasta nuestros días: evangelios, epístolas paulinas, evangelios judeo-cristianos, evangelios gnósticos, leyendas piadosas, fuentes historiográficas, etc.

Como se ve, este doble objetivo buscaba mostrar los puntos de contacto y divergencia de dos instancias, cuyas realidades no tenían por qué mostrarse coincidentes. Por este motivo, establecimos una hipótesis de partida preguntándonos si la familia de Jesús formaba un grupo singular y bien definido dentro de los orígenes del cristianismo. Dicho de otra manera, pretendíamos esclarecer si estos familiares se consideraban ellos mismos los herederos legítimos de las enseñanzas, λόγια y tradiciones sobre Jesús «según la carne» – siguiendo una terminología paulina – y decidimos indagar si fueron continuadores de la tradición mesiánica de Jesús o si desarrollaron una propia. Estas preguntas suscitaban de forma automática otras íntimamente relacionadas, como averiguar si su posición, en caso de existir como grupo, era o no hegemónica; si se enfrentaron con otros grupos cristianos; qué cristología defendían y si la familia del Mesías Jesús llegó a funcionar como un régimen califal como siglos más tarde sucedió con la família de Mahoma.

Para intentar arrojar algo de luz a esas cuestiones, cabe decir que desde un principio abordar esta temática no ha sido una tarea nada fácil. A grandes rasgos, diversas variables han condicionado y limitado enormemente el estudio y de esta manera poder establecer una lectura coherente de los hechos acaecidos. Estas limitaciones no nos han permitido poder obtener una visión lineal de la evolución de este grupo, sino que nos hemos visto obligados a hilvanar una serie de hipótesis basadas en los escasos testimonios documentales existentes para poder tejer un hilo conductor. Según su verosimilitud, las hemos dividido entre aquellas plausibles,

probables o posibles y en función del grado de certeza hemos precisado la mayor o menor probabilidad de las mismas a partir de una serie de adjetivos cuantificativos como mucho, mas, menos o poco en cada uno de estos subgrupos. Por lo tanto, este tipo de conjeturas nos han posibilitado ofrecer una propuesta interpretativa a aquellos interrogantes, cuya resolución destacaba por la escasez o inexistencia de información, como ha sido el caso de algunos integrantes de la familia (José el patriarca, Simeón, Judas Tomás, Salomé, etc.) o períodos donde apenas sabemos nada o las noticias tienen una naturaleza legendaria como sucede tras la muerte de Santiago en el año 62.

Entre las principales limitaciones de la investigación podemos enumerar las siguientes como los más reseñables:

1. La ausencia de documentación propia de los *Despósynoi*. No disponemos de ningún documento directo elaborado por ellos, y la poquísima información atribuible a su entorno parece proceder de sectores afines o próximos a su forma de pensar. Ante la ausencia de referencias por parte de los escritos canónicos, apócrifos y la patrística sobre si existía un evangelio o algún tratado propio; desconocemos si realmente la familia de Jesús llegó a elaborar directamente alguna obra propia donde se reflejaba su doctrina, cuya difusión se realizaba a través de sus misiones itinerantes. Este vacío de las fuentes no ha sido fruto de la casualidad, sino que responde a los esfuerzos de las corrientes hostiles a los parientes del Señor por orillar, marginar y silenciar su proyecto y aún la propia existencia de la comunidad. La inexistencia de escritos suyos o la parquedad de obras del entorno de los *Despósynoi* en la tradición cristiana primitiva fue una forma deliberada por parte de la incipiente protoortodoxia heredera de los grupos helenistas de no dejar constancia en el pasado de su cristología y su proyecto mesiánico davídico; por consiguiente, nos hemos visto obligados durante casi toda la investigación a construir hipótesis plausibles o probables a partir de testimonios indirectos, que en muchas ocasiones aludían de forma más o menos clara a su proyecto familiar y a sus posiciones teológicas.

2. La ausencia de fuentes procedentes originariamente de las comunidades judeo-cristianas de Palestina ha sido también un serio obstáculo a la hora de elaborar este trabajo, pues estos grupos podrían habernos suministrado una información más próxima a los *Despósynoi*, así como una descripción de la realidad más acorde con su forma de pensar.

Conservamos textos muy fragmentarios de obras de grupos judeo-cristianos (*Evangelio de los Hebreos, Evangelio de los Ebionitas*, etc.), cuya procedencia no parece Palestina, sino Siria o alguna zona desconocida de Próximo Oriente. Estos documentos reflejan una realidad con posterioridad a la caída del Templo (año 70), quizás durante el período de liderazgo de Simeón.

La relevancia de esos textos no es de gran ayuda para poder reconstruir el universo mental de los *Despósynoi*, muy parejo a la forma de pensar de los ebionitas. Al tratarse de "evangelios", se ajustan al modelo marcano y en última instancia dependen de él y de su influencia paulina y gentil.

3. Parcialidad de las fuentes existentes. En las primitivas fuentes cristianas no existió una preocupación por narrar una historia de los primeros instantes del movimiento judeo-cristiano, sino más bien un interés, en función de su propósito teológico, de exaltar a una serie de personajes relevantes o silenciar a otros desvirtuando su mensaje original. Con la única salvedad de los Hechos de los Apóstoles – una obra tendente a realzar las figuras de Pedro y Pablo – y la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesarea - quien buscó ordenar el pasado desde el punto de vista de la ortodoxia -, el resto de fuentes generalmente no pretendieron en ningún momento explicar o describir lo sucedido, sino interpretar un hecho religioso a la luz de las creencias de sus respectivas comunidades. Este dato es relevante para comprender como la imagen de los *Despósynoi* acostumbra a aparecer en la tradición canónica, apócrifa y patrística de forma sesgada, sectaria, desvirtuada y alejada de su estado original y nuestra labor ha consistido en reconstruir en la medida de lo posible el proceso de este grupo desde sus orígenes hasta la paulatina "domesticación" de sus miembros en paralelo a su pérdida de hegemonía.

Esta visión distorsionada de los escritos conservados reflejaba los anhelos y las ambiciones de las facciones opositoras a los parientes del Señor y el deseo expreso de menospreciar su proyecto familiar y su propia comprensión del Mesías Jesús. Así, fue el propio Pablo de Tarso quien lanzó los ataques más furibundos contra los Hermanos del Señor, mientras Santiago ocupaba el liderazgo de la comunidad de Jerusalén por sus desavenencias en la radical concepción de la historia de la salvación; no dudó en considerar anatema su evangelio, calificarlos de "falsos hermanos" o falsos cristianos, cuestionando sus privilegios y todo su armazón ideológico basado en la tradición mosaica. Unas décadas más tarde, los autores sinópticos también los cuestionaron. El autor del evangelio de Marcos fue quien profesó mayor hostilidad contra los miembros de la familia por su oposición a sus planteamientos mesiánicos y cristológicos; el autor de Lucas optó por ignorarlos e iniciar el proceso de exaltación de María; Mateo mostró un distanciamiento hacia ellos, pero sin ser demasiado agresivo y el autor del Cuarto evangelio matizó las diferencias ideológicas entre ambas predicaciones mediante la incomprensión de los Hermanos del Señor al mensaje de Jesús por su baja cristología. A partir de aquí, la tradición apócrifa y patrística desarrolló el proceso de exaltación y "domesticación" de sus miembros presentándolos como sumisos al orden establecido romano y a las directrices de la ortodoxia cristiana.

Por lo tanto, durante este estudio nos hemos encontrado constantemente con distintas interpretaciones del hecho de la resurrección y el significado de la misión itinerante del Mesías Jesús por parte de diferentes grupos hostiles a la familia de Jesús, quienes premeditadamente tendieron a vaciar de contenido o tergiversar su mensaje. Al manipular su pensamiento original y cuestionar su liderazgo al frente de la comunidad de Jerusalén nos presentaron deliberadamente un retrato sesgado y tendencioso de la familia de Jesús. El éxito de la ortodoxia radicó en conseguir mantener a lo largo de los siglos el rol marginal de este grupo en el relato, alejándolo de sus ideas nacionalistas judías, exaltando a algunos de sus integrantes y presentar un mensaje acorde con la ortodoxia canónica.

4. Estratigrafía de las diversas tradiciones recogidas en las fuentes cristianas. El carácter sesgado y sectario de la imagen de los integrantes de la familia de Jesús está íntimamente vinculado con la estructura de la información recogida en diferentes estratos en los textos canónicos, apócrifos o patrísticos. Esta estratigrafía representaba la existencia de distintas fases de la tradición donde podemos encontrar material con contenido político, mesiánico, piadoso o doctrinal entre otros; el orden difiere según el documento e incluso es factible encontrar obras donde coexiste el mismo material con pequeñas alteraciones junto con otros relatos diferentes, pues dichas tradiciones se utilizaban en función del interés teológico del autor del escrito.

Así, por ejemplo, los Hermanos del Señor, un grupo hegemónico y reconocido por Pablo con quien mantuvo sus disputas, pasan a ser en los evangelios un grupo amorfo e irrelevante, que estaban fuera del nuevo Israel por no cumplir la voluntad de Dios (sinópticos) y no creían en la predicación de su hermano Jesús (Juan). A partir de inicios del siglo II, a medida que empieza el proceso de edulcoración de sus figuras por parte de la protoortodoxia, su parentesco y su doctrina (Hegesipo) cambiarán poco a poco de colorido hasta llegar a ser hermanastros o primos de Jesús (Papías) y arduos defensores de las posiciones dominantes en el incipiente cristianismo (Hegesipo).

Este hecho nos ha dificultado bastante la investigación, pues nuestra labor ha consistido en intentar discernir las diferentes fases de la tradición - tarea ardua y complicada-, sin caer en el discurso del redactor, cuyo interés radicaba en exaltar a un personaje o grupo concreto desvirtuando su mensaje original. La estratificación de las tradiciones, sobre todo en el caso de los evangelios, nos ha conducido en multitud de ocasiones a realizar un ejercicio de retroproyección, ubicando en la época de la misión itinerante de Jesús o en un lapso de tiempo corto tras su muerte, situaciones o debates candentes en la década de los años 70 o más tardías entre las diferentes comunidades cristianas. El recurso a situar estos acontecimientos en boca de Jesús o de otro personaje relevante de su círculo discipular les confería autoridad a sus

defensores frente a otras interpretaciones diferentes, como por ejemplo la de los *Despósynoi* representados por los Hermanos del Señor. Ahora bien, esto conlleva plantearse una importante cuestión al respecto ¿hasta cuándo debemos retroproyectar las tradiciones recogidas en los evangelios u otros escritos canónicos, patrísticos o apócrifos? ¿Debemos considerarla una práctica habitual o hay un límite para poder situar alguna tradición en la propia época de Jesús a través de sus *ipssissima uerba*? Si existe un límite ¿cómo lo podemos detectar con los procedimientos exegéticos actuales?

A pesar de saber muy poco sobre los parientes del Señor así como del propio Jesús, gracias a los criterios de dificultad, atestiguación múltiple, entre otros, ha sido posible encontrar una ayuda en esta tarea de desentrañar un primer estrato o estadio de la tradición donde los miembros de la familia del Señor eran descritos como unos judíos devotos de los preceptos alimentarios, celosos de la tradición mosaica y defensores del verdadero Israel como tierra prometida, el auténtico protagonista de la historia de la salvación. Este fue el caso de la tradición paulina, quien, por su contemporaneidad con Santiago y el resto de hermanos carnales de Jesús, nos suministró valiosa información sobre la forma de proceder de los parientes del Salvador en las misiones itinerantes, su cristología o su evangelio. En cambio, a medida que se desarrolló el proceso de exaltación de la figura de Jesús, la de su madre María o la del propio Santiago, la cuestión se fue complicando y la división entre la personalidad histórica y la figura legendaria, primero difusa, se tornó poco a poco más diáfana decantándose en favor del mito. Será en esta coyuntura, donde la incorporación de una serie de tradiciones orales sobre Jesús, de un marcado contenido mesiánico nacionalista, suscitó a los evangelistas diversos problemas al fijarse por escrito. Este material incómodo creaba tensiones internas y no casaba con la imagen que se deseaba proyectar en sus escritos ya que podrían resultar subversivos de cara a las autoridades romanas. Por este motivo, se buscó rebajar su perfil político al suturar estas tradiciones dentro del relato evangélico.

Un caso similar lo encontramos en los relatos de la infancia en Mateo y Lucas, donde la exaltación de María y el nacimiento sobrenatural de Jesús en los primeros capítulos es ignorada en el desarrollo posterior de ambos evangelios; un hecho difícilmente explicable si no se concibe a través de una muy probable redacción posterior o a la falta de pericia por parte de los evangelistas. También el relato de Hegesipo sobre el martirio de Santiago nos ha ofrecido otro estrato de la tradición sobre su figura y una perspectiva diferente de la descrita por Pablo en sus epístolas o por el propio Flavio Josefo en sus Antigüedades. El otrora denostado líder de la comunidad de Jerusalén, inflexible, judaizante y con un marcado perfil político nacionalista basado en una defensa de un mesianismo davídico y un reino terrenal, aboga en los escritos de Hegesipo por un reino trascendente, una cristología elevada, un alejamiento del judaísmo

tradicional y una sumisión a las directrices de la ortodoxia cristiana fundamentadas en gran medida en ideas paulinas.

Por consiguiente, ha sido labor de la crítica, a la que hemos seguido, proceder a señalar dichas tensiones en los textos y facilitar el establecimiento de una estratigrafía de la tradición.

5. La investigación no ha sido posible realizarla en un sentido lineal, sino constantemente en un movimiento pendular, pues la información existente no permite reconstruir los hechos históricos con arreglo a un hilo conductor. A excepción de Flavio Josefo, quien se preocupó por narrar los acontecimientos del pasado de una forma ordenada siguiendo los modelos de la historiografía antigua; la tradición cristiana, en general, no pretendió narrar historia en sus escritos, sino enaltecer a su Mesías, suministrándonos la información sobre los Hermanos del Señor de forma maleable, dispar, sesgada y desordenada.

Dicho de otra manera, para poder entretejer un hilo narrativo donde encajar de forma verosímil a los parientes del Señor durante la etapa del movimiento mesiánico de Jesús no hemos podido seguir un orden cronológico de las fuentes disponibles, sino que nos hemos visto obligados a utilizar los documentos en función de la estratigrafía existente. Por consiguiente, la tradición evangélica – escrita cuarenta años después de la muerte de Jesús – nos suministró los estratos más antiguos de la tradición familiar referentes a los últimos años del reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C) y el año 30 del siglo I, momento de la misión itinerante carismática y la ejecución de Jesús. En cambio, la tradición paulina, escrita con anterioridad durante la década de los años 50 del siglo I, nada nos relató sobre ese período de tiempo de la predicación de Jesús y se ha limitado a ofrecernos una visión muy parcial y limitada del liderazgo de los Hermanos del Señor al frente de la comunidad de Jerusalén desde el año 49 hasta el año 58 aproximadamente.

Otro ejemplo similar nos lo ha ofrecido el libro de los Hechos de los Apóstoles, quien pretendía describirnos los inicios del nuevo movimiento judeo-cristiano desde la resurrección de Jesús hasta el año 60, momento del viaje de Pablo a Roma para ser juzgado ante el emperador romano, pero su autor se preocupó básicamente por ofrecernos una serie de acontecimientos de los diversos apóstoles de la primera generación, limitándose finalmente a resaltar a las figuras de Pedro y Pablo por encima del resto. La obra, si bien intenta seguir un orden cronológico, poco tiene que ver con la realidad, ubicando tradiciones más tardías en los momentos iniciales del relato – véase las dos cristologías expuestas por Pedro en sus discursos dirigidos al pueblo de los capítulos dos y tres, siendo la última más antigua que la anterior - tiende constantemente a dulcificar el relato, limar las asperezas entre los personajes enfrentados entre sí y mostrar una imagen idílica y poco verosímil de la realidad. Una vez se contrasta esta obra con otros

documentos, como es el caso de las epístolas paulinas, el lector atento es consciente de las diferencias existentes.

Más complicada se torna la situación a medida que vamos avanzando en el tiempo. En los siglos II-III los testimonios son cada vez más endebles y es más complicado poder establecer una continuidad lineal. Debemos basarnos en obras generales como la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea escrita en el siglo IV, donde se recogen algunas tradiciones de los siglos II-III - muchas veces repetidas en diferentes secciones de la obra con algún detalle añadido - útiles para poder establecer algún tipo de hilo conductor. Eusebio recogió de forma algo desordenada las tradiciones de Julio Africano (primer tercio del siglo III) para arrojar algo de luz a la situación de los *Despósynoi* durante este período. En cambio, el *corpus* gnóstico de Nag Hammadi hallado en Egipto nos ha facilitado la comprensión de las comunidades gnósticas coptas y la exaltación en algunos grupos de las figuras de los hermanos carnales de Jesús como depositarios de la revelación, en especial Santiago (dos Apocalipsis y un Apócrifo) o en el caso de Edessa, la figura de Judas Tomás (*Evangelio de Judas*), un supuesto hermano gemelo de Jesús creado por la propia comunidad para dotar a sus escritos de autoridad. Por último, la literatura Pseudo-clementina es quien nos ha suministrado, a pesar de la idealización de los personajes descritos en sus obras, unas tradiciones diferentes de los enfrentamientos entre Santiago y Pablo o de forma más plausible un reflejo durante el siglo III de los propios enfrentamientos entre grupos o comunidades seguidoras de ambos personajes y sus respectivos evangelios, con materiales anteriores de cierta antigüedad.

De esta manera, para poder componer un discurso coherente ha sido necesario cotejar diversas fuentes de diferentes épocas, en un continuo movimiento hacia delante y atrás en busca de pequeños indicios para poder elaborar una hipótesis. Un ejemplo claro de esta práctica ha sido confeccionar un relato del martirio de Santiago a partir de los diferentes testimonios recogidos en Flavio Josefo, Hegesipo, Clemente de Alejandría, Orígenes, los textos gnósticos, la literatura Pseudoclementina y Eusebio de Cesarea. La comparación de dichos documentos nos ha posibilitado presenciar diversas tradiciones sobre el mismo hecho, algunas dependientes entre sí y otras completamente independientes. Por consiguiente, a diferencia de otras investigaciones históricas donde es más fácil seguir el hilo argumental siguiendo las fuentes de forma cronológica, en el caso de los orígenes del cristianismo en general y en los *Despósynoi* en particular, se hace imprescindible cotejar las diferentes fuentes en un orden distinto al tradicional para poder acceder a los diversos estratos de la tradición.

6. El uso del *corpus* de la literatura rabínica también nos ha generado problemas de cronología importantes. Aunque el uso de la obra de Flavio Josefo o los apócrifos del Antiguo Testamento

no han supuesto ningún contratiempo reseñable, pues denotan un arco cronológico bastante reconocible; el verdadero obstáculo lo han supuesto el gran código de preceptos y disposiciones rituales conocido como la *Mishnah*, cuya compilación y fijación por escrito puede situarse a finales del siglo II e inicios del siglo III y la serie de interpretaciones realizadas sobre la *Mishnah* por diferentes rabinos y recogidas en dos grandes tratados, el *Talmud* Babilonio y el Palestinense, cuya datación puede ubicarse en torno a los siglos IV-V.

A pesar de haber sido escrito en una época tardía, ambos tratados contienen material o tradiciones de diferentes siglos, algunas de ellas muy antiguas. En la mayoría de los casos, el problema radicaba hasta dónde una tradición recogida en la *Mishnah* o en el *Talmud* era susceptible de retroproyectarse a los momentos en que los evangelios fueron redactados a finales del siglo I o inicios del siglo II. En el caso de la *Mishnah* la duda no era tan grande, debido a que su cronología no distaba en exceso de la elaboración de los evangelios; es más fácil hacer retroceder una tradición siempre y cuando tenga una serie de criterios determinados (atestiguación múltiple, etc.). En cambio, ese inconveniente si era notorio en el *Talmud*, compilados ambos mucho más tarde, pero también depositarios de algunas tradiciones primitivas pertenecientes al siglo II.

Así por ejemplo, las presuntas menciones despectivas hechas a José y María en el *Talmud* cuestionando el nacimiento prodigioso de Jesús y la naturaleza virginal de María, retrotrae las tradiciones hasta un momento impreciso del siglo I o quizás, con mayor probabilidad, a mitades del siglo II, donde los conflictos entre las comunidades judías y cristianas estaban en boga por este tema. La *Mishnah* nos facilitó otro ejemplo similar respecto a la ejecución de Santiago. Como vimos, en este tratado se recogen los criterios existentes en la segunda mitad del siglo II sobre determinadas acusaciones cuyas penas capitales diferían en función de la gravedad de la acusación. De ser correcta nuestra hipótesis y seguir en vigor durante la época de redacción de la *Mishnah* estos procedimientos probablemente aplicados al hermano primogénito de Jesús en el año 62 del siglo I; la descripción realizada por Flavio Josefo sobre la detención y ejecución de Santiago podría enriquecerse con la información proporcionada por la *Mishnah* sobre las sentencias capitales y la sepultura de los condenados a muerte. En este caso, las tradiciones suministradas por la *Mishnah* también nos habrían sido de mucha utilidad para poder descartar como falso el presunto osario de Santiago. Aparte de las peculiaridades científicas expuestas en el argumentario defensivo, algunos de los rasgos descritos sobre las penas capitales, así como el tipo de enterramiento destinado a los condenados a muerte nos ayudaron a tener una perspectiva más amplia de la ejecución de Santiago y todo el halo legendario creado a su alrededor.

En ambos casos, tanto la *Mishnah* como en las sucesivas versiones talmúdicas, compuestas con bastante posterioridad, sólo nos pueden ofrecer datos aproximativos, debido a su naturaleza tributaria de diversas tradiciones legendarias añadidas en diferentes momentos de la composición de los documentos. A partir del cotejo con otras fuentes y de los criterios de atestiguación múltiple o disimilitud nos has sido posible poder elaborar una serie de hipótesis plausibles, sin la certeza absoluta que las tradiciones reflejadas en dichos *corpus* de literatura rabínica puedan retrotraerse a una época anterior a su fijación por escrito.

7. Diversidad geográfica de las diferentes comunidades cuyas tensiones internas generaron conflictos visibles en los textos. La procedencia geográfica de la mayoría de los escritos es la Diáspora judía y concretamente el área de influencia helenica. El ambiente reinante en estas comunidades, mucho más abiertas a incorporar ideas procedentes del helenismo, propició la existencia de un desarrollo cristológico más elevado, un alejamiento del culto atávico del Templo y una mayor predisposición al ámbito sinagogal. La norma mosaica tendió a espiritualizarse ante la ausencia de los sacrificios y a ser comprendida desde un punto de vista más flexible. Esta realidad chocaba frontalmente con el proyecto doctrinal de los Hermanos del Señor mucho más estrictos en su interpretación de la tradición mosaica y en su baja cristología.

Según nuestra hipótesis, muchos de los λόγια atribuidos a Jesús proceden de estas comunidades de la Diáspora y es una forma de dar autoridad a sus escritos y a su interpretación de la norma mosaica; algo similar ocurre con los Hermanos del Señor y concretamente con Santiago, quien en los Hechos de los Apóstoles aparece muy conciliador en el juicio de Jerusalén, actitud muy diferente de la mostrada por Pablo en sus escritos por su forma posterior de proceder.

Por otro lado, la procedencia de los escritos del ámbito helénico también es visible en las inexactitudes y el desconocimiento geográfico de Palestina mostrado por algunos de los evangelistas. En ocasiones, el recorrido seguido por Jesús en su actividad itinerante por Palestina y deja al descubierto el poco rigor mostrado por el autor al describir el supuesto territorio donde ocurrieron los hechos narrados. Este problema se ha visto agravado con la problemática del idioma. Según nuestra hipótesis, la atribución de Jesús a Nazaret, no se debió a la residencia de la familia en esa aldea minúscula, sino a un error en la traducción del término *nazir*, uno de los rasgos más representativos de Jesús durante su época de predicación itinerante. Como hemos propuesto en esta investigación, es más plausible la llegada de la familia a esa aldea tras la época de la huida a Pella, debido a sus connotaciones mesiánicas. Esta circunstancia habría motivado probablemente su recuerdo en la memoria colectiva fijada por escrito en los evangelios y en la tradición posterior.

8. Falta de evidencias arqueológicas. Ante la falta de vestigios materiales se ha tornado bastante complicado poder elaborar las hipótesis, siempre dependiendo de las fuentes sesgadas, sectarias y tendenciosas de las facciones hostiles a los *Despósynoi*. Debido al carácter inmediato del advenimiento del Reino de Yahveh, los parientes del Señor no dejaron nada perdurable en el tiempo y si dejaron algún documento, sus enemigos ya se encargaron de hacerlo desaparecer físicamente, mediante la "domesticación" de los integrantes de la familia de Jesús en los relatos canónicos, apócrifos o patrísticos y en último caso, marginando a aquellas comunidades seguidoras de su evangelio.

Como vimos, tampoco conservamos ninguna evidencia material de una comunidad judeo-cristiana en Nazaret perteneciente al siglo I, cuya vinculación con la familia del Señor sea clara. Conservamos restos de edificaciones dispersas que prueban la existencia de un pequeño asentamiento durante los años de la actividad pública de Jesús, pero nada nos indica su presencia allí a excepción de las dudosas referencias evangélicas. No hemos conservado restos de la supuesta sinagoga existente mencionada en los textos sinópticos, entendida como una edificación comunal donde tendría lugar no sólo las reuniones religiosas, sino también otro tipo de actividades (educativas, sociales, etc.). Sí hemos hallado restos de una iglesia en Cafarnaúm, cuya cronología podría datarse del siglo IV, aunque con estratos más antiguos correspondientes a los siglos I-II.

Si apenas disponemos de vestigios materiales de las comunidades judeo-cristianas, nada tenemos a nivel epigráfico sobre los supuestos miembros de la familia de Jesús. Únicamente, el caso del presunto osario de Santiago, el primogénito de la familia y hermano de Jesús, volvió a despertar el interés de aquellos investigadores confesionales ávidos de corroborar sus hipótesis muchas veces sustentadas en creencias más que en evidencias científicas. El pormenorizado estudio y análisis del osario mostró la falsedad de la atribución a Santiago, el hermano del Señor. Por consiguiente, seguimos en la actualidad huérfanos de pruebas materiales relativas a los *Despósynoi* y nuestro conocimiento de ellos debe hacerse de forma indirecta a partir de las escasas evidencias documentales.

A estos problemas se le añade añade otro no menos importante. La constatación del descenso abrupto del caudal de información sobre los familiares del Señor paralelamente al crecimiento de las comunidades cristiano-gentiles de la Diáspora. Si el siglo I – momento álgido de poder e influencia de los parientes del Señor entre las comunidades – es el período donde mayor información disponemos sobre la familia de Jesús gracias sobre todo a las epístolas paulinas y en menor medida a los evangelios canónicos; cuando nos acercamos al final de siglo, estas congregaciones van ganando una supuesta autonomía al margen de los acontecimientos

acaecidos en la provincia de Judea. De esta forma, las noticias relativas a los *Despósynoi* van desapareciendo, adoptando un carácter cada vez más legendario. A partir de aquí y como colofón a esta investigación ¿qué podemos saber acerca de los *Despósynoi*? ¿Cuáles han sido los aspectos imposibles de averiguar con los datos existentes?

En la actualidad, nuestras pesquisas sobre la familia de Jesús vislumbran muchas dudas y pocas certezas. Respecto a las luces en el camino, los datos permiten construir una hipótesis plausible según la cual José era un rabino galileo que se casó con María, una muchacha más joven. Este matrimonio, de extracción social baja residía en un lugar desconocido de Galilea, quizás ribereño del lago de Genesaret (¿Cafarnaúm, Migdal, Corazim u otra ignota aldea?) tuvo probablemente cinco hijos (Santiago, José o Joseto, Jesús, Judas y el pequeño Simeón) y dos hijas (¿Salomé y Ana?). Desde bien pequeños, José se encargó de transmitirles a sus hijos varones el acervo cultural judío, basado en la estricta observación de la tradición mosaica y en el recuerdo de las hazañas de los héroes bíblicos. Este fervor político religioso mostrado por el patriarca familiar quizás se materializó plausiblemente en su participación en alguno de los movimientos mesiánicos surgidos tras la muerte de Herodes el Grande (¿Judas el Galileo?).

Al final de la década de los años 20 del siglo I, durante el reinado de Herodes Antipas en Galilea (4 a.C - 37), Jesús, uno de los hijos de la familia, se unió como discípulo al movimiento mesiánico nacionalista de Juan Bautista. Allí Jesús entró en contacto con una corriente nacionalista – muy crítica con las autoridades políticas de Galilea – de sesgo apocalípctico, basada en la purificación del alma a través del bautismo y el arrepentimiento como principales instrumentos religiosos para formar parte del verdadero Israel. Su estancia en el movimiento de Juan le sirvió a Jesús de aprendizaje en el poder de persuasión de las masas, difusión del mensaje nacionalista judío muy ligado a las expectativas mesiánicas de Juan y de transmisión de su concepción religiosa. La poca materialización política de la predicación de Juan probablemente habría sido la causa de su abandono del grupo acompañado por otros miembros descontentos.

A partir de entonces, Jesús inició su movimiento político-religioso por Galilea cuya duración probablemente fue breve, unos tres o cuatro meses a lo sumo. En principio, su predicación tenía lugar en Galilea y se centraba en el advenimiento inmediato del Reino de Dios, una doctrina nacionalista íntimamente relacionada con las esperanzas del pueblo judío de redención al final de los tiempos. El verdadero Israel sólo estaba destinado a los judíos como nación hegemónica respecto al resto de pueblos y por este motivo su predicación se dirigió exclusivamente a este sector de la población, los gentiles no tenían cabida en la salvación si no acataban los mandamientos del Señor.

La actitud de la familia durante este breve período de predicación fue de incredulidad total respecto al mensaje predicado por Jesús. En un principio, se mantuvieron al margen del movimiento, intentado en algunas ocasiones intentar convencer a Jesús, de forma infructuosa, para que abandonase la misión itinerante y regresase a casa. A partir de un momento indeterminado de su predicación y viendo el fervor generado entre las masas que le seguían, Jesús adquirió posiblemente conciencia mesiánica y se consideró el Mesías, el instrumento elegido por Dios para instaurar el Reino de Yahveh (*HaMalkut Yahweh*) en la tierra. Fue en ese instante cuando sintió la necesidad de acudir a Jerusalén, donde según la tradición profética veterotestamentaria irrumpiría el Día de Yahveh; sería ese el momento en que su grupo armado liderado por él contaría con la ayuda de Dios y su ejército celestial para acabar con la potencia opresora romana e instaurar el ansiado Reino de Dios en la tierra.

En el año 30, la revuelta fue desbaratada por los romanos, quienes condenaron a Jesús y algunos de sus seguidores a la pena de *mors aggrauata* en la modalidad de crucifixión por su condición de sediciosos y causar un atentado de lesa majestad contra el emperador por las aspiraciones regias de Jesús. La mayoría de los seguidores de su grupo lograron escapar en desbandada hacia Galilea, intentando estar lo más alejados posible de Jerusalén. Durante ese mismo año 30 o a inicios del 31, algunos de sus más íntimos discípulos encabezados por Pedro, tuvieron la experiencia de creer haber `visto´ a Jesús vivo en Galilea y creyeron en su resurrección. Se pasó de la desolación, la ignominia y el abatimiento a la esperanza. Ese mismo año 31 o quizás el 32 la familia de Jesús se acabó adhiriendo al movimiento mesiánico de Jesús después de la creencia en su resurrección experimentada por Santiago, el primogénito de la familia. Como el Día de Yahveh iba a irrumpir de forma inminente en Jerusalén con la manifestación del Reino de Dios; estos grupos de judeo-cristianos de diversa condición se fueron trasladando en sucesivas oleadas a Jerusalén a la espera de la παρουσία inmediata de Jesús dentro de la definitiva era mesiánica.

Los Hermanos del Señor llegaron a Jerusalén en torno al año 32-33. Desde un principio alegaron derechos de sangre para poder liderar la incipiente comunidad judeo-cristiana en detrimento de Pedro – líder del movimiento en calidad de ser el primero en haber experimentado la primera `visión´ del Resucitado – y los Doce, un grupo escatológico formado probablemente por el propio apóstol, compuesto por doce testigos que sostenían haber visto o experimentado al Mesías Jesús resucitado. En rigor, se trataba de un trasunto de las Doce tribus de Israel y sólo la tradición tardía de Lucas indicará que fueron discípulos históricos. Este grupo de los Doce estaba liderado por Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, probablemente también dos discípulos históricos como Pedro, cuya misión simbólica era juzgar a cada una de las tribus. Según se puede colegir a partir del relato de Hechos, la ausencia de uno de esos miembros provocó el asalto de los Hermanos del Señor al grupo de los Doce, para tener voz y

representación, pero Pedro consiguió abortar la operación a través de su influencia en la asamblea comunitaria. A pesar de eso, los familiares de Jesús continuaron siendo un grupo sumamente influyente por sus vínculos carnales con el Señor y esperaron su momento oportuno para liderar la comunidad.

Ese momento propicio se presentó aproximadamente el año 43 cuando el rey Agripa I inició una persecución contra los dirigentes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén para contentar a la aristocracia sacerdotal. La causa la desconocemos, pero todo parece indicar un cuestionamiento de la monarquía y de las autoridades religiosas. Santiago el Zebedeo fue ejecutado y Pedro encarcelado. La ejecución de Santiago antes que Pedro invita a pensar en un movimiento mesiánico de corte davídico en el seno de los Doce, del cual Pedro se habría desmarcado. La ausencia de persecución a los Hermanos del Señor en este episodio denota su no pertenencia al grupo dirigente de la comunidad a ojos de las autoridades judías y, por otro lado, del respeto que gozaban probablemente a causa de su carácter estricto en la defensa de la tradición mosaica.

En ese mismo año 43, ante la ausencia de líderes claros, Santiago, el hermano del Señor, aprovechó la situación y se postuló como líder de la comunidad. Bajo su liderazgo se endurecieron los criterios religiosos para formar parte del nuevo Templo espiritual, del verdadero Israel. El seguimiento de la tradición mosaica, los preceptos alimenticios y la circuncisión como signo distintivo de pertenecer a la Alianza, al Pacto de Abraham con Yahveh. Esta postura le supuso entrar en conflicto con las comunidades helenistas y en particular con Pablo de Tarso, uno de los miembros más inquietos de la comunidad de Antioquía. En el año 49, Santiago hizo llamar a Jerusalén a Pablo ante la comunidad de Jerusalén para juzgar si se estaba extralimitando en sus atribuciones durante su predicación a los gentiles. En ese encuentro se acordó delimitar claramente las áreas de influencias, pero ni Santiago ni Pablo acataron los acuerdos adoptados en el juicio y Pedro, descontento con la solución adoptada y contrario a la forma de proceder de Santiago acabó abandonando la ciudad santa para dirigirse a Antioquía.

Poco tiempo después, Santiago inició su ofensiva contra la misión paulina a través de un decreto sobre los preceptos alimentarios de obligado cumplimiento en todas las comunidades judeo-cristianas de Judea, Siria y Cilicia. Pablo la obvió por considerarla excesiva y desvirtuar su evangelio. Se inició de esta manera, durante la década de los años 50 del siglo I, una campaña por parte de Santiago para divulgar el evangelio de los Hermanos del Señor entre las recién creadas comunidades paulinas y desacreditar el mensaje del apóstol de los gentiles. Las misiones itinerantes enviadas por Santiago a Galacia, Corinto, Éfeso y Filipos, contaban probablemente con la presencia de alguno de sus hermanos en ellas y presentaban el evangelio

familiar como el único válido para formar parte del verdadero Israel. El enfrentamiento entre ambos llegó a su punto culminante en el año 58, cuando Pablo viajó a Jerusalén para entregarle a Santiago la colecta de sus comunidades y así aliviar las acuciantes necesidades económicas de la comunidad matriz. Santiago no la aceptó por proceder de gentiles incircuncisos y la destinó al pago de rituales purificatorios, obligando al propio Pablo a purificarse como buen judío en el Templo. Es plausible que la propia familia de Jesús al obligar a Pablo a acudir al Templo colaborase indirectamente en el proceso de su entrega a las autoridades romanas para ser juzgado; de esta manera se retiraba de la circulación temporalmente a un peligroso rival en la lucha por difundir su evangelio.

En el año 62, pocos años después de este incidente, Santiago fue víctima de su propia concepción político-mesiánica de corte davídico. A partir de unas historias difamatorias contra la familia herodiana y de una falsa genealogía davídica, durante por lo menos un par de décadas presentaba a la dinastía herodiana como ilegítima y se postulaba a sí mismo como el legítimo sucesor al trono en calidad de hermano primogénito del Mesías Jesús. Al mismo tiempo, denunciaría la corrupción existente en el Templo como consecuencia de la presencia al frente de las autoridades sacerdotales de familias no sadoquitas, por lo tanto ilegítimas ante los ojos del judaísmo y ávidas de riquezas. Aprovechando un vacío de poder de las autoridades romanas mientras se esperaba la llegada del nuevo gobernador, sus oponentes echaron mano sobre él. El Sumo Sacerdote Anán II mandó detenerlo junto a otros miembros de la comunidad judeo-cristiana. Probablemente, sus críticas contra la monarquía y las autoridades sacerdotales así como su capacidad para arengar a la población y provocar tumultos fue el detonante para que fuese detenido, juzgado y ajusticiado.

La presencia de un sacerdote recabita en la narración de Hegesipo sobre el martirio de Santiago nos llevó a ver la correlación entre la Casa de David y esta tribu nómada. Ambos tenían orígenes pastoriles y habían hecho un juramento con Yahveh para la posteridad, los primeros de sesgo político basado en el cumplimiento estricto de la tradición mosaica y los segundos, de cuño sacerdotal, amparados en el seguimiento de las costumbres de sus ancestros. Los recabitas, unos fervientes yahvistas, recordaban mucho al profetismo típico del antiguo reino de Israel así como al estilo de vida de Elías y Eliseo, adoptado siglos más tarde por el propio Jesús, por sus costumbres basadas en el nomadismo, su tradición de vivir en tiendas, la ausencia de propiedades y la abstinencia de vino y bebidas alcohólicas. Ahora bien, la aparición de este sacerdote en esta escena remite a un origen judeo-cristiano del relato al cual Hegesipo habría tenido acceso. A nuestro juicio, este recabita presente en la narración sería una metáfora o una compilación de aquellos sacerdotes tradicionalistas, garantes de las viejas tradiciones que defendieron a Santiago por su proximidad ideológica.

Tras la muerte de Santiago fue escogido su hermano pequeño Simeón para liderar la comunidad. Bajo su mandato, las directrices probablemente siguieron el patrón ya establecido por su hermano difunto Santiago, a saber, una concepción político-mesiánica davídica, la práctica de la circuncisión, la observación de los preceptos alimentarios y la sumisión a la tradición mosaica. Su primera medida de calado fue dar crédito a una profecía surgida en el seno de la congregación y dirigirla hacia Pella para salvaguardarla y evitar su desaparición antes de la toma de la ciudad de Jerusalén por los romanos. Durante este período de exilio forzoso, las comunidades cristianas situadas en la Diáspora probablemente ganaron autonomía y pudieron desarrollarse al margen del dominio de los Hermanos del Señor.

Poco después de acabar la guerra, la familia de Jesús, los *Despósynoi* parecen haberse dividido de forma plausible en dos grupos. Simeón guió al grueso de los judeo-cristianos a Jerusalén, donde se volvió a establecer a la espera de la *parousía*, mientras otro segmento, compuesto por labriegos en su mayoría, pasó a residir en las aldeas de Nazaret y Cocaba, localidades cuyos topónimos guardaban un poderoso significado mesiánico. Desde allí, continuaron su labor de difundir su evangelio y la genealogía davídica por toda Palestina.

Poco sabemos de Simeón, pero las fuentes apuntan a que fue un personaje carismático como lo había sido su hermano Santiago. Tras su regreso a Jerusalén volvió a retomar los lazos con las comunidades cristianas existentes en la Diáspora. Su defensa de un reino terrenal al frente de un movimiento mesiánico davídico fue vista por los romanos como una seria amenaza y no dudaron en actuar contra él. Durante la parte final del gobierno de Domiciano (81-96) probablemente habría tenido lugar su muerte por *mors aggrauata* bajo la pena de crucifixión, entre otros motivos por la delación, según nos narró Hegesipo, de algunos miembros de su propia familia contrarios a la concepción mesiánica-davídica familiar. Esta circunstancia delataba bien a las claras la incomodidad de la figura de Simeón para los romanos; pues aparte de la desafección familiar, liderar una secta judía cuyo fundador había sido ejecutado por sedición no era del agrado de los romanos. Esta desconfianza de los romanos hacia la secta judeo-cristiana se agravaba aún más cuando las plausibles aspiraciones monárquicas y su potencial capacidad de arengar a la población a una insurrección para instaurar el reino de Yahveh en la tierra cuestionaban el poder del Imperio en Judea.

A finales del siglo I, tras la muerte de Simeón desaparece la memoria de los Hermanos del Señor al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y a partir de aquí, poco más sabemos de los *Despósynoi* desde el punto de vista histórico. Es verosímil que a partir de la *Birkat ha–minim* o "condena de los herejes" (ca. 95), los *Despósynoi* acabasen de perder el control sobre las comunidades de la Diáspora y cada vez tuviesen más dificultades en Palestina

para difundir su evangelio debido al rechazo frontal del judaísmo y sus sinagogas hacia sus miembros. A nuestro juicio, un ejemplo didáctico de esta nueva situación de rechazo la ofrece el relato del Rabbí Eleazar ben Hircano – uno de los *tanaim* más destacados de la segunda mitad del siglo I e inicios del siglo II – con el judeo-cristiano Jacob de Kefar Seh´anya, procedente de una ciudad próxima a Nazaret y confundido erróneamente por muchos historiadores con Santiago, el hermano del Señor. Según nuestra hipótesis, este Jacob no sería el primogénito de la familia de Jesús, sino una compilación desde la óptica farisea de los judeo-cristianos existentes en Palestina tras la destrucción del Templo y concretamente en este caso los residentes en Galilea donde los *Despósynoi* desempeñaban una labor ministerial importante.

Tras la caída de Jerusalén en la Segunda Guerra Judía (132-135), es probable que desde las aldeas galileas de Nazaret y Cocaba siguieran predicando su particular visión del Mesías Jesús como un profeta, un mero hombre mientras esperaban su *parousía*; sus esfuerzos se dirigieron primero a Galilea - región mucho más tranquila donde se desplazó el centro de estudio y autoridad del Judaísmo y existía menos presión ambiental que en Judea - y luego hacia Oriente, donde se conservaron ecos de su predicación a partir de las tradiciones referentes a Judas Tomás en Edessa. Más adelante, a mediados del siglo III, encontramos el último testimonio existente de ellos en Asia Menor, es el caso de Conón el Hortelano, un humilde labriego orgulloso de pertenecer a la familia del Señor residente aún en Nazaret de Galilea. Bajo las persecuciones del emperador Decio (251-253), Conón fue detenido, juzgado y ejecutado por su pertenencia a una secta sediciosa como era el cristianismo. Tras su muerte, se desvanece la presencia de los *Despósynoi* hasta caer en el olvido.

Si conservamos algo de luz para iluminar la trayectoria de este grupo, muchas son las sombras y las cuestiones sin el resolver por el camino. Nos seguimos moviendo en el terreno de las hipótesis con pies de plomo.

Sobre los *Despósynoi* en general, ¿cuándo se llamaron a sí mismos así? ¿A mitad del siglo I durante la época de Santiago o de forma más tardía a inicios del siglo II? Es verosímil pensar que el uso de esta término griego fuese utilizado tiempo más tarde, cuando los Hermanos del Señor, arameoparlantes, ya habían fallecido todos, pero tampoco lo podemos afirmar con rotundidad.

Sobre la figura de José apenas seguimos sin saber gran cosa, no podemos afirmar con certeza su naturaleza rabínica, aunque tenemos indicios para creer en ello. Su misteriosa muerte no reflejada en las fuentes ¿Se debió a muerte natural o los autores primitivos cristianos tendieron a obviarla porque sucedió motivada por su implicación en algún movimiento insurreccional nacionalista judío? Desgraciadamente no lo sabemos. Algo similar ocurre con María, figura

exaltada por la ortodoxia cristiana como paradigma de la virgen inmaculada, pero seguimos sin saber gran cosa sobre ella.

Respecto a los hijos varones, Santiago es el personaje de la familia de quien más sabemos por la información, sea histórica o legendaria, aportada por las fuentes. Su rol dirigente, su enorme influencia y autoridad no pasó desapercibido en la tradición judeo-cristiana, a pesar de todo, no quedó especificado con claridad en ningún documento por qué no fue él mismo quien decidió entrar en los Doce en lugar de proponer a otro de sus hermanos. Por otro lado, tampoco hallamos huellas de la defensa de su proyecto mesiánico davídico y sus aspiraciones regias. Aunque existen indicios de su verosimilitud, la ausencia deliberada de su ideología política nacionalista judía para evitar problemas con las autoridades romanas ayuda a explicar el silencio de las fuentes al respecto.

Si sobre Santiago quedan dudas, estas se multiplican con el resto de sus hermanos, pues desconocemos si realmente encabezaban las misiones itinerantes o enviaban delegados recomendados por sus nombres. No contamos con ninguna información referentes a sus vidas, oficios, si estaban o no casados y su papel en la comunidad. De José o Joseto es de quien menos sabemos, únicamente su nombre y su intento de entrar en el grupo de los Doce, a partir de ahí, el silencio. Judas parece haber tenido una vida comunitaria más prolífica, pero tampoco sabemos mucho de él ¿Tenía un peso específico importante por su similitud física a su hermano? ¿Encabezaba personalmente las misiones itinerantes como parece indicar el relato de Hechos 15,22-35? ¿Fundó alguna comunidad en Oriente? ¿Tenía aspiraciones regias como Santiago y Simeón u ocupaba un rol más bien secundario y dedicado a la predicación itinerante? Lamentablemente no podemos responder de forma certera.

En cambio, sobre Simeón, el hermano pequeño y último de los Hermanos del Señor en dirigir la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, apenas tenemos información. Presentado en las fuentes como primo de Jesús en lugar de su hermano, su trágico fin enlaza con el destino cruel de la mayoría de miembros de la familia. Ahora bien, ¿se enfrentó directamente con el poder romano? ¿Desafió abiertamente a la familia herodiana mientras aún mantuvo el poder? ¿Consiguió mantener bajo su gobierno el ferreo control sobre el resto de las comunidades cristiano-gentiles de la Diáspora? ¿Siguió enviando misiones itinerantes a estos destinos como hizo anteriormente su hermano Santiago para reforzar el papel del evangelio familiar en la Diáspora? ¿Se dedicó únicamente a las ovejas perdidas de Israel en el territorio sagrado? ¿Tuvo una autoridad e influencia similar a la de su hermano Santiago?

Si sobre los hermanos varones alguna cosa podemos aseverar, nula es la información sobre las hermanas de Jesús. Por los testimonios sinópticos sabemos de la existencia de varias, pero

¿Cuántas? ¿Cuáles eran sus nombres? ¿Se casaron y se convirtieron en amas de casa o se implicaron en el nuevo movimiento mesiánico? Si se acabaron incorporando, ¿Acompañaban a sus hermanos en las misiones itinerantes? ¿Iban por su cuenta en misiones destinadas a las mujeres? ¿Realizaban una tarea asistencial en la comunidad? Muchas preguntas y ninguna respuesta veraz. Más misteriosos son los designios de la familia durante los siglos II-III donde el silencio en las fuentes es mayor.

Los *Despósynoi* o parientes del Señor constituyeron un grupo propio e independiente dentro del judeo-cristianismo palestinense, cuya naturaleza muy apegada a la tradición veterotestamentaria judía nos ha permitido vislumbrar una parte del dibujo del mosaico compuesto por las diferentes corrientes existentes en los albores del cristianismo. Su movimiento mesiánico davídico, con unos rasgos nacionalistas muy acentuados triunfó en Palestina, pero contó con muchos detractores fuera de sus fronteras, más abiertos a concepciones más flexibles y trascendentes. El destino de los *Despósynoi* estuvo íntimamente ligado al devenir del propio territorio de la provincia romana de Judea. Tras sucumbir el pueblo judío doblemente ante Roma, los parientes del Señor se vieron obligados a refugiarse primero en Galilea y más adelante en las arenas del desierto, donde pasaron a convertirse en una reliquia depositaria de la memoria familiar.

Tabla de Ilustraciones

Fig. 1 Entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, Fuente: Codex Purpureus Russonensis..... 1

Fig. 2 Mapa de la Alta Galilea, Fuente: Pinterest 67

Fig. 3 Reino de Israel y el Reino de Judá, Fuente: Wordpress..... 68

Fig. 4 Reino unificado de Israel, Fuente: Wordpress..... 69

Fig. 5 Conquistas de Juan Hircano y Aristóbulo I, Fuente: Pinterest..... 71

Fig. 6 Galilea bajo Herodes Antipas (4 a.C.-37), Fuente Pinterest..... 72

Fig. 7 Cuevas de Arbela en Galilea, Fuente: Pinterest..... 168

Fig. 8 Detalle de las cuevas de Arbela en Galilea, Fuente: Pinterest..... 169

Fig. 9 Expulsión de los mercaderes, Fuente: Codex Purpureus Rossanensis..... 183

Fig. 10 Detalle de una μάχαιρα o espada larga, Fuente: Wordpress..... 185

Fig. 11 Frontal del "osario de Santiago", Fuente: Wordpress..... 360

Fig. 12 La inscripción *Ya´akov bar Yosef akhui di Yeshua*, Fuente Wordpress..... 363

Fig. 13 Pella, una ciudad de la Decapolis, Fuente: Pinterest..... 378

Fig. 14 Papiro Rylands P^{52} (anverso y reverso), Fuente: www.jw.org..... 540

Bibliografía general

I. Fuentes

1. Textos bíblicos

1.1 Ediciones en lengua original o bilingüe

NESTLE, E., NESTLE, E., ALAND, K. (eds.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1975[26].

RIUS-CAMPS, J., READ-HEIMERDINGER, J., Lucas. Demostración a Teófilo. Evangelio y Hechos de los Apóstoles según el Códice Beza, Barcelona, 2012

ROBINSON, J.M; HOFFMANN, P; KLOPPENBORG, J.S., El documento Q, Salamanca, 2002. Ed. y trad. al esp. de S.Guijarro.

SWETE, H.B., The Old Testament in Greek according to the Septuagint, Cambridge 1909-1922.

1.2 Traducciones al español

Biblia de Jerusalén, Bilbao 1975

BENOIT, P.; BOISMARD, M.E; MALILLOS, J.M; Sinopsis de los cuatro evangelios de la Biblia de Jerusalén. Con paralelos de los Apócrifos y de los Padres, Bilbao 1987[8].

2. Fuentes patrísticas y textos de la Antigüedad cristiana

2.1 Ediciones en lengua original o bilingüe

EUSEBIO DE CESAREA, Historia eclesiástica, Madrid 2002, Ed. y trad. al esp. de A.Velasco-Delgado.

EPIFANIO DE SALAMINA, Panarion, vol. 1 y 2 (ed. de K.Holl), Leipzig 1915-1922; vol. 3 (ed. de H.Lietzmann), Leipzig 1933.

JERONIMO, Epistolario, 2 vols. Madrid 1995. Ed. bilingüe y trad. esp. de J.B.Valero.

Los evangelios apócrifos, Madrid 1985. Ed. bilingüe y trad. esp. de A. de Santos Otero.

ORIGENES, Contra Celsum, Ed. de M.Marcovich, Leiden 2001.

2.2 Traducciones a lenguas modernas

Didaché (La), en Padres apostólicos y apologistas griegos (siglo II), Madrid 2003, 81-93. Trad.esp. de D.Ruíz Bueno.

Evangelio de los nazarenos, en Todos los Evangelios, Madrid 2009, 620-621. Trad. esp. de A.Piñero.

Evangelio de los hebreos, en Todos los Evangelios, Madrid 2009, 622-623. Trad. esp. de A.Piñero.

Evangelio de los ebionitas o de los Doce,en Todos los Evangelios, Madrid 2009, 623-624. Trad. esp. de A.Piñero.

Evangelio del Pseudo-Mateo, en Todos los Evangelios, Madrid 2009, 215-237. Trad. esp. de A.Piñero.

EPIFANIO DE SALAMINA, The Panarion, Leiden/Boston 2009, Trad. ing. de F.Williams

EUSEBIO DE CESAREA, Preparación Evangélica (libros I-VI), Madrid 2011, Trad. esp. de Jesús Mª Nieto Ibáñez.

FILIPO DE SIDE, The fragments of Philip of Side, translated by Andrew Eastbourne. En: http://www.tertullian.org/fathers/philip_of_side_fragments.htm#Fr.%203.3

Historia de José el Carpintero, en Todos los Evangelios, Madrid 2009, 288-299. Trad. esp. de A.Piñero.

IRENEO DE LYON, Contra los herejes. Trad. esp.de C. I. González (versión online). En: http://www.multimedios.org/docs/d001092/p 000001.htm#0-p0.0

IRENEO DE LYON, en Los gnósticos, dos vols., Madrid 1983. Trad. esp. de J. Montserrat Torrents.

JUSTINO, Apología I, en Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II), Madrid 2003, 889-1071. Trad. esp. de D. Ruíz Bueno.

MINUCIO FÉLIX, Octavio, Madrid 2000. Trad. esp. de V. Sanz Santacruz.

ORÍGENES, Contra Celso, Madrid 2013. Trad. esp. de D. Ruiz Bueno.

Protoevangelio de Santiago, en Todos los Evangelios, Madrid 2009, 204-213. Trad. esp. de A.Piñero.

Textos gnósticos, Madrid 1997-2000, 3 vols., Trad. esp. de A.Piñero, J.Montserrat y F.García Bazán.

3. Fuentes judías

3.1 Textos de Qumrán

Textos de Qumrán, Madrid 1992. Trad. esp. de F. García.

3.2 Literatura judía intertestamentaria

Carta de Aristeas, trad. esp. de N. Fernández Marcos , en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. II, Madrid 1983,19-63.

Jubileos, trad. esp. de F.Corriente y A.Piñero, en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. II, Madrid 1983,81-193.

Salmos de Salomón, trad. esp. de A.Piñero , en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. III , Madrid 1982,23-57.

Odas de Salomón, trad. esp. de A.Peral y X.Alegre, en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. III , Madrid 1982, 71-100.

IV Macabeos, trad. esp. de M.López Salvá, en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. III , Madrid 1982,137-166.

Libro IV de Esdras, trad. esp. de D. Muñoz León , en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. VI , Madrid 2009 , 357-465.

3.3 Literatura judía rabínica

La Misná, Salamanca 2003. Trad. esp. de C. del Valle.

Targum de Jeremías 1992. Trad. esp. de J. Ribera Florit

Soncino Babylonian Talmud, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. Versión online en: http://www.halakhah.com/

Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation, University of Chicago Press, 1994. Ed. y trad. ingl. de Jacob Neusner, Tzvee Zahavy et al.

4. Otras fuentes judías antiguas

4.1 Ediciones de los textos en la lengua original o textos bilingües (latín o griego)

FLAVIO JOSEFO, Opera omnia, Cambridge 1989, 9 vols. Trad. ingl. de H.St.J. Thackeray

4.2 Traducciones al español o a otras lenguas modernas

Apócrifos del Antiguo Testamento, Madrid 1982, 6 vols., Trad. esp. de A. Díez Macho.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, Obras completas, Madrid 2009, 5 vols. Trad. esp. de J.P. Martín, M. Alesso y F. Fisi

FLAVIO JOSEFO, Antigüedades judías, Madrid 1997, dos vols. Trad. esp. de J. Vara.

FLAVIO JOSEFO, Autobiografía. Contra Apión, Madrid 1987. (trad. de la Autobiografía de M. V. Spottorno; trad. del Contra Apión de J. R. Busto).

FLAVIO JOSEFO, La guerra de los judíos, Madrid 1997-1999, dos vols. Trad. esp. de J. Nieto.

5. Otras fuentes de la Antigüedad

TÁCITO, Anales, dos vols., Madrid 1980. Trad. esp. de J. L. Moralejo.

TÁCITO, Historias, Madrid 1990. Trad. esp. de J. L. Moralejo.

II. La reconstrucción histórica

1. Historia del judaísmo y mundo judío en la época helenística e imperial romana

AYASO MARTÍNEZ, J.R. (1990), Iudea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras, Estella.

AA.VV. (2002-2010), Jewish Encyclopedia, en: https://www.jewishencyclopedia.com/.

BANNON, D. (1998), Le Messianisme, col. Que-sais je? nº 3377, Paris.

BARTON, G.A., BACHER, W., EISENSTEIN, J.D., (2010), Rechabites, en: https://www.jewishencyclopedia.com/articles/12616-rechabites

BASKIN, J. R. (2011), The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture, Cambridge.

BENNET, W.H. (1895), The Recabites in id., (1895), The Book of Jeremiah, vol. II, cap. 4, London, pp.44-53.

COHEN, S. J.D. (1993), The Jewish Family in Antiquity, col. Brown Judaic Studies nº 289, Atlanta.

COPPENS, J. (1968), Le Messianisme Royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement, col. Lectio Divina nº 54, Paris.

DAVILA, J. (2003), The Rechabites in Patristic and Parabiblical Literature, SBL, Saint Andrews.

FISCHER, G. (2015), Who are the Rechabites and why are they so often linked to Cohanim? En: https://toldotyisrael.wordpress.com/2015/01/15/who-are-the-rechabites-and-why-are-they-so-often-linked-to-cohanim/.

FRICK, F.S. (1971), The Rechabites Reconsidered, JBL 90, pp. 279-87.

FREYNE, S. (1980), Galilee from Alexander the Great to Hadrian (323 B.C.E to 135 C.E). A Study of Second Temple Judaism, col. Study of Judaism and Christianity in Antiquity nº 5, Indiana.

GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, P. (2014), La revelación de Gabriel y el Mesías divino en el Hasidismo del Mar Muerto, ARYS nº 12, pp. 269-291.

HACHLILI, R. (1984), Names and Nicknames of Jesus in Second-Temple Times, Eretz Israel 17.

ILAN, T. (2002), Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE-200 CE, Tübingen.

JAFFÉ, D. (2009), El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica, Bilbao.

JEREMIAS, J. (1985), Jerusalén en tiempos de Jesús, Madrid.

KOHLER, K. GUTMACHER, A. Family and Family Life (on line), En: http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6007-family-and-family-life.

KNIGHTS, C.H. (1995), Who are the Rechabites?, ET 107, pp. 137-140.

KNIGHTS, C.H. (1997), The History of the Rechabites. An initial Commentary, JSJ XXVIII, 4, pp. 413-436.

KNOHL, I. (2004), El Mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente del Mar Muerto, Madrid.

KRAEMER, R.S. (1993), Jewish Mothers and Daughters in the Greco-Roman World in COHEN, S. J.D. (1993), The Jewish Family in Antiquity, col. Brown Judaic Studies nº 289, Atlanta, pp. 89-112.

FORCANO, M. (2017), Els antievangelis jueus, Martorell.

LAPERROUSAZ, E.-M. (1982), L´Attente du Messie en Palestine à la veille et au debut de l´ère chrétienne, Paris.

LIVERANI, M. (2005), Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel, Barcelona.

MARTIN, D.B. (1993), Slavery and the Ancient Jewish Family in COHEN, S. J.D. (1993), The Jewish Family in Antiquity, col. Brown Judaic Studies nº 289, Atlanta, pp. 113-129.

McCLINTOCK, J., STRONG, J. (1880), Rechabites, en: https://www.biblicalcyclopedia.com/R/rechabite.html.

MIRALLES MACIÁ, L. (2003), Un Mesías en los escritos rabínicos. De los "días del Mesías" al Mesías con características y nombres propios, Collectanea Christiana Orientalia nº 1, pp. 95-118.

MIRALLES MACIÁ, L. (2004), La figura del mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandría y Flavio Josefo, Sefarad nº 64, pp. 363-395.

PESKOWITZ, M. (1993), Family/ies in Antiquity: Evidence from Tannaitic Literature and Roman Galilean Architecture in COHEN, S. J.D. (1993), The Jewish Family in the Antiquity, Atlanta, pp.9-36.

RAHMANI, L.Y. (1994), A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel, Jerusalem.

REINHARTZ, A. (1993), Parents and Children: A Philonic Perspective in COHEN, S. J.D. (1993), The Jewish Family in Antiquity, col. Brown Judaic Studies nº 289, Atlanta, pp. 61-88.

RIVERA, M. A. (2014), La celebración familiar judía, fuente de inspiración para las familias cristianas, Theologica Xaveriana vol. 64 nº 178, pp.455-485.

RODRÍGUEZ LÁIZ, A. (2016), El Mesías hijo de David. El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo, col. Tesis nº 65, Estella.

ROITMAN, A.D. (2016), Del Tabernáculo al Templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo, Estella.

SACCHI, P. (2004), Historia del Judaismo en la época del Segundo Templo, Madrid.

SAFRAI, S. (1976), Home and Family in SAFRAI, S. and STERN, M. (eds.) (1976), The Jewish People in the First Century vol. 2, Assen, pp. 728-833.

SATLOW, M. L. (2008), Rabbinic Views on Marriage, Sexuality and the Family in KATZ, S.T. (2008), The Cambridge History of Judaism vol.4, The Late Roman-Rabbinic Period, Cambridge, pp. 612-626.

SCHÄFER, P. (2009) Jesus in the Talmud, Princeton.

SCHÜRER, E. (1979), The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Edimburg (= Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 2 vols., Madrid. 1985).

SKOLNIK, F. (2006), Encyclopedia Judaica, MacMillan Publishing Co., New York, 2006.

SMALLWOOD, E.M. (1981), The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian, Leiden.

TANNENBAUM, G. (2009), The Jesus Narrative in the Talmud, en: https://jewsforjudaism.org/knowledge/articles/517.

TRAVERS HERFORD, R. (1903), Christianity in Talmud and Midrash, New York.

TREBOLLE, J. (1996), La experiencia de Israel: Profetismo y Utopía, Madrid.

YARBRO COLLINS, A.; COLLINS, J.J. (2008), King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature, Cambridge.

YARBROUGH, O. L. (1993), Parents and childrens in the Jewish Family in Antiquity en COHEN, S. J.D. (1993), The Jewish Family in Antiquity, col. Brown Judaic Studies nº 289, Atlanta, pp.39-59.

2. Jesús

BERMEJO, F. (2018), La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía, Madrid.

BROWN, R. E. (1997), The Birth of the Messiah, London.

CHARLESWORTH, J. (ed.) (2009), Jesús y la Arqueología, Estella.

DUNN, J. D.G. (2009), ¿Asistió Jesús a la Sinagoga? en CHARLESWORTH, J. (2009) Jesús y la Arqueología, Salamanca, pp. 257-277.

HAYA, V. (2018), Descolonizar a Jesucristo, México.

KLAUSNER, J. (1933), Jesús of Nazareth, Paris (= Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas, col. Paidós Orientalia nº 25, Barcelona, 1989).

MEIER, J.P. (1997), Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 4 vols., Estella.

MONTSERRAT TORRENTS, J. (2007), Jesús el galileo armado. Historia laica de Jesús, col. Ierusalem, Madrid.

PIÑERO, A. (2014), Jesús y las mujeres, Madrid.

PIÑERO, A. (2016), ¿Cómo llamaban a Jesús? ¿Jesús el nazir/nazoreo o Jesús de Nazaret?, en: https://www.tendencias21.es/crist/Como-llamaban-a-Jesus-Jesus-el-nazir-nazoreo-o-Jesus-de-Nazaret-Compartir-175-de-4-de-marzo-de-2016-Preguntas-y_a1989.html.

PIÑERO, A. (2018), Aproximación al Jesús Histórico, col. Estructuras y Procesos. Serie Religión, Madrid.

REED, J.L. (2006), El Jesús de Galilea: aportaciones desde la arqueología, Salamanca.

VERMES, G. (1973), Jesus the Jew, London (=Jesús el judío, Barcelona, 1977).

3. Santiago y los Despósynoi

BAUCKHAM, R. (1990), Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church, T&T Clark International, Londres.

BAUCKHAM, R. (2007), James and the Jerusalem Community en SKARSAUNE, O. and HVALVIK, R. (2007), Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries,, Massachusetts, pp. 55-95.

BYRNE, R. – McNARY-ZAK, B. (2009), Resurrecting the Brother of Jesus. The James Ossuary Controversy and the Quest for Religions Relics, Chapel Hill.

CHILTON, B. D.; NEUSNER, J. (1999), James the Just and Christian Origins, col. Supplements to Novum Testamentum 98, Leiden.

CHILTON, B. D.; NEUSNER, J. (2001), The Brother of Jesus: James the Just and his Mission, Louisville.

EISENMAN, R. (2012), James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls, vol. II, Nashville.

EISENMAN, R. (2002), James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls, London.

ESTEVE GUTIÉRREZ, S. (2020), La cuestión sobre el osario de Santiago y su polémica inscripción, Saldvie 20, pp.107-117.

FONTANA ELBOJ, G. (2014), Falsificación histórica y apología mesiánica en el cristianismo primitivo en MARCO, F.; PINA, J.; REMESAL, J. (eds.) (2014), Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo, Bellaterra, pp. 225-254.

FREYNE, S. (2008), Retrieving James. Yakov, The Brother of Jesus. From Legend to History, Annandale-on-Hudson.

LEMAIRE, A. (2002), The Burial Box of James the Brother of Jesus, BAR 28/6 (November/December).

LEMAIRE, A. (2004), The Ossuary and the Inscription are Authentic, Grand Rapids.

McCANE, B.R. (2009), The Bones of James Unpacked en BYRNE, R. – McNARY-ZAK, B. (2009), Resurrecting the Brother of Jesus. The James Ossuary Controversy and the Quest for Religions Relics, Chapel Hill.

MYLLYKOSKI, M. (2006), James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (I), CBR 5,1, pp. 73-122.

MYLLYKOSKI, M. (2007), James the Just in History and Tradition (II), CBR 6,1, pp.11-98.

PAINTER, J. (2001), Who was James? Footprints as a Means of Identification in CHILTON, B., NEUSNER, J. (2001), The Brother of Jesus: James the Just and his Mission, Louisville, pp. 10-65.

PAINTER, J. (2004), Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition, Columbia.

PRATSCHER, W. (1987), Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition, col. Förschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLAN) nº 139, Göttingen.

SHANKS, H.- WHITERINGTON III, B. (2003), The Brother of Jesus. The Dramatic Story and Meaning of the First Archaeological Link to Jesus and His Family, New York.

STAUFFER, E. (1952), Zum Kalifat des Jakobus, ZRGG nº 4, pp. 193-214.

TABOR, J.D. (2006), The Jesus Dinasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family and the Birth of Christianity, New York.

TREVIJANO, R. (1992), Santiago el Justo y Tomás el Mellizo (Evangelio de Tomás, Log. 12 y 13), Salmanticensis nº 39, pp. 193-215.

4. Orígenes del cristianismo

AGUIRRE, R. (2010), Así empezó el cristianismo, Estella.

ALDAVE, E. (2013), La Resurrección de Jesús, Rev. Arag. Teol nº 38, pp.29-46.

ALDAVE, E. (2018), Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11, 1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la Antigüedad, Estella.

ALONSO, J. (2017), La Resurrección. De hombre a Dios, Madrid.

BERNABÉ, C. (2010), Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones en AGUIRRE, R. (2010), Así empezó el cristianismo, Estella, pp. 293-340.

BORNKAMM, G. (1979), Pablo de Tarso, Salamanca.

CARLETON PAGET, J. (2007), The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of the Research en SKARSAUNE, O. and HVALVIK, R. (2007), Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries, Massachusetts, pp.22-52.

DUNN, J. D.G. (2009), Christianity in the Making, vol.2: Beginning from Jerusalem, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK).

DUNN, J.D.G. (2015), Christianity in the Making, vol.3: Neither Jew nor Greek. A Contested Identity, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK).

EHRMAN, B.D. (2003), Lost Christianities, Oxford (= Cristianismos perdidos. Los credos del Nuevo Testamento, Barcelona, 2004)

EHRMAN, B.D. (2006), Peter, Paul and Mary Magdalene. The Followers of Jesus in History and Legend, Oxford.

ESTRADA, J.A. (2013) Las primeras comunidades cristianas en SOTOMAYOR, M; FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2013), Hª del Cristianismo, vol. 1: El mundo antiguo, Granada, pp.123-187.

FONTANA ELBOJ, G. (2015), Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (a.70-135). Textos e Historia, col. Instrumenta 49, Barcelona.

GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, P. (2011), La violencia en el judeocristianismo antiguo, ARYS nº 9, pp. 155-176.

GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, P. (2012), Redatación de Marcos, Mateo y el "Pequeño Apocalipsis" de la Didajé, ARYS nº 10, pp. 163-190.

GÓMEZ SEGURA, E. (2006), Pablo de Tarso. El segundo hijo de Dios, Madrid.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1994), Arqueología y evangelios, Estella.

GUIJARRO, S. (2010), La primera generación en Judea y Galilea en AGUIRRE, R. (2010), Así empezó el cristianismo, Estella.

GUIJARRO, S. (2016), La primera evangelización en los orígenes del cristianismo, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos nº 138, Salamanca.

GNILKA, J. (2009), Pablo de Tarso. Apóstol y testigo, Barcelona.

GIL ARBIOL, C. (2010), La primera generación fuera de Palestina, en AGUIRRE, R. (ed.) (2010), Así empezó el cristianismo, Estella, pp. 139-193.

GUIJARRO, S. (2016), Recent Archaeological Excavations at Magdala and the Galilee of Jesus, SNTS Annual Meeting, pp. 1-9.

HURTADO, L. (2008), Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 123, Salamanca.

KLAUCK, H.J (1995), Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 vols., Stuttgart.

KÜNG, H. (1997), El Cristianismo. Esencia e Historia, col. Estructuras y Procesos. Serie Religión, Madrid.

MEEKS, W.A. (2003) The First Urban Christians, New Haven (= Los primeros cristianos urbanos, Salamanca, 2013)

MIMOUNI, S.C. (2014), Les établissements nazoréens, ébionites et elkasaïtes d´après les hérésiologues de la Grande Église, ASE 31/2, pp. 25-39.

MONTSERRAT TORRENTS, J. (1989), La Sinagoga Cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I, Barcelona.

PIÑERO, A. (1991), Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos, Córdoba.

PIÑERO, A. (1993), El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno, Madrid.

PIÑERO, A. (2007), Los Cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?, col. Ierusalem, Madrid.

PIÑERO, A. (2009), Teología básica del Judeocristianismo (I), en https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Teologia-basica-judeocristianismo_7_1039166088.html.

PIÑERO, A. (2015), Guía para entender a Pablo de Tarso, Madrid.

PRITZ, R.A. (1988), Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Dissapearance in the Fourth Century, Jerusalem.

PUENTE OJEA, G. (1974), Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, Madrid.

RIUS-CAMPS, J. (1984), El camino de Pablo a la misión de los paganos, Madrid.

RIUS-CAMPS, J. (1989), De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la iglesia cristiana, Córdoba.

SKARSAUNE, O. (2007), Jewish Believers in Jesus in Antiquity. Problems of Definition, Method, and Sources in SKARSAUNE, O. and HVALVIK, R. (2007), Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries, Massachusetts, pp. 3-21.

SKARSAUNE, O., HVALVIK, R. (2007), Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries, Massachusetts.

TELFER, W. (1960), Was Hegesippus a Jew?, HTR 53,2, pp. 143-153.

THEISSEN, G. (1997), Colorido local y contexto histórico en los Evangelios, Salamanca.

VIDAL MANZANARES, C. (1995), El judeocristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia, Madrid.

VIDAL, S. (2005), El proyecto mesiánico de Pablo, Salamanca.

VIDAL, S. (2008), Pablo. De Tarso a Roma, Santander.

VIDAL, S. (2015), Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos, Santander.

VIDAL, S. (2015), La resurrección de los muertos. El testimonio bíblico, Santander.

WEDDERBURN, A.J.M (2015), Una Historia de los primeros cristianos, Salamanca.

5. Mundo grecorromano

BAUCKHAM, R. (2018), Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period, Waco.

EGEA VIVANCOS, A. (2005), Eufratense et Osrhoene: Poblamiento romano en el Alto Éufrates sirio, col. Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía nº 22, Murcia.

ENGELS, D. (1990), Roman Corinth.An alternative Model for the Classical City, Chicago.

ESTEVE GUTIÉRREZ, S. (2017), Cultos religiosos en la Corinto paulina según los textos y la arqueología, Saldvie 17, pp. 71-78.

LOZANO, F. (2010), Un Dios entre los hombres, col. Instrumenta nº 37, Barcelona.

MURPHY- O´CONNOR, J. (1986), Corinthe au Temps de Saint Paul d´après les textes et l´archéologie, Paris.

SARTRE, M. (1991), L´Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d´Auguste aux Sévères (31 a.C-235 d.C), col. L´Univers historique, Paris.

SCHOWALTER, D.N. (2005): Urban Religion in Roman Corinth, Cambridge.

SPAWFORTH, J.S. (1993), Roman Corinth: The Formation of a Colonial Elite, Melethmata nº 21, pp. 167-182.

WISEMAN, J. (1979), Corinth and Rome, I, 228 B.C-A.D. 267. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, VII/1, Berlin, pp. 438-548.

III. Estudios sobre las primitivas fuentes cristianas

1. **Enciclopedias o diccionarios bíblicos**

AA.VV. (1998), The Anchor Bible Dictionary, New Haven.

AA.VV. (2011), Enciclopedia católica (on-line), en: https://es.catholic.net/.

AA.VV. (2020), Catholic Encyclopaedia, en https://www.newadvent.org/cathen/.

BAUER, W. A. (2000), Greek-English Lexikon of the New Testament and other Early Christian Literature[3], Chicago.

FREEDMAN, D.N. (ed.) (1992), The Anchor Bible Dictionary Doubleday & Co., New York.

GERARD, A-M. (1989), Diccionario de la Biblia, Madrid.

KESSLER, E., WENBORN, N. (2005), A Dictionary of Jewish-Christian Relations, Cambridge.

McCLINTOCK, J., STRONG, J. (1880), The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature, New York. (Versión online en: https://www.biblicalcyclopedia.com/.

ROIG LANZILLOTA, L. (2009), Quién es quién en el Nuevo Testamento. Diccionario de nombres propios de persona, Córdoba.

2. Las Fuentes veterotestamentarias

BROWN, R.E., FITZMYER, S.J., MURPHY, R.E. (1971), Comentario Bíblico "San Jerónimo". Tomo I: Antiguo Testamento (I), Madrid.

BROWN, R.E., FITZMYER, S.J., MURPHY, R.E. (1971), Comentario Bíblico "San Jerónimo". Tomo II: Antiguo Testamento (II), Madrid.

KRAUS, H. (1992), Theology of the Psalms, Minneapolis.

3. Comentarios o introducciones generales sobre el Nuevo Testamento

BROWN, R. E. (2002), Introducción al Nuevo Testamento, vols. I-II, Madrid.

GLAIRE, J.B. (1847), Introducción histórica y crítica a la Sagrada Escritura, Madrid.

PIÑERO, A. (1993), Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús, Córdoba.

PIÑERO, A. (1995), El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos, Córdoba.

PIÑERO, A. (2006), Guía para entender el Nuevo Testamento, Madrid.

PIÑERO, A. (2021), Los libros del Nuevo Testamento, Madrid.

4. La fuente Q

HURTADO, L. (2008), Q y la primitiva devoción a Jesús en ibid., (2008), Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo, Salamanca, pp. 255-299.

VARGAS-MACHUCA, A. (1993), La llamada fuente Q de los Evangelios sinópticos en PIÑERO, A. (ed.) (1993), Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús, Córdoba, pp.63-94.

5. El evangelio de Marcos

GNILKA, J. (1986), El Evangelio según San Marcos, 2 vols., Salamanca.

MARCUS, J. (2011), El Evangelio según Marcos, 2 vols., col. Biblioteca Estudios Bíblicos nº 31, Editorial Sígueme, Salamanca.

PUENTE OJEA, G. (1992), El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia, Madrid.

6. El evangelio de Mateo

LUZ, U. (2010), El Evangelio según San Mateo, 4 vols., col. Biblioteca Estudios Bíblicos nº 74, Salamanca.

7. El evangelio de Lucas

BOVON, F. (1995), El evangelio según San Lucas, 4 vols., Salamanca.

FITZMYER, J. A. (1986), El evangelio según Lucas, 4 vols., Madrid.

8. El evangelio de Juan

BROWN, R. E. (1979), El Evangelio según San Juan, 2 vols., Madrid.

BULTMANN, R. (1941), Das Evangelium des Johannes, col. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament vol. 2, Göttingen.

FONTANA ELBOJ, G. (2014), El Evangelio de Juan. La construcción de un texto complejo: orígenes históricos y proceso compositivo, col. Monografías de Filología Griega nº 24, Zaragoza.

ZUMSTEIN, J. (2016), El Evangelio según Juan, 2 vols., Salamanca.

9. Hechos de los apóstoles

DORMEYER, D. (2007), Comentario a los Hechos de los Apóstoles, col. Evangelio y cultura nº 4, Estella.

FITZMYER, J. A. (2003), Hechos de los Apóstoles, 2 vols., Salamanca.

RIUS-CAMPS, J., READ-HEIMERDINGER, J. (2007), El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza, Estella.

ROLOFF, J. (1984), Hechos de los Apóstoles, Madrid.

10. Epístolas paulinas

BRAY, G.; ODEN, T. C. (2000), Romanos, col. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística vol. 6, Madrid.

BRAY, G.; ODEN, T. C. (2001), 1-2 Corintios, col. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística vol. 7, Madrid.

COTHENET, E. (1981), La carta a los Gálatas, col. Cuadernos Bíblicos nº 34, Estella.

EGGER, W. (1985), Philipperbrief, col. Die Neue Echter Bibel bd. 11, Würzburg.

FEE, G.D.(s.d.),Philippians(online):En http://www.biblegateway.com/resources/commentaries/IVP-NT/Phil/Closing-Greetings.

FITZMYER, J. A. (1993), Romans , col. The Anchor Yale Bible vol. 33, New Haven.

FITZMYER, J. A. (2008), First Corinthians, col. The Anchor Yale Bible vol.32, New Haven.

FOCANT, C. (2016), La carta a los Filipenses, Salamanca.

FURNISH, V.P. (1986), II Corinthians, col. The Anchor Yale Bible vol.32a, New York.

GNILKA, J. (1971), Carta a los Filipenses, Barcelona.

KLAUCK, H.-J. (1984), 1. Korintherbrief, col. Die Neue Echter Bibel bd.7, Würzburg.

KLAUCK, H.-J. (1986), 2. Korintherbrief, col. Die Neue Echter Bibel bd.8, Würzburg.

MURPHY-O´CONNOR, J. (1991), The Theology of the Second Letter to the Corinthians, col. New Testament Theology, Cambridge.

ODEN, TH.C. (1999), Gálatas, Efesios, Filipenses, col. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia nº 8, Madrid.

PARTAIN,W.,Comentario a Filipenses,En: http://waynepartain.com/Comentarios/FILIPENSES.html

PESCH, R. (1983), Römerbrief, col. Die Neue Echter Bibel bd. 6, Würzburg.

REUMANN, J. (2008), Philippians, col. The Anchor Yale Bible vol. 33b, London.

SCHLIER, H. (1975), La carta a los Gálatas, col. Biblioteca Estudios Bíblicos nº 4, Salamanca.

SCHNEIDER, G. (1980), Carta a los Gálatas, Barcelona.

11. Otras obras judeo-cristianas

GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, P. (2007), Historia de la Salvación. Una antigua fuente judeocristiana. Traducción y comentario de Recognitiones I, 27-42,2, Madrid.

ANEXO

TEXTOS SOBRE LOS DESPÓSYNOI

Índice

PABLO DE TARSO (ca. 5-ca.64)

Epístola a los Gálatas (ca. 54)

01 – La llamada de Dios (Gál 1,15-24)..... 548

02 – El Juicio de Jerusalén (Gál 2,1-10)..... 548

03 – Disputa de Pablo con Pedro en Antioquía (Gál 2,11-14)..... 548

04 – Pablo critica a los seguidores de Santiago (Gál 4,12-20)..... 548

05 – Crítica a los seguidores de Santiago (II) (Gál 6,11-18)..... 549

Epístola a los Filipenses (ca. 55)

06 – Situación personal de Pablo (Flp 1,12-18)..... 549

07 – El verdadero camino de la salvación cristiana (Flp 3,1-21)..... 549

Primera epístola a los coríntios (ca. 56)

08 – El ejemplo de Pablo (1 Cor 9,1-15)..... 550

09 – El hecho de la resurrección (1 Cor 15,1-14)..... 550

Segunda epístola a los coríntios (ca. 57)

10 – Generosidad hacia los santos de Jerusalén (2 Cor 8,1-15) 550

11 – Sobre la disputa de las recomendaciones (2 Cor 10,12)..... 551

12 – Pablo arremete contra los superapóstoles (2Cor 11,1-27)..... 551

13 – Pablo arremete contra los "superapóstoles" (II) (2Cor 12,11-13)..... 552

Epístola a los romanos (ca. 57)

14 – Planes de viaje (Rm 15,25-33)..... 552

EVANGELIO DE MARCOS (ca. 70-71)

15 – Institución de los Doce. Lista de los doce apóstoles (Mc 3,13-19)..... 552

16 – Sus parientes le buscan (Mc 3,20-21)..... 552

17 – El verdadero parentesco de Jesús (Mc 3,31-35)..... 552

18 – Visita a Nazaret (Mc 6,1-6)..... 552

19 – Las santas mujeres en el Calvario (Mc 15,40-41)..... 553

20 – Sepultura de Jesús (Mc 15,44-47)..... 553
21– El sepulcro vacío.Mensaje del Ángel (Mc 16,1-8)..... 553
22 – Apariciones del Jesús resucitado (Mc 16,9-14)..... 553

EVANGELIO DE MATEO (ca. 80-90)

23 – Genealogía de Jesús (Mt 1,1-16)..... 553
24 – Concepción virginal de Jesús (Mt 1,18-23)..... 554
25 – Huida a Egipto y muerte de los inocentes (Mt 2,13-18)..... 554
26 – Vuelta de Egipto y residencia en Nazaret (Mt 2,19-23)..... 554
27 - Lista de nombres de los Doce apóstoles (Mt 10,1-4)..... 554
28 – El verdadero parentesco de Jesús (Mt 12,46-50)..... 554
29 – Visita a Nazaret (Mt 13,53-58)..... 555
30 – Muerte de Jesús (Mt 27,55-56)..... 555
31 – Sepultura de Jesús (Mt 27,57-61)..... 555
32 – El sepulcro vacío. Mensaje del Ángel (Mt 28,1-10)..... 555

EVANGELIO DE LUCAS (ca. 80-90)

33 – La Anunciación (Lc 1,26-38)..... 555
34 – La Visitación (Lc 1,39-45)..... 556
35 – Nacimiento de Jesús (Lc 2,1-7)..... 556
36 – Vuelta a Nazaret (Lc 2,39)..... 556
37 – Vida oculta (Lc 2,51-52)..... 556
38 – Genealogía de Jesús (Lc 3,23-38)..... 556
39 – Jesús en Nazaret (Lc 4,16-22)..... 556
40 – Elección de los Doce (Lc 6,12-16)..... 557
41 – Mujeres que acompañaban a Jesús (Lc 8,1-3)..... 557
42 – El verdadero parentesco de Jesús (Lc 8,19-21)..... 557
43 – El sepulcro vacío. Mensaje del Ángel (Lc 24,1-11)..... 557
44 – Los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35)..... 557

HECHOS DE LOS APÓSTOLES (ca. 80-90)

45 – Los apóstoles (Hch 1,12-14)..... 558
46 – Sustitución de Judas (Hch 1,21-26)..... 558

47 – Prisión de Pedro y su milagrosa liberación (Hch 12,12-17)..... 558

48 – Juicio de Jerusalén y los discursos de Pedro y Santiago (Hch 15, 1-21)..... 558

49 – La carta apostólica (Hch 15, 22-35)..... 559

50 – Pablo llega a Jerusalén (Hch 21,15-26)..... 559

FLAVIO JOSEFO (ca. 93)

51 – Testimonium Flauianum – (Jos. AJ XVIII 3,3)..... 560

52 – Martirio de Santiago, el hermano del Señor – (Jos. AJ XX 9,1)..... 560

EVANGELIO DE JUAN (ca. 95-100)

53 – La boda de Caná (Jn 2,1-12)..... 560

54 – Discurso en la sinagoga de Cafarnaúm (Jn 6,41-43)..... 561

55 – Jesús sube a Jerusalén para la fiesta y enseña (Jn 7,1-10)..... 561

56 – Jesús y su madre (Jn 19,25-27)..... 561

EPÍSTOLA DE JUDAS (ultimo tercio s. I)

57 – Presentación como hermano de Santiago (Jds 1)..... 561

EPÍSTOLA A TITO (ca. 100-110)

58 – Contra los de la circuncisión (Tt 1,10-16)..... 561

EVANGELIO DE TOMÁS (inicios s.II [ca.75-140])

59 – Santiago líder de la comunidad judeocristiana (EvT II 34, log.12)..... 562

60 – La familia de Jesús (EvT II 49, log.99)..... 562

61 – La familia de Jesús (II) (EvT II 49, log. 101; 50, log.101)..... 562

PAPÍAS (ca. 115-140)

62 – ¿Los familiares de Jesús eran los mismos que la de Cleofás? (Frag. 10)..... 562

63 – José Barsabás (Eus. HE III 39,7-12)..... 562

EVANGELIO DE LOS HEBREOS (ca. 1ªmitad s.II)

64 – Santiago el Justo (en Jerónimo, *De uiris illustribus* 2; PL 23,641B-643A)..... 563

APÓCRIFO DE SANTIAGO (ca. 1ªmitad s.II)

65 - Santiago apartado para recibir la gnosis (ApocSant 2,30-34)..... 563

66 – Renuncia a la familia y propiedades por Jesús (ApocSant 4,22-31)..... 563

67 – Santiago vuelve con los demás discípulos (ApocSant 15,30 – 16,1)..... 563

68 – Subida de Santiago a Jerusalén (ApocSant 16,9-13)..... 563

EVANGELIO DE LOS NAZARENOS (ca.150)

69 – Los magos visitan a Jesús (Sedulio Escoto, Comentario a Mateo, 2,8-9)..... 563

JUSTINO (ca.150-165)

70 – Bar Kosiba reprime a los cristianos de Jerusalén (Eus. HE IV 8,3-4)..... 564

HEGESIPO (ca. 170-180)

71 – Martirio de Santiago, el llamado hermano del Señor (Eus. HE II 23,1-25)..... .. 564

72 – Oráculo que precede a la emigración a Pella (Eus. HE III 5,1-3)..... . 566

73 – La Guerra Judía (Eus. HE III 7,8)..... .. 566

74 – Simeón sucede a Santiago (Eus. HE III 11)..... .. 566

75 – Vespasiano ordena buscar a los descendientes de David (Eus. HE III 12)..... ... 566

76 – Domiciano ordena dar muerte a los descendientes de David (Eus. HE III 19; 20,1-9)..... 566

77 – Simeón, segundo obispo de Jerusalén (Eus. HE III 22)..... .. .567

78 – El martirio de Simeón, el obispo de Jerusalén (Eus. HE III 32,1-8)..... .. 567

79 – Justo sucede a Simeón en la iglesia de Jerusalén (Eus. HE III 35)..... .. 568

80 – Los obispos de Jerusalén hasta la época de Adriano (Eus. HE IV 5,1-5)..... .. 568

81 – Las luchas internas de la iglesia de Jerusalén (Eus. HE IV 22,1-9)..... .. 568

IRENEO DE LYON (ca. 180)

82 – De la herejía de los Ebionitas (Eus. HE III 27,1-6) Cf. Orígenes *De princip.* 4,3,8 [22]; *C.Celsum* 2,1)..... .. 569

83 – Ebionitas referenciados por Ireneo de Lyon (Eus. HE V 8,10)..... .. 570

TERTULIANO (ca. 200)

84 - Domiciano ordena dar muerte a los descendientes de David (Tert. *Apol.* 5,4 en Eus. HE III 20,7)..... 570

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (ca. 200)

85 – De los discípulos de Nuestro Salvador (Eus. HE I 12,1-5)..... .. 570

86 – Santiago, primer obispo de Jerusalén (Eus. HE II 1,1-5)..... . 571

ARISTON DE PELLA (ca.200)

87 – Marcos, primer obispo gentil de Jerusalén (Eus. HE IV 6,1-4)..... 571

PSEUDO-CLEMENTINAS-RECOGNITIONES (inicios s. III)

88 – Santiago sucesor de Pedro como obispo de Jerusalén (Ps-Clem *R* Prol 12(15)..... 572

89 – Santiago primer obispo de Jerusalén (Ps-Clem *R* I, 43,3)..... 572

90 – Santiago defiende que Jesús es el Cristo según la Ley y Profetas (Ps-Clem *R* I, 68).. 572

91 – Santiago exhorta a los judíos a bautizarse (Ps-Clem *R* I, 69)..... 572

92 – Santiago es casi asesinado (Ps-Clem *R* I 70)..... 573

93 - Santiago envía a Pedro a Cesarea para combatir a Simón Mago (Ps-Clem *R* I, 72)..... 573

94 – Pedro es recibido por Zaqueo (Ps-Clem *R* I, 73)..... 573

JULIO AFRICANO (ca. 220-221)

95 – Discrepancia de los Evangelios sobre la genealogía de Cristo (Eus. HE I 7,1-10)..... 574

96 – Los Despósynoi (Eus. HE I 7,11-16)..... 575

97 – María era de estirpe davídica (Eus. HE I 7,17)..... 575

ORÍGENES (ca.250)

98 – Santiago, hijo de matrimonio anterior de José (Orig. *Comm. in Mt.* 10,17)..... 575

99 – María, repudiada por adulterio, da a luz a Jesús (Orig. *c.Cels.* I 28)..... 576

100 – Jesús hijo de María y de cierto soldado llamado Panthera (Orig. *c.Cels.* I 32); Cf. Eusebius, *Eclogae propheticae* III 10)..... 576

101 – Destrucción Jerusalen como castigo por la muerte de Santiago el Justo (Orig. c.*Cels.* I 47)..... 576

TOSEFTÁ (s.III)

102 – Jacob de Kefar Sama cura en nombre de Yeshua ben Pantera (*Tosefta Hullin* II, 22-23:77)..... 576

PRIMER APOCALIPSIS DE SANTIAGO (s. III)

103 – Santiago, hermano espiritual de Jesús (1ApSant 24,1-15)..... 576

104 – Contra Jerusalén (1ApSant 25,5-10)..... 577

105 – Promesa y despedida del Señor (1ApSant 29,15-24)..... 577

SEGUNDO APOCALIPSIS DE SANTIAGO (fines s.III)

106 – Teudas, padre de Santiago (2ApSant 44-45,25)..... 577

107 – Santiago define su personalidad salvífica (2ApSant 46,1-21)..... 577

108 – Jesús se le aparece a Santiago después de la resurrección (2ApSant 50,1-11)..... 578

109 – Relato del martirio de Santiago (2ApSant 61,1-62,11)..... 578

TALMUD DE BABILONIA (fines s.III-inicios s.IV)

110 – Jacob el min y R. Eliezer ben Hircano (´*Abodah Zarah* 16b-17a:65)..... 578

111 – ¿Yeshúa ben Stada? (*b.Shab* 104b / *Sanh* 67a) (mss Munich 95)..... 578

112 – Estado civil María (*b.Shab* 104b / *Sanh* 67 a)..... 579

113 – ¿Jesús, hijo bastardo? (*b.Shab* 104b / *Sanh* 67a)..... 579

114 – Ben Stada y los tatuajes (*b.Shab* 12: 4/3, fol. 13 d)..... 579

EUSEBIO DE CESAREA (ca. 300-339)

115 – La matanza de los inocentes (Eus. HE I 8,1-3)..... 579

116 – El martirio de Santiago a través de Josefo (Eus. HE II 23, 20-25)..... 579

PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO (s. IV)

117 – Los magos y la matanza de los inocentes (ProtEv XXI-XX, 2)..... 580

118 – Santiago, autor del escrito (ProtEv XXV)..... 580

MARIO VICTORINO (2ªmitad s.IV)

119 - Santiago, uno de los Doce para los Simaquianos (M.Victorinus, *In ep. ad Gal.* 1,19).... 581

120 – Santiago vive como los judíos (M.Victorinus, *In ep. ad Gal.* 4,12)..... 581

EPIFANIO DE SALAMINA (2ªmitad s.IV)

121 – Judas, hermano del Señor (Epif. *Pan.* 26, 11,1-11,4)..... 581

122 – Los de Santiago recriminan a los de la gentilidad (Epif. *Pan.* 28, 2,3-2,6)..... 581

123 – Los hermanos de Jesús no son hijos de María (Epif. *Pan.* 28, 7,5-7,6)..... 582

124 – María descendiente lineal de David (Epif. *Pan.* 29, 1,2-1,4)..... 582

125 – Jácobo, hermano del Señor, pero de diferente madre (Epif. *Pan.* 29, 3,6-4,4)..... 582

126 – Los Nazoreos, muy vinculados al Judaísmo (Epif. *Pan.* 29, 6,7-7,6)..... 582

127 – Secta Nazoreos fundada cerca de Pella y Cocaba (Epif. *Pan.* 29, 7,7-7,8)..... 583

128 - Origen de los ebionitas en Pella, Cocaba y otras aldeas (Epif. *Pan.* 30, 2,6- 2,9)..... 583

129 – Ebion predicó entre otros lugares en Cocaba y Moabitis (Epif. *Pan.* 30, 18,1)..... 583

130 – José ben Panthera. Santiago, hijo primogénito de José (Epif. *Pan.* 78, 7,2-7,10)..... 583

131 – Los nombres de los hermanos y hermanas de Jesús (Epif. *Pan.* 78, 8,1-8,2)..... 584

132 – Santiago primogénito entre los hermanos de Jesús (Epif. *Pan.* 78, 9,5-9,6)..... 584

133 – Santiago portador de la diadema sacerdotal (Epif. *Pan.* 78, 13,2-14,2)..... 584

134 – Martirio de Santiago (Epif. *Pan.* 78, 14,5-14,6)..... 584

HISTORIA DE JOSÉ EL CARPINTERO (s. IV-s.V)

135 – Viudez de José (*Historia de José* II, 1-4)..... 585

136 – Desposorios de María y de José (*Historia de José* IV, 1-4)..... 585

TALMUD DE JERUSALÉN o PALESTINENSE (s. V)

137 – El poder sanador de Yeshu ben Pandira (*j.Shabbat* XIV, 4, 14d:82)..... 585

PABLO DE TARSO

EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS (ca. 54)

01 – La llamada de Dios (Gál 1,15-24)

Mas, cuando Aquel que me separó *desde el seno de mi madre* y me *llamó* por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco. Luego, de allí a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor. Y en lo que os escribo, Dios me es testigo de que no miento. Luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia; pero personalmente no me conocían las Iglesias de Judea que están en Cristo. Solamente habían oído decir: "El que antes nos perseguía ahora anuncia la buena nueva de la fe que entonces quería destruir" Y glorificaban a Dios a causa de mí. (Trad. Biblia de Jerusalén)

02 – El Juicio de Jerusalén (Gál 2,1-10)

Luego, al cabo de catorce años, subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo también a Tito. Subí movido por una revelación y les expuse el Evangelio que proclamo entre los gentiles –tomando aparte a los notables- para saber si corría o había corrido en vano. Pues bien, ni siquiera Tito que estaba conmigo, con ser griego, fue obligado a circuncidarse. Pero, a causa de los intrusos, los falsos hermanos que solapadamente se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de reducirnos a la esclavitud, a quienes ni por un instante cedimos, sometiéndonos, a fin de salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio… Y de parte de los que eran tenidos por notables -¡qué me importa lo que fuesen!: en Dios no hay acepción de personas- en todo caso, los notables nada nuevo me impusieron. Antes al contrario, viendo que me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los circuncisos, -pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos, actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles – y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos; sólo que nosotros debíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero. (Trad. Biblia de Jerusalén)

03 – Disputa de Pablo con Pedro en Antioquía (Gál 2,11-14)

Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos. Y los demás judíos le imitaron en su simulación, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la simulación de ellos.

Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: "Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?" (Trad. Biblia de Jerusalén)

04 – Pablo critica a los seguidores de Santiago (Gál 4,12-20)

Os ruego que os hagáis como yo, pues yo me hice como vosotros. Ningún agravio me hicísteis. Pero bien sabéis que una enfermedad me dio ocasión para evangelizaros por primera vez; y, no obstante la prueba que suponía para vosotros mi cuerpo, no me mostrasteis desprecio ni repulsa, sino que me recibisteis como a un ángel de Dios: como a Cristo Jesús. ¿Dónde están ahora los parabienes que os dábais? Pues yo mismo puedo atestiguaros que os hubierais arrancado los ojos, de haber sido posible, para dármelos. ¿Es que me he vuelto enemigo vuestro diciéndoos la verdad? El celo que ésos muestran por vosotros no es

bueno; quieren alejaros de mí para que mostréis celo por ellos. Bien está procurarse el celo de otros para el bien, siempre, y no sólo cuando yo estoy entre vosotros, ¡hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros. Quisiera hallarme ahora en medio de vosotros para poder acomodar el tono de mi voz, pues no sé cómo habérmelas con vosotros (Trad. Biblia de Jerusalén)

05 – Crítica a los seguidores de Santiago (II) (Gál 6,11-18)

Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propio puño. Los que quieren ser bien vistos en lo humano, ésos os fuerzan a circuncidaros, con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo. Pues ni siquiera esos mismos que se circuncidan cumplen la ley; sólo desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne. En cuanto a mí, ¡Dios me libre gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo! Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva. Y para todos los que se sometan a esta regla, paz y misericordia, lo mismo que para el Israel de Dios. En adelante nadie me moleste, pues llevo sobre mi cuerpo las señales de Jesús. Hermanos, que la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu. Amén. (Trad. Biblia de Jerusalén)

EPÍSTOLA A LOS FILIPENSES (ca.55)

06 – Situación personal de Pablo (Flp 1,12-18)

Quiero que sepáis, hermanos, que lo que me ha sucedido ha contribuido más bien al progreso del Evangelio; de tal forma que se ha hecho público en todo el Pretorio y entre todos los demás, que me hallo en cadenas por Cristo. Y la mayor parte de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, tienen mayor intrepidez en anunciar sin temor la Palabra. Es cierto que algunos predican a Cristo por envidia y rivalidad; más hay también otros que lo hacen con buena intención; éstos, por amor, conscientes de que yo estoy puesto para defender el Evangelio; aquéllos, por rivalidad, no con puras intenciones, creyendo que aumentan la tribulación de mis cadenas. Pero ¿y qué? Al fin y al cabo, hipócrita o sinceramente, Cristo es anunciado, y esto me alegra y seguirá alegrándome. (Trad. Biblia de Jerusalén)

07 – El verdadero camino de la salvación cristiana (Flp 3,1-21)

Por lo demás, hermanos míos, alegraos en el Señor… Volver a escribiros las mismas cosas, a mí no me es molestia, y a vosotros os da seguridad. Atención a los perros; atención a los obreros malos; atención a los falsos circuncisos. Pues los verdaderos circuncisos somos nosotros, los que damos culto según el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús sin poner nuestra confianza en la carne, aunque yo tengo motivos para confiar también en la carne. Si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo. Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable. Pero lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe, y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos. No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús. Así pues, todos los perfectos tengamos estos sentimientos, y si en algo sentís de otra manera, también eso os lo declarará Dios. Por lo demás, desde el punto a donde hayamos llegado, sigamos adelante.

Hermanos, sed imitadores míos, y fijaos en los que viven según el modelo que tenéis en nosotros. Porque muchos viven según os dije tantas veces, y ahora os lo repito con lágrimas, como enemigos de la cruz de Cristo, cuyo final es la perdición, cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza, que no piensan más que en las cosas de la tierra. Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos

como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas. (Trad. Biblia de Jerusalén)

PRIMERA EPÍSTOLA A LOS CORÍNTIOS (ca. 56)

08 – El ejemplo de Pablo (1Cor 9,1-15)

¿No soy yo libre? ¿No soy yo apóstol? ¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? Si para otros no soy yo apóstol, para vosotros sí que lo soy; pues ¡vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor! He aquí mi defensa contra mis acusadores. ¿Por ventura no tenemos derecho a comer y beber? ¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas? ¿Acaso únicamente Bernabé y yo estamos privados del derecho de no trabajar? ¿Quién ha militado alguna vez a costa propia? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos? ¿Quién apacienta un rebaño y no se alimenta de la leche del rebaño?

¿Hablo acaso al modo humano o no lo dice también la Ley? Porque está escrito en la Ley de Moisés: "No pondrás bozal al buey que trilla." ¿Es que se preocupa Dios de los bueyes? O bien ¿no lo dice expresamente por nosotros? Por nosotros ciertamente se escribió, pues el que ara, en esperanza debe arar; y el que trilla, con la esperanza de recibir su parte. Si en vosotros hemos sembrado bienes espirituales, ¡qué mucho que recojamos de vosotros bienes materiales! Si otros tienen estos derechos sobre vosotros, ¿no los tenemos más nosotros? Sin embargo, nunca hemos hecho uso de estos derechos. Al contrario, todo lo soportamos para no crear obstáculo alguno al Evangelio de Cristo. ¿No sabéis que los ministros del templo viven del templo? ¿Qué los que sirven al altar, del altar participan? Del mismo modo, también el Señor ha ordenado que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio. Mas yo, de ninguno de esos derechos he hecho uso. Y no escribo esto para que se haga así conmigo. ¡Antes morir que…! Mi timbre de gloria ¡nadie lo eliminará! (Trad. Biblia de Jerusalén)

09 – El hecho de la resurrección (1Cor 15,1-14)

Os recuerdo hermanos, el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual también sois salvados, si lo guardáis tal como os lo prediqué… Si no, ¡habríais creído en vano! Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo.

Pues yo soy el último de los apóstoles: indigno del nombre apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios. Mas, por la gracia de Dios, soy lo que soy; y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo. Pues bien, tanto ellos como yo esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído. Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos ¿cómo andan diciendo algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe. (Trad. Biblia de Jerusalén)

SEGUNDA EPÍSTOLA A LOS CORÍNTIOS (ca. 57)

10 – Generosidad hacia los santos de Jerusalén (2Cor 8,1-15)

Os damos a conocer, hermanos, la gracia que Dios ha otorgado a las Iglesias de Macedonia. Pues, aunque probados por muchas tribulaciones, su rebosante alegría y su extrema pobreza han desbordado en tesoros de generosidad. Porque atestiguo que según sus posibilidades, y aun sobre sus posibilidades, espontáneamente nos pedían con mucha insistencia la gracia de participar en el servicio en bien de los santos. Y superando nuestras esperanzas, se entregaron a sí mismos, primero al Señor, y luego a nosotros,

por voluntad de Dios, de forma que rogamos a Tito llevara a buen término entre vosotros esta generosidad, tal como la había comenzado. Y del mismo modo que sobresalís en todo: en fe, en palabra, en ciencia, en todo interés y en la caridad que os hemos comunicado, sobresalid también en esta generosidad. No es una orden; solo quiero, mediante el interés por los demás, probar la sinceridad de vuestra caridad. Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza. Os doy un consejo sobre el particular; que es lo que os conviene a vosotros, ya que desde el año pasado habéis sido los primeros no sólo en hacer la colecta, sino también en tomar la iniciativa. Ahora llevadla también a cabo, de forma que a vuestra prontitud en la iniciativa corresponda la realización conforme a vuestras posibilidades. Pues si hay prontitud de voluntad es bien acogida con lo que se tenga, y no importa si nada se tiene. No que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino con igualdad. Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad y reine la igualdad, como dice la Escritura: *El que mucho recogió, no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos*. (Trad. Biblia de Jerusalén)

11 – Sobre la disputa de las recomendaciones (2Cor 10,12)

Ciertamente no osamos igualarnos ni compararnos a algunos que se recomiendan a sí mismos. Midiéndose a sí mismos según su opinión y comparándose consigo mismos, obran sin sentido. (Trad. Biblia de Jerusalén)

12 – Pablo arremete contra los superapóstoles (2Cor 11, 1-27)

¡Ojalá pudierais soportar un poco mi necedad! ¡Sí que me la soportáis! Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo. Pero temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo. Pues, cualquiera que se presenta predicando otro Jesús del que os prediqué, y os proponga recibir un Espíritu diferente del que recibisteis, y un Evangelio diferente del que abrazasteis ¡lo toleráis tan bien! Sin embargo, no me juzgo en nada inferior a esos "superapóstoles". Pues si carezco de elocuencia, no así de ciencia; que en todo y en presencia de todos os lo hemos demostrado.

¿Acaso tendré yo culpa porque me abajé a mí mismo para ensalzaros a vosotros anunciándoos gratuitamente el Evangelio de Dios? A otras Iglesias despojé, recibiendo de ellas con qué vivir para serviros. Y estando entre vosotros y necesitado, no fui gravoso a nadie; fueron los hermanos llegados de Macedonia los que remediaron mi necesidad. En todo evité el seros gravoso, y lo seguiré evitando. ¡Por la verdad de Cristo que está en mí!, que esta gloria no me será arrebatada en las regiones de Acaya. ¿Por qué? ¿Por qué no os amo? ¡Dios lo sabe!

Y lo que hago, continuaré haciéndolo para quitar todo pretexto a los que lo buscan con el fin de ser iguales a nosotros en lo que se glorían. Porque esos tales son unos falsos apóstoles, unos trabajadores engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo. Y nada tiene de extraño: que el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz. Por tanto, no es mucho que sus ministros se disfracen también de ministros de justicia. Pero su fin será conforme a sus obras.

Digo una vez más que nadie me tome por fatuo; pero, aunque sea como fatuo, permitidme que también me gloríe yo un poco. Lo que os voy a decir, no lo diré según el Señor, sino como en un acceso de locura, en la seguridad de tener algo de qué gloriarme. Ya que tantos otros se glorían según la carne, también yo me voy a gloriar. Gustosos soportáis a los fatuos, ¡vosotros que sois sensatos! Soportáis que os esclavicen, que os devoren, que os roben, que se engrían, que os abofeteen. Para vergüenza vuestra lo digo; ¡como si nos hubiéramos mostrado débiles…! En cualquier cosa en que alguien presumiere –es una locura lo que digo- también presumo yo. ¿Qué son hebreos? También yo lo soy. ¿Qué son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendencia de Abraham? ¡También yo! ¿Ministros de Cristo? - ¡Digo una locura! - ¡Yo más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez apedreado: tres veces naufragué; un día y una noche pasé en el abismo. Viajes frecuentes, peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; trabajo y fatiga; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. (Trad. Biblia de Jerusalén)

13 – Pablo arremete contra los "superapóstoles" (II) (2Cor 12, 11-13)

¡Vedme aquí hecho un loco! Vosotros me habéis obligado. Pues vosotros debíais recomendarme, porque en nada he sido inferior a esos "superapóstoles, aunque nada soy. Las características del apóstol se vieron cumplidas entre vosotros: paciencia perfecta en los sufrimientos y también señales, prodigios y milagros. Pues ¿en qué habéis sido inferiores a las demás iglesias, excepto en no haberos sido yo gravoso? ¡Perdonadme este agravio! (Trad. Biblia de Jerusalén)

EPÍSTOLA A LOS ROMANOS (ca. 57)

14 – Planes de viaje (Rm 15,25-33)

Mas, por ahora, voy a Jerusalén para el servicio de los santos, pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén. Lo tuvieron a bien, y debían hacérselo; pues si los gentiles han participado en sus bienes espirituales, ellos a su vez deben servirles con sus bienes temporales. Así que, una vez terminado este asunto, y entregado oficialmente el fruto de la colecta, partiré para España, pasando por vosotros. Y bien sé que, al ir a vosotros, lo haré con la plenitud de las bendiciones de Cristo. Pero os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea, y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos; y pueda también llegar con alegría a vosotros por la voluntad de Dios, y disfrutar de algún reposo entre vosotros. El Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén. (Trad. Biblia de Jerusalén)

EVANGELIO DE MARCOS (ca. 70-71)

15 – Institución de los Doce. Lista de los doce apóstoles (Mc 3,13-19)

Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. Instituyó Doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios. Instituyó a los Doce y puso a Simón el nombre de Pedro; a Santiago el de Zebedeo y a Juan, el hermano de Santiago, a quienes puso por nombre Boanerges, es decir, hijos del trueno; a Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Santiago el de Alfeo, Tadeo, Simón el Cananeo y Judas Iscariote, el mismo que le entregó. (Trad. Biblia de Jerusalén)

16 – Sus parientes le buscan (Mc 3,20-21)

Vuelve a casa. Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que no podían comer. Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: "Está fuera de sí." (Trad. Biblia de Jerusalén)

17 – El verdadero parentesco de Jesús (Mc 3,31-35)

Llegan su madre y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: "¡Oye!, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan." Él les responde: "¿Quién es mi madre y mis hermanos?" Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: "Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre. (Trad. Biblia de Jerusalén)

18 – Visita a Nazaret (Mc 6,1-6)

Salió de allí y vino a su patria, y sus discípulos le siguen. Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La multitud, al oírle, quedaba maravillada, y decía: "¿De dónde le viene esto? Y ¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? ¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?" Y se escandalizaban a causa de él. Jesús les dijo: "Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa

carece de prestigio." Y no podía hacer allí ningún milagro, a excepción de unos pocos enfermos a quienes curó imponiéndoles las manos. Y se maravilló de su falta de fe. (Trad. Biblia de Jerusalén)

19 – Las santas mujeres en el Calvario (Mc 15,40-41)

Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén. (Trad. Biblia de Jerusalén)

20 – Sepultura de Jesús (Mc 15,44-47)

Se extrañó Pilato de que ya estuviese muerto y, llamando al centurión, le preguntó si había muerto hacía tiempo. Informado por el centurión, concedió el cuerpo a José, quien, comprando una sábana, lo descolgó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en la roca; luego, hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro. María Magdalena y María la de Joset se fijaban dónde era puesto. (Trad. Biblia de Jerusalén)

21– El sepulcro vacío. Mensaje del Ángel (Mc 16,1-8)

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro. Se decían unas a otras: "¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?" Y levantando los ojos ven que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Y entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: "No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo." Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo. (Trad. Biblia de Jerusalén)

22 – Apariciones del Jesús resucitado (Mc 16,9-14)

Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron. Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos. Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado. (Trad. Biblia de Jerusalén)

EVANGELIO DE MATEO (ca. 80-90)

23 – Genealogía de Jesús (Mt 1,1-16)

Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham:

Abraham engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró a Judá y a sus hermanos, Judá engendró, de Tamar, a Fares y a Zara, Fares engendró a Esrom, Esrom engendró a Aram, Aram engendró a Aminadab, Aminadab engendró a Naassón, Naassón engendró a Salmón, Salmón engendró, de Rajab, a Booz, Booz engendró, de Rut, a Obed, Obed engendró a Jesé, Jesé engendró al rey David.

David engendró,de la que fue mujer de Urías, a Salomón, Salomón engendró a Roboam, Roboam engendró a Abiá, Abiá engendró a Asaf, Asaf engendró a Josafat, Josafat engendró a Joram, Joram engendró a Ozías, Ozías engendró a Joatam, Joatam engendró a Acaz, Acaz engendró a Ezequías, Ezequías engendró a Manasés, Manasés engendró a Amón, Amón engendró a Josías, Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, cuando la deportación a Babilonia.

Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel engendró a Zorobabel, Zorobabel engendró a Abiud, Abiud engendró a Eliakim, Eliakim engendró a Azor, Azor engendró a Sadoq, Sadoq engendró a Aquim, Aquim engendró a Eliud, Eliud engendró a Eleazar, Eleazar engendró a Mattán, Mattán engendró a Jacob, y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado Cristo. (Trad. Biblia de Jerusalén)

24 – Concepción virginal de Jesús (Mt 1,18-23)

La generación de Jesucristo fue de esta manera: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. Su marido José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto. Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: "José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados." Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta: *Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel*, que traducido significa: "Dios con nosotros." (Trad. Biblia de Jerusalén)

25 – Huida a Egipto y muerte de los inocentes (Mt 2,13-18)

Después que ellos se retiraron, el Ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: "Levántate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarle." Él se levantó, tomó de noche al niño y a su madre, y se retiró a Egipto; y estuvo allí hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: *De Egipto llamé a mi hijo*.

Entonces Herodes, al ver que había sido burlado por los magos, se enfureció terriblemente y envió matar a todos los niños de Belén y de toda su comarca, de dos años para abajo, según el tiempo que había precisado por los magos. Entonces se cumplió el oráculo del profeta Jeremías: *Un clamor se ha oído en Ramá, mucho llanto y lamento: es Raquel que llora a sus hijos, y no quiere consolarse, porque ya no existen*. (Trad. Biblia de Jerusalén)

26 – Vuelta de Egipto y residencia en Nazaret (Mt 2,19-23)

Muerto Herodes, el Ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: "Levántate, toma contigo al niño y a su madre, y ponte en camino de la tierra de Israel; pues ya han muerto los que buscaban la vida del niño." Él se levantó, tomó consigo al niño y a su madre, y entró en tierra de Israel. Pero al enterarse de que Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, tuvo miedo de ir allí; y avisado en sueños, se retiró a la región de Galilea, y fue a vivir en una ciudad llamada Nazaret; para que se cumpliese el oráculo de los profetas: *Será llamado Nazoreo*. (Trad. Biblia de Jerusalén)

27 - Lista de nombres de los Doce apóstoles (Mt 10,1-4)

Y llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos, y para curar toda enfermedad y toda dolencia.

Los nombres de los doce Apóstoles son éstos: primero Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés; Santiago el de Zebedeo y su hermano Juan; Felipe y Bartolomé; Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo y Tadeo; Simón el Cananeo y Judas el Iscariote, el mismo que le entregó. (Trad. Biblia de Jerusalén)

28 – El verdadero parentesco de Jesús (Mt 12,46-50)

Todavía estaba hablando a la muchedumbre, cuando su madre y sus hermanos se presentaron fuera y trataban de hablar con él. Alguien le dijo: "¡Oye! ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablarte." Pero él respondió al que se lo decía: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?" Y, extendiendo su mano hacia los discípulos, dijo: "Estos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre." (Trad. Biblia de Jerusalén)

29 – Visita a Nazaret (Mt 13,53-58)

Y sucedió que, cuando acabó Jesús estas parábolas, partió de allí. Viniendo a su patria, les enseñaba en su sinagoga, de tal manera que decían maravillados: "¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos milagros? ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas ¿no están todas entre nosotros? Entonces, ¿de dónde le viene todo esto?" Y se escandalizaban a causa de él. Más Jesús les dijo: "Un profeta sólo en su patria y en su casa carece de prestigio." Y no hizo allí muchos milagros, a causa de su falta de fe. (Trad. Biblia de Jerusalén)

30 – Muerte de Jesús (Mt 27,55-56)

Había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle. Entre ellas estaban María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo. (Trad. Biblia de Jerusalén)

31 – Sepultura de Jesús (Mt 27,57-61)

Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús. Se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato dio orden de que se le entregase. José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia y lo puso en su sepulcro nuevo que había hecho excavar en la roca; luego, hizo rodar una gran piedra hasta la entrada del sepulcro y se fue. Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro.Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro. (Trad. Biblia de Jerusalén)

32 – El sepulcro vacío. Mensaje del Ángel (Mt 28,1-10)

Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues el Ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. Los guardias, atemorizados ante él, se pusieron a temblar y se quedaron como muertos. El Ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: "Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado; no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba. Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: `Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis.´ Ya os lo he dicho." Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia a sus discípulos.

En esto, Jesús les salió al encuentro y les dijo: "¡Dios os guarde!" Y ellas, acercándose, se asieron de sus pies y le adoraron. Entonces les dice Jesús: "No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán." (Trad. Biblia de Jerusalén)

EVANGELIO DE LUCAS (ca. 80-90)

33 – La Anunciación (Lc 1,26-38)

Al sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Y entrando, le dijo: "Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo." Ella se conturbó por estas palabras, y discurría qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: "No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin." María respondió al ángel: "¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?" El ángel le respondió: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios. Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez, y este es ya el sexto mes de aquella que llamaban estéril, *porque ninguna cosa es imposible para Dios*." Dijo María: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra." Y el ángel dejándola se fue. (Trad. Biblia de Jerusalén)

34 – La Visitación (Lc 1,39-45)

En aquellos días, se levantó María y se fue con prontitud a la región montañosa, a una ciudad de Judá; entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. Y sucedió que, en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, e Isabel quedó llena de Espíritu Santo; y exclamando con gran voz, dijo: "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno; y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? Porque, apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno. ¡Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!" (Trad. Biblia de Jerusalén)

35 – Nacimiento de Jesús (Lc 2,1-7)

Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Y sucedió que, mientras ellos estaban allí, se le cumplieron los días del alumbramiento, y dio a luz a su hijo primogénito, le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el alojamiento. (Trad. Biblia de Jerusalén)

36 – Vuelta a Nazaret (Lc 2,39)

Así que cumplieron todas las cosas según la Ley del Señor, [José, María y Jesús] volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret. (Trad. Biblia de Jerusalén)

37 – Vida oculta (Lc 2,51-52)

Bajó con ellos [sus padres] y vino a Nazaret, y vivía sujeto a ellos. Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón. Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres. (Trad. Biblia de Jerusalén)

38 – Genealogía de Jesús (Lc 3,23-38)

Tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años, y era según se creía hijo de José, hijo de Helí, hijo de Mattat, hijo de Leví, hijo de Melkí, hijo de Jannái, hijo de José, hijo de Mattatías, hijo de Amós, hijo de Naúm, hijo de Eslí, hijo de Nangay, hijo de Maaz, hijo de Mattatías, hijo de Semeín, hijo de Josec, hijo de Jodá, hijo de Joanán, hijo de Resá, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel,

hijo de Nerí, hijo de Melkí, hijo de Addí, hijo de Cosam, hijo de Elmadam, hijo de Er, hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorim, hijo de Mattat, hijo de Leví, hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo de Eliaquim, hijo de Meleá, hijo de Menná, hijo de Mattatá, hijo de Natán, hijo de David,

hijo de Jesé, hijo de Obed, hijo de Booz, hijo de Sala, hijo de Naassón, hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní, hijo de Esrom, hijo de Fares, hijo de Judá, hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham,

hijo de Tara, hijo de Najor, hijo de Serug, hijo de Ragáu, hijo de Fálek, hijo de Eber, hijo de Sala, hijo de Cainam, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lámek, hijo de Matusalén, hijo de Henoc, hijo de Járet, hijo de Maleleel, hijo de Cainam, hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios. (Trad. Biblia de Jerusalén)

39 – Jesús en Nazaret (Lc 4,16-22)

Vino a Nazará, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día del sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito:

El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.

Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: "Esta Escritura, que acabáis de oir, se ha cumplido hoy." Y todos daban testimonio de él y estaban admirados de las palabras llenas de gracia que salían de su boca. Y decían: "¿No es éste el hijo de José?" (Trad. Biblia de Jerusalén)

40 – Elección de los Doce (Lc 6,12-16)

Sucedió que por aquellos días se fue él al monte a orar, y se pasó la noche en la oración de Dios. Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos, y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles. A Simón, a quien llamó Pedro, y a su hermano Andrés; a Santiago y Juan, a Felipe y Bartolomé, a Mateo y Tomás, a Santiago de Alfeo y Simón, llamado Zelotes; a Judas de Santiago, y a Judas Iscariote, que llegó a ser un traidor. (Trad. Biblia de Jerusalén)

41 – Mujeres que acompañaban a Jesús (Lc 8,1-3) (¿¿??)

Y sucedió a continuación que iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes. (Trad. Biblia de Jerusalén)

42 – El verdadero parentesco de Jesús (Lc 8,19-21)

Se presentaron donde él su madre y sus hermanos, pero no podían llegar hasta él a causa de la gente. Le anunciaron: "Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte". Pero él les respondió: "Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen." (Trad. Biblia de Jerusalén)

43 – El sepulcro vacío. Mensaje del Ángel (Lc 24,1-11)

El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado. Pero encontraron que la piedra había sido retirada del sepulcro, y entraron, pero no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. No sabían qué pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes. Como ellas temiesen e inclinasen el rostro a tierra, les dijeron: "¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo. `Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, y al tercer día resucite.´" Y ellas recordaron sus palabras.

Regresando del sepulcro, anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás. Las que decían estas cosas a los apóstoles eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas. Pero todas estas palabras les parecían como desatinos y no les creían. (Trad. Biblia de Jerusalén)

44 – Los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35)

Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos; pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran. Él les dijo: "¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?" Ellos se pararon con aire entristecido.

Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: "¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que estos días han pasado en ella?" Él les dijo: "¿Qué cosas?" Ellos le dijeron: "Lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron."

Él les dijo: "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?" Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras.

Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le forzaron diciéndole: "Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado." Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: "¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?"

Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: "¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!" Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan. (Trad. Biblia de Jerusalén)

HECHOS DE LOS APÓSTOLES (ca. 80-90)

45 – Los apóstoles (Hch 1,12-14)

Entonces se volvieron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que dista poco de Jerusalén, el espacio de un camino sabático. Y cuando llegaron subieron a la estancia superior, donde vivían, Pedro, Juan, Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo, Simón el Zelotes y Judas de Santiago. Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos. (Trad. Biblia de Jerusalén)

46 – Sustitución de Judas (Hch 1,21-26)

Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección.

Presentaron a dos: a José, llamado Barsabás, por sobrenombre Justo, y a Matías. Entonces oraron así: "Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos a cuál de estos dos has elegido, para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto del que Judas desertó para irse adonde le correspondía." Echaron suertes y la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce apóstoles. (Trad. Biblia de Jerusalén)

47 – Prisión de Pedro y su milagrosa liberación (Hch 12,12-17)

Consciente de su situación, marchó a casa de María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde se hallaban muchos reunidos en oración. Llamo él a la puerta y salió a abrirle una sirvienta llamada Rode; quien, al reconocer la voz de Pedro, de pura alegría no abrió la puerta, sino que entró corriendo a anunciar que Pedro estaba a la puerta. Ellos le dijeron: "Estás loca." Pero ella continuaba afirmando que era verdad. Entonces ellos dijeron: "Será su ángel." Pedro entretanto seguía llamando. Al abrirle, le vieron, y quedaron atónitos. Él les hizo señas con la mano para que callasen y les contó cómo el Señor le había sacado de la prisión. Y añadió: "Comunicad esto a Santiago y a los hermanos." Salió y marchó a otro lugar. (Trad. Biblia de Jerusalén)

48 – Juicio de Jerusalén y los discursos de Pedro y Santiago (Hch 15, 1-21)

Bajaron algunos de Judea que enseñaban a los hermanos: " Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros. " Se produjo con esto una agitación y una discusión no pequeña de Pablo y Bernabé contra ellos; y decidieron que Pablo y Bernabé y algunos de ellos subieran a Jerusalén, donde los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión. Ellos, pues, enviados por la Iglesia, atravesaron Fenicia y Samaria, contando la conversión de los gentiles y produciendo gran alegría en todos los hermanos. Llegados a Jerusalén fueron recibidos por la Iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y contaron cuanto Dios había hecho juntamente con ellos.

Pero algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés. Se reunieron entonces los apóstoles y los presbíteros para tratar este asunto. Después de una larga discusión, Pedro se levantó y les dijo: "Hermanos, vosotros sabéis que ya desde los primeros días me eligió Dios entre vosotros para que por mi boca oyesen los gentiles la Palabra de la Buena Nueva y creyeran. Y Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros; y no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros, pues purificó sus corazones con la fe ¿Por qué, pues, ahora tentáis a Dios queriendo poner sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros pudimos sobrellevar? Nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos. "

Toda la asamblea calló y escucharon a Bernabé y a Pablo contar todas las señales y prodigios que Dios había realizado por medio de ellos entre los gentiles.

Cuando terminaron de hablar, tomó Santiago la palabra y dijo: "Hermanos, escuchadme. Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre. Con esto concuerdan los oráculos de los Profetas, según está escrito: "*Después de esto volveré y reconstruiré la tienda de David que está caída; reconstruiré sus ruinas, y la volveré a levantar. Para que el resto de los hombres busque al Señor, y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre, dice el Señor que hace que estas cosas sean conocidas desde la eternidad*.

Por esto opino yo que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios, sino escribirles que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre. Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores y es leído cada sábado en las sinagogas. (Trad. Biblia de Jerusalén)

49 – La carta apostólica (Hch 15, 22-35)

Entonces decidieron los apóstoles y presbíteros, de acuerdo con toda la Iglesia, elegir de entre ellos algunos hombres y enviarles a Antioquía con Pablo y Bernabé; y estos fueron Judas, llamado Barsabás, y Silas, que eran dirigentes entre los hermanos. Por su medio les enviaron esta carta:

"Los apóstoles y los presbíteros hermanos, saludan a los hermanos venidos de la gentilidad que están en Antioquía, en Siria y en Cilicia. Habiendo sabido que algunos de entre nosotros, sin mandato nuestro, os han perturbado con sus palabras, trastornando vuestros ánimos, hemos decidido de común acuerdo elegir algunos hombres y enviarlos donde vosotros, juntamente con nuestros queridos Bernabé y Pablo, que son hombres que han entregado su vida a la causa de nuestro Señor Jesucristo.Enviamos, pues, a Judas y Silas, quienes os expondrán esto mismo de viva voz: Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós."

Ellos, después de despedirse, bajaron a Antioquía, reunieron la asamblea y entregaron la carta. La leyeron y se gozaron al recibir aquel aliento. Judas y Silas, que eran también profetas, exhortaron con un largo discurso a los hermanos y les confortaron. Pasado algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos para volver a los que los habían enviado. Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía enseñando y anunciando, en compañía de otros muchos, la Buena Nueva, la palabra del Señor. (Trad. Biblia de Jerusalén)

50 – Pablo llega a Jerusalén (Hch 21,15-26)

Transcurridos estos días y hechos los preparativos de viaje, subimos a Jerusalén. Venían con nosotros algunos discípulos de Cesarea, que nos llevaron a casa de cierto Mnasón, de Chipre, antiguo discípulo, donde nos habíamos de hospedar.

Llegados a Jerusalén, los hermanos nos recibieron con alegría. Al día siguiente Pablo, con todos nosotros, fue a casa de Santiago; se reunieron también todos los presbíteros. Les saludó y les fue exponiendo una a una todas las cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su ministerio. Ellos, al oírle, glorificaban a Dios. Entonces le dijeron:" Ya ves, hermano, cuántos miles y miles de judíos han abrazado la fe, y todos son celosos partidarios de la Ley. Y han oído decir de ti que enseñas a todos los judíos que viven entre los gentiles que se aparten de Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones.

¿Qué hacer, pues? Porque va a reunirse la muchedumbre al enterarse de tu venida. Haz, pues, lo que te vamos a decir: Hay entre nosotros cuatro hombres que tienen un voto que cumplir. Tómalos y purifícate con ellos; y paga tú por ellos, para que se rapen la cabeza; así todos entenderán que no hay nada de lo que ellos han oído decir de ti, sino que tú también te portas como un cumplidor de la Ley. En cuanto a los gentiles que han abrazado la fe, ya les escribimos nosotros nuestra decisión: Abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de animal estrangulado y de la impureza."

Entonces Pablo tomó al día siguiente a los hombres, y habiéndose purificado con ellos, entró en el Templo para declarar el cumplimiento del plazo de los días de la purificación cuando se había de presentar la ofrenda por cada uno de ellos. (Trad. Biblia de Jerusalén)

FLAVIO JOSEFO (ca. 93)

51 – Testimonium Flauianum – (Jos. AJ XVIII 3,3)

Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio, si es que procede llamarlo hombre. Pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban de alcanzar la verdad. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. Éste era el Cristo. Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz por por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que lo habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, pues se les apareció vivo de nuevo al tercer día, milagro éste, así como otros más en número infinito, que los divinos profetas habían predicho de él. Y hasta el día de hoy todavía no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor a él. (Trad. José Vara Donado)

52 – Martirio de Santiago, el hermano del Señor – (Jos. AJ XX 9,1)

Informado el César de la muerte de Festo, envió a Albino como procurador de Judea. El rey privó del pontificado a José, y lo concedió a Anán, hijo de Anán. Según se dice, Anán el mayor fue un hombre de muchísima suerte; tuvo cinco hijos, y dio la casualidad de que los cinco obtuvieran el pontificado, siendo el primero que por mucho tiempo disfrutó de esta dignidad. Tal caso no se dio anteriormente con ningún otro pontífice. El joven Anán que, como dijimos, recibió el pontificado, era hombre de carácter severo y notable valor. Pertenecía a la secta de los saduceos que comparados con los demás judíos son inflexibles en sus puntos de vista, como antes indicamos.

Siendo Anán de este carácter, aprovechándose de la oportunidad, pues Festo había fallecido y Albino todavía estaba en camino, reunió el sanedrín. Llamó a juicio al hermano de Jesús que se llamó Cristo; su nombre era Jácobo, y con él hizo comparecer a varios otros. Los acusó de ser infractores a la ley y los condenó a ser apedreados.

Pero los habitantes de la ciudad, más moderados y afectos a la ley, se indignaron. A escondidas mandaron mensajeros al rey, pidiéndole que por carta exhortara a Anán a que, en adelante, no hiciera tales cosas, pues lo realizado no estaba bien. Algunos de ellos fueron a encontrar a Albino, que venía de Alejandría; le pidieron que no permitiera que Anán, sin su consentimiento, convocara al sanedrín. Albino, convencido, envió una carta a Anán, en la cual lleno de indignación le anunciaba que tomaría venganza con él. Luego el rey Agripa, habiéndole quitado el pontificado, que ejerció durante tres meses, puso en su lugar a Jesús hijo de Damneo. (Trad. José Vara Donado)

EVANGELIO DE JUAN (ca. 95-100)

53 – La boda de Caná (Jn 2,1-12)

Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos. Y, como faltara vino, porque se había acabado el vino de la

boda, le dice a Jesús su madre: "No tienen vino." Jesús le responde:" ¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora." Dice su madre a los sirvientes: "*Haced lo que él os diga*".

(...) Así, en Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus señales. Y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos. Después bajó a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días. (Trad. Biblia de Jerusalén)

54 – Discurso en la sinagoga de Cafarnaúm (Jn 6,41-43)

Los judíos murmuraban de él, porque había dicho: "Yo soy el pan que ha bajado del cielo." Y decían: "¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?" Jesús les respondió: "No murmuréis entre vosotros. (Trad. Biblia de Jerusalén)

55 – Jesús sube a Jerusalén para la fiesta y enseña (Jn 7,1-10)

Después de esto, Jesús andaba por Galilea, y no podía andar por Judea, porque los judíos buscaban matarle. Pero se acercaba la fiesta judía de las Tiendas. Y le dijeron sus hermanos: "Sal de aquí y vete a Judea, para que también tus discípulos vean las obras que haces, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido. Si haces estas cosas, muéstrate al mundo." Es que ni siquiera sus hermanos creían en él. Entonces les dice Jesús: "Todavía no ha llegado mi tiempo, en cambio vuestro tiempo siempre está a mano. El mundo no puede odiaros; a mí sí me aborrece, porque doy testimonio de que sus obras son perversas. Subid vosotros a la fiesta; yo no subo a esta fiesta porque aún no se ha cumplido mi tiempo." Dicho esto, se quedó en Galilea. Pero después que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces él también subió no manifiestamente, sino de incógnito. (Trad. Biblia de Jerusalén)

56– Jesús y su madre (Jn 19,25-27)

Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, la mujer de Clopás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo." Luego dice al discípulo: "Ahí tienes a tu madre." Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa. (Trad. Biblia de Jerusalén)

EPÍSTOLA DE JUDAS (ultimo tercio s. I)

57 – Presentación como hermano de Santiago (Judas 1)

Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago, a los que han sido llamados, amados de Dios Padre y guardados para Jesucristo. (Trad. Biblia de Jerusalén)

EPÍSTOLA A TITO (ca. 100-110)

58 – Contra los de la circuncisión (Tt 1,10-16)

Porque hay muchos rebeldes, vanos habladores y embaucadores, sobre todo entre los de la circuncisión, a quienes es menester tapar la boca; hombres que trastornan familias enteras, enseñando por torpe ganancia lo que no deben. Uno de ellos, profeta suyo, dijo:" Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos." Este testimonio es verdadero. Por tanto repréndeles severamente, a fin de que conserven sana la fe, y no den oídos a fábulas judaicas, ni a mandamientos de hombres que se apartan de la verdad. Para los limpios todo es limpio; mas para los contaminados e incrédulos nada hay limpio, pues su mente y conciencia están contaminadas. Profesan conocer a Dios, mas con sus obras le niegan; son abominables y rebeldes e incapaces de toda obra buena. (Trad. Biblia de Jerusalén)

EVANGELIO DE TOMÁS (inicios s.II [ca.75-140])

59 – Santiago líder de la comunidad judeocristiana (EvT II 34, log.12)

Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que tú nos dejarás. ¿Quién es que será grande sobre nosotros? Jesús les dijo: Dondequiera hayáis ido, os dirigiréis a Santiago el Justo: este por quien fueron hechos el cielo y la tierra. (Trad. Antonio Piñero)

60 – La familia de Jesús (EvT II 49, log.99)

Los discípulos le dijeron: Tus hermanos y tu madre están ahí fuera. Les dijo: Los que en estos lugares hacen la voluntad de mi Padre, éstos son mis hermanos y mi madre. Ellos son los que entrarán en el Reino de mi Padre. (Trad. Antonio Piñero)

61 – La familia de Jesús (II) (EvT II 49, log. 101; 50, log.101)

El que n[o] odie a su pa[dre] y a su madre como yo, no podrá ser mi d[iscípul]o y el que [no] ame a s[u padre] y a su madre como yo, no podrá ser m[i d[iscípul]o porque mi madre me ha [engendrado], pero [mi madre] verdadera me ha dado la vida. (Trad. Antonio Piñero)

PAPÍAS (inicios s.II [ca. 115-140])

62 – ¿Los familiares de Jesús eran los mismos que la de Cleofás? (Frag. 10)

María, la esposa de Cleofás o Alfeo….fue la madre de Santiago el obispo y apóstol, de Simón, Tadeo y un tal José (Trad. José Montserrat)

63 – José Barsabás (Eus. HE III 39,7-12)

Ahora bien, Papías, de quien estamos hablando, confiesa que las palabras de los apóstoles las ha recibido de los discípulos de éstos, mientras que de Aristión y de Juan el Presbítero dice haber sido él mismo oyente directo. Efectivamente, los menciona por su nombre muchas veces en sus escritos y recoge sus tradiciones. Y no se diga que por nuestra parte es inútil lo dicho. Pero es justo añadir a las palabras de Papías ya citadas otros dichos suyos con los que refiere algunas cosas extrañas y otros detalles que, según él, le han llegado por la tradición.

Ahora bien, ya quedó explicado más arriba que el apóstol Felipe había morado en Hierápolis con sus hijas, pero ahora hay que señalar cómo Papías, que vivió en esos mismos tiempos, hace mención de haber recibido un relato maravilloso de boca de las hijas de Felipe. Narra, efectivamente, la resurrección de un muerto ocurrida en su tiempo y, por si fuera poco, otro hecho portentoso referente a Justo, el apellidado Barsabás, pues sucedió que éste bebió una pócima mortal sin que, por gracia del Señor, sufriera daño alguno.

A este Justo, después de la ascensión del Salvador, los sagrados apóstoles le pusieron junto con Matías y oraron sobre ellos para que la suerte completara su número en lugar del traidor Judas; lo cuenta el libro de los *Hechos* de la siguiente manera: *Y pusieron a dos: José, llamado Barsabás, que tenía por sobrenombre Justo, y Matías. Y orando sobre ellos dijeron*.

El mismo Papías cuenta además otras cosas como llegadas hasta él por tradición no escrita, algunas extrañas parábolas del Salvador y de su doctrina, y algunas otras cosas todavía más fabulosas. Entre ellas dice que, después de la resurrección de entre los muertos, habrá un milenio, y que el reino de Cristo se establecerá corporalmente sobre esta tierra. Yo creo que Papías supone todo esto por haber tergiversado las explicaciones de los apóstoles, no percatándose de que éstos lo habían dicho figuradamente y de modo simbólico. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

EVANGELIO DE LOS HEBREOS (ca. 1ªmitad s.II)

64 – Santiago el Justo (en Jerónimo, *De uiris illustribus* 2; PL 23,641B-643A)

El Señor, después de dar la sábana al siervo del sacerdote, se dirigió a Santiago y se le apareció. (Pues Santiago había jurado que no comería pan desde la hora en que había bebido el cáliz del Señor, hasta que lo viese resucitado de entre los muertos.) Y de nuevo poco después: "Traed –dijo el Señor- la mesa y el pan". Y enseguida se añade: "Tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, y le dijo: `Hermano, come de tu pan, porque el Hijo del Hombre ha resucitado de entre los muertos´". (Trad. Antonio Piñero)

APÓCRIFO DE SANTIAGO (ca. 1ªmitad s.II)

65 - Santiago apartado para recibir la gnosis (ApocSant 2,30-34)

El [Jesús] dijo: ¡Verdaderamente os digo, nadie entrará en el Reino de los cielos si se lo ordeno, sino porque vosotros sois perfectos. Permitidme a Santiago y a Pedro, para que los perfeccione! Y una vez que hubo llamado a los dos, los apartó y mandó a los demás a ocuparse de sus tareas. (Trad. Antonio Piñero)

66 – Renuncia a la familia y propiedades por Jesús (ApocSant 4,22-31)

[Santiago] Respondí, sin embargo, y le dije:

Señor, podemos obedecerte, si quieres, porque hemos abandonado a nuestros padres y a nuestras madres y nuestros pagos (y) te hemos seguido. Indícanos, pues, la manera de no ser tentados por el Diablo malo. (Trad. Antonio Piñero)

67 – Santiago vuelve con los demás discípulos (ApocSant 15,30 – 16,1)

Puesto que los demás discípulos nos han llamado, nos han preguntado: "¿Qué habéis oído del Maestro? y ¿qué os ha dicho? Y ¿a dónde ha ido?". Les hemos, empero, respondido: "Se ha elevado y nos ha dado la mano derecha y nos ha prometido a todos la Vida y nos ha descubierto hijos que vendrán después de nosotros, ordenándo[nos] amarlos como si nos hubiéramos de [sal]va[r] a causa de ellos" (Trad. Antonio Piñero)

68 – Subida de Santiago a Jerusalén (ApocSant 16,9-13)

Y una vez que oyeron, por una parte creyeron en la revelación, pero se fastidiaron a causa de los que serán engendrados. Por lo tanto, no queriendo ponerles obstáculo, envié a cada uno de ellos a un lugar diferente. Por mi parte, yo [Santiago] subí a Jerusalén rogando para tener una parte con los amados, los que se manifestarán. (Trad. Antonio Piñero)

EVANGELIO DE LOS NAZARENOS (ca.150)

69 – Los magos visitan a Jesús (Sedulio Escoto, Comentario a Mateo, 2,8-9 que utiliza probablemente el Evangelio de los nazarenos)

Cuando José levantó los ojos, vio a una multitud de caminantes que se dirigían juntos hacia la cueva. Dijo entonces: "Me levantaré e iré hacia su encuentro". Cuando José salió, le dijo a Simón: "Me parece que los que vienen son unos magos; observa: a cada momento están mirando al cielo y hablan entre ellos. Parecen

también extranjeros, pues su aspecto se diferencia del nuestro. Sus vestidos son muy lujosos, el color de su piel es oscuro, van tocados de tiaras en sus cabezas; sus vestidos son muy suaves y llevan polainas en sus piernas. Mira, se han parado y me están mirando; miran, se mueven de nuevo y vienen hacia aquí". (Trad. Antonio Piñero)

JUSTINO (ca.150-165)

70 – Bar Kosiba reprime a los cristianos de Jerusalén (Eus. HE IV 8,3-4)

También por el mismo tiempo, Justino, sincero enamorado de la verdadera filosofía, continuaba todavía ocupado en ejercitarse en las doctrinas de los griegos. El mismo también indica este tiempo al escribir en su *Apología* dirigida a Antonino:

"No creo que esté fuera de lugar mencionar aquí también a Antínoo, que ha vivido en nuestros días y al que todos se sentían constreñidos a dar culto como a un dios, por miedo, a pesar de saber quién era y de dónde procedía".

Y el mismo Justino añade lo siguiente, al hacer mención de la guerra de entonces contra los judíos:

"Y, efectivamente, en la guerra judía de ahora, Barkokebas, el cabecilla de la rebelión de los judíos, mandaba que solamente los cristianos fueran conducidos a terribles suplicios si no renegaban y blasfemaban de Jesús el Cristo". (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

HEGESIPO (ca. 170-180)

71 – Martirio de Santiago, el llamado hermano del Señor (Eus. HE II 23,1-25)

Al apelar Pablo al César y ser enviado por Festo a la ciudad de Roma, los judíos, frustrada la esperanza que les indujo a tenderle asechanzas, se volvieron contra Santiago, el hermano del Señor, al que los apóstoles habían confiado el trono episcopal de Jerusalén. Lo que sigue es lo que osaron hacer también contra él.

Lo condujeron al medio, y delante de todo el pueblo le pedían que renegase de la fe de Cristo. Pero cuando él, contra el parecer de todos, con voz libre y hablando más abiertamente de lo que esperaban, delante de toda la muchedumbre se puso a confesar que nuestro Salvador y Señor Jesús era hijo de Dios, ya no fueron capaces de soportar más el testimonio de este hombre, justamente porque se le consideraba el más justo entre todos por la cima de sabiduría y piedad a que había llegado en su vida, y lo mataron, aprovechando oportunamente la falta de gobierno, pues habiendo muerto en Judea por aquel entonces Festo, la administración del país quedó sin jefe y sin control.

El modo como tuvo lugar la muerte de Santiago ya lo han dejado claro las palabras citadas de Clemente, que cuenta cómo lo arrojaron desde el pináculo del templo y lo apalearon hasta matarlo. Pero quien narra con mayor exactitud todo lo que a él se refiere es Hegesipo, que pertenece a la primera generación sucesora de los apóstoles y que, en el libro V de sus Hypomnemata [Comentarios], dice así:

"Sucesor en la dirección de la Iglesia es, junto con los apóstoles, Santiago, el hermano del Señor. Todos le dan el sobrenombre de `Justo´, desde los tiempos del Señor hasta los nuestros, pues eran muchos los que se llamaban Santiago.

Pero sólo éste fue santo desde el vientre de su madre. No bebió vino ni bebida fermentada, ni comió carne; sobre su cabeza no pasó tijera ni navaja y tampoco se ungió con aceite ni usó del baño.Sólo a él le estaba permitido entrar en el santuario, pues no vestía de lana, sino de lino. Y sólo él penetraba en el templo, y allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo, tanto que sus rodillas se

encallecieron como las de un camello, por estar siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón para el pueblo.Por su eminente rectitud se le llamaba `el Justo´ y `Oblías´, que en griego quiere decir protección del pueblo y justicia, como declaran los profetas acerca de él.

Así, pues, algunos de las siete sectas que hay en el pueblo y que yo describí anteriormente (en los Comentarios) trataban de informarse de él sobre quién era la puerta de Jesús, y él respondía que éste era el Salvador.

Algunos creyeron que Jesús era el Cristo. Pero las sectas mencionadas anteriormente no creyeron ni en la resurrección ni en que vendrá a dar a cada uno según sus obras. Mas cuantos creyeron, creyeron por Santiago.

Siendo, pues, muchos los que creyeron, incluso de entre los jefes, los judíos, escribas y fariseos se alborotaron diciendo: todo el pueblo corre el peligro de esperar al Cristo en Jesús. Se reunieron, pues, delante de Santiago y dijeron: `Te lo pedimos: retén al pueblo, que está en un error respecto de Jesús, como si él fuera el Cristo. Te pedimos que persuadas acerca de Jesús a todos los que vengan para el día de la Pascua, porque a ti todos te obedecemos. Nosotros, efectivamente, y todo el pueblo, damos testimonio de ti, de que eres justo y no tienes acepción de personas.

Tú, pues, convence a toda la muchedumbre de que no se engañe respecto del Cristo. El pueblo entero y nosotros te obedecemos. Yérguete, pues, sobre el pináculo del templo para que desde lo alto seas bien visible y el pueblo todo oiga tus palabras, porque con motivo de la Pascua se reúnen todas las tribus, incluso con los gentiles´.

Y así los susodichos escribas y fariseos pusieron a Santiago de pie sobre el pináculo del templo y le dijeron a gritos: ` ¡Oh, tú, el Justo!, a quien todos debemos obedecer, puesto que el pueblo anda extraviado detrás de Jesús el crucificado, dinos quién es la puerta de Jesús´.

Y él respondió con una gran voz: ` ¿Por qué me preguntáis sobre el Hijo del hombre? También él está sentado en el cielo a la diestra del gran poder y ha de venir sobre las nubes del cielo´.

Y siendo muchos los que se convencieron del todo y ante el testimonio de Santiago, prorrumpieron en alabanzas diciendo: `¡Hosanna al Hijo de David!´ Entonces los mismos escribas y fariseos de nuevo se dijeron unos a otros: `Hicimos mal en proporcionar un testimonio así a Jesús, pero subamos y arrojémosle abajo, para que cobren miedo y no le crean´.

Y se pusieron a gritar diciendo: ` ¡Oh, oh, también el Justo se ha extraviado!´ Y así cumplieron la Escritura que se halla en Isaías: *Quitemos de en medio al justo, que nos es incómodo. Entonces comerán el fruto de sus obras*.

Subieron, pues, y arrojaron abajo al Justo. Y se decían unos a otros: ` ¡Lapidemos a Santiago el Justo!´ Y comenzaron a apedrearlo, porque al caer arrojado no había muerto. Más él, volviéndose, se arrodilló y dijo: `Yo te lo pido, Señor, Dios Padre: perdónalos, porque no saben lo que hacen´.

Y cuando estaban así lapidándole, un sacerdote, uno de los hijos de Recab, hijo de los Recabín, de los que el profeta Jeremías había dado testimonio, gritaba diciendo: ` ¡Parad!, ¿qué estáis haciendo? ¡El Justo ruega por vosotros!´

Y uno de ellos, batanero, agarró el mazo con que batía los paños y dio con él en la cabeza del Justo, y así es cómo éste sufrió martirio. Lo enterraron en el lugar aquel, junto al templo, y todavía se conserva su estela al lado del templo. Santiago era ya un testigo veraz para judíos y para griegos de que Jesús es el Cristo. Y en seguida Vespasiano los sitió."

Esto es lo que Hegesipo refiere prolijamente, concordando al menos con Clemente. Era Santiago un hombre tan admirable y tanto se había extendido entre todos los demás la fama de su rectitud, que incluso los judíos sensatos pensaban que ésta era la causa del asedio de Jerusalén, comenzado inmediatamente después de su martirio, y que por ningún otro motivo les había sobrevenido más que por causa del crimen sacrílego cometido contra él. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

72 – Oráculo que precede a la emigración a Pella (Eus. HE III 5,1-3)

Después de haber ejercido el poder Nerón durante trece años, y habiendo durado los reinados de Galba y de Otón un año y seis meses, Vespasiano, que se había distinguido en las operaciones bélicas contra los judíos, fue nombrado emperador en la misma Judea, tras ser proclamado señor absoluto por el ejército allí acampado. Encaminándose, pues, en seguida hacia Roma, puso en manos de su hijo Tito la guerra contra los judíos.

Después de la ascensión de nuestro Salvador, los judíos añadieron al crimen cometido contra él la invención de innumerables asechanzas contra sus apóstoles: Esteban fue el primero que eliminaron, lapidándolo; después de él, Santiago, hijo de Zebedeo y hermano de Juan, al que decapitaron; y después de todos, Santiago, el que después de la ascensión de nuestro Salvador fue el primero que se designó para el trono episcopal de Jerusalén y murió de la manera que ya hemos dicho. Y los demás apóstoles sufrieron mil asechanzas de muerte y fueron expulsados de la tierra de Judea. Sin embargo, con el poder de Cristo, que les había dicho: *Id y haced discípulos de todas las naciones en mi nombre*, dirigieron sus pasos hacia todas las naciones para enseñar el mensaje.

Y no sólo ellos. También el pueblo de la iglesia de Jerusalén, por seguir un oráculo remitido por revelación a los notables del lugar, recibieron la orden de cambiar de ciudad antes de la guerra y habitar cierta ciudad de Perea que recibe el nombre de Pella. Emigrados a ella desde Jerusalén los que creían en Cristo, desde ese momento, como si los hombres santos hubieran abandonado por completo la misma metrópoli real de los judíos y toda la región de Judea, la justicia divina alcanzó a los judíos por las iniquidades que cometieron contra Cristo y sus apóstoles, y borró de entre los hombres aquella misma generación de impíos. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

73 – La Guerra Judía (Eus. HE III 7,8)

Con todo, sería justo añadir lo que podría ser significativo del amor a los hombres de la bondadosísima providencia, la cual difirió la destrucción de los culpables durante cuarenta años completos después de su crimen contra Cristo. Durante esos años, numerosos apóstoles y discípulos, y el mismo Santiago, primer obispo de allí y llamado hermano del Señor, que estaban todavía con vida y moraban en la misma ciudad de Jerusalén, se mantenían fieles al lugar como fortísima muralla. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

74 – Simeón sucede a Santiago (Eus. HE III 11)

Después del martirio de Santiago y de la toma de Jerusalén, que le siguió inmediatamente, es tradición que los apóstoles y discípulos del Señor que todavía vivían se reunieron de todas partes en un mismo lugar, junto con los que eran de la familia del Señor según la carne (pues muchos de ellos aún vivían), y todos celebraron un consejo sobre quién debía ser juzgado digno de suceder a Santiago, y todos, por unanimidad, decidieron que Simeón, el hijo de Clopás – mencionado también por el texto del Evangelio-, era digno del trono de aquella iglesia, por ser primo del Salvador, al menos según se dice, pues Hegesipo refiere que Clopás era hermano de José. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

75 – Vespasiano ordena buscar a los descendientes de David (Eus. HE III 12)

Y después de esto Vespasiano, tras la toma de Jerusalén, dio la orden de buscar a todos los descendientes de David, para que entre los judíos no quedara nadie de la estirpe real. Por esta causa se endosó a los judíos otra gran persecución. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

76 – Domiciano ordena dar muerte a los descendientes de David (Eus. HE III 19;20,1-9)

El mismo Domiciano dio orden de ejecutar a los miembros de la familia de David, y una antigua tradición dice que algunos herejes acusaron a los descendientes de Judas –que era hermano del Salvador según la carne-, con el pretexto de que eran de la familia de David y parientes de Cristo mismo. Esto es lo que declara Hegesipo cuando dice textualmente:

"De la familia del Señor vivían todavía los nietos de Judas, llamado hermano suyo según la carne, a los cuales delataron por ser de la familia de David. El *evocato* los condujo a presencia del césar Domiciano, porque éste, al igual que Herodes, temía la venida de Cristo.

Y les preguntó si descendían de David; ellos lo admitieron. Entonces les preguntó cuántas propiedades tenían o de cuánto dinero disponían, y ellos dijeron que entre los dos no poseían más que nueve mil denarios, la mitad de cada uno, y aun esto repetían que no lo poseían en metálico, sino que era la evaluación de sólo treinta y nueve pletros de tierra, cuyos impuestos pagaban y que ellos mismos cultivaban para vivir. Entonces mostraron sus manos y adujeron como testimonio de su trabajo personal la dureza de sus cuerpos y los callos que se habían formado en sus propias manos por el continuo bregar.

Preguntados acerca de Cristo y de su reino: qué reino era éste y dónde y cuándo se manifestaría, dieron la explicación de que no era de este mundo ni terrenal, sino celeste y angélico y que se dará al final de los tiempos; entonces vendrá Él con toda su gloria y juzgará a vivos y muertos y dará a cada uno según sus obras. Ante estas respuestas, Domiciano no los condenó a nada, sino que incluso los despreció como a gente vulgar. Los dejó libres y por decreto hizo que cesara la persecución contra la Iglesia. Los que habían sido puestos en libertad estuvieron al frente de las iglesias tanto por haber dado testimonio como por ser de la familia del Señor, y, vuelta la paz, vivieron todavía hasta Trajano".

Esto dice Hegesipo.

(...) Después de imperar Domiciano quince años y de sucederle Nerva en el gobierno, el senado romano decidió por votación que se anularan los honores de Domiciano y que regresasen a sus casas los que habían sido expulsados injustamente y, a la vez, recuperasen sus bienes. Lo refieren los que han transmitido por escrito los sucesos de aquel tiempo. Fue entonces, por lo tanto, cuando el apóstol Juan, de vuelta de su destierro en la isla, se retiró a vivir en Efeso, según refiere la tradición de nuestros antiguos" (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

77 – Simeón, segundo obispo de Jerusalén (Eus. HE III 22)

Pero de los antioquenos, después de Evodio, primero que fue instituido, en el tiempo de que hablamos era muy conocido el segundo: Ignacio. Igualmente en esos mismos años, el ministerio de la iglesia de Jerusalén lo tenía Simeón, segundo después del hermano de nuestro Salvador. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

78 – El martirio de Simeón, el obispo de Jerusalén (Eus. HE III 32,1-8)

Después de Nerón y Domiciano, refiere una tradición que bajo el emperador cuya época estamos ahora investigando, se volvió a levantar la persecución contra nosotros, parcialmente y por ciudades, a causa de levantamientos populares. En ella Simeón, el hijo de Clopás, del cual ya declaramos que fue el segundo obispo de la iglesia de Jerusalén, hemos sabido que terminó su vida en el martirio.

Testigo de ello es aquel mismo Hegesipo, del cual ya antes hemos utilizado diferentes pasajes. Al hablar de algunos herejes, añade claramente que por este tiempo, efectivamente, el mencionado Simeón hubo de sufrir una acusación y que durante muchos días fue maltratado de muchas maneras por ser cristiano, y que después de dejar admiradísimos al juez mismo y a los que le acompañaban, alcanzó un final semejante a la pasión del Señor. Pero nada mejor que escuchar al mismo escritor, que relata esto mismo textualmente como sigue:

"A partir de esto, evidentemente algunos herejes acusan a Simón, el hijo de Clopás, por ser descendiente de David y cristiano, y así sufre martirio a la edad de ciento veinte años, bajo el emperador Trajano y el gobernador Atico".

El mismo autor dice que incluso los mismos verdugos ocurrió que fueron apresados cuando se buscó a los descendientes de la tribu real de los judíos, por serlo ellos también. Haciendo un cálculo se podría decir que también Simeón vio y oyó personalmente al Señor, basándose en la larga duración de su vida y en la mención que el texto de los evangelios hace de María de Clopás, del cual ya antes se demostró que aquél era hijo.

El mismo escritor dice que también otros descendientes de uno de los llamados hermanos del Salvador, de nombre Judas, sobrevivieron hasta este mismo reinado, después de haber dado testimonio de su fe en Cristo bajo Domiciano, como ya antes hemos referido. Escribe lo siguiente:

"Vienen, pues, y se ponen al frente de toda la Iglesia como mártires y como miembros de la familia del Salvador. Cuando en toda la Iglesia se hizo paz profunda, viven todavía hasta el tiempo del emperador Trajano, hasta que el hijo del tío del Salvador, el llamado anteriormente Simón, hijo de Clopás, fue denunciado y acusado igualmente por las sectas, también por la misma razón, bajo el gobernador consular Ático. Durante muchos días lo torturaron y dio testimonio, de manera que todos, incluido el gobernador, quedaron grandemente admirados de cómo seguía resistiendo a pesar de sus ciento veinte años. Y lo mandaron crucificar".

Después de esto, el mismo autor, explicando lo referente a los tiempos indicados, añade que, efectivamente, hasta aquellas fechas la Iglesia permanecía virgen, pura e incorrupta, como si hasta ese momento los que se proponían corromper la sana regla de la predicación del Salvador, si es que los había, se ocultaran, en tiniebla oscura.

Mas cuando el coro sagrado de los apóstoles alcanzó de diferentes maneras el final de la vida y hubo desaparecido aquella generación de los que fueron dignos de escuchar con sus propios oídos a la divina Sabiduría, entonces tuvo principio la confabulación del error impío por medio del engaño de maestros de falsa doctrina, los cuales, al no quedar ya ningún apóstol, en adelante, a cabeza descubierta ya, intentarán oponer a la predicación de la verdad la predicación de la falsamente llamada gnosis. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

79 – Justo sucede a Simeón en la iglesia de Jerusalén (Eus. HE III 35)

Mas, cuando Simeón murió del modo que hemos expuesto, recibió en sucesión el trono del episcopado de Jerusalén un judío llamado Justo, que era uno de los innumerables que, procediendo de la circuncisión, habían creído por entonces en Cristo. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

80 – Los obispos de Jerusalén hasta la época de Adriano (Eus. HE IV 5,1-5)

Por lo que hace a las fechas de los obispos de Jerusalén, no he encontrado nada conservado por escrito, porque, a la verdad, una tradición afirma que tuvieron vida muy breve.

De lo consignado por escrito, solamente he sacado en limpio esto poco: que hasta el asedio de los judíos, en tiempos de Adriano, hubo allí sucesión de obispos en número de quince, y dicen que desde el origen todos eran hebreos que habían aceptado sinceramente el conocimiento de Cristo, de suerte que aquellos que estaban capacitados para juzgarlo hasta llegaron a considerarlos dignos del cargo de obispos. Por aquel entonces, efectivamente, esa iglesia estaba toda ella compuesta por fieles hebreos, desde los apóstoles hasta el asedio de los que entonces subsistían, cuando los judíos, de nuevo separados de los romanos, fueron presa de grandes guerras.

Por lo tanto, como quiera que los obispos procedentes de la circuncisión cesaron en aquellos momentos, quizás sea necesario ahora dar su lista desde el primero. Fue, pues, el primero Santiago, el llamado Hermano del Señor; después de él, el segundo fue Simeón; el tercero, Justo; el cuarto, Zaqueo; el quinto, Tobías; el sexto, Benjamín; el séptimo, Juan; el octavo, Matías; el noveno, Felipe; el décimo, Séneca; el undécimo, Justo; el duodécimo, Leví; el decimotercero, Efrén; José, el decimocuarto y, después de todos, el decimoquinto, Judas.

Tales fueron los obispos de la ciudad de Jerusalén, desde los apóstoles hasta el tiempo de que estamos hablando, y todos oriundos de la circuncisión.

Se hallaba ya el reinado en su duodécimo año cuando a Sixto, que había cumplido su décimo año en el episcopado de Roma, le sucedió Telesforo, séptimo a partir de los apóstoles. Transcurridos entre tanto un año y algunos meses, Eumenes recibe en sucesión la presidencia de la iglesia de Alejandría; según el orden, era el sexto. Su predecesor había permanecido en el cargo once años. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

81 – Las luchas internas de la iglesia de Jerusalén (Eus. HE IV 22,1-9)

Es el caso, pues, que Hegesipo nos dejó un monumento completísimo de su propio pensamiento en los cinco libros de *Comentarios* que han llegado hasta nosotros. En ellos muestra cómo, realizando un viaje hasta Roma, estuvo en contacto con muchos obispos y cómo de todos ellos había recibido una misma

doctrina. Bueno será escucharle, después que ha dicho algunas cosas acerca de la Carta de Clemente a los corintios, añadir lo siguiente:

"Y la iglesia de los corintios permaneció en la recta doctrina hasta que Primo fue obispo de Corinto. Cuando yo navegaba hacia Roma, conviví con los corintios y con ellos pasé bastantes días, durante los cuales me reconforté con su recta doctrina.

"Y llegado a Roma, me hice una sucesión hasta Aniceto, cuyo diácono era Eleuterio. A Aniceto le sucede Sotero, y a éste, Eleuterio. En cada sucesión y en cada ciudad las cosas están tal como las predican la Ley, los Profetas y el Señor.

El mismo escritor nos explica los comienzos de las herejías de su tiempo en estos términos:

"Y después que Santiago el Justo hubo sufrido el martirio, lo mismo que el Señor y por la misma razón, su primo Simeón, el hijo de Clopás, fue constituido obispo. Todos le habían propuesto, por ser el otro primo del Señor. Por esta causa llamaban virgen a la Iglesia, pues todavía no se había corrompido con vanas tradiciones.

Mas fue Tebutis, por no haber sido él nombrado obispo, quien comenzó a corromperla, partiendo de las siete sectas que había en el pueblo, de las cuales también él formaba parte. De ellas salieron Simón – de ahí los simonianos-, Cleobio –de donde los cleobinos-, Dositeo –de donde los dositianos-, Gorteo – de donde los goratenos – y los masboteos. De éstos proceden los menandristas, los marcianistas, los carpocratianos, los valentinianos, los basilidianos y los saturnilianos. Cada uno de éstos introdujo su propia opinión por caminos propios y diferentes. De ellos salieron pseudocristos, pseudoprofetas y pseudoapóstoles, quienes despedazaron la unidad de la Iglesia con sus doctrinas corruptoras contra Dios y contra su Cristo".

El mismo autor describe además incluso las sectas que hubo en otro tiempo entre los judíos, diciendo:

"Existían diferentes opiniones en la circuncisión, entre los hijos de los israelitas, contra la tribu de Judá y contra el Cristo, a saber: esenios, galileos, hemerobautistas, masboteos, samaritanos, saduceos y fariseos".

Escribió además muchas otras cosas, de las cuales hemos hecho ya mención anteriormente, en parte, al disponer las narraciones conforme a las circunstancias. Pone algunas cosas tomadas del *Evangelio de los hebreos* y del *Siríaco*, y en particular tomadas de la lengua hebrea, mostrando así que se hizo creyente siendo hebreo. Y no sólo eso, sino que además menciona otras cosas como procedentes de una tradición judía no escrita.

Pero no solamente él, pues también Ireneo y todo el coro de los antiguos llamaban a los *Proverbios de Salomón* "Sabiduría todo virtuosa". Y al decidir acerca de los libros llamados apócrifos cuenta que algunos de ellos fueron fabricados en su tiempo por algunos herejes. Pero ya es hora de pasar a otro. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

IRENEO DE LYON (ca. 180)

82 – De la herejía de los Ebionitas (Eus. HE III 27,1-6) Cf. Orígenes *De princip.* 4,3,8 [22]; *C.Celsum* 2,1)

Pero a otros el demonio malvado, impotente para arrancarlos de su disposición para con el Cristo de Dios, se los apropió al encontrar otros puntos por dónde agarrarlos. A éstos, los primeros, los llamaron ebionitas, como cuadraba, puesto que tenían sobre Cristo pensamientos pobres y de baja estima. Y es que pensaban de él que era simple y común hombre solamente, justificado a medida que progresaba en su carácter, y nacido de la unión de un hombre y de María. Creían absolutamente necesaria para ellos la observancia de la ley, alegando que no se salvarían por la sola fe y por vivir conforme a ella.

Pero, aparte de éstos, había otros de la misma denominación que escapaban a su extraña insensatez. No negaban, efectivamente, que el Señor había nacido de una virgen y del Espíritu Santo. Pero, lo mismo que

aquéllos, tampoco éstos confesaban que, por ser Dios, Verbo y Sabiduría, preexistía ya. De esta manera tornaban a la impiedad de los primeros, sobre todo cuando, lo mismo que ellos, ponían su empeño en rodear de gran honor la observancia de la ley. Creían además éstos que era de todo punto necesario rechazar las Cartas del Apóstol, a quien llamaban apóstata de la ley, mientras que usaban exclusivamente el llamado *Evangelio de los hebreos*, sin importarles para nada los restantes. Lo mismo que aquéllos, observaban el sábado y lo demás de la disciplina judaica. Sin embargo, los domingos celebraban ritos semejantes a los nuestros en memoria de la resurrección del Salvador.

De ahí les ha venido, por tales prácticas, la denominación que llevan: el nombre de ebionitas manifiesta la pobreza de su inteligencia, pues con ese nombre se llama entre los hebreos al pobre. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

83 – Ebionitas referenciados por Ireneo de Lyon (Eus. HE V 8,10)

Y por lo que hace a la traducción de las Escrituras inspiradas realizada por los Setenta, escucha lo que textualmente escribe:

"Dios, pues se hizo hombre, y el Señor mismo nos salvó, después de darnos la señal de la Virgen; pero no como dicen algunos de ahora que se atreven a traducir la Escritura: He aquí que la joven concebirá en su vientre y dará a luz un hijo, como han traducido Teodoción, el de Efeso, y Aquila, el del Ponto, ambos judíos prosélitos, a los que siguen los ebionitas cuando dicen que aquél nació de José". (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

TERTULIANO (ca. 200)

84 - Domiciano ordena dar muerte a los descendientes de David (Tert. *Apol.* 5,4 en Eus. *HE* III 20,7)

Esto dice Hegesipo. Pero no sólo él. También Tertuliano hace una mención semejante de Domiciano:

"También Domiciano intentó algún tiempo hacer lo mismo que aquél, aun no siendo más que una parte de la crueldad de Nerón. Mas, como, según creo, tenía algo de cabeza, hizo que cesara rápidamente y llamó de nuevo a los mismos que había desterrado" (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (ca. 200)

85 – De los discípulos de Nuestro Salvador (Eus. HE I 12,1-5)

De los apóstoles del Salvador, al menos el nombre aparece claro para todos en los evangelios. De los setenta discípulos, en cambio, por ninguna parte aparece lista alguna; sin embargo, se dice al menos que Bernabé era uno de ellos: de él hacen mención especial los *Hechos de los Apóstoles*, igual que Pablo cuando escribe a los Gálatas. Dicen además que también era uno de ellos Sóstenes, el que escribe con Pablo a los Corintios.

La referencia se encuentra en Clemente, en el libro V de las *Hypotyposeis*, en el cual afirma que también Cefas –del que Pablo dice: *Pero cuando Cefas vino a Antioquía, me enfrenté con él*-, era uno de los setenta discípulos y que su homonimia con el apóstol Pedro era casual.

Y un documento enseña que también Matías – el que fue añadido a la lista de los apóstoles en sustitución de Judas- y el otro que tuvo el honor de entrar con él a suertes fueron dignos de la misma llamada de entre los setenta. Se dice además que también era uno de ellos Tadeo, del cual ha llegado hasta nosotros un relato que voy a exponer en seguida.

Pero, si bien lo consideras, encontrarás que los discípulos del Salvador fueron muchos más que los setenta, atendiendo al testimonio de Pablo, quien dice que, después de su resurrección de entre los muertos, se apareció primero a Cefas, luego a los doce y, después de éstos, a más de quinientos hermanos juntos, de los cuales afirmaba que algunos habían muerto, pero que la mayor parte aún vivía por el tiempo en que él escribía estas cosas.

Después dice que se apareció a Santiago. Ahora bien, éste era también uno de los mencionados hermanos del Salvador. Y luego, como quiera que, aparte de los dichos, los apóstoles a imagen de los Doce eran muchos más –el mismo Pablo lo era-, prosigue diciendo: *después se apareció a todos los apóstoles*.

Sobre el tema, baste lo dicho. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

86 – Santiago, primer obispo de Jerusalén (Eus. HE II 1,1-5)

El primero, pues, que la suerte designó para el apostolado en sustitución de Judas el traidor fue Matías, que también había sido uno de los discípulos del Salvador, como ya queda probado. Por otra parte, los apóstoles, mediante la oración e imposición de manos, instituyen además, con destino al ministerio y a causa del servicio común, a unos varones probados, en número de siete: Esteban y sus compañeros. También fue Esteban, después del Señor y casi a la vez que recibía la imposición de manos, como si le hubieran promovido para esto mismo, el primero en ser muerto a pedradas por los mismos que mataron al Señor, y de esta manera el primero también en llevar la corona –a la que alude su nombre- de los victoriosos mártires de Cristo.

Por aquel entonces, también Santiago, el llamado hermano del Señor –porque en verdad también a él se le llamaba hijo de José; ahora bien, el padre de Cristo era José, con el que estaba desposada la Virgen cuando, antes de que convivieran se halló que había concebido del Espíritu Santo, como enseña la Sagrada Escritura de los evangelios-; este mismo Santiago, pues, al que los antiguos pusieron el sobrenombre de Justo, por el mérito superior de su virtud, se refiere que fue el primero a quien se confió el trono episcopal de la Iglesia de Jerusalén.

Clemente, en el libro VI de las *Hypotyposeis*, aduce lo siguiente:

"Porque –dicen- después de la ascensión del Salvador, Pedro, Santiago y Juan, aunque habían sido los predilectos del Salvador, no se adjudicaron este honor, sino que eligieron obispo de Jerusalén a Santiago el Justo".

Y el mismo autor, en el libro VII de la misma obra, dice todavía sobre él lo que sigue:

"El Señor, después de su ascensión, hizo entrega del conocimiento a Santiago el Justo, a Juan y a Pedro, y éstos se lo transmitieron a los demás apóstoles, y los demás apóstoles a los setenta, uno de los cuales era también Bernabé.

"Hubo dos Santiagos: uno, el Justo, que fue precipitado desde el pináculo del templo y rematado a golpes con un mazo de batán; y otro, el que fue decapitado.

De Santiago el Justo hace mención también Pablo cuando escribe: *Otro apóstol no vi, si no es a Santiago, el hermano del Señor*. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

ARISTON DE PELLA (ca.200)

87 – Marcos, primer obispo gentil de Jerusalén (Eus. HE IV 6,1-4)

La rebelión de los judíos tomaba nuevamente mayor auge y mayor extensión. Rufo, gobernador de Judea, con el refuerzo militar que le envió el emperador y sacando partido sin piedad de sus locas temeridades, marchó contra ellos. Aniquiló en masa a miles de hombres, de niños y de mujeres, y al amparo de la ley de la guerra redujo sus territorios a esclavitud.

Mandaba entonces a los judíos uno llamado Barkokebas, que significa "estrella", un hombre homicida y bandido, pero que, por su nombre, como si tratara a esclavos, decía que era luz bajada para ellos desde el cielo, y con engaños mágicos hacía ver que brillaba para los maltratados.

Pero la guerra alcanzó su punto más grave el año decimoctavo del reinado, en Betera, ciudadela fortísima, a no mucha distancia de Jerusalén. Al durar largo tiempo el asedio que venía del exterior, los revolucionarios se vieron empujados a la extrema ruina por el hambre y por la sed, y el causante de su insensatez pagó la pena merecida. Por decisión y mandato de una ley de Adriano, se prohibió a todo el pueblo judío poner el pie desde entonces ni siquiera en la región que rodea a Jerusalén, de manera que ni de lejos pudieran contemplar el suelo patrio. Aristón de Pella es quien lo cuenta.

Así es como la ciudad llegó a quedar vacía de la raza judía y fue total la ruina de sus antiguos moradores. Gentes de otra raza vinieron a habitarla, y la ciudad romana constituida luego cambió su nombre y se llamó Elia, en honor del emperador Adriano. Mas también la iglesia de allí vino a estar compuesta de gentiles, y el primero a quien se encargó de su ministerio, después de los obispos que procedían de la circuncisión, fue Marcos. (Trad. ArgimiroVelasco-Delgado)

PSEUDO-CLEMENTINAS-RECOGNITIONES (inicios s. III)

88 – Santiago sucesor de Pedro como obispo de Jerusalén (Ps-Clem *R* Prol 12(15)

La epístola en la que el propio Clemente, escribiendo a Santiago el hermano del Señor, le informa de la muerte de Pedro, y que él le ha dejado como sucesor en su silla enseñando, y en el que también es tratado el asunto entero del mandato de la iglesia.

(…) Puesto que algunos preguntan, ya que Lino y Cleto fueron obispos en la ciudad de Roma antes que este Clemente ¿cómo podría el mismo Clemente, escribiendo a Jácobo, decirle que Pedro le entregó la silla de la enseñanza? Nosotros de esto hemos oído esta explicación, que Lino y Cleto fueron de hecho obispos en la ciudad de Roma antes que Clemente, pero durante la vida de Pedro: esto es, ellos se encargaron del cuidado del episcopado, y él cumplió el ministerio del apostolado. (Trad. Philip Schaff)

89 – Santiago primer obispo de Jerusalén (Ps-Clem *R* I, 43,3)

(…) siete años se completaron desde la pasión del Señor, la iglesia del Señor que fue constituida en Jerusalén había crecido y multiplicado muy abundantemente, siendo gobernada con las más justas ordenanzas por Santiago, que fue ordenado obispo en ella por el Señor. (Trad. Philip Schaff)

90 – Santiago defiende que Jesús es el Cristo según la Ley y los Profetas (Ps-Clem *R* I, 68)

[Tras intervenir Gamaliel en defensa de los cristianos]

Estos dichos de Gamaliel no agradaron mucho a Caifás; y sospechando de él, como pareció, empezó él mismo a introducirlo astutamente en las discusiones: sonriendo a lo que Gamaliel había dicho, el jefe de los sacerdotes le pidió a Santiago, el jefe de los obispos, que el discurso concerniente a Cristo no debería ser extraído de las Escrituras; "podríamos saber" dijo "si Jesús era o no el verdadero Cristo". Luego Santiago dijo: "Debemos averiguar primero de qué Escrituras nosotros estamos especialmente obteniendo nuestro debate". Luego él, con dificultad, vencido por extenso por la razón, respondió que debe ser extraído de la ley; y luego él mencionó también a los profetas. (Trad. Philip Schaff)

91 – Santiago exhorta a los judíos a bautizarse (Ps-Clem *R* I, 69)

Nuestro Santiago empezó a mostrarle [a Caifás], que los profetas dicen que cualquier cosa ellos lo han cogido de la ley y que han hablado de acuerdo con la ley. Él también hizo algunas afirmaciones con respecto a los libros de los Reyes: en qué manera, cuándo, por quién fueron escritos y cómo debían ser usados. Y cuando él hablado completamente respecto a la ley, trajo a la luz cualquier cosa relativa en ella al Cristo, él mostró con abundantes pruebas que Jesús es el Cristo, y que en él se habían cumplido todas

las profecías que se referían a su humilde llegada. Él mostró que sus dos advientos fueron profetizados: uno en humillación, que él había consumado, y el otro en gloria, que es deseado para ser llevado a cabo, cuando él llegue para dar el reino a aquéllos que creemos en él, y observemos todas las cosas que ha mandado. Y cuando él [Santiago] había enseñado claramente al pueblo acerca de estas cosas, añadió también esto: a no ser que un hombre sea bautizado en agua, en el nombre de la triple santidad, como enseñó el verdadero Profeta, él ni puede recibir remisión de los pecados ni entrar en el reino de los cielos; y declaró que ésta es la prescripción del Dios no engendrado. Al que él añadió también esto: "No penséis que hablamos de dos dioses no engendrados, o que uno está dividido en dos, o que el mismo fue creado varón y hembra. Hablamos del unigénito Hijo de Dios, no surgido de otra fuente, sino inefablemente creado de sí mismo; y de la misma forma hablamos del Paracleto. Pero cuando él dijo también algunas cosas relativas al bautismo, a través de siete días sucesivos, él persuadió a todo el pueblo y al sumo sacerdote que deberían inmediatamente apresurarse a recibir el bautismo. (Trad. Philip Schaff)

92 – Santiago es casi asesinado (Ps-Clem *R* I 70)

Y cuando los sucesos estaban en este punto que ellos deberían acercarse y ser bautizados, uno de nuestros enemigos, entrando en el templo con pocos hombres, empezó a gritar y a decir: "¿Qué quieres decir, hombre de Israel? ¿Por qué te apresuras fácilmente? ¿Por qué eres guiado precipitadamente por los hombres más miserables, que están embaucados por Simón el Mago? Así pues, mientras él estaba hablando, y añadiendo más en el mismo sentido, y mientras Santiago el obispo le refutaba, él empezó a excitar al pueblo y promovió un tumulto. De este modo el pueblo no podía escuchar lo que era dicho. Por consiguiente, él empezó a llevar todo a la confusión con griterío, a deshacer lo que había sido acordado con mucho trabajo, al mismo tiempo que reprochaba a los sacerdotes, y los enfurecía con injurias e insultos, y, como un loco, animaba a todos a matar diciendo: "¿Qué haces? ¿Por qué dudas? ¡Oh flojo e indolente! ¿Por qué no les ponemos las manos encima y hacemos trizas a estos individuos?". Cuando él dijo esto, él primero, cogiendo un palo robusto del altar, hizo el ejemplo de golpear. Luego otros también, al verle, fueron seducidos con facilidad. Después sobrevino un tumulto en el otro lado, de los que reciben una paliza y los que pegan. Mucha sangre se derramó; hubo una fuga confusa, en medio de la cual el enemigo atacó a Santiago, y le tiró de bruces desde lo alto de las escaleras; y creyendo que estaba muerto, no tuvo ganas en infligir más violencia sobre él. (Trad. Philip Schaff)

93 - Santiago envía a Pedro a Cesarea para combatir a Simón Mago (Ps-Clem *R* I, 72)

Mientras, por esta razón, vivíamos en Jericó, y nos dedicábamos a la plegaria y el ayuno. Santiago el obispo me envió a mí [Pedro], y me envió aquí a Cesarea, donde un tal Simón, un mago samaritano, estaba subvirtiendo a muchos de nuestro pueblo, asegurando que él era un *Stan* –esto es, en otras palabras, el Cristo, y el gran poder del Dios supremo, que es superior al Creador del mundo-; al mismo tiempo, él mostró muchos milagros, e hizo dudar y otros se adhirieron a él. Él [Santiago] me informó de todas las cosas que habían sido descubiertas respecto a este hombre por aquéllos que antes habían sido sus compañeros o discípulos, y después se habían convertido a Zaqueo.

Dijo Santiago: "Por esto Pedro, hay muchos, por cuya causa de salvación deberías ir y refutar al mago, y enseñar la palabra de la verdad. Por consiguiente, no te demores; ni te aflijas más allá por partir solo, sabiendo que Dios a través de Jesús, irá contigo y te ayudará, y que pronto, por su gracia, tendrás muchos compañeros y simpatizantes. Ahora asegúrate que me enviarás por escrito cada año una descripción de tus dichos y hechos, y especialmente al final de cada siete años".Con estas expresiones me despidió, y en seis días llegué a Cesarea. (Trad. Philip Schaff)

94 – Pedro es recibido por Zaqueo (Ps-Clem *R* I, 73)

Cuando entré a la ciudad, nuestro más querido hermano Zaqueo salió a mi encuentro; me abrazó, me llevó a este alojamiento, en el que él mismo se hospedaba, preguntándome e interesándose por cada uno de los hermanos, especialmente respecto a nuestro honrado hermano Santiago. Y cuando le dije que él estaba aún cojo de un pie, inmediatamente me preguntó la causa de eso, y le relaté todo lo que yo ahora os he detallado, cómo fue convocado al templo por los sacerdotes y Caifás el sumo sacerdote, y cómo Santiago el arzobispo, situado en la parte superior de las escaleras, había demostrado al pueblo entero a través de las Escrituras del Señor durante siete sucesivos días que Jesús es el Cristo; y como, cuando todos estaban asintiendo que ellos deberían ser bautizados por él en nombre de Jesús, un enemigo hizo todas aquellas cosas que ya he mencionado, y que no necesito repetir. (Trad. Philip Schaff)

JULIO AFRICANO (ca. 220-221)

95 – Sobre la supuesta discrepancia de los Evangelios acerca de la genealogía de Cristo (Eus. HE I 7,1-10)

Puesto que, al escribir sus evangelios, Mateo y Lucas nos han transmitido genealogías diferentes acerca de Cristo y a muchos les parece que discrepan, y como cada creyente, por ignorancia de la verdad, se ha esforzado en inventar sobre esos pasajes, vamos a aducir las consideraciones sobre este tema llegadas a nosotros y que Africano, mencionado poco ha, recuerda en carta a Arístides acerca de la concordia de la genealogía en los evangelios. Refuta las opiniones de los demás por forzadas y mentirosas, y expone el parecer que él ha recibido, en estos mismos términos:

"Porque, efectivamente, en Israel los nombres de las familias se enumeraban, o bien según la naturaleza, o bien según la ley. Según la naturaleza, por sucesión de nacimiento legítimo; según la ley, cuando uno moría sin hijos y su hermano los engendraba para conservar su nombre (la razón es que aún no se había dado una esperanza clara de resurrección, y remedaban la prometida resurrección futura con una resurrección mortal, con el fin de que se perpetuara el nombre del difunto). Como quiera, pues, que los incluidos en esta genealogía unos se sucedieron por vía natural de padres a hijos, y los otros, aunque engendrados por unos, recibían el nombre de otros, de ambos grupos se hace memoria: de los que fueron engendrados y de los que pasaron por serlo.

De este modo, ninguno de los dos evangelios engaña: enumeran según la naturaleza y según la ley. Efectivamente, dos familias, que descendían de Salomón y de Natán respectivamente, estaban mutuamente entrelazadas a causa de las resurrecciones de los que habían muerto sin hijos, de las segundas nupcias y de la resurrección de descendencia, de suerte que es justo considerar a unos mismos individuos en diferentes ocasiones hijos de diferentes padres, de los ficticios o de los verdaderos, y también que ambas genealogías son estrictamente verdaderas y llegan hasta José por caminos complicados, pero exactos.

Mas, para que lo dicho resulte claro, voy a explicar la transposición de los linajes. Quien va enumerando las generaciones a partir de David y a través de Salomón se encuentra con que el tercero por el final es Matán, el cual engendró a Jacob, padre de José. Mas, partiendo de Natán, hijo de David, según Lucas, también el tercero por el final es Melquí, pues José era hijo de Helí, hijo de Melquí.

Por lo tanto, siendo José nuestro punto de atención, hay que demostrar cómo es que se nos presenta como padre suyo a uno y a otro: a Jacob, que trae su linaje de Salomón, y a Helí, que desciende de Natán; y de qué modo, en primer lugar los dos, Jacob y Helí son hermanos; y aun antes, cómo es que los padres de éstos, Matán y Melquí, siendo de linajes diferentes, aparecen como abuelos de José. Y es que Matán y Melquí se casaron sucesivamente con la misma mujer y procrearon hijos, hijos de una misma madre, pues la ley no impedía que una mujer sin marido –porque éste la había repudiado o porque había muerto- se casara con otro.

Pues bien, de Esta (que así es tradición que se llamaba la mujer), Matán, el descendiente de Salomón, fue el primero en engendrar a Jacob; muerto Matán, se casa con su viuda Melquí, cuya ascendencia remontaba a Natán y que, siendo, como dijimos antes, de la misma tribu, era de otra familia. Este tuvo un hijo: Helí.

Y así nos encontramos con que, siendo sus dos linajes diferentes, Jacob y Helí son hermanos de madre. Muerto Helí sin hijos, su hermano Jacob se casó con su mujer, y de ella tuvo un tercer hijo, José, el cual, según la naturaleza, era suyo (y según el texto, pues por eso está escrito: *Jacob engendró a José*), pero, según la ley, era hijo de Helí, ya que Jacob, por ser hermano suyo, le suscitó descendencia.

Por lo cual no se quitará autoridad a su genealogía. Al hacer la enumeración, el evangelista Mateo dice: *Jacob engendró a José*; pero Lucas procede al revés: *El cual era, según se creía* (porque también añade esto), *hijo de José, que lo fue de Helí, hijo de Melquí*. No era posible expresar más certeramente el nacimiento según la ley: va remontando uno por uno hasta *Adán, que fue de Dios*, y hasta el final se calla el "engendró", para no aplicarlo a esta clase de paternidad" (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

96 – Los Despósynoi (Eus. HE I 7,11-16)

"Y es que esto no va sin pruebas ni es improvisado. En efecto, los parientes carnales del Salvador, bien por aparentar o bien, simplemente, por enseñar, pero siendo veraces en todo, transmitieron también lo que sigue. Unos ladrones idumeos asaltaron Ascalón, ciudad de Palestina; de un templo de Apolo, que estaba construido delante de los muros, se llevaron cautivo, además de los otros despojos, a Antípatro, hijo de cierto *hieródulo* llamado Herodes. No pudiendo el sacerdote pagar un rescate por su hijo, Antípatro fue educado en las costumbres de los idumeos, y más tarde trabó amistad con Hircano, el sumo sacerdote de Judea.

Fue luego embajador cerca de Pompeyo en favor de Hircano, para el que sacó libre el reino devastado por su hermano Aristóbulo; y él mismo prosperó mucho, pues logró el título de *epimeletés* de Palestina. A Antípatro, asesinado por envidia de su mucha y buena fortuna, le sucedió su hijo Herodes, que más tarde, por decisión de Antonio y Augusto y por decreto senatorial, reinará sobre los judíos. De él fueron hijos Herodes y los otros tetrarcas. Todos estos datos coinciden con las historias de los griegos.

Además, hallándose inscritas hasta entonces en los archivos las familias hebreas, incluso las que se remontaban a prosélitos, como Aquior el ammonita, Rut la moabita y los que salieron de Egipto mezclados con los hebreos, Herodes, porque en nada le tocaba la raza de los israelitas y herido por la conciencia de su bajo nacimiento, hizo quemar los registros de sus linajes, creyendo que aparecería como noble por el hecho de que tampoco otros podrían hacer remontar su linaje, apoyados en documentos públicos, a los patriarcas o a los prosélitos o a los llamados "geyoras", los extranjeros mezclados.

En realidad, unos pocos, cuidadosos, que tenían para sí registros privados o que se acordaban de los nombres o los habían copiado, se gloriaban de tener a salvo la memoria de su nobleza. Ocurrió que de éstos eran los que dijimos antes, *llamados despósynoi por causa de su parentesco con la familia del Salvador y que, desde las aldeas judías de Nazaret y Cocaba*, visitaron el resto del país y explicaron la precedente genealogía, comenzando por el *Libro de los días*, hasta donde alcanzaron.

Fuera así o fuera de otra manera, nadie podría hallar una explicación más clara. Yo al menos [Julio Africano] esto pienso, y lo mismo todo el que tiene buenas disposiciones. Aunque no esté atestiguada, ocupémonos de ella, porque no es posible exponer otra mejor y más clara. En todo caso, el Evangelio dice enteramente la verdad".

Y al final de la misma carta añade lo siguiente: "Matán, del linaje de Salomón, engendró a Jacob. Muerto Matán, Melquí, el del linaje de Natán, engendró de la misma mujer a Helí. Por lo tanto, Helí y Jacob son hermanos uterinos. Muerto Helí sin hijos, Jacob le suscitó descendencia engendrando a José, hijo suyo según la naturaleza, pero de Helí según la ley. Así es como José era hijo de ambos." Así Africano. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

97 – María era de estirpe davídica (Eus. HE I 7,17)

Establecida la genealogía de José de esta manera, también María aparece junto con él, por fuerza, como siendo de la misma tribu, ya que, al menos según la ley de Moisés, no estaba permitido mezclarse con las otras tribus, pues se prescribe el unirse en matrimonio con uno del mismo pueblo y de la misma tribu, con el fin de que la herencia familiar no rodara de tribu en tribu. Baste así con lo dicho. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

ORÍGENES (ca.250)

98 – Santiago, hijo de matrimonio anterior de José (Orig. *Comm. in Mt.* 10,17)

Algunos, haciendo caso a la tradición contenida en el evangelio titulado *según Pedro* o en el *libro de Santiago*, dicen que los hermanos de Jesús son hijos de José, habidos de una primera mujer que convivió con éste antes que María. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

99 – María, repudiada por adulterio, da a luz a Jesús (Orig. *c.Cels.* I 28)

"[Jesus] Él provenía de una aldea judía y una pobre mujer campesina que ganaba su vida tejiendo. Él [el judío] dice que ella fue repudiada por su marido, que era un carpintero de profesión, cuando ella fue declarada culpable de adulterio. Luego él dice que tras haber sido repudiada por su marido y mientras ella vagaba de forma desgraciando, secretamente dio a luz a Jesús. Y dice que porque [Jesús] era pobre, él mismo fue contratado como un artesano en Egipto, y allí, probó ciertos poderes mágicos de los que se enorgullecían los propios egipcios. Él regresó lleno de vanidad, a causa de estos poderes, y en relación a ellos le dieron el título de Dios. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

100 – Jesús hijo de María y de cierto soldado llamado Panthera (Orig. *c.Cels.* I 32); Cf. Eusebius, *Eclogae propheticae* III 10)

Permitanos regresar, sin embargo, a las palabras puestas en boca del judío, donde la madre de Jesús es descrita como habiendo sido repudiada por el carpintero que estaba prometido con ella, cuando ella había sido declarada culpable de adulterio y tuvo un hijo con un cierto soldado llamado Panthera. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

101 – Destrucción Jerusalen como castigo por la muerte de Santiago el Justo (Orig. c.*Cels.* I 47)

(…) [Josefo dice] que estos desastres [caída Jerusalén y destrucción Templo] les ocurrieron a los judíos como un castigo por la muerte de Santiago el Justo, que fue hermano de Jesús (llamado Cristo) – los judíos le dieron muerte, aunque él era uno de los hombres más distinguidos por su justicia. Pablo, un genuino discípulo de Jesús, dice que él consideraba a este Santiago como un hermano del Señor, no tanto por causa de su relación de sangre, o por haber crecido juntos, sino a causa de su virtud y doctrina. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

TOSEFTÁ (s.III)

102 – Jacob de Kefar Sama cura en nombre de Yeshua ben Pantera (*Tosefta Hullin* II, 22-23:77)

En cierta ocasión, una serpiente mordió a R. Eleazar ben Dama. Jacob de Kefar Sama vino a curarle en nombre de *Yeshua ben Pantera*, pero R. Ismael no se lo permitió. Le dijeron: "No te está permitido, ben Dama". Él [ben Dama] dijo: "Voy a darte una prueba [tomada de la Escritura, tengo derecho] para que él me cure". Pero, antes de que adujese la prueba, murió. R. Ismael declaró: "Dichoso tú, ben Dama, que has salido en paz [de este mundo] sin haber transgredido las ordenanzas de los Sabios, pues quien rompe la barrera de los Sabios, el castigo llega sobre él, como está escrito: "Quien rompe la barrera, la serpiente le muerde" (*Eclesiastés* 10,8). (Trad. Dan Jaffé)

PRIMER APOCALIPSIS DE SANTIAGO (s. III)

103 – Santiago, hermano espiritual de Jesús (1ApSant 24,1-15)

El Apocalipsis de Santiago.

El Señor es el que me ha dicho:

Atiende, pues, al cumplimiento de mi redención. Te he indicado esto, Santiago, hermano mío, porque no te llamo por azar "hermano mío". Tú no eres mi hermano de acuerdo con la materia ni lo ignoro en lo que

se refiere a ti, para que si te doy una indicación sepas y entiendas. Nada era, salvo El que es. Es innominable e indecible. También yo soy innominable a partir del que es. (Trad. Antonio Piñero)

104 – Contra Jerusalén (1ApSant 25,5-10)

Dijo Santiago:

Rabí, tú has dicho "me aprehenderán". Yo, empero, ¿qué podré hacer?

Me dijo:

¡No temas, Santiago! También a ti te aprehenderán. Pero aléjate de Jerusalén. Porque ella es la que da la copa de amargura en todo momento a los hijos de la luz. Es un lugar de residencia de un gran número de arcontes. Pero tu redención se verá libre de ellos. (Trad. Antonio Piñero)

105 – Promesa y despedida del Señor (1ApSant 29,15-24)

Dijo Santiago:

Rabí. ¿Cómo después de estas cosas te revelarás de nuevo a nosotros, después que ellos te apresen y que hayas cumplido lo que te ha asignado y hayas ascendido hasta El que es?

Dijo el Señor:

Santiago, después de estas cosas te lo manifestaré todo, no por tu causa solamente, sino a cau[sa de la] incredulidad de los hombres, para que la f[e] radique en ellos. [Una] muchedumbre, en efecto, alcan[zará] la f[e] y crecerán [en…] has[ta…] (Trad. Antonio Piñero)

SEGUNDO APOCALIPSIS DE SANTIAGO (fines s.III)

106 – Teudas, padre de Santiago (2ApSant 44-45,25)

El Apocalipsis de Santiago.

Éste es el discurso que Santiago el Justo pronunció en Jerusalén, y que puso por escrito Mareim.

Uno de los sacerdotes lo relató a Teudas, el padre del Justo, puesto que era pariente suyo. Dijo: [Apresúrate y ven con [María] tu esposa y tus parientes […] 6…a él. Así que apresúrate. Quizás [habiéndonos] tú mismo conducido hasta él, [venga a] comprender. Pues he aquí que mucha gente se halla trastornada precisamente respecto a esto […] y están muy enojados [con él]. […] y oran […] Pues muchas veces pronunciaba estas palabras y otras también.

Decía estas palabras teniendo como oyentes a la multitud del pueblo. Entró él y no se sentó en el lugar acostumbrado, antes bien se sentó en el quinto peldaño, que es el honorífico, mientras todo nuestro pueblo […] las palabras […] (Trad. Antonio Piñero)

107 – Santiago define su personalidad salvífica (2ApSant 46,1-21)

…YO SOY aquél a quien se reveló el Pleroma de la incorruptibilidad, el primero que fue llamado por el Magno y el que obedeció al Señor: el que atravesó los mundos […] el que se desvistió y anduvo desnudo, el que fue hallado en corrupción cuando iba a ser elevado a la incorruptibilidad.

Este Señor que está aquí [vino] como un hijo que ve y como un hermano […]

Andar desnudo es la matáfora gnóstica para haberse despojado de lo carnal y haber accedido a una condición espiritual superior. Recuerda la exégesis rabínica que explicaba que Adn y Eva se cubren de pieles (según la exégesis de carne y piel) cuando son expùlsados del paraíso. (Trad. Antonio Piñero)

108 – Jesús se le aparece a Santiago después de la resurrección (2ApSant 50,1-11)

En cierta ocasión estaba yo sentado y reflexionando, cuando él abrió la puerta, entró y se acercó a mí, este mismo a quien vosotros odiasteis y perseguisteis. Me dijo: "Salud, hermano mío; hermano mío, salud". (Trad. Antonio Piñero)

109 – Relato del martirio de Santiago (2ApSant 61,1-62,11)

En aquel día todo el [pueblo] y la multitud estaban convulsionados, y manifestaban que no estaban persuadidos. Y él se levantó y compareció expresándose de este modo.

Entonces, en aquel día, entró y habló unas pocas horas. Yo estaba con los sacerdotes y no revelaba nada acerca del parentesco, puesto que todos decían a coro: Vamos, lapidemos al justo.

Y se levantaron diciendo: Sí, matemos a este hombre y que sea quitado de entre nosotros, pues no nos será de ninguna utilidad. Estaban allí y lo hallaron erguido en un ala del Templo, junto a la poderosa piedra angular. Y tramaron precipitarlo desde lo alto, y lo arrojaron, y ellos […] Lo agarraron y lo [golpearon] y lo arrastraron sobre el pavimento; lo tendieron y pusieron una piedra sobre su vientre. Todos pusieron los pies sobre él, diciendo: erraste. De nuevo lo levantaron; vivía todavía y le hicieron cavar un hoyo y lo colocaron en él. Entonces, después de haberlo recubierto hasta el vientre, lo lapidaron en esta posición. (Trad. Antonio Piñero)

TALMUD DE BABILONIA (fines s.III-inicios s.IV)

110 – Encuentro entre Jacob el min y R. Eliezer ben Hircano (*´Abodah Zarah* 16b-17a:65)

Nuestros maestros han enseñado lo siguiente. Cuando R. Eliezer fue arrestado por *minut*, se le hizo comparecer ante un tribunal para ser juzgado. El procurador le dijo: "¿Tiene que ocuparse de tales tonterías un anciano como tú?". El respondió: "Tengo confianza en quien me juzga". El procurador pensaba que hablaba de él, cuando en realidad hablaba de su Padre del cielo. El procurador le dijo: "Ya que has tenido confianza en mí, *Dimissus*, eres libre". Cuando volvió a su casa, sus discípulos acudieron a consolarle, pero no quiso aceptar sus condolencias. E.Aquiba le dijo: "Permite que te hable de una de las cosas que tú me has enseñado". Él respondió: "Habla". R. Aquiba le dijo:"Maestro, quizá has oído una palabra de minut que te ha causado placer, y por eso has sido detenido". Él respondió: "Aquiba, me has hecho recordar algo. Un día en que paseaba por el mercado de arriba en Séforis, encontré a uno de los discípulos de *Yeshu ha-nosri* [Jesús el Nazoreo]; se llamaba *Jacob de Kefar Seh´anya*. "Me dijo: Está escrito en vuestra Ley: `No llevarás a la casa de Dios, como ofrenda votiva de cualquier tipo, el salario de una cortesana…´ (*Dt* 23,19). ¿Qué hay que hacer? ¿Está permitido utilizarlo para construir lugares de desahogo para el sumo sacerdote?". Yo me limité a no responder. Entonces me dijo: "*Yeshu ha-nosri* me ha enseñado esto: `Es el salario de una cortesana; volverá a la cortesana´ (*Mi* 1, 7), lo que proviene de un lugar de inmundicia". Estas palabras me gustaron, y por ellas he sido arrestado por *minut*. He transgredido lo que está escrito en la Ley: "Aleja tus pasos de esta extranjera, es la *minut*; no te aproximes a la entrada de su casa, es la autoridad". (Trad. Dan Jaffé)

111 – ¿Yeshúa ben Stada? (*b.Shab* 104b / *Sanh* 67a) (mss Munich 95)

¿(Era él) el hijo de Stada (y no por contra) el hijo de Pandera?

Dijo R. Hisda: el marido (ba´al) era Stada, (y) el cohabitador/amante (bo´el) era Pandera.

¿(Pero no era) el marido (ba´al) Pappos ben Yehuda y su madre Stada?

Su madre era [Miriam], (la mujer que) se dejaba crecer largo el pelo de mujer (megadla [se´ar] neshayya). (Trad. Robert Travers Herford)

112 – Estado civil María (*b.Shab* 104b / *Sanh* 67 a)

[Miriam] Marido Stara, amante de Pandera (Trad. Robert Travers Herford)

113 – ¿Jesús, hijo bastardo? (*b.Shab* 104b / *Sanh* 67a)

El marido era este Pappos ben Yehuda, su madre era Stada y su padre Pandera (*mss. Oxford* 23 del *Shab* 104b)

Marido/amante Pappos ben Yehuda, madre Stada, [él es Jesús el Nazareno) (*mss. Vaticano* 108 del *Shab* 104b)

Amante/marido Pappos, madre Stara (*mss. Karlsruhe* 2 del *Sanh* 67a)

Marido Pappos, madre Stada (*mss. Vilna* del *Sanh* 67a)

(Trad. Robert Travers Herford)

114 – Ben Stada y los tatuajes (*b.Shab* 12: 4/3, fol. 13 d)

¿Acaso no trajo Ben Stada hechicería de Egipto precisamente a través de esto [a través de rayar o inscribir signos de letras en la piel] (Trad. Robert Travers Herford)

EUSEBIO DE CESAREA (ca. 300-339)

115 – La matanza de los inocentes (Eus. HE I 8,1-3)

Nacido Cristo en Belén de Judá, conforme a las profecías en el tiempo mencionado, Herodes, ante la pregunta de los magos venidos de Oriente que querían enterarse en dónde se hallaba el nacido rey de los judíos –porque habían visto su estrella, y el motivo de su viaje tan largo había sido su empeño en adorar como a Dios al nacido-, turbado no poco por el asunto como si estuviera en peligro su soberanía –al menos esto era lo que él pensaba realmente-, después de informarse de los doctores de la ley entre el pueblo dónde esperaban que había de nacer el Cristo, tan pronto como supo que la profecía de Miqueas predecía que en Belén, ordenó mediante un edicto matar a los niños de pecho de Belén y de todos sus aledaños, de dos años para abajo, según el tiempo exacto que le indicaron los magos, pensando que también Jesús, como era natural, correría de todas las maneras la misma suerte que los otros niños de su edad.

Pero el niño, llevado a Egipto, se adelantó a la conjura: un ángel se apareció a sus padres indicándoles de antemano lo que iba a suceder. Esto es lo que nos enseña la Sagrada Escritura del Evangelio.

Pero, además de eso, es conveniente echar una mirada a la recompensa del atrevimiento de Herodes contra Cristo y los niños de su edad. Inmediatamente después, sin que mediara la menor demora, la justicia divina le persiguió cuando aún rebosaba de vida y le mostró el preludio de cuanto le aguardaba para después de su marcha de acá. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

116 – Eusebio narra el martirio de Santiago a través de Josefo (Eus. HE II 23, 20-25)

A la verdad, por lo menos Josefo no vaciló en atestiguar también esto por escrito con estas palabras:

"Esto sucedió a los judíos en venganza de Santiago el Justo, hermano de Jesús, el llamado Cristo, porque precisamente los judíos le habían dado muerte aunque era un hombre justísimo".

El mismo autor describe también la muerte de Santiago en el libro XX [cap. 9,1] de sus Antigüedades con estas palabras:

"Enterado el César de la muerte de Festo, envió a Albino como gobernador de Judea. Pero Ananos el Joven, del que ya dijimos que había recibido el sumo sacerdocio, tenía un carácter singularmente resuelto y atrevido y formaba parte de la secta de los saduceos, quienes en los juicios son precisamente los más crueles, entre los judíos, como ya hemos demostrado.

Ananos, pues, al ser así, considerando oportuna la ocasión, por haber muerto Festo y hallarse Albino todavía en camino, convoca la asamblea de jueces y, haciendo conducir ante ella al hermano de Jesús, el llamado Cristo –él se llamaba Santiago- y a algunos más para acusarlos de violar la ley, los entregó para que fueran lapidados. Mas todos los ciudadanos con fama de ser los más sensatos y más exactos observantes de la ley llevaron muy a mal esta sentencia y enviaron una legación secreta al rey para exhortarle a escribir a Ananos que no pusiera por obra tal cosa, porque ya desde el comienzo no había actuado con rectitud. Algunos de ellos incluso salieron al encuentro de Albino, que viajaba desde Alejandría, para informarle de que, sin su parecer, no le estaba permitido a Ananos convocar la asamblea.

Persuadido Albino por lo que le dijeron, escribió airado a Ananos, amenazándole con que se le pediría cuenta. Y el rey Agripa lo destituyó por este motivo del sumo sacerdocio, que ejercía desde hacía tres meses, e instituyó a Jesús, el hijo de Dameo".

Tal es la historia de Santiago, del que se dice que es la primera carta de las llamadas católicas. Mas ha de saberse que no se considera auténtica. De los antiguos no son muchos los que hacen de ella mención, como tampoco de la llamada de Judas, que es también una de las siete llamadas católicas. Sin embargo, sabemos que también éstas, junto con las restantes, se utilizan públicamente en la mayoría de las iglesias. (Trad. Argimiro Velasco-Delgado)

PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO (s. IV)

117 – Los magos y la matanza de los inocentes (ProtEv XXI-XX, 2)

Y José se dispuso para salir hacia Judea. Por entonces sobrevino un gran tumulto en Belén, pues vinieron unos magos diciendo: "¿Dónde se encuentra el nacido Rey de los Judíos?, porque hemos visto su estrella en el Oriente y hemos venido para adorarle".

Herodes, al oír esto, se turbó, envió sus emisarios a los magos y convocó a los príncipes de los sacerdotes, haciéndoles esta pregunta: "¿Qué es lo que hay escrito en relación con el Mesías? ¿Dónde debe nacer?" Ellos respondieron: "En Belén de Judea, según rezan las Escrituras". Con esto les despachó e interrogó a los magos con estas palabras: "¿Cuál es la señal que habéis visto en relación con ese rey nacido?" Respondiéronle los magos: "Hemos visto un astro muy grande que brillaba entre las demás estrellas y las eclipsaba, haciéndolas desaparecer. En ello hemos conocido nosotros que a Israel le ha nacido un rey y hemos venido con intención de adorarle". Entonces repuso Herodes: "Id y buscadlo, y, si dierais con él, comunicádmelo para que yo vaya también a adorarle".

Y en aquel momento la estrella aquella, que habían visto en el Oriente, volvió de nuevo a guiarles hasta que llegaron a la cueva, y se posó sobre la boca de ésta. Entonces vieron los magos al Niño con su Madre, María, y sacaron dones de sus cofres: oro, incienso y mirra.

Pero, siendo avisados por un ángel de que no entraran en Judea, se marcharon por otro camino a su tierra. Al darse cuenta Herodes de que había sido burlado por los magos, montó en cólera y envió sus sicarios, dándoles la consigna de matar a todos los niños de dos años para abajo. Y cuando llegó a María la noticia de la matanza de los infantes, se llenó de temor, y, envolviendo a su hijo entre pañales, lo reclinó en una pesebrera de bueyes. (Trad. Antonio Piñero)

118 – Santiago, autor del escrito (ProtEv XXV)

Y yo, Santiago, que he escrito esta historia, al levantarse un gran tumulto en Jerusalén con ocasión de la muerte de Herodes, me retiré al desierto hasta que se apaciguó el motín, glorificando al Señor mi Dios, que me concedió la gracia y la sabiduría necesarias para componer esta narración.

Sea la gracia con todos aquellos que temen a nuestro Señor Jesucristo, para el cual sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén. (Trad. Antonio Piñero)

MARIO VICTORINO (2ªmitad s.IV)

119 - Santiago, uno de los Doce para los Simaquianos (M.Victorinus, *In ep. ad Gal.* 1,19)

Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, excepto a Santiago, el hermano del Señor. Pablo, con una gran enseñanza e ingenuidad, ha añadido también esto. Primero de todo, él habló de esta manera: De los apóstoles, no vi a ninguno. Para los Symaquianos, Santiago se distingue como uno de los doce apóstoles; y aquellos que añaden la observación del Judaísmo a Nuestro Señor Jesucristo le siguen, a pesar de que los Symaquianos también reconocen a Jesucristo de forma diferente. Ellos dicen que él es el mismo Adán, y es el alma universal, y otras blasfemias de este tipo. Por consiguiente, Pablo niega que Santiago sea un apóstol cuando dice: *Pero no vi a ningún otro de los apóstoles*. Porque cuando él dice que no vio a ningún otro de los apóstoles *excepto a Santiago*, la razón estaba también incluida porque el vio a Santiago: el hermano del Señor, el único considerado como su hermano según la carne. Ahora, cuando él lo llama *su hermano*, él niega que Santiago sea un apóstol. (Trad. Marcelo Merino Rodríguez)

120 – Santiago vive como los judíos y sigue las prescripciones de la Ley (M.Victorinus, *In ep. ad Gal.* 4,12)

Sé cómo yo soy, puesto que yo soy como tú eres. En la manera en que pasé –él dice- de las enseñanzas de los judíos y creí en Cristo, sirvo a uno y continúo de forma diferente. Yo os enseñé esto, y llegué a ser el tipo de persona que os hice. Vivid como yo mismo vivo, así como yo vivo como vosotros vivís. (Trad. Marcelo Merino Rodríguez)

EPIFANIO DE SALAMINA (2ªmitad s.IV)

121 – Judas, hermano del Señor (Epif. *Pan.* 26, 11,1-11,4)

[Ellos hacen] un numero de otras [cosas] y es una desdicha hablar de su insano comportamiento. Algunos de estos no tienen que hacer con mujeres, con el permiso de Vd., pero se mancillan ellos mismos con sus propias manos, reciben su propia suciedad en sus manos, y luego la comen. Para esto ellos citan un texto interpretado calumniosamente: "*Estas manos son suficientes, no sólo para mí, sino también para los que estaban conmigo*" y de nuevo, "*Trabajando con sus manos, haciendo algo útil para que pueda hacer partícipe al que se halle en necesidad*" Y creo que el Espíritu Santo se enfureció sobre estas personas en el apóstol Judas, quiero decir en la Epístola general escrita por Judas. ("Judas" es nuestro Judas, el hermano de Santiago, y llamado el hermano del Señor). El Espíritu Santo enseñaba, con la voz de Judas, que ellos estaban pervertidos y perversiones como el ganado, cuando él dice: "*Pero éstos injurian lo que ignoran y se corrompen en las cosas que, como animales irracionales, conocen por instinto*." Ellos establecen su corrupción como perros y cerdos. Perros y cerdos, y otros animales también, están contaminados de esta forma y comer sus cuerpos los exonera. (Trad. Frank Williams)

122 – Los de Santiago recriminan a los de la gentilidad (Epif. *Pan.* 28, 2,3-2,6)

Ahora este hombre [Santiago] es uno de los únicos que causaron disturbios en época de los apóstoles, cuando Jácobo escribió la carta a Antioquía y decía, "*Sabemos que ciertos de los que salieron de nosotros, sin mandato nuestro, han llegado a vosotros y os han perturbado con palabras.*" Él [Santiago] es también uno de aquellos que se opusieron a Pedro porque él había ido a Cornelio cuando Cornelio había sido digno de la visión de un ángel y lo había enviado para Pedro. Y Pedro estaba dubitativo y vio la visión de un lienzo y las cosas que había en él, y fue dicho por el Señor para que no cuestionase nada común o impuro. Y Cerinto agitó a las multitudes de circuncisos sobre Pedro en su retorno a Jerusalen

diciendo, "*Él se dedicó a los hombres incircuncisos.*" Cerinto hizo esto antes de predicar su doctrina en Asia y caer en el abismo más profundo de su destrucción. Como él mismo estaba circuncidado, él buscó una excusa, por medio de la circuncisión con su permiso, para su oposición a los creyentes incircuncisos. (Trad. Frank Williams)

123 – Los hermanos de Jesús no son hijos de María (Epif. *Pan.* 28, 7,5-7,6)

Es evidente que ellos no llegaron juntos del todo. El cielo nos protegerá de decir esto! De otra manera, él no habría provisto confiar a Juan a la Virgen tras la crucifixión, como él dice, "*Mira a tú madre*" y a ella, "*Mira a tú hijo*". Él debería haber confiado a ella a sus parientes [de ella], o a los hijos de José, si ellos eran sus hijos con ella – quiero decir Santiago, Joseto, Judas y Simón, los hijos de José con otra mujer. José no tuvo relaciones con la Virgen, el cielo las prohibió – tras el parto la Virgen es considerada incorruptible. (Trad. Frank Williams)

124 – María descendiente lineal de David (Epif. *Pan.* 29, 1,2-1,4)

Para esta gente ellos mismos no se daban el nombre de Cristo o el propio nombre de Jesús, sino aquel de "Nazoreos". Pero en aquel tiempo todos los cristianos probablemente eran llamados Nazoreos. Ellos también llegaron a ser llamados "Jeseanos" durante un breve período, antes que los discípulos empezasen a ser llamados cristianos en Antioquía. Pero ellos eran llamados Jeseanos a causa de Jesé, supongo, ya que David había descendido de Jesé y María era una descendiente lineal de David. Esto fue en cumplimiento de la Sagrada Escritura, puesto que en el Antiguo Testamento el Señor llama a David: "*Del fruto de tu vientre sentaré sobre tu trono*". (Trad. Frank Williams)

125 – Jácobo, hermano del Señor, pero de diferente madre (Epif. *Pan.* 29, 3,6-4,4)

Sin embargo finalmente un gentil, el rey Herodes, fue coronado, y nunca más los descendientes de David. Pero con el traslado del trono real a la categoría del rey pasado, en Cristo, de la casa física de David e Israel a la Iglesia. El trono está establecido para siempre en la sagrada iglesia de Dios, y tiene el rango real y el sacerdotal por dos razones. Tiene el rango real desde Nuestro Señor Jesucristo de dos formas: porque él desciende físicamente del rey David, y porque él es de hecho el rey más grande de toda la eternidad en virtud de Dios. Pero tiene el rango sacerdotal porque el mismo Cristo es sumo sacerdote y fundador del cargo de los Sumos sacerdotes desde Jácobo, que fue llamado el hermano del Señor y que era su apóstol, fue inmediatamente nombrado el primer obispo. Él era hijo de José por nacimiento, pero fue considerado como el hermano del Señor a causa de que se criaron juntos.

Pero éste Jácobo fue hijo de José con su [primera o anterior] mujer, no con María, como he dicho y tratado con mayor claridad en otros lugares. Y además encuentro que él era un descendiente davídico por ser hijo de José, [y] él nació como un *nazir* – él fue el primogénito, y [así pues] consagrado. Y he encontrado más allá que el también funcionó como [sumo] sacerdote en el antiguo sacerdocio. Así pues él tenía permiso para entrar al Sancta Sanctorum una vez al año, como dice la escritura, la ley orientaba a los sumos sacerdotes qué hacer: Muchos antes que yo – Eusebio, Clemente y otros – han relatado esto de él. Por otra parte, él tenía permitido llevar la tablilla sacerdotal, como habían testificado los fidedignos autores, que yo mencioné, en aquellos mismos escritos históricos. (Trad. Frank Williams)

126 – Los Nazoreos, muy vinculados al Judaísmo (Epif. *Pan.* 29, 6,7-7,6)

Así pues los discípulos sagrados de Cristo también llamados a ellos mismos "discípulos de Jesús", como de hecho eran. Pero cuando otros les llamaban Nazoreos ellos no lo rechazaban (…) Ellos les llamaban Nazoreos por Cristo, desde que nuestro Señor Jesús fue llamado él mismo" [el] Nazoreo" como dicen los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles a causa de su crianza en la ciudad de Nazaret (ahora una aldea) en la casa de José, tras haber nacido en persona en Belén, de la virgen María, prometida de José. José se asentó en Nazaret tras dejar Belén y se alojó en Galilea. Pero estos mismos sectarios que estoy debatiendo aquí haciendo caso omiso del nombre de Jesús, nunca se llamaron a ellos mismos Jeseanos, mantuvieron el nombre de judíos, ni se llamaron a ellos mismos cristianos, sino "Nazoreos" supuestamente por el nombre del lugar Nazaret. Pero ellos eran judíos en todos sus aspectos y nada más. Ellos usaban no sólo el Nuevo Testamento sino también el Antiguo Testamento, como hacen los judíos. Ellos no repudiaban la legislación, los profetas, y los libros que eran llamados Escrituras por los judíos y por ellos mismos.

(…) Ellos están perfectamente versados en la lengua hebrea, para la ley, los profetas, y las llamadas Escrituras –quiero decir los libros poéticos, Reyes, Crónicas, Esther y todo el resto- eran leídas en hebreo entre ellos, cuando naturalmente ellos estaban entre los judíos. Ellos eran diferentes de los judíos, y diferentes de los cristianos, sólo en los siguientes aspectos: ellos estaban en desacuerdo con los judíos por su creencia en el Cristo; pero ellos no estaban de acuerdo con los cristianos porque ellos estaban todavía encadenados a la Ley –circuncisión, el Sabbath, y el resto-. Respecto a Cristo, no puedo decir si ellos también estaban seducidos por la perversidad de Cerinto y Merinto, y le consideraban como un simple hombre – o si, como es la verdad - ellos afirmaban que él había nacido de María por el Espíritu Santo. (Trad. Frank Williams)

127 – Secta Nazoreos fundada cerca de Pella y Cocaba (Epif. *Pan.* 29, 7,7-7,8)

Esta secta de los Nazoreos fue fundada en Berea cerca de Celesiria, en la Decápolis cerca de Pella, y en Bashanitis en el lugar llamado Cocaba –Khokhaba en hebreo. Este fue su lugar de origen, desde que todos los discípulos se habían establecido en Pella tras su traslado de Jerusalén – Cristo les había dicho que abandonasen Jerusalén y se fuesen a causa del sitio que había de sufrir al respecto. Y ellos se asentaron en Perea por esta razón, como dije, y vivieron allí sus vidas. Fue a partir de esto que la secta nazorea tuvo su origen. (Trad. Frank Williams)

128 - Origen de los ebionitas en Perea, Pella, Cocaba y otras aldeas (Epif. *Pan.* 30, 2,6- 2,9)

Esta secta [de los ebionitas] prohíbe el celibato y la continencia por completo, como hacen otras sectas que son como ellos. Durante una época ellos mismos se sentían orgullosos de su virginidad, presumiblemente a causa de Santiago el hermano del Señor, [y así pues] dirige sus tratados a "ancianos y vírgenes".

Su origen [la de la secta de los ebionitas] llegó tras la caída de Jerusalén. Prácticamente desde que todos quienes habían llegado a la fe en Cristo se habían asentado en Perea, en Pella, un pueblo en la Decapolis que menciona el Evangelio, la cual está cerca de Batanea y Bashanitis – tal como ellos habían desplazado y habían vivido allí, esto proporcionó una oportunidad a Ebion. Y tan lejos como yo sé, el primero vivió en una aldea llamada Cocaba en el distrito de Qarnaim – también llamado Ashtaroth - en Bashanitis. Allí él empezó su perversa enseñanza –el lugar de donde los Nazoreos he hablado que llegaron. Desde entonces Ebion estuvo conectado con ellos y ellos con él, cada partido compartía su propia perversidad con los demás. Cada uno difería del otro en extensión, pero ellos emulaban a los otros en malicia. Pero ya he hablado en extenso, ambos en otros trabajos y otras sectas, acerca de las ubicaciones de Cocaba y Arabia. (Trad. Frank Williams)

129 – Ebion predicó entre otros lugares en Cocaba y Moabitis (Epif. *Pan.* 30, 18,1)

Ebion también predicó en Asia y Roma, pero las rutas de estos arduos desarrollos indirectos provienen principalmente de Nabatea y Banias, Moabitis y Cocaba en Bashanitis más allá de Adrai – en Chipre también. (Trad. Frank Williams)

130 – José ben Panthera. Santiago, hijo primogénito de José (Epif. *Pan.* 78, 7,2-7,10)

Para empezar, cuando la Virgen fue dejada al cuidado de José –muchos la habían obligado a dar este paso- ella no fue confiada a él para matrimonio, ya que él era viudo. Él fue llamado su marido a causa de la Ley, pero sencillamente sigue la tradición judía que la virgen no era confiada a él para matrimonio. Fue por la preservación de su virginidad en testimonio de las cosas que sucedieron – [un testimonio] que la encarnación de Cristo no fue nada espurio sino fue realmente atestiguado, como sin la semilla de un hombre, sino traído en realidad por el Espíritu Santo.

¿Cómo podría tal hombre anciano, que había perdido a su primera mujer muchos años antes, tomar una virgen como esposa? José era el hermano de Cleophás, pero el hijo de Jacob llamado Panthera; estos hermanos eran los hijos del hombre llamado Panthera. José tomó su primera mujer de la tribu de Judá y le dio seis hijos en total, cuatro chicos y dos chicas, como han dejado claro los evangelios según Marcos y Juan.

Su primogénito fue Santiago, cuyo sobrenombre fue Oblías, o "protector", era también llamado "El Justo" y fue un *nazir* u hombre santo. Fue el primero en recibir el trono episcopal, el primero al que el Señor

confió su trono en la tierra. Él era también llamado el hermano del Señor, como admite el apóstol [i.e. Pablo] al decir en alguna parte: "*Y no vi a ningún otro apóstol, excepto Santiago el hermano del Señor*" etc. Pero es llamado el hermano del Señor no por naturaleza, sino por la gracia, a causa de haber crecido con él. Porque ella se había desposado con José, María se presentó como la mujer de un marido, pero ella no tuvo relaciones sexuales con él. Por esta razón, el grado de parentesco de los hijos de José con el Salvador, fue llamado, o mejor dicho, considerado como de hermandad. (Trad. Frank Williams)

131 – Los nombres de los hermanos y hermanas de Jesús (Epif. *Pan.* 78, 8,1-8,2)

José engendró a Santiago cuando él tenía en alguna parte alrededor de cuarenta años. Después de él tuvo un hijo llamado Joseto, luego Simeón tras él, luego Judas y dos hijas, una llamada María y otra, Salomé; y su mujer murió. Y muchos años más tarde, como viudo de más de ochenta, él tomó a María. (Trad. Frank Williams)

132 – Santiago primogénito entre los hermanos de Jesús (Epif. *Pan.* 78, 9,5-9,6)

Era evidente que, en comparación con los [años de] la encarnación del Señor, Santiago era el mayor. La Escritura les llama hermanos para desconcertar a [nuestros oponentes], y menciona a Santiago, Joseto, Simeón, Judas, Salomé y María, así ellos aprenderán de quién es hijo Santiago y de qué madre, y entenderán quién es el mayor. (Trad. Frank Williams)

133 – Santiago portador de la diadema sacerdotal (Epif. *Pan.* 78, 13,2-14,2)

Estaba junto a la cruz María Magdalena, María la mujer de Cleophás, María la madre de Rufo, la otra María, Salomé y otras mujeres. Y no decía: "*José estuvo allí* o *Santiago el hermano del Señor*", que murió en virginidad [a la edad] de noventa y seis. Ningún utensilio de hierro tocó su cabeza, nunca visitó un baño, y nunca comió carne. Él no se cambió de ropa y llevaba puesto un vestido raído de lino, como dice en el Evangelio: "*Un joven huía, y dejó el vestido con qué estaba ataviado*".

Juan, Santiago y Santiago, estos tres, vivieron en virginidad – los dos hijos de Zebedeo y Santiago, que era el hijo de José y el hermano del Señor porque había vivido con él, había crecido con él, y tenía el status de un hermano a causa de la única relación de José hasta María, su desposorio con él. Sólo este Santiago tenía permiso para entrar en el Sancta Sanctorum una vez al año, ya que él era un nazir un miembro del sacerdocio. Por consiguiente, María se relacionaba con Isabel de dos maneras y Santiago fue distinguido con el sacerdocio, después que sólo las dos tribus se unieran por casamiento, la regia con la sacerdotal y la sacerdotal con la regia. Así pues antaño el jefe de la tribu de Judá, Naason, tomó a [la] anciana Isabel, hija de Aarón, como mujer durante el éxodo. De aquí que muchas sectas ignoran la genealogía terrenal del Salvador, y a causa de su perplejidad no creen, y suponen que ellos pueden contradecir la verdad al decir ¿cómo pudo María, de la tribu de David y Judá, estar relacionada con Isabel, de la tribu de Leví?

Santiago también llevaba la diadema sacerdotal [petalon]. Y una vez él elevó sus manos al cielo e imploró durante una sequía, y el cielo inmediatamente le otorgó lluvia. Nunca se puso un vestido de lana. A consecuencia de su continuo arrodillarse ante el Señor con extrema piedad, sus rodillas se volvieron tan duras como camellos. Él no fue más rogado por el nombre; su nombre fue "El Justo". Él nunca se lavó en los baños, no comió carne, como ya he dicho, y no se calzó una sandalia. Y mucho podría decirse acerca de Santiago y su vida virtuosa. (Trad. Frank Williams)

134 – Martirio de Santiago (Epif. *Pan.* 78, 14,5-14,6)

Este Santiago, el hermano del Señor e hijo de José, murió en Jerusalén, tras vivir alrededor de veinticuatro años después de la asunción del Señor. A la edad de noventa y seis fue herido en la cabeza con una maza de batanero, fue arrojado desde el pináculo del templo y cayó sin daño, pero se arrodilló en súplica de aquéllos que le habían arrojado abajo y dijo: "*Perdónales, porque no saben lo que hacen*". Mientras tanto Simeón, su primo, pero hijo de Cleophás, se levantó a lo lejos y dijo: "*¡Parad! ¿Por qué estáis lapidando al Justo? Y mirad, él está rezando por vosotros lo mejor que puede*". Y este fue el martirio de Santiago. (Trad. Frank Williams)

HISTORIA DE JOSÉ EL CARPINTERO (s. IV-s.V)

135 – Viudez de José (*Historia de José* II, 1-4)

Había un hombre llamado José, oriundo de Belén, esa villa judía que es la ciudad del rey David. Estaba muy impuesto en la sabiduría y en su oficio de carpintero. Este hombre, José, se unió en santo matrimonio a una mujer que le dio hijos e hijas: cuatro varones y dos hembras, cuyos nombres eran: Judas y Josetos, Santiago y Simón; sus hijas se llamaban Lisia y Lidia. Y murió la esposa de José, como está determinado que suceda a todo hombre, dejando a su hijo Santiago niño aún de corta edad. (Trad. Antonio Piñero)

136 – Desposorios de María y de José (*Historia de José* IV, 1-4)

Entonces convocaron a la tribu de Judá y tomaron de ella doce familias (hombres) en correspondencia con el nombre (número) de las doce tribus. La suerte recayó sobre el buen viejo José, mi padre según la carne. Dijeron, pues, los sacerdotes a mi madre, la Virgen: "Vete con José y estate sumisa a él hasta que llegue la hora de celebrar tu matrimonio. Entonces José llevó a María, mi madre, a su casa. Ella encontró al pequeño Santiago en la triste condición de huérfano y le prodigó caricias y cuidados. Esta fue la razón por la que se la llamó María la (madre) de Santiago. (Trad. Antonio Piñero)

TALMUD DE JERUSALÉN o PALESTINENSE (s. V)

137 – El poder sanador de Yeshu ben Pandira (*j.Shabbat* XIV, 4, 14d:82)

Su nieto [de R. Yehoshúa ben Leví] se había tragado algo. Vino un hombre y le murmuró [algo] en nombre de *Yeshu ben Pandira*, y se curó. Cuando hubo salido, [R. Yehoshúa ben Leví] le dijo: "¿Qué le has murmurado?". Él contestó: "Tal palabra". Él [R. Yehoshúa ben Leví] le dijo: "Habría sido preferible que muriese antes que esto". Y así fue (murió), [como está dicho] "Como un error que emana de la autoridad [*Eclesiastés* 10,5]". (Trad. Peter Schäffer)