



Brant Pitre

En defensa de Jesús

*Las pruebas bíblicas
e históricas en favor
de Jesucristo*

Colección
Verbum
Domini

EDICIONES
COR
IESU

En defensa de Jesús

Brant Pitre

En defensa de Jesús

*Las pruebas bíblicas e históricas en favor de
Jesucristo*

EDICIONES
COR
IESU

Título original: *The case for Jesus: The Biblical and Historical Evidence for Christ*

© 2016 by Image un sello de Random House, una división de Penguin Random House LLC.

© 2016 by Robert Barron para el Epílogo.

© 2022 de la traducción realizada por DANIEL CONTRERAS e IGNACIO M^a MANRESA by
EDICIONES COR IESU, hhnssc Plaza San Andrés, 5. 45002 - Toledo
www.edicionescoriesu.es info@edicionescoriesu.es

Nihil Obstat: Rev. Glenn Lecompte, STL, Censor Librorum

Imprimatur: Most Reverend Shelton J. Fabre, Bishop of Houma-Thibodaux

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos; www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Segunda reimpresión (revisada)

ISBN (papel): 978-84-18467-86-8

ISBN (ebook): 978-84-18467-87-5

Depósito legal: TO 377-2022

Impreso en España (*Printed in Spain*)

Ulzama Digital, S.L. – Huarte (Navarra)

Para Morgen Theresa
«Por la mañana nos visita el júbilo»
Sal 30, 5

Sumario

1. LA BÚSQUEDA DE JESÚS

El juego del teléfono

¿Mentiroso, lunático, Señor o Leyenda?

(Casi) perdiendo mi religión

Lo que descubrí más tarde

2. ¿SON ANÓNIMOS LOS EVANGELIOS?

La teoría de los Evangelios anónimos

No existen copias anónimas

El escenario anónimo es increíble

¿Por qué atribuir Marcos y Lucas a unos testigos no oculares?

3. LOS TÍTULOS DE LOS EVANGELIOS

Mateo, el recaudador de impuestos y apóstol

Marcos, el compañero de Pablo y discípulo de Pedro

Lucas el médico, compañero de Pablo y autor de los Hechos

Juan el pescador y Discípulo Amado

4. LOS PRIMEROS PADRES DE LA IGLESIA

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Mateo

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Marcos

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Lucas

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Juan

¿Y los primeros herejes y críticos paganos?

5. LOS EVANGELIOS PERDIDOS

Cuatro evangelios apócrifos

¿Qué dicen los primeros Padres de la Iglesia sobre los evangelios perdidos?

6. ¿LOS EVANGELIOS SON BIOGRAFÍAS?

[Los Evangelios, ¿literatura folklórica?](#)
[Los Evangelios son biografías antiguas](#)
[Los Evangelios son biografías históricas](#)
[¿Son los Evangelios transcripciones palabra por palabra?](#)

7. LA DATACIÓN DE LOS EVANGELIOS

[Los recuerdos de los estudiantes de Jesús](#)
[Tres etapas en la formación de los Evangelios](#)
[La destrucción del Templo en el año 70 d. C.](#)
[El problema Sinóptico](#)
[La cuestión sinóptica: sus múltiples soluciones](#)
[El final de los Hechos de los Apóstoles](#)

8. JESÚS Y EL MESÍAS JUDÍO

[El Reino de Dios](#)
[El Hijo del Hombre](#)
[La muerte del Mesías](#)

9. ¿PENSÓ JESÚS QUE ERA DIOS?

[¿Es Jesús Dios en los Evangelios Sinópticos?](#)
[El apaciguamiento de la tormenta: ¿Quién es éste?](#)
[El caminar sobre las aguas: «Yo soy»](#)
[La Transfiguración en la montaña](#)
[Ignorar la evidencia no la hará desaparecer](#)

10. EL SECRETO DE LA DIVINIDAD DE JESÚS

[El secreto mesiánico](#)
[La curación del paralítico: ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo uno, Dios?](#)
[Jesús y el Mesías pre-existente](#)
[Jesús y el joven rico: «Nadie hay bueno más que Dios»](#)
[Los Padres de la Iglesia y el secreto de la divinidad de Jesús](#)

11. LA CRUCIFIXIÓN

[¿Por qué Jesús fue crucificado?](#)
[Jesús fue condenado por blasfemia](#)
[Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?](#)
[El Templo del Cuerpo de Jesús](#)

12. LA RESURRECCIÓN

[Lo que la resurrección no es](#)
[Lo que es la resurrección](#)
[¿Por qué creyeron en la Resurrección de Jesús?](#)
[El signo de Jonás](#)

[13 . EN CESAREA DE FILIPO](#)

[«Esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre»](#)

[EPÍLOGO](#)

[Por Robert Barron](#)
[Agradecimientos](#)

[NOTAS](#)

«Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»
Jesús de Nazaret (Mc 8,29)

1. La búsqueda de Jesús

Este libro trata sobre una gran cuestión: *¿afirmó Jesús de Nazaret que él era Dios?*

Las semillas de mi interés por saber quién era realmente Jesús fueron plantadas en mí al inicio de la década de los noventa, cuando yo era un estudiante universitario en la Louisiana State University. Aún recuerdo vivamente el día en que entré en una de mis clases de nivel introductorio, muy emocionado por empezar a aprender sobre la Biblia. Aunque había sido educado como católico e, incluso, había pasado bastante tiempo leyendo la Biblia, nunca antes había tenido la oportunidad de estudiar la Biblia en profundidad.

Por aquel entonces, me hacía especial ilusión empezar a estudiar los Evangelios. Para mí, los Evangelios eran la parte más conocida de la Biblia y mi favorita. En particular, esperaba poder aprender más sobre *Jesús*. Como cristiano, siempre había creído que Jesús era el Hijo de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre. Le rendía culto e intentaba, en la medida de mis posibilidades (que a menudo eran bastante escasas), de vivir de acuerdo con sus enseñanzas. Así que cuando llegó el momento de hablar de Jesús y de los Evangelios, fui todo oídos.

Ni qué decir tiene que me quedé un poco desconcertado cuando el profesor empezó diciendo: «*Olvidad todo lo que creéis saber sobre quién escribió los Evangelios*».

¿Qué era eso? En aquel momento, yo estaba muy concentrado intentando tomar notas, así que no puede digerir lo que había dicho el profesor. Él continuó:

«Aunque vuestras Biblias digan Evangelio según “Mateo”, “Marcos”, “Lucas” y “Juan”, estos títulos en realidad fueron añadidos mucho

más tarde. De hecho, *no sabemos quién escribió los Evangelios*. Hoy en día, los estudiosos están de acuerdo en que los Evangelios fueron originalmente anónimos».

Entendido. Títulos añadidos más tarde. Evangelios originalmente anónimos.

¡Espera un momento!, pensé. ¿No sabemos quién escribió los Evangelios? ¿Qué hay de Mateo, Marcos, Lucas y Juan? ¿Acaso no eran discípulos de Jesús? (Como veremos en el capítulo segundo, estaba equivocado al pensar que Marcos y Lucas eran discípulos).

En aquel momento, estas preguntas pasaron por mi mente en cuestión de instantes. Como era un estudiante entusiasta que quería sacar las mejores notas, yo estaba más concentrado en anotar las palabras del profesor que en procesarlas. Sin embargo, recuerdo que me asaltó un pensamiento. Si lo que estaba diciendo era cierto —lo cual, por supuesto, yo nunca dudaba, pues yo era un ignorante y él el profesor— ¿cómo sabemos lo que Jesús hizo y dijo realmente? Y, de hecho, esto fue exactamente de lo que empezó a hablar, de la así llamada «búsqueda del Jesús histórico», en la que los modernos estudiosos buscan la verdad sobre lo que Jesús realmente hizo y dijo usando los instrumentos actuales de la investigación histórica.

A pesar de mi sorpresa inicial ante la afirmación de que no sabemos quién escribió los Evangelios, la idea de la búsqueda de Jesús me seguía fascinando. Al fin y al cabo, el cristianismo es una religión histórica que afirma que el Dios que creó el universo se hizo hombre, un ser humano real que vivió en una época y un lugar determinados. Por tanto, la idea de una búsqueda de la verdad histórica sobre Jesús tenía sentido para mí. Así que, un poco a ciegas, eso es lo que me propuse hacer.

El juego del teléfono

Por una parte, cuando empecé a devorar un flujo constante de libros sobre Jesús, sentí como si toda mi comprensión de él y de su mundo se abriera de modos nuevos y apasionantes. Empecé por tomar cursos de griego antiguo para aprender a leer el Nuevo

Testamento en su lengua original. Era algo emocionante. Como resultado, añadí una especialización en estudios teológicos a mi programa de literatura inglesa y decidí dedicar mi vida a enseñar y escribir sobre la Biblia. Finalmente, me admitieron en un máster en la Universidad de Vanderbilt, que comenzó con un riguroso régimen de aprendizaje del hebreo antiguo. Allí, tuve el privilegio de estudiar con Amy-Jill Levine, una profesora judía de Nuevo Testamento¹. A diferencia de algunos profesores de hoy, cuyo objetivo parece ser destruir la fe de sus estudiantes, la Dra. Levine fue siempre extremadamente respetuosa y preocupada por las creencias de sus estudiantes. Es más, trató de enriquecer nuestra fe ayudándonos a ver a Jesús y el Nuevo Testamento con los ojos de los antiguos judíos. Este fue un regalo que me cambió la vida. De hecho, como veremos más adelante, fue precisamente su enseñanza sobre cómo interpretar las palabras y hechos de Jesús en su contexto judío del siglo primero, lo que acabó ayudándome a ver con claridad las raíces judías de la *divinidad* de Jesús. Sin lo que aprendí de ella, nunca habría podido escribir este libro.

Por otra parte, al mismo tiempo algo más empezó a sucederme. Comencé también a encontrarme con ideas sobre Jesús y los Evangelios que eran difíciles de reconciliar con la fe de mi infancia. Por ejemplo, además de la teoría de que los Evangelios eran originalmente anónimos, aprendí que muchos estudiosos modernos creen que los Evangelios no son biografías de Jesús, que no fueron escritos por discípulos de Jesús, y que estaban escritos demasiado al final del siglo I como para estar basados en el testimonio fiable de un testigo ocular. Uno de los libros de texto con los que yo estudié —escrito por el ahora famoso estudioso ateo del Nuevo Testamento, Bart Ehrman— ¡incluso compara la forma en que obtuvimos los relatos de Jesús en los Evangelios con el juego infantil del Teléfono! Estas son las palabras que leí en aquellos años:

[P]rácticamente ninguno de estos narradores tuvo un conocimiento independiente de lo que realmente sucedió [a Jesús]. Hace falta poca imaginación para darse cuenta de lo que sucedió con estos relatos. Probablemente conocéis el antiguo juego del «Teléfono» de las fiestas de cumpleaños. Un grupo de niños se sienta en círculo, el primero cuenta una breve historia al que está sentado a su lado, el cual se la cuenta al siguiente, y al

siguiente, y así sucesivamente, hasta que se cierra el círculo con el que la empezó. Invariablemente, la historia ha cambiado tanto al ir la contando de uno a otro que todo el mundo se echa a reír. Imaginad que este mismo proceso tiene lugar, no en una sola sala de estar con diez niños en una tarde, sino en toda la extensión del Imperio Romano (unos 4.000 km de ancho), con miles de participantes².

Volveremos sobre esta idea del juego del teléfono más adelante. Como veremos, esta supuesta «analogía» es completamente anacrónica y no tiene sentido en un estudio histórico serio de Jesús y de los Evangelios³. Pero eso no lo sabía hace diecisiete años. Entonces, esta idea no ayudaba a inspirarme precisamente confianza en que los cuatro Evangelios fueran históricamente fiables. Para complicar aún más las cosas, también descubrí que había muchos otros evangelios antiguos no incluidos en el Nuevo Testamento de los que nunca había oído hablar. De hecho, algunos estudiosos defendían que esos «evangelios perdidos», especialmente el *Evangelio de Tomás*, debían recibir el mismo tratamiento de fuentes históricas en la búsqueda de Jesús. Después de todo, si los cuatro Evangelios no se basaban en el testimonio de testigos oculares, ¿por qué debíamos confiar en ellos más que en estos evangelios perdidos? Por último, y lo más importante de todo, empecé a darme cuenta de que muchos estudiosos contemporáneos del Nuevo Testamento no creen que Jesús de Nazaret afirmara realmente ser Dios. De todas las ideas que encontré, esta última me hirió en lo más profundo.

¿Mentiroso, lunático, Señor o Leyenda?

No me malinterpretéis. No es que nunca antes me hubiera planteado que alguien pueda no creer en la divinidad de Jesús. Al contrario, cuando estaba estudiando en la universidad, leí atentamente el famoso libro de Lewis *Mero Cristianismo* en el que explica algunas de las razones por las que se convirtió del ateísmo al cristianismo. En este libro, Lewis presenta un argumento clásico contra la idea común de que Jesús fue sólo un gran maestro moral o un profeta. En palabras de Lewis:

Intento con esto impedir que alguien diga la auténtica estupidez que algunos dicen acerca de Él: «Estoy dispuesto a aceptar a Jesús como un gran maestro moral, pero no

acepto su afirmación de que era Dios». Eso es precisamente lo que no debemos decir. *Un hombre que fue meramente un hombre y que dijo las cosas que dijo Jesús no sería un gran maestro moral. Sería un lunático* —en el mismo nivel del hombre que dice ser un huevo poché—, *o si no sería el mismísimo demonio. Tenéis que escoger. O ese hombre era, y es, el Hijo de Dios, o era un loco o algo mucho peor.* Podéis hacerle callar por necio, podéis escupirle y matarle como si fuese un demonio, o podéis caer a sus pies y llamarlo Dios y Señor. Pero no salgamos ahora con insensateces paternalistas acerca de que fue un gran maestro moral. Él no nos dejó abierta esa posibilidad. No quiso hacerlo[...]. Bien: a mí me parece evidente que no era ni un lunático ni un monstruo y que, en consecuencia, por extraño o terrible o improbable que pueda parecer, tengo que aceptar la idea de que Él era y es Dios⁴.

Cuando leí estas palabras por primera vez, me parecieron convincentes. Al fin y al cabo, si Jesús fue por ahí afirmando ser Dios, sólo nos dejó tres opciones:

Mentiroso: Jesús sabía que no era Dios, pero dijo que lo era.

Lunático: Jesús pensó que era Dios, pero realmente no lo era.

Señor: Jesús era quien dijo que era, Dios venido en carne.

En aquel momento, este «trilemma» lógico era coherente para mí y lo consideré, entre otras cosas, una buena razón para continuar creyendo que Jesús era Dios.

Sin embargo, en la medida en que seguí estudiando sobre la búsqueda de Jesús, fui dándome cuenta de que para mucha gente había una *cuarta opción*, a saber, que las historias sobre Jesús en los Evangelios en las que afirmaba ser Dios eran «leyendas». En otras palabras, no eran históricamente ciertas. Consideremos, por ejemplo, las siguientes palabras de Bart Ehrman en las que responde al argumento de C. S. Lewis:

Probablemente Jesús nunca se llamó a sí mismo Dios[...]. Esto significa que no tiene por qué ser ni un mentiroso, ni un lunático, ni el Señor. Pudo ser un judío palestino del siglo I que tenía un mensaje que proclamar distinto de su propia divinidad⁵.

Ahora bien, sospecho que algunos de los lectores estarán pensando: ¿De qué está hablando Ehrman? ¡Claro que Jesús afirmó ser Dios! ¿Acaso no dijo, «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30)? o «el que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,19)? Aquí es necesario hacer dos puntualizaciones muy importantes.

Por una parte, la mayoría de los estudiosos admiten que Jesús afirma su divinidad en el Evangelio de Juan⁶. Pensemos en las dos ocasiones en que Jesús fue casi apedreado por haber dicho que lo era:

Los judíos le dijeron: «[...] ¿Eres tú más que nuestro padre Abrahán, que murió? [...] ¿por quién te tienes?». [...] Jesús les dijo: «*En verdad, en verdad os digo: antes de que Abrahán existiera, Yo soy*». Entonces cogieron piedras para tirárselas, pero Jesús se escondió y salió del templo. (Jn 8,52.53.58-59)

[Jesús dijo:] «*Yo y el Padre somos uno*». Los judíos agarraron de nuevo piedras para apedrearlo. Jesús les replicó: «Os he hecho ver muchas obras buenas por encargo de mi Padre: ¿por cuál de ellas me apedreáis?». Los judíos le contestaron: «No te apedreamos por una obra buena, sino por una *blasfemia*: porque tú, *siendo un hombre, te haces Dios*» (Jn 10,30-33)⁷.

Notad aquí que Jesús se refiere a sí mismo como «Yo soy» (en griego *egō eimi*) (Jn 8,58). En las antiguas Escrituras judías, «Yo soy» era el nombre de Dios, el Dios que se había aparecido a Moisés en la zarza ardiente al pie del Monte Sinaí (Ex 3,14). En el contexto judío del siglo I, el hecho de que Jesús se atribuyera el nombre «Yo soy» equivalía a afirmar que *era Dios*. Por si hubiera alguna duda al respecto, notad cómo algunos de los judíos que escuchaban a Jesús lo entendieron así. Por eso respondieron acusándole de «blasfemia» por hacerse «Dios» (en griego *theos*). E incluso tomaron piedras para matarle.

Por otra parte, como fui aprendiendo, muchos estudiosos contemporáneos, como Bart Ehrman, no consideran que el Evangelio de Juan sea históricamente verdadero cuando presenta a Jesús diciendo estas cosas sobre sí mismo⁸. Uno de los argumentos más comunes a favor de esta postura es que Jesús no hace este tipo de declaraciones divinas en los tres evangelios anteriores de Mateo, Marcos y Lucas (conocidos como los Evangelios Sinópticos). Para algunos estudiosos, tenemos tres Evangelios en los que Jesús no afirma ser Dios (Mateo, Marcos y Lucas), y sólo un Evangelio en el que Jesús lo hace (Juan). Ahora bien, si esto fuera cierto —y como veremos más adelante, no lo es— plantearía serias dudas sobre si Jesús afirmó alguna vez ser Dios. Si el resultado es realmente 3 a 1, entonces el Jesús divino del Evangelio de Juan pierde.

Sobre todo, fue esta idea —la idea de que Jesús en realidad nunca afirmó ser Dios— la que me llevó a empezar a tener serias dudas sobre quién era Jesús. Poco a poco fui viendo que el argumento de C.S. Lewis sobre el Mentiroso, el Lunático y el Señor suponía que los cuatro Evangelios (incluyendo Juan) nos dicen lo que Jesús realmente hizo y dijo. Quitad esta suposición de la mesa y todo cambia.

(Casi) perdiendo mi religión⁹

Para abreviar una larga historia: al final de mis estudios en Vanderbilt, la fe cristiana de mi juventud empezaba a desvanecerse. Cuando estaba a punto de graduarme, ya no sabía en qué creía. Poco a poco, lo que había empezado como una búsqueda para encontrar a Jesús terminó en una senda que me conducía a perder mi fe en él.

Entonces llegó un momento decisivo en mi vida. Una noche, no mucho antes de graduarme, estaba conduciendo solo por las colinas de Nashville, y de repente un pensamiento me vino a la mente: *¿Realmente todavía crees en Jesús?* A esas alturas, yo había aceptado la idea de que no sabíamos quién había escrito los Evangelios y de que Jesús podía no haber afirmado que era Dios. Además, no sabía qué pensar de los pasajes de los Evangelios Sinópticos en los que Jesús casi parece negar que él sea Dios, como cuando le dice al joven rico: «¿Por qué me llamas bueno? No hay nadie bueno más que Dios» (Mc 10,18). (Prometo que examinaremos este pasaje más adelante). Esto me llevó a preguntarme: si Jesús no afirmó ser Dios, entonces ¿lo *era*? ¿O era sólo un hombre? ¿Cómo podía creer en la divinidad de Jesús si Jesús mismo no lo enseñó?

En aquel momento, tomé una decisión. El único modo de saberlo era intentar decir *en voz alta* que ya no creía que Jesús fuera Dios. Así que, solo en el coche, lo intenté. Pero no pude. No pude decirlo. No porque tuviera miedo. Tras años de estudio, había aprendido a seguir la evidencia a donde me llevara. No. No pude decirlo porque

algo en mí no estaba completamente convencido de que Jesús no era Dios. Quizás fuera lo que estaba aprendiendo sobre el judaísmo del siglo primero, que ya me estaba ayudando a entender a Jesús y sus palabras desde una perspectiva judía antigua. O quizás fueran los últimos rescoldos de mi fe, que aún ardía calladamente. En cualquier caso, no pude honestamente decir esas palabras. Una parte de mí seguía creyendo que Jesús *era* Dios, incluso aunque no supiera cómo conciliarlo con algunas de las teorías que había aprendido. Mi fe y mi razón nunca habían estado tan separadas y la primera pendía de un hilo sobre un abismo de dudas. Pero aún quedaba un hilo. Así que a eso me aferré.

Al final, terminé el Máster, me gradué con matrícula de honor, e hice lo que haría cualquier cristiano casi a punto de perder la fe: ingresé en un programa de doctorado en teología para conseguir mi título de Doctor en Nuevo Testamento. Y fue entonces cuando las cosas empezaron poco a poco a cambiar.

Lo que descubrí más tarde

Durante los años que pasé haciendo el doctorado en la Universidad de Notre Dame, me dediqué de lleno a mis estudios. No me limité a leer los escritos de los estudiosos modernos, sino que me sumergí en las fuentes originales: la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento en griego, los antiguos escritos judíos aparte de la Biblia y las obras de los antiguos escritores cristianos conocidos como los Padres de la Iglesia. Hice cursos de griego, hebreo y arameo avanzado. Incluso aprendí copto, una forma de egipcio antiguo, justamente para poder leer el Evangelio «perdido» de Tomás en su lengua original y ver lo que tenía que decirnos. Durante estos años intensos pero inolvidables, hice tres importantes descubrimientos.

Ante todo, dado mi interés por la búsqueda de Jesús, empecé a buscar las copias «anónimas» de los Evangelios. Seguramente, pensé, tiene que haber algunos manuscritos anónimos, ya que todos los libros de texto que había leído empezaban afirmando que los

cuatro evangelios fueron originalmente anónimos y que no sabemos quién los escribió realmente. Pero quería comprobarlo por mí mismo.

¿Adivináis qué pasó? *No pude encontrar ninguna copia anónima.* Incluso le pregunté a uno de mis profesores: «¿Dónde están todos los manuscritos anónimos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan?».

«Es una buena pregunta», me dijo. «Deberías investigarlo».

Y así lo hice. Lo que descubrí rápidamente es que *no había ningún manuscrito anónimo de los cuatro Evangelios. No existen.* De hecho, como veremos en el capítulo segundo, la única forma de defender la teoría de que los Evangelios fueron originalmente anónimos es ignorar prácticamente todas las pruebas de los primeros manuscritos griegos y de los escritores cristianos más antiguos. Además, cuando uno compara lo que los primeros Padres de la Iglesia nos dicen sobre los orígenes de los cuatro Evangelios con lo que los mismos Padres nos dicen sobre el origen de los evangelios perdidos, las diferencias son sorprendentes. Como veremos, hay razones convincentes para concluir que los cuatro Evangelios son biografías del siglo primero sobre Jesús, escritas en vida de los Apóstoles y basadas directamente en testigos oculares.

En segundo lugar, e igualmente importante, cuanto más estudiaba el judaísmo del siglo I, más claramente veía que *Jesús ciertamente afirmó ser Dios, pero de una forma muy judía.* Y que lo hace en *los cuatro Evangelios* del primer siglo: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Pero para verlo claramente, hay que dar un paso muy importante. Hay que volver atrás y leer los Evangelios Sinópticos desde la perspectiva de un judío antiguo. De lo contrario, es fácil pasar por alto lo que Jesús está diciendo realmente sobre sí mismo. Sin duda, Jesús no fue por ahí gritando, «¡Yo soy Dios!». Pero esto no significa que no afirmara ser Dios. Tal como veremos, Jesús revela el secreto de su identidad usando *enigmas y preguntas* que tenían sentido para un público judío del siglo I. De hecho, fue precisamente porque su audiencia entendió que Jesús afirmaba ser Dios por lo que algunas autoridades judías lo acusaron de «blasfemia» y lo entregaron a los romanos para que fuera crucificado. Y por cierto, en un contexto

judío del siglo I, no era blasfemia afirmar que uno era el Mesías. *Pero era blasfemia pretender ser Dios.*

En tercer y último lugar, y lo más importante de todo, me di cuenta gradualmente de que la confusión sobre quién pretendía ser Jesús está por todas partes y se sigue extendiendo. A pesar de los argumentos de escritores como C. S. Lewis, la antigua idea de que Jesús fue sólo un profeta o un gran maestro moral está todavía viva y goza de buena salud. Está en las universidades y en las aulas de los colegios, donde muchos estudiantes llegan como cristianos y salen como agnósticos o ateos. Está en los documentales de la televisión que se emiten justo alrededor de Navidad y Semana Santa, los cuales parecen especialmente diseñados para suscitar dudas sobre la verdad del cristianismo y muy menudo están llenos de todo menos de verdadera historia. Está en las docenas de libros que se publican cada año afirmando desvelar que Jesús en realidad fue un zelote, o que en realidad estaba casado con María Magdalena o cualquiera última teoría. De hecho, la idea de que Jesús nunca afirmó ser Dios puede estar ahora más extendida que en ningún otro momento de la historia¹⁰.

Esta es la razón por la que finalmente decidí escribir este libro. En él quiero exponer los argumentos en defensa de Jesús tal como yo los veo. Debo señalar desde el principio que no están aquí todos los argumentos. Eso requeriría un libro mucho más largo. Tampoco está escrito para estudiosos, por más que cite a muchos de ellos en las notas. Está escrito para cualquier persona que se haya preguntado alguna vez sobre exactamente quién pretendió ser Jesús. Y, según mi experiencia como profesor, se trata de mucha más gente de la que podría pensarse. Esto incluye tanto cristianos como no cristianos, practicantes y no practicantes, creyentes y escépticos, y aquellos que tienen un poco de ambas cosas. De hecho, muchas personas que creen que Jesús es Dios a menudo no pueden explicar *por qué* lo creen, y muchos que piensan que Jesús fue sólo un buen maestro o un profeta a menudo no han examinado lo que dicen los Evangelios sobre *quién* afirmaba ser Jesús. En ambos casos, la gente no suele ser capaz de ver a Jesús a través de los ojos de un judío

antiguo. De ahí que, es fácil pasar por alto *las raíces judías de la divinidad de Jesús*.

Así que, si alguna vez os habéis preguntado: ¿Jesús afirmó realmente ser Dios? Y ¿cómo lo sabemos?, os invito a acompañarme en esta búsqueda. Ya seáis cristianos, judíos, musulmanes, agnósticos o ateos —cualquiera que sean vuestras convicciones religiosas— si alguna vez habéis querido juzgar por vosotros mismos las pruebas bíblicas e históricas en favor de Jesús, este libro es para vosotros.

Empezaremos donde empezó mi profesor hace ya unos cuantos años, por el origen de los Evangelios: ¿eran originalmente anónimos los cuatro Evangelios?

2. ¿Son anónimos los Evangelios?

Imaginad por un momento que estáis echando un vistazo en las estanterías de vuestra librería local y os encontráis con dos biografías del papa Francisco. Una de ellas está escrita por un viejo amigo y coetáneo suyo. La otra biografía es anónima. *¿Cuál compraríais?* Me atrevo a decir que la mayoría de la gente se decantaría por la escrita por aquel que hubiera pasado tiempo con él, el que hubiera sido amigo de Jorge Bergoglio, el hombre que después ha llegado a ser Papa¹¹. Al mismo tiempo, creo que la mayoría de la gente miraría la biografía anónima con un cierto grado de sospecha: ¿quién la ha escrito? ¿De dónde ha sacado la información? ¿Por qué debo confiar en que sabe de lo que habla? Y si quiere que le crea, ¿por qué no ha puesto su nombre en el libro?

Cuando se trata de la biografía de Jesús de Nazaret —o de cualquier personaje histórico, en general— nos encontramos en una situación similar. La primera pregunta que debemos responder es *¿cómo sabemos lo que sabemos sobre Jesús?* ¿Cómo pueden las personas del siglo XXI saber lo que él hizo y dijo en el siglo I con una certeza razonable? Obviamente, ninguno de nosotros estaba aquí cuando Jesús caminaba sobre esta tierra. Entonces, ¿cómo podemos acceder a él en cuanto persona histórica?

Para mucha gente, la respuesta a esta pregunta es sencilla: abre tu Biblia y lee los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan; *ellos* nos cuentan lo que Jesús hizo y dijo. Ciertamente, durante casi diecinueve siglos, la mayoría de los cristianos —y para el caso, prácticamente todos los demás— creían que los Evangelios de Mateo y Juan habían sido escritos por testigos oculares y discípulos de Jesús y que los Evangelios de Marcos y Lucas por compañeros de los apóstoles Pedro y Pablo.

Sin embargo, como mencioné en el primer capítulo, en el último siglo más o menos, una nueva teoría entró en escena. Según esta teoría, lo que la tradición cristiana había dicho sobre quién escribió los Evangelios no era cierto. En su lugar, los estudiosos empezaron a proponer que los cuatro Evangelios eran en su origen anónimos. Más específicamente, esta teoría fue propuesta en los primeros años del siglo XX por estudiosos conocidos como «críticos de las formas», los cuales creían que los Evangelios no fueron biografías, sino literatura popular-folklórica¹². En palabras del estudioso del Nuevo Testamento Richard Bauckham:

La suposición de que las tradiciones de Jesús circulaban de forma anónima en la Iglesia primitiva y que, por tanto, los Evangelios en los que se reunieron y se registraron fueron también originalmente anónimos estaba muy extendida entre los estudiosos de los Evangelios del siglo XX. Fue propagada por los críticos de las formas como corolario de su uso del modelo del folklore, el cual se transmite de forma anónima en las comunidades. Los Evangelios, pensaban, eran literatura popular, igualmente anónima. Este uso del modelo del folklore ha sido desacreditado [...] en parte porque hay una gran diferencia entre las tradiciones populares transmitidas durante siglos, y el breve lapso de tiempo —menos de una vida— que transcurrió antes de que se escribieran los Evangelios. Pero es notable lo tenaz que ha sido la idea de que no sólo las tradiciones sino los mismos Evangelios fueron *originalmente anónimos*¹³.

«Tenaz» es justamente la palabra adecuada. Hacia finales del siglo XX, cuando yo era estudiante, la idea de que los cuatro Evangelios *no* se atribuyeron originalmente a nadie estaba tan extendida que rara vez se discutía, y mucho menos se cuestionaba. Como resultado, muchos estudiosos creen hoy que no sabemos quién escribió los cuatro Evangelios, que son nuestras principales fuentes históricas de lo que Jesús hizo y dijo.

¿Qué debemos pensar de esta teoría? ¿Qué prueba hay de que los Evangelios fueran en su origen anónimos? En este capítulo examinaremos detenidamente esta teoría y veremos por qué hay buenas razones para dudar de ella.

La teoría de los Evangelios anónimos

En su reciente libro *How Jesus Became God*, Bart Ehrman ofrece un resumen conciso de la teoría de los Evangelios anónimos. Puede

desglosarse en cuatro afirmaciones fundamentales.

En primer lugar, según esta teoría, los cuatro Evangelios se publicaron originalmente sin títulos ni encabezamientos que identificaran a los autores¹⁴. Esto significa que no hay «Evangelio según Mateo», ni «Evangelio según Marcos», ni «Evangelio según Lucas», ni «Evangelio según Juan». Ni uno solo de los cuatro. Sólo espacios en blanco. Según esta teoría, a diferencia de muchas otras biografías antiguas publicadas con el nombre de su autor real, los autores originales de los Evangelios eligieron deliberadamente mantener sus identidades escondidas¹⁵.

En segundo lugar, los cuatro Evangelios circularon supuestamente sin ningún título durante casi un siglo antes de que alguien los atribuyera a Mateo, Marcos, Lucas o Juan¹⁶. Hay que recordar que, en el mundo antiguo, todos los libros eran copias hechas a mano, por ello llamadas manuscritos. Por lo tanto, según esta hipótesis, cada vez que durante varias décadas alguno de los Evangelios fue copiado a mano, nadie le añadió ningún título.

En tercer lugar, los títulos no se añadieron a los manuscritos hasta mucho más tarde, cuando los discípulos de Jesús ya estaban muertos y enterrados. Según esta teoría, la razón por la que se añadieron los títulos fue dar a los cuatro Evangelios «la autoridad que tanto necesitaban»¹⁷. En otras palabras, la inclusión de los títulos fue un intento deliberado de engañar a los lectores haciéndoles creer falsamente que los Evangelios fueron escritos por los apóstoles y sus discípulos. Como escribe Bart Ehrman en otro lugar, los títulos de los cuatro Evangelios son una forma «nada inocente» de falsa atribución o falsificación, una práctica ampliamente condenada tanto por paganos como por cristianos¹⁸.

En cuarto y último lugar, y quizás lo más importante de todo, según esta teoría, dado que los Evangelios fueron originalmente anónimos, es razonable concluir que ninguno de ellos fue realmente escrito por un testigo ocular¹⁹. Por ejemplo, para Ehrman, los cuatro Evangelios son los últimos eslabones de una larga cadena de escritos de narradores anónimos que no fueron ellos mismos testigos

oculares de Jesús y que puede que ni siquiera conocieran a ninguno de ellos.

Esta es, en pocas palabras, la teoría de los Evangelios anónimos²⁰. Esta teoría está muy extendida entre estudiosos y no estudiosos. Sobre todo entre quienes desean poner en duda la fiabilidad histórica del retrato de Jesús de los cuatro Evangelios²¹. El único problema es que esta teoría carece casi por completo de fundamento. No tiene ningún fundamento en los manuscritos más antiguos de los Evangelios, no toma en serio cómo se copiaban y circulaban los libros en la Antigüedad y adolece de una falta general de plausibilidad histórica. Analicemos detenidamente cada uno de estos puntos débiles.

No existen copias anónimas

El primer problema, y quizás el mayor, para la teoría de los Evangelios anónimos es el siguiente: *nunca se han encontrado copias anónimas de Mateo, Marcos, Lucas o Juan*. No existen. Y por lo que sabemos, nunca han existido.

Por el contrario, como ha demostrado el estudioso del Nuevo Testamento Simon Gathercole, los antiguos manuscritos atribuyen unánimemente estos libros a los apóstoles y a sus compañeros. Considerad, por ejemplo, el siguiente cuadro de los títulos presentes en los manuscritos griegos más antiguos de cada uno de los Evangelios²².

LA PRUEBA DE LOS MANUSCRITOS: NO HAY EVANGELIOS ANÓNIMOS		
<i>Título del Evangelio</i>	<i>Manuscritos griegos más antiguos</i>	<i>Fecha</i>
Evangelio según Mateo	Papiro 4	Siglo II
Evangelio según Mateo	Papiro 62	Siglo II
Según Mateo	Códice Sinaítico	Siglo IV

Según Mateo	Códice Vaticano	Siglo IV
[Ev]angelio según Ma[t]e[o]	Códice Washingtoniano	Siglos IV-V
Evangelio según Mateo	Códice Alejandrino	Siglo V
Evangelio según Mateo	Códice Efrén	Siglo V
Evangelio según Mateo [Final]	Códice Beza	Siglo V
Se ²³ gún Marcos	Códice Sinaítico	Siglo IV
Según Marcos	Códice Vaticano	Siglo IV
Evangelio según Marcos	Códice Washingtoniano	Siglos IV-V
[Evange]lio según Marcos	Códice Alejandrino	Siglo V
Evangelio según Mar[cos] [Final]	Códice Efrén	Siglo V
Evangelios según Marcos	Códice Beza	Siglo V
Evangelio según Lucas	Papiro 75	Siglos II-III
Según Lucas	Códice Sinaítico	Siglo IV
Según Lucas	Códice Vaticano	Siglo IV
Evangelio según Lucas	Códice Washingtoniano	Siglos IV-V
Evangelio según Lucas	Códice Alexandrino	Siglo V
Evangelio según Lucas	Códice Beza	Siglo V

Evangelio según [J]uan	Papiro 66	Final siglo II
Evangelio según Juan	Papiro 75	Siglos II -III
Según Juan	Códice Sinaítico	Siglo IV
Según Juan	Códice Vaticano	Siglo IV
Según Juan [Final]	Códice Washingtoniano	Siglos IV-V
Evangelio según Juan [Final]	Códice Alejandrino	Siglo V
Evangelio según Juan	Códice Beza	Siglo V

Notad tres cosas sobre estos datos.

En primer lugar, llama la atención la ausencia de manuscritos evangélicos anónimos. Eso es porque *no existen*. Ni siquiera uno. Esta razón es de gran importancia porque una de las reglas más básicas en el estudio de los manuscritos del Nuevo Testamento (una práctica conocida como crítica textual) es que uno debe remontarse hasta las primeras y mejores copias griegas para ver lo que realmente dicen. No lo que uno *desearía* que dijeran, sino lo que realmente dicen. En cuanto a los títulos de los Evangelios, no sólo los manuscritos más antiguos y mejores, sino *todos los manuscritos antiguos* —sin excepción, y en cualquier lengua— *atribuyen los cuatro Evangelios a Mateo, Marcos, Lucas y Juan*²⁴.

En segundo lugar, observad que hay una cierta variación en la forma de los títulos (por ejemplo, algunos de los manuscritos más tardíos omiten la palabra «Evangelio»). Sin embargo, tal como el estudioso del Nuevo Testamento Michael Bird señala, hay una «absoluta uniformidad» en los autores a los que se atribuye cada uno de los libros²⁵. Una razón por la que esto es tan importante es porque algunos estudiosos afirman que los manuscritos griegos

apoyan la idea de que los títulos de los Evangelios fueron añadidos posteriormente. Por ejemplo, Bart Ehrman escribe:

Dado que los manuscritos griegos conservados presentan una gran variedad de títulos (diferentes) para los Evangelios, los estudiosos de la crítica textual se han dado cuenta desde hace tiempo que sus nombres más comunes (por ejemplo, «Evangelio según Mateo») no se remontan a un único título «original», sino que fueron añadidos posteriormente por escribas²⁶.

Volved a mirar el cuadro que presenta los títulos de los manuscritos griegos más antiguos. ¿Dónde está la «gran variedad» de títulos de la que está hablando? La única diferencia significativa es que en algunas de las copias más tardías, falta la palabra «Evangelio», probablemente porque el título se abrevió²⁷. De hecho, son los conocidos nombres de Mateo, Marcos, Lucas y Juan los que se encuentran en todos y cada uno de los manuscritos que poseemos! Según las reglas básicas de la crítica textual, si hay algo original en los títulos son los nombres de los autores²⁸. Son al menos tan originales como cualquier otra parte de los Evangelios de la cual tengamos una prueba manuscrita unánime.

En tercer lugar —y esto es importante— observad también que los títulos están presentes en las *copias más antiguas* que poseemos de cada Evangelio, incluyendo los fragmentos más antiguos, conocidos como papiros (por las hojas de papiro de las que estaban hechos). Por ejemplo, el manuscrito griego más antiguo del Evangelio de Mateo contiene el título «Evangelio según Mateo» (en griego *euangelion kata Matthaion*) (Papiro 4). De igual modo, la copia griega más antigua del inicio del Evangelio de Marcos empieza con el título «Evangelio según Marcos» (en griego *euangelion kata Markon*). Este famoso manuscrito —conocido como el Códice Sinaítico por haber sido descubierto en el Monte Sinaí— se considera una de las copias antiguas más fiables del Nuevo Testamento. En la misma línea, la copia más antigua conocida del Evangelio de Lucas empieza con las palabras «Evangelio según Lucas» (en griego *euangelion kata Loukan*) (Papiro 75). Por último, el manuscrito más antiguo que existe del Evangelio de Juan no es más que un pequeño fragmento de este Evangelio. Afortunadamente, sin embargo, se

conserva la primera página, en la que se lee: «Evangelio según Juan» (en griego *euangelion kata Iōannēm*) (Papiro 66).

En resumen, las primeras y mejores copias de los cuatro Evangelios los atribuyen unánimemente a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. No hay ninguna prueba manuscrita —y por ello no hay una verdadera prueba histórica— que sostenga la afirmación de que los Evangelios «originalmente» no tenían títulos. A la luz de esta falta total de copias anónimas, el estudioso del Nuevo Testamento Martin Hengel escribe:

Dejad que los que niegan la antigüedad y, por tanto, la originalidad de las *super-inscripciones* evangélicas, para preservar su «buena» conciencia crítica, den una explicación mejor a la atestación completamente unánime y relativamente temprana de estos títulos, de su origen y de los nombres de los autores asociados a ellos. Tal explicación aún no se ha dado, y nunca se dará²⁹.

El escenario anónimo es increíble

El segundo gran problema de la teoría de los Evangelios anónimos es la absoluta inverosimilitud de que un libro que circuló por el Imperio Romano sin título durante casi cien años pudo en un cierto momento ser atribuido exactamente al mismo autor por escribas extendidos por todo el mundo y, sin embargo, no dejar rastro alguno de desacuerdo en ningún manuscrito³⁰. Y, por cierto, se supone que esto ocurrió no sólo una vez, sino con cada uno de los cuatro Evangelios.

Pensad en ello un momento. Según la teoría de los Evangelios anónimos, el Evangelio de Mateo fue «originalmente» el Evangelio según nadie. Este libro anónimo fue copiado a mano, y vuelto a copiar, y vuelto a copiar y circuló a lo largo y ancho del Imperio Romano durante décadas. De igual modo, el Evangelio de Marcos, que fue también «originalmente» el Evangelio según nadie, fue copiado y vuelto a copiar y transmitido y vuelto a copiar durante décadas. Y lo mismo con el tercer Evangelio anónimo y después con el cuarto Evangelio anónimo. Después, en algún momento a principios del siglo II d. C, se supone que se añadieron *exactamente los mismos títulos* no a uno, ni a dos, ni a tres, sino a los cuatro de

estos libros anónimos tan diferentes. Además, esta atribución de autoría supuestamente tuvo lugar a pesar de que en el siglo II los cuatro Evangelios ya se había difundido *a lo largo de todo el Imperio Romano*: en Galilea, Jerusalén, Siria, África, Egipto, Roma, Francia, etc., donde quiera que se encontraran copias.

Este escenario es completamente increíble. Incluso si *un* Evangelio anónimo pudo haber sido escrito y puesto en circulación y después milagrosamente ser atribuido a la misma persona por los cristianos que vivían en Roma, África, Italia y Siria, ¿se supone que debo creer que lo mismo sucedió no una vez, ni dos, sino con cuatro libros diferentes, una y otra vez, en todo el mundo? ¿Cómo supieron estos escribas desconocidos que añadieron los títulos a quién atribuir los libros? ¿Cómo se comunicaron entre ellos para que todas las copias terminaran teniendo los mismos títulos?

Además, la idea de que los títulos habrían tardado casi un siglo en ser añadidos no tiene en cuenta el hecho de que desde el momento en que hubo más de un Evangelio en circulación, los lectores habrían necesitado algún modo de distinguirlos entre sí. En palabras de Graham Stanton:

[E]n cuanto las comunidades cristianas empezaron a utilizar con regularidad más de un relato escrito de las acciones y la enseñanza de Jesús, habría sido necesario distinguirlos por algún tipo de título, especialmente en el contexto de las lecturas para el culto³¹.

Ahora bien, sabemos por el Evangelio de Lucas que había ya en circulación «muchos» relatos de la vida de Jesús en el momento en que él escribió (cf. Lc 1,1-4). Por tanto, sugerir que no se añadieron títulos hasta finales del siglo II d.C., no tiene en cuenta el hecho de que ya circulaban varios Evangelios antes de que Lucas hubiera puesto su pluma sobre el papiro, y que habría una necesidad práctica de identificar estos libros.

Por último, si las cosas sucedieron como propone la teoría del anonimato, ¿por qué no hay *algunas* copias atribuidas a Mateo, Marcos, Lucas y Juan mientras que *otras* se atribuyen a otras personas, como Andrés, Pedro o Judas? Si los Evangelios realmente recibieron sus títulos de los escribas que los añadieron falsamente a

los manuscritos casi un siglo después, esperaríamos encontrar tanto (1) copias anónimas —que como ya hemos visto, no existen— como (2) títulos contradictorios, con algunos escribas atribuyendo una copia de un evangelio a Mateo y otra atribuyendo el mismo Evangelio a Pedro o a Jesús o a cualquier otro.

Si hay alguna duda al respecto, es importante comparar los manuscritos de los cuatro Evangelios con los de la Carta a los Hebreos. A diferencia de los cuatro Evangelios, la carta a los Hebreos es *realmente anónima*. Nunca identifica explícitamente a su autor, ni siquiera en el título³². ¿Adivinad qué sucede cuando se tiene un libro realmente anónimo? Acaba permaneciendo anónimo o siendo atribuido a diferentes autores, tal como se muestra en el siguiente cuadro.

LA CARTA A LOS HEBREOS MANUSCRITOS REALMENTE ANÓNIMOS		
<i>Título / Subtítulo</i>	<i>Manuscritos griegos</i>	<i>Fecha</i>
A los Hebreos	Papiro 64	Siglo II
A los Hebreos	Códice Sinaítico	Siglo IV
A los Hebreos	Códice Vaticano	Siglo IV
A los Hebreos, <i>escrita desde Roma</i>	Códice Alejandrino	Siglo V
A los Hebreos, <i>escrita desde Italia</i>	Códice Porphyriano	Siglos IX
A los Hebreos, <i>escrita desde Italia por Timoteo</i>	Minúsculo 1739	Siglo X
A los Hebreos, <i>escrita desde Roma por Pablo a los d³³e Jerusalén</i>	Minúsculo 81	Siglo XI

A los Hebreos, escrita en hebreo desde Italia <i>anónimamente por Timoteo</i>	Minúsculo 104	Siglo XI
---	---------------	----------

Observad la variedad de autores sugeridos: algunos manuscritos permanecen anónimos, otros dicen que Hebreos fue escrita «por Timoteo», otros por «Pablo». ¡Incluso, el título de uno de los manuscritos afirma explícitamente que fue escrita «anónimamente» (en griego *anonymōs*)! Lo mismo sucede entre los escritores cristianos antiguos: algunos de los primeros escritores de la Iglesia dicen que Pablo escribió Hebreos pero que no se identificó; otros dicen que Lucas tradujo la carta de Pablo del hebreo al griego; otros dicen que Hebreos fue escrito por Bernabé, compañero de Pablo; y otros dicen que fue escrita por Clemente, obispo de Roma³⁴. A finales del siglo II d.C., Orígenes de Alejandría levantó las manos y declaró: «Pero ¿quién escribió la carta [a los Hebreos]? Dios sabe la verdad» (Eusebio, *Historia eclesiástica*, 6.25.14).

Eso es lo que se obtiene de un libro del Nuevo Testamento verdaderamente anónimo: manuscritos realmente anónimos y debates reales en la antigüedad acerca de quién lo escribió. Pero esto es precisamente lo que *no* se encuentra cuando se trata de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. No hay copias anónimas, y —tal como veremos en el capítulo tercero— no hay debate entre los antiguos escritores cristianos sobre quién escribió los Evangelios. Los estudiosos que siguen afirmando que los Evangelios fueron originalmente anónimos no pueden explicar por qué no encontramos la misma variedad de autores sugeridos que en el caso de la carta a los Hebreros. Una vez más, en palabras de Martin Hengel:

[S]i [los Evangelios] circularon primero de forma anónima y recibieron sus títulos sólo en un segundo momento e independientemente unos de otros en las diferentes comunidades, pues se necesitaba un título para anunciar la lectura en el culto, necesariamente esto tendría que haber provocado una diversidad de títulos, como se puede ilustrar con muchos ejemplos de la antigüedad. [...] *No hay rastro de tal anonimato*³⁵.

En resumen, la teoría de los Evangelios anónimos no sólo adolece de falta de pruebas en los manuscritos sino también de falta de lógica. Sencillamente, no cumple criterios básicos de plausibilidad histórica.

¿Por qué atribuir Marcos y Lucas a unos testigos no oculares?

El tercer gran problema de la teoría de los Evangelios anónimos tiene que ver con su afirmación de que las falsas atribuciones fueron añadidas un siglo más tarde para dar a los Evangelios «la autoridad de la que tanto necesitaban» ³⁶. Si esto fuera verdad, ¿por qué dos de los cuatro Evangelios fueron atribuidos a *unas personas que no fueron testigos oculares*? ¿Por qué, entre toda la gente posible, los antiguos escribas escogieron a Marcos y Lucas, quienes (como veremos en el capítulo tercero) ni siquiera conocieron a Jesús?

Una vez más, colocaos en el lugar de los antiguos escribas que supuestamente a sabiendas añadieron los títulos falsos de los Evangelios. Si *vosotros* quisierais dotar de autoridad a un libro anónimo, ¿elegiríais a Lucas, que ni fue un testigo ocular, ni seguidor de un testigo ocular, sino compañero de Pablo, el cual nunca conoció a Jesús durante su vida terrena? Y si *vosotros* quisierais dotar de autoridad a vuestra vida anónima de Jesús, ¿elegiríais a Marcos, que no fue discípulo directo de Jesús? Y si lo que vais buscando es autoridad, ¿por qué no atribuir el Evangelio anónimo directamente a Pedro, el jefe de los Apóstoles? ¿o a Andrés, su hermano? De hecho, ¿por qué no ir directamente a la cabeza y atribuir el Evangelio a Jesús mismo?

Como veremos en el capítulo quinto, tales atribuciones a los Apóstoles y a otros testigos oculares es exactamente lo que encontramos cuando examinamos los llamados «evangelios perdidos» —también conocidos como evangelios apócrifos (de la palabra griega *apocryphon*, que significa «libro oculto»). Prácticamente todos los estudiosos están de acuerdo en que los evangelios apócrifos —tales como el *Evangelio de Pedro*, el

Evangelio de Tomás y el *Evangelio de Judas*— son falsificaciones que fueron atribuidas falsamente a los discípulos de Jesús mucho después de que todos los apóstoles hubieran muerto³⁷. Fijaos en que ninguno de los evangelios apócrifos posteriores se atribuye a un testigo no ocular como Marcos y Lucas³⁸. Estos están atribuidos a gente con acceso de primera mano a Jesús: personas como Pedro, o el apóstol Tomás, o María Magdalena, o Judas, o incluso el propio Jesús. ¿Por qué? Porque fueron los autores de los evangelios *apócrifos* quienes quisieron dotar a sus escritos de la tan necesaria autoridad atribuyéndolos falsamente a aquellas personas que tuvieron la relación más cercana posible con Jesús.

En resumen, la teoría de los Evangelios anónimos no sólo no explica la falta de pruebas manuscritas, sino tampoco por qué los Evangelios de Marcos y Lucas no están atribuidos a testigos oculares y compañeros de Jesús. De hecho, cuando se la somete a un escrutinio crítico, la inverosimilitud general de la teoría es notable. Por supuesto, la sola debilidad de esta teoría no responde a la cuestión de quién escribió los Evangelios. Para responder a esta cuestión, debemos examinar más detenidamente los nombres que figuran en los manuscritos más antiguos de los Evangelios. Si los cuatro evangelios no son anónimos, ¿a quién se atribuyen? ¿Quiénes fueron exactamente Mateo, Marcos, Lucas y Juan?

3. Los títulos de los Evangelios

Antes de empezar nuestra exploración sobre quién escribió los cuatro Evangelios, será útil dedicar un momento a pensar en cómo determinamos la autoría de cualquier libro, antiguo o moderno. Por poner un ejemplo contemporáneo: ¿cómo se sabe que el papa Benedicto XVI escribió la obra en tres volúmenes *Jesús de Nazaret*? Hay básicamente dos formas de saberlo.

En primer lugar, podéis buscar en el interior del libro información sobre el autor. En cada uno de los volúmenes, encontraréis una portada que atribuye la obra a «Joseph Ratzinger (Benedicto XVI)». Podéis leer también el inicio (prólogo) o el final (epílogo) para ver si hay alguna información autobiográfica que indique cómo surgió el libro. Todo esto se llama *evidencia o prueba interna*, esto es, una prueba que procede del mismo libro acerca de quién lo escribió y, a veces, incluso de cuándo y por qué fue escrito.

Sin embargo, sucede a veces que hay motivos para dudar de las pruebas internas. Al fin y al cabo, los libros pueden falsificarse. Esto era cierto tanto en la antigüedad como en nuestros días. Por eso, si tenéis motivos para dudar de la evidencia interna, existe una segunda forma de averiguar quién escribió una obra. Podéis buscar información fuera del libro. En el caso del papa Benedicto, podríais recurrir a sus contemporáneos —personas que lo conocen personalmente o que han tenido acceso a gente que lo conoce— y ver qué dicen. ¿Afirman los contemporáneos vivos del Papa (o en el caso de autores fallecidos, personas que vivieron poco después) que él escribió un libro sobre Jesús? ¿Creen que *Jesús de Nazaret* se le atribuye correctamente? ¿Se publicó en vida o poco después de su muerte? ¿Autorizó él su publicación? ¿Afirma alguno de sus contemporáneos que se trata de una falsificación? De este modo,

estaríais usando lo que los estudiosos llaman *pruebas o evidencia externa*.

Si lo hicierais, descubriríais que las pruebas internas y externas se corroboran mutuamente, pues ambas apuntan a la conclusión de que Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) fue el autor de *Jesús de Nazaret*. Notad que decir que el Papa es el autor no significa que él ha escrito personalmente cada palabra de cada versión de su libro. No. Para empezar, porque *Jesús de Nazaret* fue inmediatamente traducido a varios idiomas. Y sin embargo, el Papa sigue apareciendo como autor en las diversas *traducciones* publicadas del original alemán, aún cuando él mismo no ha desempeñado ningún papel en su traducción.

Estos mismos principios son los que se ponen en funcionamiento al investigar la autoría tanto de los cuatro Evangelios, como de cualquier otro libro de la antigüedad. Siempre que sea posible, hay que buscar tanto las pruebas internas como las externas. En este capítulo, seguiremos estas mismas reglas básicas para explorar la autoría de los cuatro Evangelios. En primer lugar, examinaremos los indicios internos de los manuscritos de los Evangelios (pruebas internas). Después, en el próximo capítulo, examinaremos los indicios procedentes de los escritores cristianos de la antigüedad, aquellos que vivieron más cerca del tiempo de Jesús (pruebas externas). El objetivo es responder a la siguiente pregunta: si los Evangelios no fueron originalmente anónimos, ¿a quién apuntan como autor las pruebas internas y externas? Vamos a empezar con la más explícita de las pruebas internas: los títulos mismos.

Mateo, el recaudador de impuestos y apóstol

Tal como vimos en el capítulo anterior, todos los manuscritos antiguos que poseemos del Evangelio de Mateo, el primer libro del Nuevo Testamento, llevan el título de «Evangelio según Mateo» (en griego *euangelio kata Matthaion*)³⁹. Este título es denominado por los estudiosos como «superscriptio», porque normalmente «está

escrito encima» (en latín *superscriptio*) de las primeras líneas del libro.

Pero ¿quién es este Mateo? El Evangelio contiene algunas evidencias más que nos ayudan a identificar a la persona a la que se atribuye el libro. En primer lugar, nos cuenta cómo Jesús invita a Mateo a dejar su vida como recaudador de impuestos y a convertirse en uno de sus discípulos:

Al pasar vio Jesús a un hombre llamado Mateo sentado al mostrador de los impuestos, y le dijo: «Sígueme». Él se levantó y lo siguió. (Mt 9,9)

En segundo lugar, el Evangelio nos dice también que Mateo más tarde fue elegido por Jesús para formar parte del círculo más íntimo de los doce apóstoles:

Llamó a sus doce discípulos y les dio autoridad para expulsar espíritus inmundos y curar toda enfermedad y toda dolencia. Estos son los nombres de los doce apóstoles: el primero, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago, el de Zebedeo, y Juan, su hermano; Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo, y Tadeo; Simón el de Caná, y Judas Iscariote, el que lo entregó. (Mt 10,1-4)

En cuanto a las evidencias internas, esto es prácticamente todo lo que tenemos. Cuando esto lo combinamos con la prueba del título, podemos concluir que este Evangelio se atribuye a Mateo, el anterior publicano que, en un cierto momento durante el ministerio público de Jesús, se convirtió en uno de los doce apóstoles.

Observad algo muy interesante sobre esta prueba interna: el primer Evangelio se atribuye al único de los apóstoles de Jesús que probablemente sabía leer y escribir⁴⁰. La razón por la que esto es significativo es porque algunos estudiosos afirman que los Evangelios no pudieron haber sido escritos por ninguno de los discípulos de Jesús, pues éstos eran pescadores y, por tanto, probablemente analfabetos. Considerad las siguientes palabras de Bart Ehrman:

[E]n su mayoría, los cristianos procedían de las filas de los analfabetos. *Esto es especialmente cierto en referencia a los primerísimos cristianos, es decir, los apóstoles de Jesús.* En los relatos evangélicos, encontramos que la mayoría de los discípulos de Jesús son simples aldeanos de Galilea, pescadores sin educación, por ejemplo. En el

libro de los Hechos se dice explícitamente que dos de ellos, Pedro y Juan, eran «analfabetos» (4,13)⁴¹.

Basándose en su analfabetismo, este mismo estudioso va más allá al afirmar que «aunque los apóstoles lo hubieran pretendido [...] no hubieran podido escribir un Evangelio»⁴².

Ahora bien, por una parte, es verdad que la mayoría de los discípulos de Jesús fueron pescadores y no procedieron de las clases altas de la sociedad judía. Es igualmente verdad que Pedro y Juan son descritos como «incultos» o «analfabetos» (en griego *agrammatoi*) (Hch 4,13). Sin embargo, y extrañamente no lo menciona Bart Ehrman, *al menos uno de los discípulos de Jesús casi con certeza sabía leer y escribir*. Mateo el publicano⁴³. De hecho, el propio Ehrman reconoce que en el mundo antiguo se suponía que un recaudador de impuestos algo sabía de leer y escribir:

Durante la mayor parte de la antigüedad, como la mayoría de la gente no sabía escribir, había «lectores» y «escritores» locales que contrataban sus servicios a las personas que necesitaban llevar a cabo *negocios que requerían textos escritos: recibos de impuestos, contratos legales, licencias, cartas personales y similares*⁴⁴.

Si esto es así, entonces con toda probabilidad un publicano en «la Galilea de los Gentiles» habría sabido leer y escribir, e incluso probablemente en griego, la principal lengua de comercio de la época⁴⁵. Y es precisamente «Mateo el publicano» (Mt 10,3) a quien se le atribuye un Evangelio.

Pensad un momento: si fuerais uno de los doce apóstoles, escuchando la enseñanza de Jesús día tras día, ¿pensáis que en algún momento se te habría ocurrido tomar notas? Sabemos que otros estudiantes de la antigüedad lo hacían⁴⁶. Y si esto se les ocurrió a los discípulos, ¿a quién habrían elegido? Veamos ... pescador, pescador, pescador, pescador, publicano. Como el estudioso del Nuevo Testamento Richard Bauckham escribe:

La antigua sugerencia de que entre los doce Mateo, el recaudador de impuestos, sería el que más probablemente, debido a su profesión, sabía escribir, podría ser, después de todo, una conjetura acertada y una pista para la desconcertante cuestión del papel que podría haber desempeñado en algún lugar entre las fuentes del Evangelio de Mateo⁴⁷.

En una línea similar, otro experto del Evangelio de Mateo concluye: «[L]o poco que sabemos sobre los individuos que formaban el grupo apostólico original indica que Mateo estaba mejor preparado que la mayoría por su profesión anterior para el papel de escritor de evangelios»⁴⁸.

Dicho esto, probablemente debería señalar que la objeción más común a que Mateo haya escrito el Evangelio que se le atribuye se basa en la extendida opinión de los estudiosos de que el Evangelio de Mateo usa como fuente el Evangelio de Marcos. Entraremos más adelante en la cuestión del orden en el que fueron escritos los Evangelios y quién copió de quién (cf. capítulo 6). Por ahora, es importante señalar que mucha gente que piensa que el Evangelio de Marcos se escribió primero consideran inverosímil que un testigo ocular como el apóstol Mateo se basara o copiara de un Evangelio escrito por un testigo no-ocular como Marcos⁴⁹. Pero esto no es así. Ante todo y tal como veremos en el próximo capítulo, hay buenas razones para concluir que el Evangelio de Marcos se basa directamente en el testimonio del apóstol Pedro, el cual fue al mismo tiempo la cabeza de los doce apóstoles y un testigo ocular de mucho más del ministerio de Jesús que el apóstol Mateo (cf. Mt 16,13-18). Si el Evangelio de Marcos está basado en el testimonio de Pedro, no es nada inverosímil que Mateo lo use como fuente. Y lo que es más importante, la historia nos ofrece ejemplos de otros testigos oculares que se basaron en el testimonio de otra gente al componer las biografías de sus propios maestros. Por ejemplo, al escribir su relato de la muerte de Sócrates, el antiguo escritor griego Jenofonte (que fue discípulo de Sócrates) usó los «informes» (en griego *exēngeile*) de otro discípulo llamado Hermógenes (cf. Jenofonte, *Apología*, 1.2.10)⁵⁰. La razón es que Jenofonte no estuvo presente en el juicio y muerte de Sócrates, mientras que Hermógenes estuvo allí⁵¹. Del mismo modo, es perfectamente posible que el apóstol Mateo se basara en el testimonio de Pedro recogido en el Evangelio de Marcos, especialmente para aquellos acontecimientos en los que el propio Mateo no estuvo presente, tales como los primeros días del ministerio de Jesús (cf. Mt 3-8) o los acontecimientos de la Pasión y

muerte de Jesús, los cuales Mateo no presencié porque huyó de la escena (cf. Mt 26-28). No todos los apóstoles fueron testigos de cada una de las cosas que ocurrieron en la vida de Jesús.

En resumen, la prueba del título apunta a que el Evangelio fue compuesto por Mateo el publicano, que pudo haber sido uno de los pocos discípulos que sabía leer y escribir.

Marcos, el compañero de Pablo y discípulo de Pedro

Cuando pasamos al Evangelio de Marcos, la primera prueba interna explícita de quién es el autor del Evangelio es, una vez más, el título: «Evangelio según Marcos» (en griego *euangelion kata Markon*)⁵². En este caso, el cuerpo del Evangelio no contiene ningún otro dato interno explícito que nos ayude a identificar quién podría ser este «Marcos».

La razón de ello es probablemente que Marcos era una figura muy conocida en la Iglesia del siglo I, tanto en Jerusalén como en Roma. De hecho, otros escritos del Nuevo Testamento nos proporcionan una notable cantidad de información sobre Marcos⁵³. Por ejemplo, las cartas de Pablo identifican a Marcos como «hombre de la circuncisión» (es decir, judío) y primo de Bernabé, compañero de misión de Pablo (Col 4,10-11). Estas cartas también nos dicen que Marcos estuvo con Pablo durante uno de sus períodos de encarcelamiento, probablemente en Roma (Flm 23-24; 2 Tim 4,11). En la misma línea, los Hechos de los Apóstoles nos dicen que el nombre completo de Marcos era «Juan Marcos»; que su madre, María, vivía en Jerusalén; y que viajó con Bernabé y Pablo (cf. Hch 12,12-14,25). Tal vez la historia más interesante sobre Marcos sea el relato de un enfrentamiento entre él y el apóstol Pablo:

Unos días más tarde, dijo Pablo a Bernabé: «Vayamos de nuevo y visitemos a los hermanos en todas las ciudades en que hemos predicado la palabra de Dios para ver cómo están». *Bernabé quería llevar con ellos a Juan, llamado Marcos*, pero Pablo opinaba que no debían tomar consigo al que se había separado de ellos en Panfilia y no les había acompañado en la obra. *Se produjo una gran tensión, hasta el punto de que se separaron el uno del otro: Bernabé, tomando a Marcos, se embarcó para Chipre; por su parte, Pablo, eligiendo como compañero a Silas, y encomendado por los hermanos a*

la gracia del Señor, partió y fue recorriendo Siria y Cilicia, confirmando a las iglesias. (Hch 15,36-40)

¡Al parecer hasta los apóstoles pueden reñir de vez en cuando! Como muestra claramente esta historia, Juan Marcos era una persona real, bien conocida en la Iglesia primitiva, tanto entre los cristianos judíos de Jerusalén como entre algunas de las iglesias relacionadas con Pablo.

Por último, y tal vez lo más importante, hay pruebas de que Marcos no sólo viajó con Pablo y Bernabé, sino que también estuvo con el apóstol Pedro durante su estancia en la ciudad de Roma. Este dato proviene de la primera carta de Pedro que termina hablando de la ciudad pagana de Roma como «Babilonia» según un código cristiano primitivo:

Os he escrito brevemente por medio de Silvano, al que tengo por hermano fiel, para exhortaros y para daros testimonio de que esta es la verdadera gracia de Dios. Manteneos firmes en ella. Os saluda la comunidad que en Babilonia comparte vuestra misma elección, *y también Marcos, mi hijo*. (1Pe 5,12-13)

Notad que Pedro parece utilizar un escriba llamado Silvano para escribir su carta, lo que encaja bien con el dato de que Pedro era «inculto» o «analfabeto» (Hch 4,13). Observad también que Pedro describe a Marcos como su «hijo» o discípulo espiritual⁵⁴. Como veremos en el próximo capítulo, este último dato sobre la relación de Marcos con Pedro resultará muy importante cuando examinemos las pruebas externas sobre quién escribió este Evangelio.

Por ahora, el punto principal es éste: Juan Marcos era un hombre conocido y bien relacionado en la Iglesia primitiva, compañero y seguidor tanto de Pedro como de Pablo, los dos grandes apóstoles de la Iglesia, y se le menciona en más de una ocasión en relación con la ciudad de Roma.

Lucas el médico, compañero de Pablo y autor de los Hechos

Cuando pasamos al Evangelio de Lucas, la primera prueba interna explícita de quién fue el autor del Evangelio proviene, una vez más,

del título: «Evangelio según Lucas» (en griego *euangelion kata Loukan*)⁵⁵.

¿Pero quién es este Lucas? Al igual que en el caso del Evangelio de Marcos, puesto que nunca se menciona a Lucas en el Evangelio, tenemos que recurrir a otros escritos del siglo I para conocer su identidad⁵⁶. Y, como en el caso de Marcos, las cartas de Pablo⁵⁷ se refieren a Lucas en varias ocasiones:

Te saludan Epafras, compañero de prisión por Cristo Jesús; Marcos, Aristarco, Demas y *Lucas, mis colaboradores*. (Flm 23-24)

Os saluda Aristarco, que está preso conmigo, y Marcos, el primo de Bernabé. [...] Y también Jesús, por sobrenombre Justo. Estos son los únicos judíos que trabajan conmigo por el reino de Dios, y han sido un alivio para mí. [...] Os saludan *Lucas, el querido médico*, y Demas. (Col 4,10-11.14)

Lucas es el único que está conmigo. Toma a Marcos y tráelo contigo, pues me es útil para el ministerio. (2 Tim 4,11)

Fijaos en cuatro puntos clave. En primer lugar, Lucas es identificado como «médico» de profesión. En segundo lugar, al parecer es un gentil, ya que Pablo no lo incluye entre sus compañeros judíos (los «hombres de la circuncisión»). En tercer lugar, se dice recurrentemente que Lucas estuvo con Pablo mientras éste estaba prisionero. (Esto será importante más adelante, cuando nos ocupemos de la datación de los Evangelios). Esto puede ser en parte la razón por la que Pablo lo describe como «querido». En cuarto y último lugar, observad que las tres referencias a Lucas también contienen referencias a Marcos! Esto implica que Marcos y Lucas se habrían conocido y habrían tenido contacto a través de su relación con Pablo. Así pues, según los datos del Nuevo Testamento, Lucas era un médico gentil convertido en misionero cristiano que viajó con Pablo, se quedó con él mientras estaba prisionero y era conocido por otros destacados primeros cristianos como Marcos.

Sin embargo, no podemos detenernos ahí. El Evangelio de Lucas contiene también un importante prólogo literario en el que Lucas nos dice por qué y para quién escribe. Como veremos, este prólogo resultará extremadamente importante en nuestra investigación, por lo que hay que leerlo con mucha atención⁵⁸. Así comienza el Evangelio según Lucas:

Puesto que *muchos* han emprendido la tarea de componer un relato de los hechos que se han cumplido entre nosotros, *como nos los transmitieron los que fueron desde el principio testigos oculares* y servidores de la palabra, *también yo he resuelto escribírtelos por su orden, ilustre Teófilo, después de investigarlo todo diligentemente desde el principio*, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido (Lc 1,1-4)⁵⁹.

Hay que subrayar aquí varios datos importantes.

En primer lugar, el Evangelio de Lucas no fue el primero que se escribió. Cuando él empezó a escribir, «muchas» otras personas ya habían compuesto relatos sobre Jesús. En segundo lugar, Lucas es muy claro sobre el hecho de que él mismo no fue testigo ocular de Jesús. Sin embargo, subraya que su relato se basa en el testimonio de «los que fueron testigos oculares (en griego *autoptai*) desde el principio» (Lc 1,1). En tercer y último lugar, el Evangelio según Lucas —que está dedicado a la misteriosa figura de «Teófilo» (Lc 1,3)— está escrito por la misma persona que redactó los Hechos de los Apóstoles. Lo sabemos porque el libro de los Hechos de los Apóstoles también está dedicado a «Teófilo» y contiene múltiples pasajes en los que el autor habla en primera persona de su viaje con el apóstol Pablo:

En mi primer libro, Teófilo, escribí de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el comienzo hasta el día en que fue llevado al cielo, después de haber dado instrucciones a los apóstoles que había escogido, movido por el Espíritu Santo. (Lc 1,1-2)

Aquella noche, Pablo tuvo una visión: se le apareció un macedonio, de pie, que le rogaba: «Pasa a Macedonia y ayúdanos». Apenas tuvo la visión, inmediatamente *tratamos de salir para Macedonia, seguros de que Dios nos llamaba a predicarles el Evangelio*. (Lc 16,9-10)

Sobre la base de estos y otros pasajes, conocidos como los «pasajes nosotros» o «secciones nosotros» (Hch 16,11-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28.16), hay buenas razones para identificar al autor del Evangelio según Lucas con el autor de los Hechos de los Apóstoles y compañero de viaje del apóstol Pablo⁶⁰.

Ciertamente, a la luz del prólogo, los argumentos a favor de la originalidad del título del Evangelio de Lucas son especialmente sólidos. Pues, a diferencia de los otros tres Evangelios, Lucas nombra explícitamente a la persona para la que está escrito su

Evangelio. En palabras de Richard Bauckham: «El caso más claro [en favor de la originalidad del título] es el de Lucas por la dedicatoria de la obra a Teófilo (1,3), probablemente un mecenas. *Es inconcebible que una obra dedicada a alguien con nombre pueda haber sido anónima*»⁶¹. En otras palabras, si el Evangelio de Lucas fue dedicado a un individuo conocido, probablemente fue escrito por un individuo conocido. Esto es, al menos, hacia donde apunta la prueba interna del título: a Lucas, el médico y compañero de viaje de Pablo.

Juan el pescador y Discípulo Amado

A estas alturas, no os sorprenderá descubrir que, en el caso del Evangelio de Juan, la primera pista interna sobre quién escribió el libro es, una vez más, el título: «Evangelio según Juan» (en griego *euangelion kata Iōannēn*)⁶². ¿Quién es este Juan? En este caso, el nombre de «Juan» nunca se utiliza para ningún discípulo en este libro. Por lo tanto, para responder a la pregunta, tenemos que reunir varios datos presentes en el Evangelio que nos lo manifiesten.

El primer dato tomado del Evangelio es que fue escrito por uno de los discípulos de Jesús, el que se recostó sobre su pecho en la Última Cena:

Pedro, volviéndose, vio que les seguía *el discípulo a quien Jesús amaba*, el mismo que en la cena se había apoyado en su pecho y le había preguntado: «Señor, ¿quién es el que te va a entregar?». [...] *Este es el discípulo que da testimonio de todo esto y lo ha escrito; y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero*. Muchas otras cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni el mundo entero podría contener los libros que habría que escribir (Jn 21,20.24-25)⁶³.

Ahora bien, algunos estudiosos intentan eludir la afirmación explícita de que «el discípulo a quien Jesús amaba» es el que «ha escrito» (en griego *grapsas*) el libro. Sin embargo, el texto es bastante claro⁶⁴. En palabras de Richard Bauckham: «Juan 21,24 dice que el discípulo amado compuso el Evangelio, tanto si empuñó la pluma como si no»⁶⁵. Del mismo modo, el papa Benedicto XVI afirma: «el discípulo al que Jesús tanto quería [...] es nuevamente mencionado en Juan 21,24 como autor del Evangelio»⁶⁶. Sin duda, el uso combinado de «yo» (primera persona del singular) con el

«nosotros» (primera persona del plural) y «su testimonio» (tercera persona) puede resultar un poco confuso. Sin embargo, un rápido vistazo a otros pasajes del Evangelio muestra a Jesús haciendo lo mismo: habla de sí mismo en tercera persona («el Hijo del Hombre») y cambia del «yo» al «nosotros» cuando hace un pronunciamiento solemne (cf. Jn 3,10-15; 6,52-58)⁶⁷. Eso es lo que el Discípulo Amado está haciendo aquí: se está declarando solemnemente como autor del Evangelio y afirmando la verdad de su testimonio⁶⁸.

En segundo lugar, el relato de la Última Cena identifica claramente al Discípulo Amado (al que se atribuye el Evangelio) como parte del círculo más íntimo de los discípulos de Jesús:

Diciendo esto, Jesús se turbó en su espíritu y dio testimonio diciendo: «En verdad, en verdad os digo: uno de vosotros me va a entregar». Los discípulos se miraron unos a otros perplejos, por no saber de quién lo decía. *Uno de ellos, el que Jesús amaba, estaba reclinado a la mesa en el seno de Jesús.* Simón Pedro le hizo señas para que averiguase por quién lo decía. Entonces él, apoyándose en el pecho de Jesús, le preguntó: «Señor, ¿quién es?». Le contestó Jesús: «Aquel a quien yo le dé este trozo de pan untado». Y, untando el pan, se lo dio a Judas, hijo de Simón el Iscariote. (Jn 13,21-26)

Observad que el Discípulo Amado no sólo está presente en la Última Cena, sino que está sentado más cerca de Jesús que Pedro. Por eso Pedro tiene que pedirle al Discípulo Amado, que está reclinado más cerca de Jesús, que obtenga de Jesús más información sobre quién es el que lo va a traicionar.

En tercer lugar, cuando el lugar del Discípulo Amado en la Última Cena se cruza con los datos que poseemos sobre el apóstol Juan, la explicación más plausible es que se trata de la misma persona⁶⁹. Por ejemplo, según los otros Evangelios, Juan el hijo de Zebedeo era uno de los doce discípulos (Mt 10,1-4; Mc 3,16-19; Lc 6,14-16) y estuvo presente en la Última Cena (Mc 14,17-25; Lc 22,14-30). Además, Juan formaba parte del círculo más íntimo, uno de los tres discípulos más cercanos a Jesús —Pedro, Santiago y Juan— que fueron especialmente elegidos para acompañarlo en acontecimientos «privados», como la resurrección de la hija de Jairo, la Transfiguración y la agonía de Jesús en Getsemaní (Mc 5,37; 9,2;

14,33). Por último, la estrecha relación entre Pedro y el Discípulo Amado en el Evangelio de Juan (Jn 20,1-9) refleja asimismo la relación entre Pedro y Juan el hijo de Zebedeo, los cuales son enviados juntos a Jerusalén para preparar la Última Cena (Lc 22,8) y evangelizan uno junto al otro después de Pentecostés (Hch 3,1; 8,14).

En resumen, si nos atenemos tanto a las pruebas internas del Evangelio de Juan (incluido el título) como a las externas de otros escritos, hay muchas razones para concluir que el Evangelio se debe atribuir a Juan, el hijo de Zebedeo, testigo ocular de Jesús de Nazaret y discípulo amado⁷⁰. En palabras de Raymond Brown:

Vistos los pros y contras, la combinación de las pruebas internas y externas que relacionan el cuarto Evangelio con Juan hijo de Zebedeo hace que sea ésta la hipótesis más fuerte, si se está dispuesto a aceptar la pretensión de este Evangelio en el sentido de depender de un testigo presencial⁷¹.

Si Juan, el hijo de Zebedeo, es el autor, ¿por qué entonces se refiere a sí mismo a lo largo del Evangelio de forma tan misteriosa? La respuesta puede estar en la contribución de un escriba o secretario (véase más adelante); o puede estar en el estilo característico de Juan. Conforme a su práctica de preferir en ocasiones el uso de nombres simbólicos en lugar de los ordinarios — tal como «Mujer» en lugar de «María» (Jn 2,4; 19,26)—, puede que él se refiera a sí mismo en tercera persona como «el discípulo a quien Jesús amaba» (Jn 13,23; 21,7.20), para invitar a los lectores del Evangelio a reconocerse a sí mismos en él.

Sin embargo, en cuanto afirmamos esto, surge una posible objeción: ¿Cómo pudo el apóstol Juan, hijo de Zebedeo, escribir un Evangelio si sólo era un pescador de Galilea? Como hemos visto antes, algunos estudiosos afirman que es imposible que los Evangelios hayan sido escritos por los discípulos de Jesús, ya que eran «analfabetos» (Hch 4,13)⁷². Sin embargo, hay que tener en cuenta varias cosas.

En primer lugar, nadie afirma que un pescador escribiera el Evangelio. Lo que el título afirma es que el Evangelio fue escrito por un *ex-pescador* que primero se convirtió en un estudiante del que

podríamos decir fue el rabino judío más influyente de la historia y más tarde se convirtió en apóstol y evangelista. De hecho, si el Evangelio de Juan fue escrito hacia el final de su vida (que, como veremos, es lo que creían la mayoría de los antiguos cristianos), entonces habría tenido unas cinco o seis *décadas* de práctica predicando y enseñando sobre Jesús en Judea y la diáspora griega antes de escribir una sola palabra. Además, según los datos que poseemos, el padre de Juan, Zebedeo, era lo suficientemente rico como para pagar a «jornaleros» (en griego *misthōton*) para que le ayudaran en el negocio de la pesca:

Un poco más adelante vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan, que estaban en la barca repasando las redes. A continuación los llamó, *dejaron a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros* y se marcharon en pos de él. (Mc 1, 19-20)

Como mínimo, esta descripción sugiere que la familia de Juan era relativamente acomodada, lo que un estudioso describe como de un «familia de clase media»⁷³. En palabras del papa Benedicto XVI «del Evangelio se desprende que Zebedeo no era un simple pescador»⁷⁴.

Además, aunque el apóstol Juan es descrito ciertamente como «analfabeto» (Hch 4, 13), esto no significa que fuera completamente incapaz de leer y escribir. En el contexto, la descripción de Pedro y Juan se presenta en contraste con las figuras de los líderes judíos y los «escribas» (en griego *grammateis*):

Al día siguiente, se reunieron en Jerusalén *los jefes del pueblo, los ancianos y los escribas*, junto con el sumo sacerdote Anás, y con Caifás y Alejandro, y los demás que eran familia de sumos sacerdotes. [...] *Viendo la seguridad de Pedro y Juan, y notando que eran hombres sin letras ni instrucción*, estaban sorprendidos. (Hch 4, 5-6.13)

A la luz de este contexto, algunos estudiosos sugieren que la palabra griega que suele traducirse como «analfabeto» (*agrammatos*) se utiliza aquí en un sentido más amplio para indicar la «falta de educación formal»⁷⁵ de Pedro y Juan. Si hubiera alguna duda al respecto, es decisivo señalar que el escritor griego del siglo I Epicteto habla de un hombre que «escribe de forma analfabeta» (en griego *graphein agrammatōs*) (Discursos, 2.9.10)⁷⁶. En otras palabras, la descripción de Pedro y Juan puede simplemente

referirse a su falta de educación formal como escribas, como la que poseían los dirigentes judíos de Jerusalén.

En tercer y último lugar, incluso si los Hechos están describiendo a Juan como incapaz de leer y escribir, todavía podría haber sido el autor del Evangelio que se le atribuye utilizando la costumbre común del siglo I (y del siglo XXI) de *dictar a un secretario*. A modo de ejemplo, el mismo apóstol Pablo, que ciertamente sabía leer y escribir, dictó la carta a los Romanos al escriba Tercio (Rm 16,22). Se podrían citar muchos otros ejemplos que muestran el uso común tanto de secretarios (1 Cor 16,21; Gal 6,11-18) como de coautores (1 Cor 1,1-2; 2 Corintios 1,1; Flp 1,1; 1 Tes 1,1; Flm 1,1). Como señala Richard Bauckham, la descripción del Discípulo Amado como el que ha «escrito» el Evangelio (Jn 21, 24) podría referirse al «dictado de un texto a un escriba»²². De hecho, tal como veremos en el próximo capítulo, eso es exactamente lo que creían cristianos de la antigüedad: que el Evangelio de Juan había sido dictado.

Por supuesto, en teoría, todas estas pruebas internas podrían haber sido fabricadas. Como veremos en el capítulo quinto, hubo muchos otros Evangelios falsamente atribuidos a testigos oculares y apóstoles de Jesús. Debido a la existencia de tales escritos, no podemos detener nuestra investigación con la prueba interna de los títulos de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. También tenemos que examinar *las evidencias externas* para ver lo que otros escritores cristianos de la antigüedad tienen que decir sobre los orígenes de los cuatro Evangelios. ¿Pensaban algunos de los primeros Padres de la Iglesia que los cuatro Evangelios fueron originalmente anónimos o falsamente atribuidos?

4. Los primeros Padres de la Iglesia

Nunca olvidaré el momento en el que empecé a leer los antiguos escritos cristianos aparte de la Biblia. Durante la mayor parte de mi vida, nunca supe que *había* escritos de los primeros cristianos además de los del Nuevo Testamento. Estos fueron escritos por los antiguos líderes de la Iglesia que vivieron (en su mayoría) tras la muerte de los apóstoles, y que se les vino a llamar «padres de la Iglesia»²⁸. Los Padres de la Iglesia nos proporcionan una fascinante ventana al mundo cristiano de los primeros siglos de nuestra era. Mi objetivo en ese momento era descubrir lo que ellos enseñaban sobre los orígenes y la autoría de los cuatro Evangelios. Habiendo escuchado y creído durante años que «no sabemos quién escribió los Evangelios», naturalmente asumí que los primeros Padres de la Iglesia no tendrían mucho que decir sobre este asunto o que serían tan vagos y agnósticos como los estudiosos modernos que leía en aquel momento.

No estaba preparado para lo que descubrí. Tal como aprendí rápidamente, los primeros escritos cristianos aparte del Nuevo Testamento son *completamente inequívocos y totalmente unánimes* sobre quién escribió los cuatro Evangelios. Es más, algunos de estos escritos proceden de autores que conocieron a los propios Apóstoles o que sólo les separaba de ellos una generación. Los Padres de la Iglesia no sólo confirman las pruebas de los manuscritos y títulos analizados en el último capítulo, sino que también añaden al tema importantes conocimientos sobre los autores y los orígenes de los cuatro Evangelios. Una vez más, esto es lo que los estudiosos denominan *pruebas externas*. Como veréis, hay una muy buena razón por la que las personas que afirman que los Evangelios fueron

originalmente anónimos también ignoran sistemáticamente estas pruebas externas, casi como si no existieran⁷⁹.

En este capítulo examinaremos brevemente las pruebas externas de los orígenes de los cuatro Evangelios. Lamentablemente, no podemos examinarlas todas, ya que no disponemos de espacio suficiente⁸⁰. En vez de ello, me centraré en las pruebas más tempranas y geográficamente más extendidas. A continuación está una lista de escritos del período inmediatamente posterior al Nuevo Testamento (siglos II a III d.C.). Estas fuentes son importantes porque son los primeros ejemplos que poseemos de lo que los cristianos distantes sólo una o dos generaciones del período del Nuevo Testamento dijeron sobre quién escribió los Evangelios. (Es posible que queráis marcar este cuadro para futuras consultas).

Pruebas externas procedentes de los primeros Padres de la Iglesia			
<i>Testigo antiguo</i>	<i>Lugar</i>	<i>Importancia</i>	<i>Fecha del escrito</i>
Papías	Asia Menor (Hierápolis)	Discípulo del Apóstol san Juan	ca. 130 d. C.
Justino Mártir	Palestina (Nablus)	Anteriormente filósofo convertido en apologista cristiano	ca. 140-165 d. C.
Ireneo	Francia (Lyon)	Discípulo de Policarpo, qaeue era discípulo del apóstol Juan	ca. 180 d. C.
Canon de Muratori	Italia (Roma)	Fragmento de una lista autoritativa de libros de la Sagrada Escritura	ca. 180 d. C.
Clemente	Egipto (Alejandría)	Discípulo de ancianos que conocieron a los Apóstoles	ca. 200 d. C.
Tertuliano	Norte de África (Cartago)	Apologista cristiano de lengua latina	ca. 200-225 d. C.

Algunos de estos Padres conocieron personalmente a los Apóstoles (como Papías) o conocieron a gente que conocía a los Apóstoles (como Ireneo y Clemente de Alejandría). Para usar una analogía moderna: Papías, por ejemplo, estaba tan estrechamente relacionado con los Apóstoles como los hijos de los supervivientes del Holocausto que viven en el siglo XXI lo están con los que vivieron personalmente la Segunda Guerra Mundial. Observad también que las pruebas proceden de todo el Imperio Romano: Asia Menor (la actual Turquía), Italia, Francia, el norte de África y Egipto. Cuando los testigos antiguos de regiones tan diversas coinciden entre sí, su testimonio debe ser tomado muy en serio.

Dicho esto, pasemos ahora a las pruebas externas más tempranas que poseemos sobre el origen de los cuatro Evangelios.

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Mateo

¿Qué dicen los primeros Padres de la Iglesia sobre el origen del Evangelio de Mateo? ¿Creía alguno de ellos que este Evangelio fue originalmente anónimo? Considerad los siguientes textos tomados de los cristianos del siglo II que escribieron en Asia Menor, Tierra Santa, Francia y Egipto:

Mateo compuso las sentencias en lengua hebrea, pero cada uno las traducía como mejor podía (Papías de Hierápolis)⁸¹.

Porque en los *Recuerdos* [=Evangelios] que yo digo fueron compuestos por los Apóstoles o quienes a éstos siguieron, se escribe... (Justino Mártir)⁸².

Mateo publicó entre los hebreos, en su lengua propia, un Evangelio también escrito, mientras Pedro y Pablo estaban en Roma evangelizando y poniendo los cimientos de la Iglesia (Ireneo de Lyon)⁸³.

Y, sin embargo, de todos ellos solamente Mateo y Juan nos han dejado memorias de las conversaciones del Señor, y aún es tradición que se pusieron a escribir forzados a ello. Efectivamente, Mateo, que primero había predicado a los hebreos, cuando estaba a punto de marchar hacia otros, entregó por escrito su *Evangelio*, en su lengua materna, supliendo así por medio de la escritura lo que faltaba a su presencia entre aquellos de quienes se alejaba (Clemente de Alejandría)⁸⁴.

Lo que encontramos en estos textos son respuestas a algunas preguntas históricas básicas que uno se puede hacer sobre cualquier

libro: ¿Quién lo escribió? ¿Cuándo se escribió? ¿Por qué se escribió? ¿Cómo se escribió?⁸⁵

¿Quién escribió este Evangelio? Los Padres de la Iglesia están de acuerdo: Mateo, uno de los «apóstoles» de Jesús que había «estado con el Señor», es el autor del Evangelio atribuido a él. Observad que no existe el menor rastro de que el Evangelio de Mateo fuera anónimo. Los Padres de la Iglesia son unánimes al creer que un testigo ocular y apóstol escribió el libro de Mateo.

¿Cuándo se escribió el Evangelio de Mateo? Los Padres no nos dan fechas exactas. Afirman que el Evangelio fue escrito mientras el apóstol Mateo aún vivía y «predicaba»: así que tiene que haber sido en algún momento tras la resurrección de Jesús (ca. 33 d.C.) y antes de la muerte del apóstol Mateo. Ireneo nos da alguna información adicional, afirmando que el Evangelio de Mateo fue escrito «mientras Pedro y Pablo predicaban en Roma» (Ireneo, *Contra los herejes*, 3.1). Como veremos en el capítulo séptimo, los estudiosos han discutido sobre la década a que se refiere exactamente. Dado que Pedro y Pablo fueron ejecutados por el emperador Nerón a mediados de la década de los 60, por lo menos, las evidencias más primitivas que poseemos indican que el Evangelio de Mateo fue escrito *mientras Pedro y Pablo aún vivían* (por tanto, antes del año ca. 66 d.C.). Es significativo que esta información provenga de Ireneo, que era discípulo de Policarpo, el cual era discípulo del apóstol Juan.

¿Cómo fue escrito el Evangelio de Mateo? Los Padres que dicen algo sobre cómo se compuso el Evangelio coinciden en que Mateo escribió originalmente en su «lengua materna» (en griego *patriō glōttē*) o en «el dialecto hebreo» (en griego *Hebraidi dialektō*). El libro fue entonces «interpretado» o «traducido» (en griego *hērmēneuse*), presumiblemente al griego⁸⁶. Notad que los Padres no nos dicen *quién* tradujo el Evangelio de Mateo al griego. Papías sólo dice que «cada uno» lo hizo «como pudo». Más tarde, en el siglo IV, san Jerónimo escribió que Mateo «compuso primeramente su Evangelio de Cristo en letras hebreas» y que en la época de Jerónimo se conservaba una copia «en la biblioteca de Cesarea». Jerónimo también reconocía que «quién lo trasladó después al

griego, no está suficientemente claro» (Jerónimo, *Vidas de los varones ilustres*, 3)⁸⁷.

¿Por qué se escribió el Evangelio de Mateo? Según los primeros Padres de la Iglesia, se compuso para proporcionar a los cristianos de origen judío («los hebreos») una crónica escrita de las enseñanzas orales de Mateo sobre Jesús antes de que el Apóstol se alejara de ellos para predicar la Buena Nueva a otros.

Estas son, en síntesis, las evidencias externas sobre quién escribió el Evangelio de Mateo. Para nuestro propósito, el punto más importante es que *no hay el menor rastro de que el Evangelio en algún momento haya sido anónimo*. Tampoco existe la más mínima sugerencia de que el Evangelio fuera escrito por alguien que no fuera Mateo, el testigo ocular de la vida de Jesús y uno de los doce Apóstoles. La popular afirmación moderna de que «no tenemos ni idea de quién escribió el Evangelio de Mateo» no parece haber pasado nunca por la mente de los antiguos cristianos que más cerca estuvieron de los Apóstoles. Observad también que su afirmación de la autoría apostólica de Mateo no se vio en absoluto comprometida por el hecho de que algunos de ellos creyeran que el Evangelio de Mateo en griego había sido traducido por alguien distinto del propio Apóstol.

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Marcos

Hasta aquí el Evangelio de Mateo. ¿Qué afirman los primeros Padres de la Iglesia sobre el Evangelio de Marcos?

A pesar de que el Evangelio de Mateo era el más citado en la Iglesia primitiva, en realidad tenemos más información sobre el origen del Evangelio de Marcos. Esta evidencia se remonta hasta Papías, quien fue instruido por el mismo apóstol Juan. Esto es lo que dicen los primeros Padres de la Iglesia:

Y el Presbítero [Juan] decía esto: Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho. Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino, como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien se hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que

Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba. Y es que puso toda su preocupación en una sola cosa: no descuidar nada de cuanto había oído ni engañar en ello lo más mínimo (Papías de Hierápolis)⁸⁸.

Después de la muerte de estos [Pedro y Pablo], Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió por escrito, él también, lo que Pedro había predicado (Ireneo de Lyon)⁸⁹.

En cambio, el resplandor de la religión brilló de tal manera sobre las inteligencias de los oyentes de Pedro, que no se quedaban satisfechos con oírle una sola vez, ni con la enseñanza no escrita de la predicación divina, sino que con toda clase de exhortaciones importunaban a Marcos —de quien se dice que es el *Evangelio* y que era compañero de Pedro— para que les dejase también un memorial escrito de la doctrina que de viva voz se les había transmitido, y no lo dejaron en paz hasta que el hombre lo tuvo acabado, y de esta manera se convirtieron en causa del texto llamado *Evangelio de Marcos*. Y dicen que el apóstol, cuando por revelación del Espíritu supo lo que se había hecho, se alegró por la buena voluntad de aquellas gentes y aprobó el escrito para ser leído en las iglesias (Clemente de Alejandría)⁹⁰.

Hay mucho que discutir aquí, pero primero resumamos las respuestas de los Padres a nuestras preguntas básicas:

¿Quién escribió el Evangelio de Marcos? Según los Padres de la Iglesia, el autor fue Marcos, que fue tanto el «discípulo» o «seguidor» como el «intérprete» o «traductor» (en griego *hermēneuēs*) del apóstol Pedro. Observad que Papías admite que Marcos no fue testigo ocular de Jesús: «no había oído al Señor ni lo había seguido»⁹¹.

¿Cómo fue escrito el Evangelio? Los primeros escritores cristianos coinciden en que el Evangelio de Marcos se basó en las «enseñanzas» o «predicación» del apóstol Pedro. De manera significativa, Papías afirma que, aunque Marcos no escribió necesariamente «en orden» lo que Jesús dijo, su «única preocupación» era presentar con exactitud la enseñanza oral de Pedro⁹². En otras palabras, según la antigua creencia cristiana, Marcos actuó como una especie de secretario o escriba que escribió en nombre de Pedro y se propuso consignar fielmente lo que Pedro decía acerca de lo que Jesús hizo y enseñó.

¿Cuándo se escribió el Evangelio de Marcos? Con esto, llegamos a nuestro primer posible desacuerdo sobre el origen de este Evangelio. Por un lado, Ireneo parece sugerir que el Evangelio de Marcos fue publicado o «transmitido» por escrito *después* de la «partida» (en

griego *exodon*) de Pedro y Pablo —presumiblemente una referencia a su muerte por el martirio (generalmente fechada alrededor del año 66 d.C.)⁹³. Esto colocaría el origen del Evangelio de Marcos en algún momento del final de los años 60 del siglo I d. C. Por otra parte, Clemente de Alejandría afirma que Marcos fue escrito cuando *Pedro todavía estaba vivo* y que el propio Apóstol «aprobó» la lectura del texto de Marcos para sus iglesias⁹⁴. Esto situaría el origen del Evangelio de Marcos *antes* de la muerte de Pedro, y por tanto en algún momento anterior al año 66 d.C. Retomaremos esta cuestión de la datación de los Evangelios en el capítulo séptimo. Por ahora, podemos decir que los Padres de la Iglesia están de acuerdo en que el Evangelio fue escrito en vida de Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro.

Una vez más, observad que *no hay el menor rastro de que el Evangelio de Marcos fuera originalmente anónimo*. Aunque los Padres de la Iglesia no se ponen de acuerdo sobre la fecha exacta en que se escribió el Evangelio —algunos dicen que antes de la muerte de Pedro, otros que después—, hay total unanimidad sobre quién escribió el Evangelio y cómo lo hizo. Marcos escribió la enseñanza oral del apóstol Pedro. Es significativo que Papías afirme que este relato de los orígenes de Marcos se remonta a «Juan el anciano», a quien Papías identifica en otro lugar como uno de los «discípulos del Señor» (Eusebio, Historia eclesiástica, 3.39.4).

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Lucas

Las pruebas del origen del Evangelio de Lucas no son tan antiguas como las de Mateo y Marcos. Sin embargo, proceden de una zona igual de amplia del mundo antiguo, que incluye escritores de Francia, Roma, el norte de África y Egipto:

Igualmente Lucas, seguidor de Pablo, consignó en un libro el *Evangelio* que éste predicaba (Ireneo de Lyon)⁹⁵.

El tercer libro del Evangelio: según Lucas. Este Lucas, médico bien conocido, después de la Ascensión de Cristo, cuando Pablo lo tomó consigo como conocedor del camino, lo compuso —según se cree— en su propio nombre. Sin embargo, él mismo nunca vio al Señor en la carne y, por lo tanto, en la medida en que pudo investigar, así comenzó a contarle desde el nacimiento de Juan (Canon de Muratori, Roma)⁹⁶.

Lucas, sin embargo, no fue un apóstol, sino un varón apostólico [...], no un maestro, sino un discípulo, y así inferior a su maestro —y ciertamente tan posterior a él como el apóstol [Pablo] al que siguió [...] fue posterior a los demás [...]. Pues incluso la forma del evangelio de Lucas los hombres la suelen atribuir a Pablo (Tertuliano de Cartago)⁹⁷.

Y lo tercero es el *Evangelio de Lucas*, el que Pablo alabó y que él hizo para los que venían de los gentiles (Orígenes de Alejandría)⁹⁸.

Si seguimos nuestra línea básica de preguntas, aparece una interesante descripción del origen del Evangelio de Lucas.

¿Quién escribió el Evangelio atribuido a Lucas? Todos los primeros testigos coinciden en que fue Lucas, el «seguidor» (en griego *akolouthos*) del apóstol Pablo. Este Lucas es identificado como el «médico bien conocido», lo que sugiere que no era un extraño en la Iglesia primitiva. Desde una perspectiva histórica, es interesante que ninguno de los Padres intente ocultar el hecho de que Lucas no era ni un Apóstol ni un testigo ocular de Jesús. Son muy claros sobre la condición de Lucas como cristiano de segunda generación.

¿Cómo fue escrito el Evangelio de Lucas? Por un lado, al igual que Marcos, Lucas es descrito como un autor que escribió «en un libro» el «Evangelio» (en griego *euangelion*) predicado oralmente por el apóstol Pablo⁹⁹. Esta descripción parece implicar que la predicación oral de Pablo contenía más información sobre la vida de Jesús que la que encontramos en las cartas de Pablo, en las que rara vez cita a Jesús (p.e. 1 Cor 11,23-25). Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre con Marcos, no hay ningún indicio de que Lucas actuara como traductor de Pablo, presumiblemente porque éste hablaba en griego.

¿Por qué se escribió el Evangelio de Lucas? Según los primeros Padres de la Iglesia, el Evangelio fue compuesto por Lucas para los «gentiles», es decir, los cristianos no judíos. Esto tiene sentido, ya que Lucas fue compañero de Pablo, el autodenominado «apóstol de los gentiles» (Rom 11,13).

¿Cuándo se escribió el Evangelio de Lucas? Según Orígenes de Alejandría, el Evangelio de Lucas fue escrito «en tercer lugar», es decir, después de los Evangelios de Mateo y Marcos. Aún más interesante, Orígenes afirma que el Evangelio de Lucas fue escrito

mientras Pablo aún vivía. Cuando Orígenes habla del «*Evangelio* (en griego *euangelion*) *de Lucas*, el que Pablo alabó»¹⁰⁰, se refiere a un texto de 2 Cor, en el que Pablo habla de un compañero suyo que es famoso en todas las iglesias:

Enviamos con él [Tito] al hermano que se ha hecho célebre en todas las iglesias a causa del Evangelio. Y no solo esto, sino que ha sido elegido por las iglesias como compañero nuestro de viaje en esta colecta que administramos para gloria del Señor y por iniciativa nuestra. (2 Cor 8,18-19)

Aunque muchas Biblias traducen esta frase como «célebre entre todas las iglesias por *su predicación* del Evangelio», el original griego es en realidad sólo un sustantivo: «célebre a causa del Evangelio» (en griego *en tō euangeliō*) (2 Cor 8,16). Orígenes, hablante nativo de griego, interpretó estas palabras de Pablo como una referencia al Evangelio escrito que hizo famoso a Lucas en todas las iglesias en las que su libro había circulado (Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.25.3,6). Por si sirve de algo, a finales del siglo IV d.C., san Jerónimo interpretó las palabras de Pablo de la misma manera:

Lucas, médico de Antioquía, como lo denuncian sus escritos, no fue ignorante de la lengua griega; seguidor del apóstol Pablo, escribió un *Evangelio* del que el mismo Pablo dice: «Hemos enviado con él al hermano cuya alabanza está en su Evangelio por todas las Iglesias» (2 Cor 8,18) (Jerónimo, *Vidas de los varones ilustres*, 7)¹⁰¹.

Más adelante volveremos sobre la cuestión de las fechas de los Evangelios. Por ahora, es interesante hacer notar que, según Orígenes y Jerónimo, el Evangelio de Lucas fue escrito antes de que Pablo terminara de escribir todas sus cartas y no después.

Los primeros Padres y el origen del Evangelio de Juan

Por último nos queda el Evangelio según Juan. Los Padres de la Iglesia proporcionan más detalles sobre la composición de este Evangelio que sobre cualquier otro. Las siguientes citas nos dan una visión fascinante de lo que los antiguos cristianos creían sobre el origen del Evangelio de Juan:

Porque en los *Recuerdos* [=Evangelios] que yo digo fueron compuestos por los Apóstoles o quienes a éstos siguieron (Justino Mártir)¹⁰².

Finalmente [tras la publicación de los Evangelio de Mateo, Marcos y Lucas], Juan, el discípulo del Señor, el que se había reclinado sobre su pecho, también él publicó el *Evangelio*, mientras moraba en Éfeso de Asia (Ireneo de Lyon)¹⁰³.

El cuarto evangelio es el de Juan, uno de los discípulos. Como sus discípulos le exhortaban a ello, dijo: «Ayunad junto conmigo durante tres días a partir de hoy, y, lo que a cada uno le sea revelado, contémonoslo mutuamente». Esa misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan debía escribir todo en su propio nombre, para que después todos los demás lo aprobaran (Canon Muratori. Roma, 9-16)¹⁰⁴.

Y, sin embargo, de todos ellos solamente Mateo y Juan nos han dejado memorias (*hypomnēmata*) de las conversaciones del Señor, y aun es tradición que se pusieron a escribir forzados a ello. [...] Juan, se dice que en todo ese tiempo seguía usando de la predicación no escrita, pero que al fin llegó también a escribir, por el motivo siguiente. Los tres Evangelios escritos anteriormente habían sido ya distribuidos a todos, incluso al mismo Juan, y se dice que éste los aceptó y dio testimonio de su verdad, pero también que les faltaba únicamente la narración de lo que Cristo había obrado en los primeros tiempos y al comienzo de su predicación. [...] En consecuencia se dice que por esto se le animó al apóstol Juan a transmitir en su *Evangelio* el período silenciado por los primeros evangelistas y las obras realizadas en este tiempo por el Salvador (Clemente de Alejandría)¹⁰⁵.

Establecemos como nuestra primera afirmación, que el Testamento evangélico tiene a apóstoles como autores. [...] De los apóstoles, por lo tanto, Juan y Mateo son los primeros en inculcaros la fe; mientras que de los hombres apostólicos, Lucas y Marcos la renuevan después. (Tertuliano de Cartago)¹⁰⁶.

Volvamos a recorrer detenidamente nuestras cuatro preguntas.

¿Quién escribió el Evangelio según Juan? En conjunto, las pruebas externas presentadas aquí son unánimes: el apóstol Juan, testigo ocular y discípulo del mismo Jesús. El testigo primitivo más importante es Ireneo, que fue discípulo de Policarpo, que a su vez fue discípulo de Juan. Ireneo no sólo identifica al autor del Evangelio como el «discípulo» que se recostó sobre el pecho de Jesús en la Última Cena; en otra parte afirma explícitamente que el autor es «Juan [...] el apóstol» (Cf. Ireneo, *Contra los herejes*, 1.9.2)¹⁰⁷. En una línea similar, Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Tertuliano coinciden en que el Evangelio fue escrito por uno de los «Apóstoles» de Jesús.

Una de las razones por las que es necesario subrayar este dato es porque en los últimos años, algunos estudiosos han propuesto una nueva teoría sobre quién escribió el Evangelio. Según esta opinión,

el Evangelio no fue escrito por *el apóstol* Juan, sino por otro discípulo también llamado «Juan» y apodado «Juan el Presbítero»¹⁰⁸. Ahora bien, es cierto que las cartas que conocemos como 2 y 3 Juan están atribuidas al «Presbítero» (2 Jn 1; 3 Jn 1), y que se parecen mucho al Evangelio de Juan. También es cierto que algunos Padres de la Iglesia del siglo IV, como Eusebio de Cesarea, creían que el libro del Apocalipsis no fue escrito por el apóstol Juan, sino por otro hombre llamado «Juan el Presbítero»¹⁰⁹. Sin embargo, *ninguno de los primeros Padres de la Iglesia —incluido Ireneo— afirma que este «otro Juan» escribiera el cuarto Evangelio*¹¹⁰. Incluso Eusebio deja bastante claro que el Evangelio de Juan fue escrito por uno de los «apóstoles» (Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3.39.5). En otras palabras, aunque hubo algún debate entre los Padres de la Iglesia sobre quién escribió 2 y 3 Juan y el libro del Apocalipsis, no hubo ningún debate sobre la autoría apostólica del Evangelio de Juan¹¹¹.

¿Cuándo se escribió el Evangelio? Una vez más, cuando se trata de la cuestión de la fecha, hay cierto desacuerdo. Por un lado, los primeros testigos —Ireneo, el Canon de Muratori y Clemente— afirman que el Evangelio de Juan se publicó después de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. Por otro lado, Tertuliano afirma que los Evangelios de Mateo y Juan fueron «anteriores» a Lucas y Marcos (cf. Tertuliano, *Contra Marción*, 4.5). En cualquier caso, los Padres coinciden en que el Evangelio fue escrito mientras el apóstol Juan aún vivía.

¿Por qué se escribió el Evangelio de Juan? Según los primeros Padres, hubo dos razones principales. En primer lugar, según varios de ellos, el Evangelio de Juan se escribió para complementar la información sobre Jesús contenida en los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas¹¹². En segundo lugar, y quizás aún más importante, el Evangelio de Juan se escribió *para defender la divinidad de Jesús* contra las enseñanzas de un hombre llamado Cerinto y de un grupo conocido como los ebionitas, que negaban que Jesús fuera Dios¹¹³. En palabras de Ireneo:

Juan, el discípulo del Señor, predica esta fe y busca, a través de la proclamación del Evangelio, remover el error que había sido diseminado entre los hombres por Cerinto

[...] Según la opinión de estos herejes, la Palabra no se había hecho carne [...] Por ello el discípulo del Señor, señalándolos como falsos testigos, dice «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14) (Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*)¹¹⁴.

Ireneo no es el único Padre de la Iglesia que reconoció el énfasis distintivo del Evangelio de Juan en la divinidad de Jesús¹¹⁵. Sin embargo, este énfasis no llevó a los antiguos cristianos a rechazar el Evangelio de Juan como no histórico. En vez de ello, los Padres explicaron este énfasis en la divinidad de Jesús señalando que el Evangelio había sido escrito contra los primeros herejes cristianos que negaban que Jesús fuera Dios.

Por último, ¿cómo fue escrito el Evangelio de Juan? A este respecto, es interesante observar que algunos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría, describen al apóstol Juan junto con los demás apóstoles como que «hablaban la lengua de los simples» y que «ni sabían ni intentaban siquiera ser embajadores de la doctrina del Salvador con la persuasión y con el arte de los discursos» (cf. Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3.24.1-7). Esto concuerda con lo que vimos en el último capítulo acerca de la descripción de Pedro y Juan como «incultos» o «analfabetos» (Hch 4, 13). Por otra parte, la aparente sencillez de Juan no significa que no fuera el autor del Evangelio. De hecho, un antiguo texto cristiano afirma que el Evangelio fue *dictado* por Juan a un secretario:

Este Evangelio, por tanto, escrito tras el Apocalipsis, apareció y fue entregado a las iglesias de Asia por Juan que todavía estaba vivo, tal como el obispo de Hierápolis, de nombre Papías, discípulo querido de Juan, narró en sus «exotéricas», es decir, en sus cinco últimos libros, quién escribió este Evangelio, dictándosele Juan (Prólogo Anti-Marcionita al Evangelio de Juan, 2)¹¹⁶.

Los estudiosos debaten si este texto procede o no del siglo II d. C. Sin embargo, no deja de ser interesante que los antiguos cristianos estuvieran abiertos a la posibilidad de que el Evangelio de Juan pudiera haber sido «dictado» (en latín *dictante*) a uno de sus discípulos. Esto no sólo permitiría un cierto trabajo de redacción por parte de un escriba, sino que también explicaría en gran medida la «voz» distintiva del Evangelio de Juan, en la que Jesús, Juan el Bautista y el narrador suenan muy parecidos (comparad las tres

«voces» de Jn 3, 1-35). En cualquier caso, sea cual sea la forma en que fue escrito, los primeros Padres de la Iglesia son unánimes en atribuir el libro al apóstol Juan.

¿Y los primeros herejes y críticos paganos?

Antes de terminar este capítulo, es importante destacar que no sólo los primeros Padres de la Iglesia creían que los cuatro Evangelios se remontaban a los Apóstoles y a los varones apostólicos. En los tres primeros siglos después de Cristo, incluso aquellos identificados como herejes y enemigos de la Iglesia parecen aceptar que los cuatro Evangelios fueron realmente escritos por Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Por ejemplo, en el siglo II d.C., Ireneo señala que los primeros herejes cristianos apelaban a los Evangelios para argumentar en favor sus diversas enseñanzas:

*Tan firme es el suelo sobre el que estos Evangelios descansan, que los mismos herejes dan testimonio de ellos, y, a partir de estos [documentos], cada uno de ellos trata de establecer su peculiar doctrina [...] Puesto que, pues, nuestros oponentes nos dan testimonio y hacen uso de estos [documentos], nuestra prueba tomada de ellos es firme y verdadera (Ireneo, *Contra los herejes*)¹¹⁷.*

Ahora bien, Ireneo nos dice que las diversas sectas tendían a escoger uno de los cuatro Evangelios: por ejemplo, los ebionitas usaban sólo el Evangelio de Mateo; los marcionitas sólo una versión más corta del Evangelio de Lucas; otros (que parecen ser gnósticos) sólo el Evangelio de Marcos; y los valentinianos sólo el Evangelio de Juan. Pero todos los primeros grupos heréticos parecen *dar por sentada* la autoría apostólica de los cuatro Evangelios. Durante los tres primeros siglos de la Iglesia, la autoría de los Evangelios no fue, según parece, un tema de discusión¹¹⁸.

Sorprendentemente esto es cierto incluso en el caso del escritor pagano Celso, que vivió a finales del siglo II d.C. Celso fue uno de los más acérrimos enemigos y críticos del cristianismo durante la Iglesia primitiva, y dedicó una parte importante de su tiempo a atacarlo. Esto es lo que dice sobre la autoría de los Evangelios:

Como los discípulos de Jesús no podían disimular nada en cosas patentes, dieron en la flor de decir que Él lo sabía todo de antemano [...] *Los discípulos de Jesús escribieron cosas como éstas* para excusar lo que había contra Jesús (Celso, *Contra los cristianos*)¹¹⁹.

Notad aquí que Celso piensa indudablemente que los Evangelios son una *ficción*. Sin embargo, nunca cuestiona que hayan sido realmente escritos por «discípulos de Jesús». Esto es extremadamente significativo, ya que Celso podría haber reforzado fácilmente su argumentación contra el cristianismo diciendo que ninguno de los Evangelios fue escrito por testigos oculares y apóstoles. Pero no hace tal afirmación. Por el contrario, este crítico pagano *da por sentada la autoría apostólica de los Evangelios* y argumenta contra ellos por otros motivos. Orígenes señala que los críticos paganos como Celso no llegan a negar el hecho de que «los discípulos y oyentes de Jesús» dejaron a los creyentes sus recuerdos «escritos acerca del mismo [Jesús]» (Orígenes, *Contra Celso*, 2.13)¹²⁰.

Para resumir lo que hemos aprendido hasta ahora, podemos decir que cuando se tienen en cuenta los primeros escritos cristianos fuera del Nuevo Testamento, no hay el menor rastro de evidencia externa que apoye la ahora popular afirmación de que los cuatro Evangelios fueron originalmente anónimos. Por lo que sabemos, durante casi cuatrocientos años después de la vida de Jesús, nadie —ortodoxo o hereje, pagano o cristiano— parece haber planteado ninguna duda seria sobre quién escribió los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan¹²¹. Como hemos visto anteriormente, hubo cierto debate entre los Padres de la Iglesia sobre el orden y la fecha exacta de los Evangelios, pero no hubo ningún debate sobre su autoría. En otras palabras, la teoría de los Evangelios anónimos no sólo no hace justicia a las pruebas internas de los manuscritos más antiguos, sino que tampoco hace justicia a las pruebas externas de los primeros escritos cristianos aparte del Nuevo Testamento.

Al decir esto, me imagino a alguien objetando: «Bueno, puede que los antiguos cristianos *estuvieran de acuerdo* en que los cuatro Evangelios fueron escritos por Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Y tal

vez no hay pruebas de que los cuatro Evangelios fueran anónimos. Pero ¿qué sucede con todos los demás evangelios que no se incluyeron en el Nuevo Testamento? ¿Qué hay de todos esos evangelios perdidos de los que he oído hablar? ¿No han descubierto recientemente los estudiosos evangelios con títulos que los atribuyen a Pedro, Judas o Tomás? ¿Cómo sabemos que estos *otros* evangelios no fueron escritos también por apóstoles?»

Se trata de muy buenas preguntas. Para responderlas, tenemos que pasar ahora al siguiente capítulo y examinar detenidamente los así llamados «evangelios perdidos».

5. Los Evangelios perdidos

Si alguna vez habéis visto uno de esos documentales de televisión sobre la Biblia, o si habéis prestado atención a los medios de comunicación en los últimos años, seguramente habréis oído hablar de los llamados «evangelios perdidos». Estos libros se los conoce también como los *evangelios apócrifos*, de la palabra griega *apokryphon*, que significa «libro oculto». Se trata de escritos sobre Jesús que afirman haber sido escritos por testigos oculares como Pedro, Judas, o Tomás. Sin embargo, estos evangelios cuentan una historia acerca de las palabras y los hechos de Jesús que es muy diferente de aquella que la mayoría de los cristianos están acostumbrados a escuchar en los escritos del Nuevo Testamento. Las diferencias pueden ser tan sorprendentes que a menudo resultan hasta escandalosas, por lo que los miembros de los medios de comunicación —que les encanta lo escandaloso— muchas veces les gusta hablar de estos evangelios justamente alrededor de las fiestas de Navidad y Pascua, cuando los cristianos celebran el nacimiento, la muerte y la resurrección de Jesús.

El revuelo anual en Semana Santa con los evangelios apócrifos puede resultar hasta molesto. Suele ser siempre la misma historia: «¡Los estudiosos desvelan la verdad 'oculta' sobre Jesús y Judas!» «¿Suprimió la Iglesia la verdadera historia de Jesús y María Magdalena?» Y así sucesivamente. Por otra parte, la existencia de estos otros evangelios es un hecho. Y este hablar de ellos en realidad ayuda a plantear una pregunta histórica extremadamente importante que todo cristiano reflexivo necesita responder: ¿Hay alguna diferencia entre los cuatro Evangelios y los evangelios apócrifos? ¿Por qué debo aceptar la afirmación de que los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan se remontan a los Apóstoles y sus

discípulos, pero no los evangelios de Tomás, Pedro o Judas? ¿No tienen también los evangelios apócrifos títulos que los atribuyen a los Apóstoles? ¿Hay razones históricas fundadas para aceptar el origen apostólico de los cuatro Evangelios y rechazar los evangelios apócrifos?

Son preguntas importantes. Para responderlas, tendremos que examinar detenidamente las pruebas internas y externas relevantes sobre los evangelios perdidos. Como veremos, los evangelios perdidos incluyen ciertamente títulos que los atribuyen a testigos oculares. Pero cuando se trata de *pruebas externas*, el contraste entre lo que dicen los primeros Padres de la Iglesia sobre los orígenes de los cuatro Evangelios y lo que dicen sobre los orígenes de los evangelios apócrifos no podría ser más sorprendente. A diferencia de los cuatro Evangelios, los «evangelios perdidos» fueron rechazados casi inmediatamente como falsificaciones. Lejos de ser descubrimientos recientes, tal como frecuentemente se los presenta, la existencia de estos libros se conoce desde hace mucho, mucho tiempo.

Cuatro evangelios apócrifos

Al igual que con todos los temas que hemos tratado hasta ahora, fácilmente se podría escribir un libro entero sobre los evangelios apócrifos¹²². Para nuestro propósito, nos centraremos en unos pocos ejemplos de los evangelios apócrifos más tempranos con el fin de presentar la diferencia entre lo que los antiguos cristianos decían sobre quiénes escribieron los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento y lo que creían sobre los orígenes de los evangelios perdidos.

Así pues, por razón de espacio, he elegido los que los estudiosos consideran que son cuatro de los primeros evangelios apócrifos, todos ellos probablemente del siglo II d.C. (Volveremos a tratar el tema de la datación en un capítulo posterior. Por ahora, sólo estamos viendo la cuestión de la autoría). Los cuatro evangelios apócrifos que he seleccionado son los siguientes:

CUATRO EVANGELIOS APÓCRIFOS	
<i>Título del Evangelio</i>	<i>Contenido</i>
Evangelio de la Infancia de Tomás	Historias sobre la infancia de Jesús
Evangelio de Tomás	Colección de 114 dichos atribuidos a Jesús
Evangelio de Judas	Diálogos entre Jesús y Judas
Evangelio de Pedro	Relatos sobre la pasión, muerte y resurrección de Cristo

En esta sección, introduciré brevemente cada uno de estos evangelios. Dado que mucha gente ha oído hablar de ellos pero nunca los ha leído, presentaré algunos pasajes de muestra para que podáis ver exactamente lo que dicen sobre quién los ha escrito y os hagáis una idea de cómo son.

Escrito en griego, el *Evangelio de la Infancia de Tomás* pretende ser un relato sobre la infancia de Jesús escrito por el apóstol Tomás. Si seguimos fijándonos en las pruebas internas y en los títulos, así es como comienza el libro:

Relatos sobre la infancia del Señor, escritos por Tomás, filósofo israelita:

Yo, el israelita Tomás, he considerado necesario dar a conocer a todos los hermanos venidos de la gentilidad la infancia y las maravillas de nuestro Señor Jesucristo así como todo cuanto hizo una vez nacido en nuestra tierra (*Evangelio de la Infancia de Tomás*, 1)¹²³.

Observad que el título y la primera frase atribuyen el libro a «Tomás el israelita». Un manuscrito griego explicita que esta atribución se refiere al «santo apóstol Tomás»¹²⁴. Después el libro continúa narrando una serie de historias notables de la infancia de Jesús. Quizás las más memorables sean las siguientes:

Este niño Jesús, llegado a los cinco años, estaba jugando después de una lluvia en el cauce de una corriente. Las aguas que fluían las recogía en charcas, las volvía

puntualmente cristalinas y las dominaba con su palabra. [...] El hijo de Anás, el escriba, se encontraba allí en pie con Jesús, tomó una vara de mimbre y dispersó las aguas que había recogido Jesús. Cuando Jesús vio lo sucedido, se indignó y le dijo: «Injusto, impío e insensato, ¿qué mal te han hecho las charcas y el agua? Pues mira, también tú te vas a quedar seco ahora como un árbol, y no producirás hojas, ni raíz, ni fruto.» Al punto se quedó el muchacho completamente seco. [...] En otra ocasión, caminaba [Jesús] por el pueblo cuando un muchacho tropezó contra su hombro. Indignado, Jesús le dijo: «No podrás seguir tu camino». E inmediatamente cayó muerto el muchacho (*Evangelio de la Infancia de Tomás* 2.1, 3.1-3, 4.1)¹²⁵.

Ya veis, iesto es demasiado para un Jesús «manso y humilde»! Según el *Evangelio de la Infancia de Tomás*, el niño Jesús era un asesino que mataba a los otros niños si le molestaban, ipero sólo después de llamarlos «malvados, impíos e insensatos»! No hace falta decir que lo que aparece en este evangelio apócrifo contrasta fuertemente con las historias tan sobrias de la infancia de Jesús que encontramos en los Evangelios de Mateo y Lucas. Para nuestro propósito, aquí nos interesa señalar solamente que, de acuerdo con la evidencia interna, estas historias sobre el niño Jesús se atribuyen al apóstol Tomás (cf. Mt 10, 3).

El segundo evangelio apócrifo que merece nuestra atención es atribuido también al apóstol Tomás, pero en este caso los estudiosos lo denominan simplemente *Evangelio de Tomás*. Este libro, que parece haber sido escrito originalmente en griego pero que sólo se conserva íntegramente en copto (una antigua lengua egipcia), no es una narración de la vida y la muerte de Jesús. Se trata de una colección de 114 dichos distintos que supuestamente fueron dados en secreto al apóstol Tomás por parte de Jesús. El libro comienza y termina así:

Estas son las palabras secretas que pronunció Jesús el viviente y que Dídimos Judas Tomás consignó por escrito. (*Evangelio de Tomás*, Prólogo)

El evangelio según Tomás (*Evangelio de Tomás*, Subscriptio)¹²⁶.

Observad que las primeras frases y la final atribuyen el libro a «Tomás» (en copto *Tōmas*), a quien el prólogo identifica como «el Gemelo» (en copto *Didymos*). Se trata de una clara referencia al apóstol Tomás, al que el Evangelio de Juan identifica como «Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo (en griego *Didymos*)» (Jn

20,24). Notad también el énfasis en la naturaleza oculta de los dichos de este libro, que este texto afirma que le fueron dados directamente por Jesús y que Tomás los anotó. Aunque se podría decir mucho acerca de muchos de los interesantes dichos que contiene este evangelio, quizá el más famoso de ellos sea el último:

Simón Pedro les dijo: «¡Que se aleje María de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida». Dijo Jesús: «Mira, yo me encargaré de hacerla varón, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: *pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo*» (*Evangelio de Tomás*, 114)¹²⁷.

Así es como termina este evangelio apócrifo: con Jesús afirmando que convertirá a María Magdalena en varón para que pueda entrar en el reino de los cielos, idel mismo modo que cualquier mujer que «se haga varón» será igualmente recompensada!

El tercero y quizás el más famoso de los evangelios apócrifos es *el Evangelio de Judas*, que también está escrito en copto. Tiene la particularidad de ser el más recientemente descubierto de todos los evangelios apócrifos. Según cuentan, fue encontrado por unos campesinos en una cueva funeraria de Egipto en 1978. Creó una especie de frenesí mediático cuando se tradujo finalmente al inglés y fue publicado —podéis imaginar cuándo, en torno a Semana Santa— en el año 2006¹²⁸. Consiste en varios diálogos (algunos de ellos privados) entre Jesús y sus discípulos, especialmente con Judas. Y comienza así:

Palabras secretas de la revelación que Jesús habló con Judas Iscariote durante ocho días en el tercer día antes de celebrar la Pascua (*Evangelio de Judas*, 33)¹²⁹.

Observad una vez más el énfasis en la naturaleza secreta del contenido del evangelio, como algo entre Jesús y Judas solo. Esta atmósfera secreta continúa a lo largo de todo el evangelio. Por ejemplo, en un diálogo, Jesús le dice a Judas que le dará una enseñanza especial que no da a nadie más:

Y todos [los Apóstoles] dijeron: «Nosotros somos fuertes». Pero sus espíritus no pudieron osar alzarse ante su presencia, excepto Judas Iscariote. Este fue capaz de alzarse ante él [Jesús], pero no pudo mirarlo de frente a los ojos sino que les volvió la cara. Le dijo Judas: «Yo sé quién eres y de dónde has venido: has venido del eón

inmortal de Barbelo, y no soy digno de pronunciar el nombre de quien te ha enviado». Pero Jesús, sabiendo que está pensando en algo más elevado, le dijo: «Sepárate de ellos. Yo te contaré los misterios del Reino» (*Evangelio de Judas*, 35)¹³⁰.

Gran parte del resto del *Evangelio de Judas* es así: muchos diálogos esotéricos entre Jesús y Judas sobre «eones inmortales» con nombres extraños como «Barbelo». Como el libro es tan fragmentario, los estudiosos siguen debatiendo si Judas es el «héroe» del libro, o si es presentado en última instancia como condenado¹³¹. Para nuestro propósito, no importa. Lo que importa es que el evangelio se atribuye a un testigo ocular y a un apóstol: Judas Iscariote.

El cuarto y último evangelio apócrifo que examinaremos es el llamado *Evangelio de Pedro*. Este libro, que se conserva en griego, es un relato fragmentario de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Aunque no se conserva el título del evangelio, el libro termina con Pedro escribiendo sobre lo que hicieron los discípulos después de la resurrección en primera persona («yo»):

Era el último día de los Ázimos [...]. Nosotros, los doce discípulos del Señor, llorábamos y estábamos tristes. Y cada uno, afligido por lo sucedido, se retiró a su casa. Yo, Simón Pedro, y mi hermano Andrés, tomando las redes, nos fuimos al mar. Con nosotros estaba Leví, el hijo de Alfeo, a quien el Señor... (*Evangelio de Pedro* 58-60)¹³².

Como queda claro en este y otros pasajes, el narrador de este evangelio afirma ser el apóstol Pedro (cf. también *Evangelio de Pedro*, 26). Es llamativa la diferencia entre este relato de la muerte de Jesús y las narraciones de la pasión en los cuatro Evangelios. Considerad, por ejemplo, su descripción de las últimas palabras de Jesús:

Era el mediodía cuando la oscuridad se extendió por toda Judea [...] Muchos daban vueltas por allí con antorchas creyendo que era de noche, y cayeron por tierra. El Señor levantó la voz, diciendo: «¡Fuerza mía, fuerza mía, me has abandonado!» Dicho esto, fue llevado a lo alto (*Evangelio de Pedro* 15, 18-19)¹³³.

Observad que, según este evangelio, Jesús no cita el primer versículo del Salmo 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», como hace en los otros evangelios (cf. Mt 27, 46; Mc 15, 34). En vez de ello, Jesús grita a su «Poder» (en griego

dynamis), lo que la mayoría de los estudiosos interpretan como una referencia a que su divinidad le «abandona»¹³⁴. Además, a diferencia del Evangelio de Lucas, en el que Jesús asciende al cielo después de su resurrección (Lc 24, 51), en el *Evangelio de Pedro* Jesús es de algún modo arrebatado al cielo inmediatamente *antes* de su muerte.

Para resumir lo que hemos visto hasta ahora, podemos decir que cuando analizamos detenidamente cuatro ejemplos de los evangelios apócrifos —el *Evangelio de la Infancia de Tomás*, los dichos del *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Judas* y el *Evangelio de Pedro* —, en todos los casos tenemos pruebas internas del propio evangelio (ya sea el título o el texto o ambos) que afirman que estos libros contienen el testimonio de los apóstoles Tomás, Judas y Pedro. A primera vista —y esto es lo que a los medios de comunicación les encanta destacar para un público desprevenido y desinformado— estos evangelios apócrifos parecen tener *la misma pretensión* de haber sido escritos por Apóstoles que, por ejemplo, los Evangelios según Mateo y Juan. Así pues, ¿qué hacemos con estas pruebas internas?

Llegados a este punto, podríamos sumergirnos de lleno en otras características internas de estos libros que sugieren a los estudiosos que no fueron escritos por testigos oculares y Apóstoles: características como su énfasis en el conocimiento secreto y nombres especiales de los ángeles, que se corresponden muy bien con lo que sabemos de los grupos cristianos del siglo II conocidos como «gnósticos» (del griego *gnōsis*, que significa «conocimiento»)¹³⁵. También podríamos examinar su aparente falta de familiaridad con las Escrituras judías y con las prácticas y creencias judías del siglo I. Sin embargo, para nuestro propósito, iremos directamente al grano mostrando lo que puede ser la diferencia históricamente más significativa entre los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan y estos cuatro evangelios apócrifos: a saber, que estos últimos fueron rechazados casi inmediatamente por los antiguos Padres de la Iglesia como falsificaciones y adulteraciones. En otras palabras, tal como veremos *las pruebas*

externas sugieren que estos así llamados «evangelios» no son auténticos.

¿Qué dicen los primeros Padres de la Iglesia sobre los evangelios perdidos?

Como he mencionado antes, cada año, unas dos veces al año, les encanta a los medios de comunicación más populares sacar a relucir los evangelios perdidos y armar alboroto con ellos. Por lo general, el objetivo es hacer que la gente hable sobre si los cristianos tienen que replantearse desde su fundamento las enseñanzas básicas sobre Jesús a la luz de estas pruebas recién descubiertas. En otras palabras, la existencia de los evangelios perdidos se presenta como una *novedad*. Y, sin duda, los descubrimientos de copias completas de algunos de estos textos —como el *Evangelio de Tomás* en 1945 y el *Evangelio de Judas* en 1978— fueron, de hecho, avances revolucionarios en nuestro conocimiento del cristianismo primitivo. Al mismo tiempo, el conocimiento de la existencia de estos evangelios no es en absoluto una novedad. O si es novedad, es una novedad *muy antigua*. De casi mil novecientos años, para ser más exactos. Porque cuando acudimos a los escritos de los primeros Padres de la Iglesia, descubrimos que no sólo hablaron de la autoría y los orígenes de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, sino que también hablaron de los orígenes de algunos de los evangelios perdidos de los que hemos estado hablando, los evangelios que han sido redescubiertos recientemente.

La razón por la que las observaciones de los Padres de la Iglesia son importantes para nuestra investigación es porque hay un contraste entre lo que dicen sobre los evangelios perdidos y lo que dicen sobre los cuatro Evangelios. En todos los casos, los antiguos escritores cristianos de las diversas iglesias que se remontan a los Apóstoles rechazaron estos libros como falsificaciones. Tomemos cada uno de ellos por separado.

Comenzaremos con el *Evangelio de la Infancia de Tomás*, que, como hemos visto anteriormente, contiene historias bastante

impactantes del niño Jesús matando a sus compañeros de juego. Ya en el siglo II d.C., Ireneo de Lyon —que, recordemos, era discípulo de Policarpo, el discípulo de Juan— conocía este libro. Y esto es lo que Ireneo dice acerca de cómo este libro llegó a existir:

*[E]llos han añadido una multitud de escritos apócrifos y bastardos, que causan admiración a los necios, que desconocen las verdaderas Escrituras. Entre otras difunden aquella fábula sobre el Señor que, cuando era niño y aprendía las letras, su maestro le habría dicho como se acostumbra: «Di *álpha*» y él habría respondido: «*Alpha*» (Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 1.20.1)¹³⁶.*

Aunque Ireneo no nombra el libro al que se refiere, una rápida comparación muestra que está hablando de una de las historias contenidas en el *Evangelio de la Infancia de Tomás*¹³⁷. Para nuestro propósito, lo que importa es el sorprendente contraste entre lo que Ireneo dice sobre el *Evangelio de la Infancia de Tomás* y lo que dice sobre los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Mientras que Ireneo atribuye sin vacilar los cuatro Evangelios a los apóstoles y sus discípulos, describe enfáticamente como una falsificación «espuria» el libro que contiene esta historia sobre el niño Jesús.

En una línea similar, otro texto de Ireneo nos da nuestra más temprana referencia al recientemente descubierto *Evangelio de Judas*. Una vez más, este antiguo Padre de la Iglesia no tiene dudas sobre quién escribió exactamente este supuesto evangelio:

Otros dicen que Caín nació de una Potestad superior, y se profesan hermanos de Esaú, Coré, los sodomitas y todos sus semejantes. [...] Para ello muestran *un libro de su invención, que llaman el Evangelio de Judas*. (Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 1.31.1)¹³⁸.

Es muy interesante darse cuenta de que a través de los escritos de Ireneo tenemos una ventana para conocer lo que los antiguos cristianos creían sobre un evangelio que ha estado perdido durante casi dos mil años. ¿Y qué creían los cristianos apostólicos como Ireneo? Que el *Evangelio de Judas* era «una historia ficticia» atribuida a Judas, pero que en realidad fue escrita por un grupo de herejes gnósticos del siglo II conocidos como los «cainitas» (no confundirlos con los «cananeos» del Antiguo Testamento).

La situación es casi idéntica cuando pasamos a considerar las primeras referencias que poseemos sobre el llamado *Evangelio de Pedro*. Esta evidencia, encontrada en una historia sobre un obispo sirio del siglo II llamado Serapión, muestra que este obispo no rechazó de primeras el *Evangelio de Pedro*. Sin embargo, una vez que lo leyó por sí mismo, esto es lo que tuvo que decir a su comunidad:

Porque también nosotros, hermanos, aceptamos a Pedro y a los demás apóstoles como a Cristo, pero como hombre de experiencia que somos, rechazamos *los falsos escritos que llevan sus nombres*, pues sabemos que no se nos han transmitido semejantes escritos (Serapión, obispo de Antioquía)¹³⁹.

Observad aquí que Serapión rechaza en última instancia el *Evangelio de Pedro* porque había sido «falsamente atribuido» o, más literalmente, porque era un «escrito falso» (en griego *pseudoepigrafa*). Al contrario de lo que afirman algunos modernos, los antiguos cristianos conocían la diferencia entre los escritos auténticos y las falsificaciones que llevaban el nombre de los Apóstoles, y ellos no aprobaron estas últimas¹⁴⁰.

Por último, incluso el famoso *Evangelio de Tomás* fue conocido por los primeros Padres de la Iglesia y rechazado por ellos como una falsificación. En este caso, tenemos el testimonio tanto de Eusebio de Cesárea (325 d.C.) como de Cirilo, obispo de la Iglesia de Jerusalén (hacia el 350 d.C.), que concuerdan:

[Los escritos] que puestos con el nombre de los apóstoles han propalado los herejes pretendiendo que contienen, bien sean los Evangelios de Pedro, de Tomás, [...]. Jamás uno sólo entre los escritos ortodoxos juzgó digno el hacer mención de estos libros en sus escritos. Pero es que la misma índole de la frase difiere enormemente del estilo de los Apóstoles, y el pensamiento y la intención de lo que en ellos se contiene desentona todavía más de la verdadera ortodoxia: claramente demuestran ser engendros de herejes (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 3.25.6-7)¹⁴¹.

Del Nuevo Testamento no hay más que cuatro Evangelios; los demás, circulan con nombre falso y son dañinos. El evangelio de Tomás, que abusando del buen olor de la titulación evangélica corrompe las almas de los más ingenuos, lo escribieron los maniqueos (Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, 4.36)¹⁴².

¿Qué decían los primeros Padres de la Iglesia sobre el *Evangelio de Tomás*? Que era un «escrito falso» (en griego *pseudepigrapha*),

una de las «falsificaciones (en griego *anaplasmata*) de los herejes». Para los Padres de la Iglesia, la afirmación interna de la autoría apostólica de Tomás *no era suficiente* para justificar la creencia de que el libro fue realmente escrito por un Apóstol. También buscaban pruebas externas de que estos libros se remontaban realmente a los discípulos de Jesús y que los líderes de las iglesias fundadas por los Apóstoles recordaban estos libros como habiendo sido escritos por los Apóstoles. Cuando faltaba este tipo de confirmación externa, y cuando esta falta de pruebas además se combinaba con el extraño contenido de los libros y las enseñanzas heréticas, los Padres de la Iglesia no dudaron en rechazar los llamados «evangelios perdidos» como si no fueran evangelios en absoluto, sino fruto del engaño.

Por supuesto, se podría decir mucho más. Pero para este libro, lo que más importa es que los textos de los primeros Padres de la Iglesia muestran que fueron unánimes en creer que los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueron realmente escritos por los Apóstoles y sus discípulos. Del mismo modo, fueron unánimes en su juicio de que los evangelios apócrifos atribuidos a Tomás, Judas y Pedro no fueron escritos por los Apóstoles ni por sus discípulos. Este contraste arruina la teoría de que los cuatro Evangelios fueron originalmente anónimos y luego falsamente atribuidos a los Apóstoles y sus discípulos. Si esto fuera cierto, ¿por qué no encontramos a ningún cristiano antiguo que lo diga? Si los cuatro Evangelios eran realmente falsos, como los evangelios apócrifos posteriores, ¿por qué al menos *algunos* de los primeros Padres de la Iglesia no albergaron dudas sobre si Mateo escribió realmente el Evangelio de Mateo, o si Juan escribió realmente el Evangelio de Juan?

Tal vez, sólo tal vez, es porque los cuatro Evangelios *nunca fueron anónimos*. Y tal vez, sólo tal vez, porque los cuatro Evangelios del primer siglo —en contraste con los evangelios apócrifos posteriores— fueron realmente escritos por los Apóstoles y sus discípulos.

6. ¿Los Evangelios son biografías?

Llegados a este punto de nuestra investigación, es posible que algunos lectores quieran dejar de hacer preguntas sobre los Evangelios y pasar a las palabras y a los hechos de Jesús. Después de todo, si los cuatro Evangelios se remontan a los Apóstoles y a sus discípulos, entonces ¿qué más hay que discutir? Sin duda estos escritos deben darnos relatos fiables de las palabras y acciones de Jesús, ¿no?

No necesariamente. Aunque hemos explorado los *orígenes* históricos de los Evangelios, todavía tenemos que examinar el *género literario* de los mismos. En pocas palabras, cuando nos fijamos en el «género» nos hacemos la siguiente pregunta: ¿*Qué tipo de libro es este?* ¿Es historia? ¿Es una biografía? ¿Es de ficción, como una novela? ¿Es un mito? La razón por la que el género es importante es porque si te equivocas de género, interpretarás mal el escrito. Pensadlo: si entráis en una biblioteca en busca de una historia de la Segunda Guerra Mundial pero cogéis una novela procedente de la sección de ficción que accidentalmente ha llegado al estante equivocado, no vais a entender el sentido pretendido por el autor. La razón por la que las bibliotecas de todo el mundo organizan sus colecciones según los distintos tipos de libros es porque el *género importa*. Por eso también la Biblia está ordenada por géneros: ley, historia, profecía, literatura sapiencial, Evangelios, Hechos, cartas, etc.

Los autores suelen dar pistas sobre el género de una obra. La forma, el contenido, la extensión, el tono, etc., funcionan conjuntamente para ayudar al lector a identificar el tipo de libro que es. Si una historia comienza con las palabras «Érase una vez...», uno sabe que lo que va a leer es un cuento de fantasía, no una historia.

Acertar con el género al examinar los cuatro Evangelios como fuentes históricas del conocimiento de Jesús es importante porque algunos estudiosos afirman hoy que los Evangelios se parecen más a la literatura folklórica que a la biografía o a la historia. Un estudioso contemporáneo afirma que los autores de los Evangelios a menudo ni siquiera intentaban dar a sus lectores «información biográfica» sobre «lo que Jesús realmente dijo e hizo»¹⁴³. ¿Es esto cierto? ¿Son los Evangelios una forma de literatura folklórica? ¿O son biografías antiguas? ¿Qué pistas literarias contienen que puedan ayudarnos a determinar su género? Para responder a estas preguntas, empecemos por examinar brevemente la teoría moderna de que los Evangelios no son biografías.

Los Evangelios, ¿literatura folklórica?

Durante los primeros mil ochocientos años de su existencia, los cuatro Evangelios se han leído como *biografías*, es decir, como relatos de la «vida» (en griego *bios*) de Jesús que nos cuentan lo que él realmente hizo y lo que realmente dijo. Por ejemplo, en el siglo II d.C., Justino Mártir se refiere a los Evangelios como «memorias de [los] Apóstoles» y los interpreta como si en ellos estuviera «consignado» lo que Jesús realmente dijo e hizo (cf. Justino Mártir, *1 Apología*, 66; *Diálogo con Trifón*, 100.4). Al referirse a los Evangelios como «memorias» (en griego *apomnēmoneumata*), Justino utiliza un lenguaje propio de la tradición biográfica del mundo helenístico y nos da así una pista de cómo los lectores antiguos leían los Evangelios¹⁴⁴. En una línea similar, Agustín de Hipona describió los cuatro Evangelios como «testimonios fidedignos», basados en el «recuerdo» de los discípulos, de «las palabras oídas de sus labios y los hechos realizados por él ante sus ojos» (Agustín, *Concordancia de los Evangelios*, 1.1). A la luz de estos ejemplos, el estudioso del Nuevo Testamento Graham Stanton concluye: «Hay pocas dudas... de que los primeros lectores cristianos de los Evangelios los leyeron como biografías»¹⁴⁵.

Avanzando casi mil quinientos años, nos encontramos con un cambio drástico. A finales del siglo XIX y principios del XX, algunos

estudiosos empezaron a insistir en que los Evangelios *no* eran biografías¹⁴⁶. Quizá el más influyente defensor de esta idea fue el estudioso alemán Rudolf Bultmann, que escribió:

¿Serán suficientes tales consideraciones, o habrá que buscar además *analogías* para explicar la forma del Evangelio? ¿Qué clases de analogías se ofrecen? En la *historia de la literatura griega* no las hay; pues no viene al caso ni la literatura de memorias que Justino (*Apol.* I, 66) quiso recordar con su referencia a los ἀπομνημονεύματα [«recuerdos»] de los apóstoles, ni tampoco la biografía helenística. *A los Evangelios les falta el interés histórico-biográfico*, y por eso no refieren nada acerca de la personalidad humana de Jesús, de su apariencia exterior y de su carácter, su origen, su cultura y su formación¹⁴⁷.

Observad que Bultmann sabe perfectamente que Justino Mártir presentó los Evangelios como «memorias» biográficas. Sin embargo, deja sencillamente de lado esta evidencia y afirma que «no hay interés histórico-biográfico» en los Evangelios porque no nos dicen cómo era Jesús. Parece estar diciendo que como los Evangelios no son como las biografías *modernas* —que se centran en detalles precisos como la apariencia, el desarrollo psicológico y la educación— no son de ningún modo biografías. En lugar de ello, para Bultmann, los Evangelios son más bien como los «cuentos populares» o las «historias de fantasía»¹⁴⁸.

Esta idea de que los Evangelios son como la literatura folklórica sigue fuerte y viva. Por ejemplo, en su exitoso libro de introducción al Nuevo Testamento —una vez más, el libro de texto que utilicé cuando estaba en la escuela—, Bart Ehrman afirma que los antiguos cristianos no estaban especialmente preocupados por la verdad histórica, ya que creían que una narración sobre Jesús podía ser verdadera «tanto si había sucedido como si no»¹⁴⁹. A modo de una analogía moderna, Ehrman recurre al cuento popular del joven George Washington que rehusó mentir sobre si había cortado el cerezo de su padre. Y así escribe:

Consideremos, por ejemplo, una historia que todos los alumnos de segundo grado del país han oído, la historia de George Washington y el cerezo [...] Contamos la historia, no porque haya sucedido realmente, sino porque en cierto sentido pensamos que es verdadera. Las historias sobre Jesús en la Iglesia primitiva pueden haber sido similares¹⁵⁰.

Para ser justos hay que decir que Ehrman admite que muchos de los episodios de los Evangelios son relatos de acontecimientos que realmente sucedieron. Incluso expone algunos criterios para identificar lo que es histórico y lo que no lo es¹⁵¹. Sin embargo, aun así elige un moderno cuento infantil ampliamente considerado como falso para proporcionar la analogía principal del tipo de historias que cree que contienen los Evangelios. Al hacerlo, crea la impresión de que los Evangelios son el equivalente a la literatura folklórica antigua, la cual tiene poco o nada que ver con los acontecimientos históricos reales.

Los Evangelios son biografías antiguas

Sin embargo, cuando uno se toma el tiempo de comparar los Evangelios con otros escritos antiguos, los paralelos literarios más cercanos son, de hecho, las biografías grecorromanas¹⁵². Estas biografías se conocen como «vidas» (en griego *bioi*) porque se centran en la vida de una persona en particular, ya sea un filósofo, un maestro, un político, un emperador o quien sea. He aquí algunos ejemplos de algunas biografías antiguas escritas poco después de la época de los Evangelios:

CUATRO ANTIGUAS BIOGRAFÍAS GRECO-ROMANAS		
<i>Biografía</i>	Autor	Tiempo
<i>Vida de Josefo</i>	Josefo – historiador judío	ca. 99 d.C.
<i>Vidas paralelas</i>	Plutarco – historiador griego	ca. 90-100 d.C.
<i>Vida de los Césares</i>	Suetonio – historiador romano	ca. 120 d.C.
<i>Vida de Demónax o Demonacte</i>	Luciano – escritor, estudiante de Demónax	ca. 150-180 d.C.

En esta sección, compararemos algunos de las características fundamentales de estas biografías grecorromanas con la vida de Jesús tal y como se recoge en los cuatro Evangelios. Para hacerlo, me baso en el reconocido libro del estudioso del Nuevo Testamento Richard Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*¹⁵³. Este libro pone de relieve los principales paralelismos que han llevado a muchos estudiosos recientes a concluir que, en términos de género literario, los Evangelios son lo más parecido a las antiguas biografías grecorromanas¹⁵⁴.

Las antiguas biografías se centran en la vida y muerte de un solo individuo.

El primer rasgo paralelo entre las biografías antiguas y los cuatro Evangelios es que ambas se centran en la «vida» (*bios*) de una sola persona, ya sea esta persona el historiador judío Josefo, Alejandro Magno, el emperador Nerón, el filósofo Demónax o Jesús de Nazaret. La estructura general de una biografía antigua tiene normalmente tres partes principales —el nacimiento, la vida pública y la muerte del personaje—, dedicando la mayor parte del libro a su vida pública:

<i>Biografías greco-romanas</i>	<i>Los cuatro Evangelios</i>
1. Nacimiento e infancia (breve o ausente)	1. Nacimiento e infancia (Mt 1-2, Lc 1-2; ausente en Mc y Jn)
2. Vida pública (la sección más larga del libro)	2. Vida pública (Mt 3-25; Mc 1-13; Lc 3-21; Jn 1-12)
3. Muerte (relativamente breve)	3. Pasión y muerte (Mt 24-27; Mc 14-15; Lc 22-23; Jn 18-19)

Por supuesto, no todas las biografías antiguas tratan sobre la infancia de su protagonista. Por ejemplo, la vida del estadista griego Timoleón escrita por Plutarco se sumerge directamente en la historia de sus acciones públicas (cf. *Timoleón*, 1). Asimismo, el Evangelio de

Marcos no comienza con el nacimiento de Jesús, sino con el ministerio de Juan el Bautista (cf. Mc 1). No obstante, el hecho de que la biografía se centre en la vida y la muerte de una sola persona la diferencia de otro tipo de escritos, como la historia, la cual suele centrarse en los acontecimientos de toda una nación o pueblo.

Las biografías antiguas suelen tener una extensión media de entre 10.000 y 20.000 palabras.

Como sabe cualquiera que haya pasado por una librería, el tamaño de un libro puede ser a menudo una pista muy importante sobre su género. Los libros de historia tienden a ser largos y detallados; las novelas pueden ser de cualquier extensión; los libros para niños tienden a ser cortos. Los libros largos con toneladas de notas a pie de página indican inmediatamente al lector: «¡Sólo para estudiosos!» Y así sucesivamente. Según Richard Burridge, las antiguas biografías grecorromanas solían tener una media de entre 10.000 y 20.000 palabras; «la cantidad que cabía en un típico pergamino de unos 30-35 pies de largo»¹⁵⁵. (Para hacernos una idea de en cuántas páginas esto se traduciría en nuestros días, entre 10.000 y 20.000 palabras pueden ocupar alrededor de 40 y 80 páginas mecanografiadas). Cuando examinamos la extensión de los cuatro Evangelios, ellos se encuentran dentro de este rango.

<i>Biografías greco-romanas</i>	<i>Los cuatro Evangelios</i>
Extensión común 10.000 a 20.000 palabras	Mateo: alrededor de 18.000 palabras Marcos: alrededor de 11.000 palabras Lucas: alrededor de 19.000 palabras Juan: alrededor de 15.000 palabras

Sin duda, algunas biografías eran mucho más largas que los Evangelios (*como la Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato). En otros casos eran bastante breves. Por ejemplo, el Evangelio según Marcos y la biografía de Demónax de Luciano pueden leerse fácilmente en una sola sesión. Sin embargo, la mayoría de las biografías solían tener una extensión media. Entonces, como hoy,

solían ser más largas que las cartas, pero más cortas que las historias.

Las biografías antiguas suelen empezar con los antepasados.

El principio de un libro suele ser el lugar en el que el autor nos da una pista sobre el género. Como ya he mencionado anteriormente, cuando una historia comienza con las palabras «Érase una vez...» sabes que estás leyendo un relato de fantasía. Del mismo modo, si un escrito corto comienza con las palabras «Pablo [...] a todos los amados de Dios en Roma», entonces sabes que estás leyendo una carta (Rm 1,1-7). En esta línea, las biografías antiguas solían comenzar con algún tipo de genealogía. Por ejemplo, la autobiografía de Josefo y la biografía de Demónax escrita por Luciano comienzan presentando la ascendencia del protagonista:

No es la mía una familia carente de distinción, sino que desciende de los sacerdotes. [...] Soy, además, de estirpe real por mi madre [...]. fue nuestro tatarabuelo Simón, apodado el Tartamudo, que vivió en la época en que era sumo sacerdote el hijo de Simón, el primero de los sumos sacerdotes que ostentó el nombre de Hircano. [...] Cito la sucesión cronológica de nuestra familia tal como la he encontrado registrada en los archivos públicos. (Flavio Josefo, *Vida*, 1)

Él [Demonax] fue chipriota por nacimiento y no de estirpe común en lo que se refiere a rango civil y propiedad [...] (Luciano, *Vida de Demónax*, 3)

De la misma manera, dos de los cuatro Evangelios proporcionan genealogías detalladas de Jesús, dando una visión importante de su árbol genealógico:

Libro del origen de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán. Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró a Judá y a sus hermanos... (Mt 1,1-2)

Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y se pensaba que era hijo de José, que a su vez era de Helí, de Matat, de Leví, de Melquí, de Jannaí, de José, ... (Lc 3,23-24)

Una vez más, no todas las biografías antiguas comienzan con una genealogía, ni todos los Evangelios la contienen (cf. Mc 1,1-3; Jn 1,1-14). El hecho de que tanto Mateo como Lucas contengan genealogías al principio de sus narraciones es una pista importante para saber que pretenden dar a los lectores información biográfica sobre Jesús.

Las biografías antiguas no tienen que guardar un orden cronológico.

Otro paralelismo significativo entre las biografías grecorromanas y los cuatro Evangelios es que no son necesariamente relatos estrictamente cronológicos de la vida de una persona. Por ejemplo, el biógrafo romano Suetonio escribe lo siguiente en su vida de César Augusto:

Después de haber presentado el conjunto por decirlo así, pasaré a exponer cada una de sus partes, pero *no por orden cronológico, sino a través de sus distintos aspectos*, para poder describirlas y hacerlas comprender de forma más clara (Suetonio, *Vida del divino Augusto*, 9)¹⁵⁶.

Esto es sorprendentemente parecido a lo que dice Papías, Padre de la Iglesia primitiva, sobre el Evangelio de Marcos:

Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho (Papía de Hierápolis)¹⁵⁷.

En otras palabras, y esto es importante, los biógrafos antiguos no estaban tan preocupados por la *exactitud* como lo están los biógrafos modernos, los cuales a menudo quieren proporcionar la fecha, la hora y el lugar exactos en que ocurrió algo. A veces, las biografías antiguas ofrecen este tipo de información, pero muchas veces no lo hacen. En consecuencia, cuando se trata de biografías antiguas, no se puede dar por sentado que, porque una cosa esté consignada después de otra, los hechos necesariamente sucedieron exactamente en ese orden. Por otra parte, el hecho de ordenar una biografía temáticamente en lugar de cronológicamente no la transforma mágicamente en folklore o ficción. Lo mismo sucede con los Evangelios. El hecho de que los autores de los Evangelios no siguieran las normas de la biografía moderna no significa que no tuvieran la intención de contarnos lo que realmente Jesús dijo e hizo.

Las biografías antiguas no cuentan todo sobre una persona.

Los biógrafos antiguos —a diferencia de algunos biógrafos modernos, que a menudo se esfuerzan por ofrecer retratos completos de sus personajes— frecuentemente no pretendían contar

a sus lectores todo sobre la persona cuya vida narraban. Considerad, por ejemplo, estas palabras de Plutarco, el historiador griego, en su biografía de Alejandro Magno:

Disponiéndonos a escribir en este libro la vida del rey Alejandro y la de César, el que acabó con Pompeyo, limitaremos nuestro prólogo, en razón de la cantidad de hechos que abarca nuestro tema, a rogar a los lectores que no nos miren con malos ojos si no lo relatamos todo o no nos paramos en todos los detalles de alguna acción célebre, sino que abreviamos la mayor parte del relato. Y es que no escribimos historia, sino biografías (Plutarco, *Vida de Alejandro*, 1.1)¹⁵⁸.

Dado que Plutarco no está escribiendo una «historia» (en griego *historia*) del imperio griego, sino una «vida» (en griego *bios*) de Alejandro Magno, por definición no va a hablar exhaustivamente de todas las hazañas realizadas por Alejandro. Esto no significa que la biografía de Plutarco sea «antihistórica». Sólo significa que es incompleta¹⁵⁹.

Lo mismo ocurre con los Evangelios: no están escritos para contarnos *todo* lo que hizo y dijo Jesús. Por si hubiera alguna duda al respecto, observad la sorprendente semejanza entre el final de la biografía de Luciano sobre su maestro Demónax y el final del Evangelio de Juan:

Éstos son unos pocos entre los muchos recuerdos que poseo, pero ellos bastan para dar a mis lectores una idea del tipo de hombre que era aquél (Demónax) (Luciano, *Vida de Demónax*, 67)¹⁶⁰.

Muchas otras cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni el mundo entero podría contener los libros que habría que escribir. (Jn 21,25)

¡Qué paralelismo tan asombroso! ¿Podría estar más claro que Juan está escribiendo una especie de biografía de Jesús? A la luz de estas evidencias, la idea de que los Evangelios no son biografías sólo porque son narraciones incompletas de la vida de Jesús representa una total falta de atención a las pistas literarias de los libros. La naturaleza selectiva de los Evangelios los pone en pie de igualdad con las biografías antiguas, que también solían ser muy selectivas.

A la luz de estos paralelismos, los estudiosos del Nuevo Testamento en el siglo XXI han dado prácticamente un giro completo

a la cuestión de si los Evangelios son o no biografías. En palabras de Graham Stanton y James Dunn:

No creo que ahora sea posible negar que los Evangelios son un subconjunto del amplio género literario de las «vidas», esto es, de las biografías¹⁶¹.

Desde los años setenta del pasado siglo [...] se aprecia con mucha mayor claridad que (los Evangelios) se asemejan a *antiguas* biografías (en griego *bioi*; en latín, *vitae*)¹⁶².

Se podrían ofrecer muchos otros ejemplos, pero baste con estos dos para dejar clara la cuestión. La vieja idea de que los Evangelios no son biografías, sino folklore e historias de fantasía, no tiene para nada en cuenta la evidencia literaria. Ya es hora de que sea relegada al cubo de la basura de la historia. Los Evangelios son biografías.

Por supuesto, esto no significa que *no* haya diferencias entre los cuatro Evangelios y las antiguas biografías grecorromanas. Quizá la más obvia sea que estos cuatro libros se titulan «Evangelios» o «Buena Noticia» (en griego *euangelion*) y no «vidas» (en griego *bios*). ¿Por qué? Por el momento, es suficiente señalar que la expresión «buena noticia» deriva directamente del libro de Isaías el cual proclama la «buena noticia» de la venida de Dios¹⁶³:

Súbete a un monte elevado, el que traes la buena nueva a Sión;
alza fuerte la voz,
el que traes la buena nueva a Jerusalén;
álzala, no temas,
di a las ciudades de Judá:
«Aquí está vuestro Dios».
Mirad, el Señor Dios llega con poder. (Is 40, 9-10)¹⁶⁴

Los cuatro Evangelios citan explícitamente este pasaje en sus capítulos iniciales (cf. Mt 3, 1-3; Mc 1, 1-3; Lc 3, 1-6; Jn 1, 23). Así, la profecía de Isaías puede darnos una pista sobre la verdadera diferencia entre los Evangelios y las antiguas biografías grecorromanas. Los Evangelios no tratan sólo de la vida del hombre Jesús de Nazaret, sino que tratan sobre la venida de Dios en la persona de Jesús. Como veremos en los capítulos posteriores, los Evangelios son un tipo de biografía único porque registran la vida de una persona única.

Los Evangelios son biografías históricas

Pero no podemos detenernos ahí. Los cuatro Evangelios no son cualquier tipo de biografía antigua. Son biografías *históricas*, dos de las cuales afirman explícitamente que nos cuentan lo que Jesús realmente hizo y dijo y que se basan en el testimonio de testigos oculares (Lc 1,1-4; Juan 21,20-24).

La razón por la que el carácter histórico de los Evangelios es importante es porque algunos estudiosos afirman que los autores de los Evangelios no pretendían presentarnos la verdad histórica sobre las palabras y los hechos de Jesús. Sin embargo, la única manera de sostener tal opinión es ignorar el hecho de que *los biógrafos antiguos suelen insistir en que están consignando la verdad sobre lo que alguien hizo y dijo*. Por ejemplo, en su biografía del filósofo Demónax, Luciano se asegura de hacer saber al lector que fue testigo presencial y discípulo del propio Demónax:

Me refiero a Sótrato, el beocio, [...] y en especial a Demonacte, el filósofo. *A ambos conocí, y por conocerlos admiré; de uno de ellos, de Demonacte, fui discípulo durante un dilatado período.* (Luciano, *Vida de Demónax*, 1)¹⁶⁵.

Una de las razones por las que Luciano subraya este punto es porque en otras partes de sus escritos insiste en la obligación del historiador antiguo de decir la verdad:

La única tarea del historiador es contar las cosas que ocurrieron. [...] Porque, como decía, esta es la única peculiaridad de la historia y sólo a la verdad se le deben ofrecer sacrificios si uno va a dedicarse a escribir historia (Luciano, *Cómo debe escribirse la historia*, 39-40)¹⁶⁶.

En una línea similar, el escritor judío del siglo I Josefo insiste en la verdad histórica de su autobiografía:

Llegados a este punto de mi relato, quiero hacer unas breves aclaraciones sobre Justo, quien también ha escrito acerca de estos mismos sucesos, y sobre los demás que, aunque aseguran que escriben historia, se preocupan poco de la verdad y por odio o parcialidad no dudan en mentir. Actúan de modo parecido a los falsificadores de contratos, pero, como no temen castigos semejantes a los de aquéllos, desprecian la verdad. [...] el historiador debe decir la verdad. (Josefo, *Vida*, 336-9)

Observad que no hay rastro de la idea de que los relatos de una biografía puedan ser verdaderos «hayan ocurrido o no». Por el

contrario, Josefo insiste en que la biografía que está escribiendo forma parte de la «historia» (en griego *historia*). Esto significa que un autor debe contar la «verdad» (griego *alētheia*) sobre lo que sucedió en lugar de la «falsedad» (en griego *pseudos*). Por supuesto, los estudiosos pueden discutir si Josefo o cualquier otro biógrafo logró decir la verdad. Pero no pueden discutir que el género de su escrito es la biografía histórica y que pretende contar lo que realmente sucedió. De ahí que cualquier estudioso que llegara a asimilar la autobiografía de Josefo al «folklore» o los «cuentos de fantasía» sería considerado ridículo. Sin embargo, precisamente así es como estudiosos tales como Rudolf Bultmann presentan los Evangelios.

Si examinamos lo que los cuatro Evangelios *dicen* realmente sobre el tipo de libros que son, descubrimos que dos de ellos hacen hincapié en que están consignando lo que Jesús realmente hizo y dijo. Además afirman que se basan en el testimonio de testigos oculares. Dicho de otro modo, insisten en que son biografías históricas. Considerad, una vez más, el prólogo del Evangelio de Lucas:

Puesto que muchos han emprendido la tarea de componer un *relato* de los hechos que se han cumplido entre nosotros, como nos los transmitieron *los que fueron desde el principio testigos oculares* y servidores de la palabra, también yo he resuelto escribírtelos por su orden, ilustre Teófilo, después de investigarlo todo diligentemente desde el principio, *para que conozcas la solidez de las enseñanzas* que has recibido. (Lc 1,1-4)

Para entender la importancia del prólogo de Lucas para nuestro argumento, es necesario explicar cuatro puntos. En primer lugar, como señalan muchos estudiosos, el prólogo de Lucas es sorprendentemente similar a los prólogos que se encuentran en las antiguas historias grecorromanas, de autores como Heródoto, Tucídides y Josefo¹⁶⁷. Al igual que los prólogos de otras historias antiguas, el prólogo de Lucas pretende señalar al lector que el Evangelio es de carácter histórico. En segundo lugar, Lucas utiliza la palabra «relato» (en griego *diēgēsis*) para describir su libro. Como ha mostrado Joseph Fitzmyer, los antiguos autores grecorromanos a menudo usan específicamente esta palabra para describir «la

escritura de la historia» (cf. Josefo, *Vida*, 336; Luciano, *Cómo debe escribirse la historia*, 55)¹⁶⁸. En tercer lugar, Lucas insiste en que su relato histórico se basa en el testimonio de «testigos oculares (en griego *autoptai*) desde el principio» del ministerio público de Jesús. Ahora bien, ¿por qué iba Lucas a insistir en el carácter de testigos oculares de sus fuentes si sólo estuviera contando cuentos populares? Está claro que Lucas quiere que sus lectores sepan que lo que dice sobre Jesús puede ser corroborado por quienes lo conocieron. En cuarto y último lugar, Lucas afirma explícitamente que escribe para que su audiencia conozca «los hechos» (en griego *asphaleian*). Aunque algunas Biblias inglesas traducen la palabra griega *asphalēia* como «verdad», Lucas la utiliza en otros lugares sistemáticamente para referirse a hechos seguros y verificables (cf. Hch 21, 34; 22, 30; 25, 26)¹⁶⁹. En otras palabras, *el Evangelio de Lucas comienza insistiendo en que se trata de un relato fiel de los hechos, basado directamente en el testimonio de testigos presenciales de lo que Jesús hizo y dijo*. Apoyando esta afirmación, en el libro de los Hechos, Lucas se refiere a su propio Evangelio como un relato de «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el comienzo» (Hch 1,1). ¡Esto ya es demasiado claro frente a la idea de que los escritores de los Evangelios no pretendieron decirnos «lo que Jesús realmente hizo y enseñó»¹⁷⁰. Pues, según Lucas, eso es *exactamente* lo que hizo al escribir su Evangelio.

Y no se trata sólo de Lucas. Lo mismo ocurre con el Evangelio de Juan. En su relato sobre la muerte de Jesús en la cruz y en el final del Evangelio, el autor insiste en que su Evangelio se basa en el testimonio de testigos oculares:

Pilato replicó: «¿Acaso soy yo judío? Tu gente y los sumos sacerdotes te han entregado a mí; ¿qué has hecho?». (Jn 18,35)

Este es el discípulo que da testimonio de todo esto y lo ha escrito; y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero. Muchas otras cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni el mundo entero podría contener los libros que habría que escribir. (Jn 21,24-25)

Observad que el «testimonio» de los testigos oculares (en griego *martyria*) contenido en el Evangelio de Juan no es sobre cualquier verdad. Se trata de la verdad sobre las cosas que Jesús «hizo» (en

griego *epoiēsen*). De este modo, el autor del Evangelio señala a sus lectores que está escribiendo una especie de biografía histórica en la que pretende dejar constancia de lo que Jesús realmente hizo (cf. también Jn 20,30; 21,25)¹⁷¹.

¿Son los Evangelios transcripciones palabra por palabra?

Antes de concluir este capítulo, es importante aclarar qué significa que los Evangelios sean biografías históricas y qué no. Por una parte —y no puedo exagerar la importancia de este punto— esto no significa que los Evangelios sean transcripciones palabra por palabra de lo que Jesús dijo e hizo. Una de las razones por las que hay que subrayar esto es porque fácilmente hoy en día, en la era de las grabaciones de audio y vídeo, la gente equipara la verdad histórica de los Evangelios con su exactitud palabra por palabra. Por otro lado, el carácter histórico de los Evangelios significa que los autores pretenden consignar la *sustancia* de lo que Jesús realmente dijo e hizo.

Y así, a modo de ejemplo, el antiguo historiador griego Tucídides deja claro que cuando refiere los discursos pronunciados durante la Guerra del Peloponeso, no está ofreciendo necesariamente un relato literal:

En cuanto a los discursos que pronunciaron los de cada bando, bien cuando iban a entrar en guerra bien cuando ya estaban en ella, era difícil de recordar la literalidad misma de las palabras pronunciadas, tanto para mí mismo en los casos en los que los había escuchado, como para mis comunicantes a partir de otras fuentes. Tal como me parecía que cada orador habría hablado, con las palabras más adecuadas a las circunstancias de cada momento, ciñéndome lo más posible a la idea global de las palabras verdaderamente pronunciadas, en este sentido están redactados los discursos de mi obra (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1.22.1)¹⁷².

Observad aquí que cuando se trata de la cuestión del contenido de los discursos históricos, «una misma medida no sirve para todos». Algunos discursos se basan en la propia memoria de Tucídides, otros en el testimonio de otros. En cualquier caso, siempre intenta ceñirse lo más posible al «sentido general» de lo que realmente se dijo. Lo mismo ocurre probablemente con los Evangelios: algunos relatos de lo que dijo Jesús son testimonios de primera mano basados en la

memoria de los discípulos, mientras que otros son de segunda mano y se basan en la tradición oral (cf. Lc 1,1-4). En cualquier caso, el objetivo principal no es necesariamente ofrecer un relato palabra por palabra, sino registrar la esencia de lo que Jesús dijo realmente.

Por esta razón, la intención principal del libro no está transmitir los detalles exactos de los relatos evangélicos, sino más bien —en palabras de Tucídides— el «sentido general» de lo que Jesús «realmente dijo». De hecho, los Evangelios nos muestran que, aunque los escritores estaban interesados en la historia real, no pretendían hacer transcripciones literales. Por ejemplo, si se comparan las palabras de la institución de la Eucaristía en la Última Cena presentes en los diversos relatos del Nuevo Testamento, se descubrirá rápidamente que no son idénticas (cf. Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-26). Como señala el estudioso del Nuevo Testamento John Meier:

[H]ay verdaderas razones para preguntarse si la tradición del Evangelio y los evangelistas se preocupaban tanto por las precisas palabras que Jesús dijo. [...] Por ejemplo, tenemos cuatro relatos de lo que Jesús dijo sobre el pan y el vino en la última cena [...], y las cuatro versiones difieren entre sí. Obviamente, Jesús pudo decir estas palabras sólo una vez antes de que su vida acabase bruscamente. [...] Tenemos aquí un dato revelador: ¡las palabras eucarísticas! Eran claramente importantes para la Iglesia primitiva (¡prueba de ello, las cuatro formulaciones!). Pero su importancia para la Iglesia primitiva garantizaba *una coincidencia en la sustancia, no en las palabras mismas*. Y si esto es verdad para las «palabras de la institución» pronunciadas en la última cena, ¿tenemos alguna razón para pensar que otras palabras de Jesús fueron conservadas con mayor celo al pie de la letra?¹⁷³.

En una línea similar, Joseph Ratzinger (papa Benedicto XVI) enfatiza que los cuatro Evangelios «no pretenden ser literariamente exactos» a la manera de una «transcripción magnetofónica». Sin embargo, sí pretenden reproducir correctamente «la *sustancia* de los discursos» de Jesús¹⁷⁴. Lo hacen precisamente porque *son* biografías.

Resumiendo lo que hemos aprendido en este capítulo: a estas alturas queda claro que la afirmación de que los Evangelios no son biografías es sencillamente un error. Además, el uso de cuentos infantiles modernos, como el relato de George Washington y el cerezo, tomados como analogías del tipo de historias que contienen

los Evangelios es históricamente indefendible y, hablando francamente, académicamente irresponsable. Al igual que el juego del teléfono, este tipo de comparaciones no hacen justicia en absoluto al género literario del escrito ni al carácter histórico de los cuatro Evangelios. Los Evangelios son antiguas biografías que pretenden consignar la sustancia de lo que Jesús de Nazaret realmente hizo y dijo.

Por supuesto, el hecho de que los Evangelios sean biografías no resuelve la cuestión de si sus autores nos *están* de hecho diciendo la verdad sobre Jesús. Para empezar, ¿los autores de los Evangelios *fueron capaces* de recordar con exactitud lo que Jesús hizo y dijo? ¿Cuánto tiempo pasó exactamente entre la vida de Jesús y la redacción de los Evangelios? ¿Qué sucedería si los Evangelios fueron escritos demasiado tarde para ser históricamente fiables? Estas preguntas nos llevan directamente al tema de nuestro próximo capítulo: la datación de los Evangelios.

7. La datación de los Evangelios

No hace mucho, un amigo mío vino a verme disgustado porque su hijo había llegado del colegio diciéndole que había aprendido en clase de religión que los Evangelios fueron escritos «más de cien años después de la muerte de Jesús». El hijo de mi amigo quería saber: ¿Es esto cierto? ¿Se escribieron realmente los Evangelios *tanto tiempo* después de que Jesús viviera y muriera? ¿Cómo podían ser fiables si había pasado tanto tiempo entre el tiempo en que Jesús vivió y su redacción? ¿Y cómo pudieron escribirlos los Apóstoles y sus discípulos? Al fin y al cabo, cien años después de Jesús, ¿acaso no estarían ya muertos todos los testigos presenciales de su vida?

En otras palabras, cuando se trata de las fuentes históricas sobre Jesús, *la proximidad cronológica importa*. Cuanto más uno se aleja del tiempo en que Jesús vivió, tanto más probable se vuelve que los que hubieran podido recordar lo que hizo y dijo no estuvieran ya para contar lo que realmente había sucedido y lo que no. Esto es lo que Bart Ehrman denomina el problema de la «brecha temporal» entre Jesús y los Evangelios¹⁷⁵. La mayoría de los estudiosos están de acuerdo hoy en que Jesús murió entre los años 30-33 d. C. También, la mayoría de los estudiosos contemporáneos coinciden en que los cuatro Evangelios no se escribieron sino hacia finales del siglo I. Las introducciones en boga de los manuales, como la del propio Ehrman, datan a Marcos alrededor del año 70 d.C., a Mateo y Lucas en torno a los años 80-85 d.C., y al Evangelio de Juan entre los años 90-95 d.C. Tal como Ehrman dice, esto significa que entre la muerte de Jesús y la redacción de los Evangelios transcurrieron entre cuatro y seis décadas, tiempo durante el cual las historias sobre Jesús circularon de boca en boca, «año tras año, década tras

década», a través de una larga cadena de narradores anónimos¹⁷⁶. Supuestamente, estos narradores cambiaron detalles de la vida de Jesús e inventaron episodios enteros sobre él. (¿Recordáis el juego del teléfono?)¹⁷⁷. A continuación, y ya a finales del siglo I, cuatro autores igualmente anónimos decidieron poner por escrito las historias que habían escuchado. Sólo entonces empezaron a existir los Evangelios tal y como los conocemos¹⁷⁸.

¿Qué debemos hacer con este planteamiento? ¿Cuándo se escribieron realmente los cuatro Evangelios? ¿Cuánto tiempo pasó entre la muerte de Jesús y el momento en que el primer evangelista empezó a escribir? Al fin y al cabo, los libros antiguos no se publicaban con fechas de derechos de autor como hoy. Entonces, ¿cómo determinan los estudiosos la fecha de los Evangelios cuando los propios libros no contienen información explícita que nos diga cuándo fueron escritos? Y lo que es más importante, ¿se escribieron los cuatro Evangelios demasiado tarde para ser históricamente fiables?

Para intentar responder a algunas de estas preguntas, tenemos que volver atrás y examinar detenidamente lo que sugieren los textos acerca de la forma en que se transmitieron los recuerdos de Jesús, y cuál es la amplitud exacta de la llamada «brecha temporal» entre la vida de Jesús y los cuatro Evangelios.

Los recuerdos de los estudiantes de Jesús

En las últimas décadas, se ha realizado un enorme trabajo por parte de los estudiosos del Nuevo Testamento acerca de lo que ocurrió durante los años que transcurren entre el final de la vida de Jesús y la redacción de los Evangelios¹⁷⁹. Si dejamos de lado el escenario imaginario de una cadena anónima de narradores y nos fijamos, en cambio, en las *pruebas* reales proporcionadas por el Nuevo Testamento, las etapas de desarrollo entre Jesús y los Evangelios pueden esbozarse como sigue (para las referencias, ved las notas a pie):

Tres etapas en la formación de los Evangelios

Etapas 1. La vida y la enseñanza de Jesús

Como «rabino» judío (*rabbī*), Jesús «enseñó» (*didaskō*) a sus «estudiantes» (*mathētai*) en el contexto de una *relación rabino-discípulo*. Sus estudiantes vivieron con él y aprendieron de él durante unos tres años. Durante este tiempo, Jesús esperaba de sus alumnos que «recordaran» (*mnēmoneuō*) lo que decía y les ordenó que empezaran a «enseñar» (*didaskō*) a otros mientras él aún vivía (cf. Mc 4,1-20; 6,1-13.30; 8,18; 9,5; 11,21; y paralelos)¹⁸⁰.

Etapas 2. La predicación de los alumnos de Jesús

Después de la muerte de Jesús, los estudiantes de Jesús «recordaban» (*mnēmoneuō*) lo que él había dicho y hecho, y «enseñaban» (*didaskō*) a otros lo que habían visto y oído. Su predicación se basaba en las *hábiles memorias* de estudiantes entrenados y en las *memorias entrenadas* de los discípulos que repetidamente predicaron sobre lo que Jesús dijo e hizo (cf. Jn 2,22; 12,16; 15,20; 16,4; Hch 4,2-20; 20,35)¹⁸¹.

Etapas 3. La redacción de los Evangelios

Finalmente, los evangelistas pusieron por «escrito» (*graphō*) lo que ellos mismos «presenciaron» (*martyreō*) o lo que les «transmitieron» (*paradidōmī*) los «testigos oculares» (*autoptai*) que estuvieron presentes con Jesús «desde el principio» (cf. Lc 1,1-4; Jn 21,24)¹⁸².

Si esta descripción de las etapas de la tradición a través de las cuales la vida y las enseñanzas de Jesús han llegado hasta nosotros es básicamente correcta, entonces se siguen de ella tres importantes consecuencias.

En primer lugar, los discípulos de Jesús fueron estudiantes que recordaron lo que él hizo y dijo. Aunque hoy en día solemos utilizar la palabra «discípulo» para referirnos a un «creyente», en el siglo I d.C. significaba literalmente «estudiante» (en griego *mathētēs*; en hebreo *talmid*)¹⁸³. Ser estudiante en el mundo antiguo era radicalmente diferente a lo que es hoy, donde simplemente significa que puedes (o no) escuchar una lección de cincuenta minutos tres veces a la semana durante un semestre. Ser uno de los estudiantes de Jesús significaba seguirle a todas partes, y escucharle *todo el tiempo*, durante uno a tres *años*. Como dejan claro los Evangelios, también significaba recordar lo que él decía (Mt 16, 9; Mc 8, 18; Jn 15, 20; 16, 4). En palabras de John Meier:

Jesús llamó a determinadas personas a seguirlo de manera literal, física, en los diversos recorridos de la predicación por Galilea, Judea y regiones circundantes. [...] Seguir a Jesús como discípulo significaba dejar atrás casa, familia y medio de vida. No se podía seguir a Jesús simplemente permaneciendo en casa dedicado al estudio de sus enseñanzas, ni asistiendo a su escuela para aprender directamente de él¹⁸⁴.

Si nos tomamos en serio las pruebas del origen apostólico de los Evangelios, los cuatro Evangelios no se basan en los recuerdos de cualquiera. O bien contienen los recuerdos de los estudiantes de Jesús (los Evangelios de Mateo y Juan) o se basan en los recuerdos de los estudiantes de Jesús que fueron transmitidos a sus seguidores (como el de Marcos que recogió la predicación de Pedro). El mismo Evangelio de Lucas afirma estar basado en el testimonio de quienes fueron testigos oculares «desde el principio» del ministerio público de Jesús (Lc 1,1).

Notad lo diferente que es esto de la teoría, ahora muy extendida, de que nuestra información sobre Jesús se basa principalmente en décadas de relatos anónimos. Por supuesto que circularon historias incontroladas sobre Jesús; el Evangelio de Lucas incluso menciona «informes» anónimos (en griego *ēchos*) que circulaban durante la vida de Jesús (Lc 4,37). Sin embargo, como he argumentado en capítulos anteriores, los cuatro Evangelios no pretenden ser eso. No son los últimos eslabones de una larga cadena de rumores e historias anónimas. Son biografías antiguas y relatos autorizados de la vida de Jesús basados en el testimonio de sus alumnos. Como tales, precisamente funcionan en parte como controles sobre lo que se decía acerca de Jesús¹⁸⁵.

En segundo lugar, en los años transcurridos entre la muerte de Jesús y la redacción de los Evangelios, los discípulos de Jesús habrían *ensayado* con frecuencia sus memorias en el curso de su predicación y enseñanza. De hecho, como señala Dale Allison, los discípulos probablemente habrían empezado a «ensayar» las enseñanzas de Jesús ya en vida de éste, empezando por la primera vez que fueron enviados en misión por el propio Jesús (cf. Mt 10,1-23; Mc 6,7-12; Lc 9,1-10)¹⁸⁶. Una de las razones por las que esto es importante es porque, como afirma Richard Bauckham, «el recuerdo frecuente es un factor importante tanto para retener la memoria

como para retenerla con precisión»¹⁸⁷. Cualquiera profesor sabe que esto es cierto. Puede que yo no sea capaz de deciros lo que hice la semana pasada, pero podría daros una conferencia de tres horas sobre Jesús y las raíces judías de la Última Cena sin prepararla porque he estado hablando constantemente de ello durante los últimos diez años¹⁸⁸. Esa es una diferencia fundamental entre los recuerdos ejercitados y los recuerdos incidentales.

En tercer lugar, aunque los Evangelios no se escribieran hasta finales del siglo I d.C., habrían aparecido *en vida de los Apóstoles de Jesús y de sus discípulos*. Pensadlo por un momento: si Marcos y Lucas tenían veinte o treinta años cuando se convirtieron en discípulos de Pedro y Pablo entre los años 40 y 50 d.C., entonces Marcos tendría cuarenta años en el 65-70 d.C., y Lucas cincuenta o sesenta en el 80-85 d.C. No hay nada remotamente inverosímil en que a esa edad compongan los Evangelios. De hecho, Josefo nos dice que escribió su famosa historia del pueblo judío en «el año cincuenta y seis de mi vida» (Josefo, *Antigüedades*, 20.267). Del mismo modo, si Mateo y Juan tenían veinte o treinta años cuando alrededor del año 30 se convirtieron en discípulos de Jesús, entonces en los años 80 a 85 Mateo tendría setenta u ochenta años, y en los años 90 a 95 Juan tendría ochenta o noventa años. No cabe duda de que se trata de una edad avanzada, sobre todo en el caso de Juan. Sin embargo, los primeros Padres de la Iglesia nos dicen que el apóstol Juan vivió hasta ser «un hombre muy viejo», muriendo alrededor del año 98 d.C., durante el reinado del emperador Trajano (Jerónimo, *Vidas de varones ilustres*, 9). Además, ya como señaló Ireneo y como sabe cualquiera que pase tiempo con los ancianos, los recuerdos de los años de su formación suelen serles mucho más claros que los de su vejez¹⁸⁹.

Por último, si Mateo y Juan sobrevivieron a los demás Apóstoles, entonces tiene sentido que se les pidiera que escribieran sus recuerdos de Jesús antes de que su generación desapareciera. Tomando un ejemplo antiguo: Josefo dice que quiso escribir su propia autobiografía «mientras hay personas vivas que pueden refutar o corroborar mi testimonio» (*Antigüedades*, 20.266).

También en nuestros días, durante las dos últimas décadas las personas que sobrevivieron al Holocausto de los años 30 y 40 han sido entrevistadas repetidamente, precisamente para guardar sus recuerdos de los hechos antes de que su generación desaparezca. Sin embargo, algunos supervivientes del Holocausto —como Elie Wiesel, el célebre autor de *La noche*— siguen vivos en la actualidad, ¡y eso que estamos en pleno siglo XXI! De hecho, Wiesel publicó dos volúmenes de sus memorias a finales de la década de 1990¹⁹⁰. En otras palabras, algunas personas mueren jóvenes mientras que otras viven largo tiempo y escriben libros.

Quizá lo más importante de todo es que, *aunque los cuatro Evangelios se fechan a menudo a finales del siglo I, esta datación no es en absoluto tan segura como se suele hacer creer*. Las introducciones de los manuales del Nuevo Testamento se limitan a menudo a enumerar las fechas de 65-70 d.C. para Marcos, 80-85 d.C. para Mateo y Lucas, y 90-100 d.C. para Juan como si fueran un hecho¹⁹¹. Sin embargo, tal como reconoce uno de estos manuales, se trata sólo de «estimaciones aproximadas»¹⁹². La pregunta es: ¿de qué aproximación estamos hablando? ¿Una década? ¿Dos? ¿Tres? La respuesta es importante, ya que la proximidad cronológica de los Evangelios a la vida de Jesús es un factor significativo a la hora de evaluarlos como fuentes históricas. Cuando examinamos detenidamente las razones reales que se dan para fechar los cuatro Evangelios a finales del siglo I, descubrimos que existen algunos serios problemas para ello. En las páginas que siguen, nos dedicaremos a la fecha de los Evangelios sinópticos, ya que no hay prácticamente debate sobre la fecha del Evangelio de Juan. La mayoría de los primeros Padres de la Iglesia, así como los estudiosos contemporáneos, coinciden en que el Evangelio de Juan fue el último de los cuatro en ser escrito¹⁹³.

La destrucción del Templo en el año 70 d. C.

La primera razón importante que a menudo se aduce para datar los Evangelios Sinópticos a finales del siglo I d.C. se basa en la forma en que algunos estudiosos interpretan las profecías de Jesús

sobre la destrucción del Templo de Jerusalén. En cada uno de los Evangelios Sinópticos, Jesús declara que un día el Templo será completamente destruido:

Cuando salió Jesús del templo y caminaba, se le acercaron sus discípulos, que le señalaron las edificaciones del templo, y él les dijo: «¿Veis todo esto? En verdad os digo que será destruido sin que quede allí piedra sobre piedra». (Mt 24,1-2)

Y cuando salía del templo le dijo uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué edificaciones». Jesús le respondió: «¿Ves esos grandes edificios?; pues serán destruidos, sin que quede piedra sobre piedra». (Mc 13,1-2)

Al acercarse y ver la ciudad, lloró sobre ella, mientras decía: «[...] Pues vendrán días sobre ti en que tus enemigos te rodearán de trincheras, te sitiarán, apretarán el cerco de todos lados, te arrasarán con tus hijos dentro, y no dejarán piedra sobre piedra. Porque no reconociste el tiempo de tu visita». (Lc 19,41-44)

Y cuando veáis a Jerusalén sitiada por ejércitos, sabed que entonces está cerca su destrucción. (Lc 21,20)

Según algunos estudiosos, los oráculos de Jesús sobre la destrucción del Templo de Jerusalén no son profecías reales pronunciadas casi cuarenta años antes del acontecimiento. En vez de ello, estos estudiosos piensan que estas partes del Evangelio de Marcos fueron escritas a posteriori por cristianos que reflexionaron sobre sus propias experiencias de los acontecimientos que sucedían en su tiempo relativos a la destrucción del Templo en el año 70 d.C.¹⁹⁴. Según esta teoría, la razón por la que los Evangelios de Mateo y Lucas contienen más detalles sobre cómo Jerusalén iba a ser destruida —por ejemplo el hecho de que iba a ser «rodeada por ejércitos» (Lc 19,43; 21,20) y «quemada» (cf. Mt 22,7)— es porque que sus relatos fueron escritos incluso a más distancia de la destrucción del Templo que el de Marcos¹⁹⁵. Resultado de ello, los Evangelios de Mateo y Lucas se fechan en los años 80 y 90 del primer siglo.

Y este es el principal fundamento para fechar los Evangelios Sinópticos a finales del siglo I d.C. La argumentación para ello se basa casi por completo en la afirmación de que los oráculos de Jesús sobre la destrucción del Templo de Jerusalén se escribieron *después del hecho*. Leed los Evangelios Sinópticos por vosotros mismos y veréis. No hay ningún otro acontecimiento histórico con el que fijar la datación de los Evangelios a finales del siglo I¹⁹⁶. Las profecías de

Jesús sobre la destrucción del Templo constituyen la principal «prueba». Pero esta forma de fechar los Evangelios Sinópticos tiene varios puntos débiles importantes.

Para empezar, todo el esquema de datación tardía se basa en la *suposición* de que Jesús de Nazaret no pudo haber predicho realmente la próxima destrucción del Templo ni haberla descrito con detalle. Los problemas de tal suposición son muchos, pero para mí destaca particularmente uno. Si sabéis algo de la historia de Israel, entonces sabréis que el Templo y la ciudad de Jerusalén *ya habían sido destruidos en el año 586 a.C.*, más de quinientos años antes del nacimiento de Jesús. La primera destrucción del Templo por parte del Imperio Babilónico es la descrita en el libro de los Reyes:

En el mes quinto, el día séptimo del mes, el año diecinueve de Nabucodonosor, rey de Babilonia, Nabuzardan, jefe de la guardia, servidor del rey de Babilonia, vino a Jerusalén. *E incendió el templo del Señor y el palacio real y la totalidad de las casas de Jerusalén. Todas las tropas caldeas [...] demolieron las murallas que rodeaban Jerusalén.* (2 Re 25,8-10)

Fijaos en la naturaleza exacta de los detalles descritos —tales como el incendio del Templo y el asedio de las murallas de la ciudad—, detalles que algunos afirman que sólo pudieron describirse después del año 70 d. C. ¡Como si nunca hubieran ocurrido antes! Como señaló hace tiempo el estudioso británico del Nuevo Testamento C. H. Dodd:

Si algún acontecimiento histórico ha coloreado el cuadro, no es la toma de Jerusalén por Tito en el año 70, sino la de Nabucodonosor en el 586 a.C. No hay ningún rasgo de la predicción que no pueda ser documentado directamente desde el Antiguo Testamento¹⁹⁷.

De hecho, parece que Jesús de Nazaret no fue el único judío del siglo I d.C. que utilizó el Antiguo Testamento para advertir que el Templo sería destruido de nuevo. Según Josefo, alrededor del año 66 d.C., un hombre llamado «Jesús, hijo de Ananías» también se basó en el libro de Jeremías para predecir que Jerusalén y el Templo serían destruidos (Josefo, *La Guerra judía*, 6.301; cf. Jer 7)¹⁹⁸. Si Jeremías pudo profetizar la destrucción de Jerusalén, y Jesús, hijo de Ananías, pudo profetizar la destrucción del Templo, entonces no

hay razón para que Jesús de Nazaret no pudiera hacer lo mismo. De hecho, como he escrito en otro lugar (en un libro mucho más largo), hay muchas razones de peso para concluir que los oráculos sobre la destrucción del Templo en Marcos 13 se originaron con el propio Jesús¹⁹⁹. Y si se remontan a él, simplemente no pueden utilizarse para «fechar» el Evangelio. Estos pasajes no pretenden decir cuándo se escribió el Evangelio. Están destinados a decir lo que Jesús dijo sobre la futura destrucción de Jerusalén.

Igualmente importante es que la destrucción del Templo nunca se menciona como un acontecimiento pasado en ninguno de los Evangelios. Si los Evangelios fueron escritos después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., ¿por qué los escritores no señalan que la profecía de Jesús se había cumplido? Eso sería lo natural. De hecho, eso es exactamente lo que hace Lucas en los Hechos de los Apóstoles con respecto a otra profecía que se cumplió realmente *antes* de que se escribiera su libro:

En aquellos días, bajaron a Antioquía unos profetas de Jerusalén. Uno de ellos, de nombre Agabo, movido por el Espíritu, se puso en pie y predijo que iba a haber una gran hambre en todo el mundo, lo que en efecto sucedió en tiempo de Claudio. (Hch 11,27-28)

¿No sería extraño que Lucas se esforzara en señalar que la profecía de un profeta cristiano poco conocido llamado Agabo se había cumplido en los días del emperador Claudio (años 40 d.C.), pero no mencionara que la profecía de Jesús sobre la destrucción del Templo se había cumplido en el año 70 d.C.? ¿Por qué no dice que la palabra de Jesús «se cumplió en los días del emperador Tito»? Os daré una explicación: quizás Lucas no menciona el cumplimiento de la profecía de Jesús porque todavía *no se había cumplido*.

Por último, si examináis detenidamente las palabras de Jesús sobre la destrucción del Templo, descubriréis que ciertas partes sólo tienen sentido si se trata de advertencias pronunciadas *antes del acontecimiento*. Sorprendentemente, esto no sólo es cierto en el Evangelio de Marcos; es incluso más cierto en los Evangelios de Mateo y Lucas, que se supone que fueron escritos más de una década después. Comparad las advertencias de Jesús sobre lo que

hay que hacer cuando «la abominación de la desolación», una expresión del Antiguo Testamento relacionada con la destrucción del Templo (cf. Dan 9,24-27), sea instalada en el Templo de Jerusalén:

Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe (el que lee, que entienda), entonces los que viven en Judea huyan a los montes, [...] *Orad para que no suceda en invierno.* (Mc 13, 14.18)

Cuando veáis la abominación de la desolación, anunciada por el profeta Daniel, erigida en el lugar santo (el que lee que entienda), entonces los que vivan en Judea huyan a los montes, [...] *Orad para que la huida no suceda en invierno o en sábado.* (Mt 24, 15.20)

Y cuando veáis a Jerusalén sitiada por ejércitos, sabed que entonces está cerca su destrucción. Entonces los que estén en Judea, que huyan a los montes; *los que estén en medio de Jerusalén, que se alejen; los que estén en los campos, que no entren en ella.* (Lc 21, 20-21)

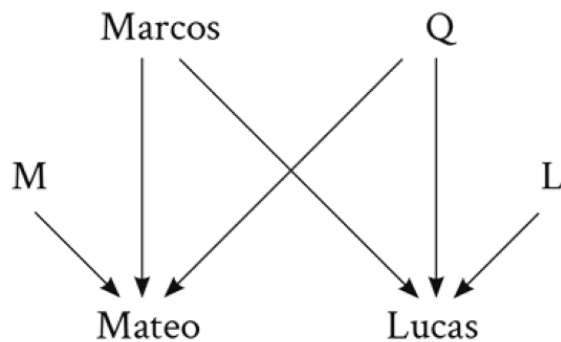
Pensad por un momento en estas citas. ¿Por qué exhortaría Marcos a sus lectores a rezar para que la desolación del Templo no ocurriera «en invierno» (Mc 13,18) si sabían que ya había ocurrido a finales del verano? (El Templo fue destruido por los romanos a finales de julio o principios de agosto del año 70 d.C.)²⁰⁰. ¿Y por qué añadiría Lucas una advertencia para que su audiencia no «entrara en la ciudad» (Lc 21,21) si la ciudad ya había sido destruida? Por último, si el Evangelio de Mateo apareció realmente más de una década después que el Evangelio de Marcos, ¿por qué añadiría Mateo que su audiencia rezara para que la desolación no tuviera lugar en invierno «ni en sábado» (Mt 24, 20) si ya había ocurrido? ¿Por qué añadir una orden de orar para que algo no tenga lugar en un momento determinado si ya había sucedido, era ampliamente conocido y no podía cambiarse? En palabras de W. D. Davies y Dale Allison «¿Qué sentido tendría insertar un imperativo de orar sobre un acontecimiento pasado, para que no se produzca en un momento determinado»²⁰¹.

Ante estas pruebas, el primer gran pilar de la datación tardía de los Evangelios sinópticos —como las piedras del Templo— se viene abajo. En palabras de los expertos en los Sinópticos E. P. Sanders y Margaret Davies: «No hay ningún material en Marcos que deba fecharse después del año 70»²⁰². En una línea similar, en un estudio reciente sobre la fecha del Evangelio de Marcos, James Crossley

concluye que el Evangelio podría haber sido escrito «en cualquier momento entre los años treinta de la era cristiana y el año 70»²⁰³.

El problema Sinóptico

La segunda razón principal para datar los Evangelios Sinópticos a finales del siglo I d.C. se basa en una teoría particular sobre el orden en que se escribieron los Evangelios. Esta teoría se conoce como *la teoría de las dos fuentes*²⁰⁴. Según esta teoría, el Evangelio de Marcos fue el primero en ser escrito. Alrededor de la misma época, un hipotético evangelio, al que los estudiosos modernos se refieren como «Q» (del alemán *Quelle*, que significa «fuente»), supuestamente surgió también. Posteriormente, los evangelios de Lucas y Mateo utilizaron tanto a Marcos como a «Q» como sus dos fuentes primarias para escribir sus Evangelios. Cualquier otro pasaje que se encuentre sólo en el Evangelio de Mateo se atribuye a una fuente hipotética llamada «M», y cualquier pasaje que se encuentre sólo en el Evangelio de Lucas se atribuye a otra fuente hipotética llamada «L». La teoría se puede esquematizar de la siguiente manera:



Teoría de las dos fuentes

Para muchos estudiosos, la teoría de las dos fuentes desempeña un papel fundamental en la datación a finales del siglo I de los Evangelios Sinópticos, ya que si el Evangelio de Marcos se escribió en la época de la destrucción del Templo en el año 70 d.C., y si los Evangelios de Mateo y Lucas utilizaron a Marcos como fuente, eso significa que los Evangelios de Mateo y Lucas se escribieron en algún momento después del año 70 d.C. Al dejar pasar de diez a veinte

años para que el Evangelio de Marcos circulara por el Imperio Romano y llegara a manos de los otros dos evangelistas, los defensores de esta opinión llegan a la «estimación aproximada» de 80-85 d.C. para los Evangelios de Mateo y Lucas²⁰⁵.

Aunque a primera vista esto podría parecer una forma lógica de fechar los Evangelios, un examen más detallado revela varias debilidades importantes. Por un lado, como hemos visto anteriormente, si el Evangelio de Marcos no puede fecharse sobre la base de las profecías de Jesús acerca de la destrucción del Templo realmente en torno al año 70 d.C., entonces desaparece una de las principales razones para afirmar que los Evangelios de Mateo y Lucas se escribieron después de la destrucción del Templo.

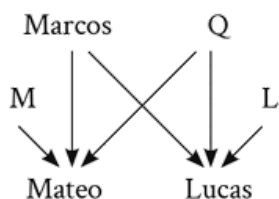
Además, si hay un tema que se ha debatido desde los inicios del cristianismo, es la cuestión del orden en que se escribieron los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas²⁰⁶. Como hemos visto en el capítulo tercero, aunque los primeros Padres de la Iglesia fueron unánimes en cuanto a quiénes escribieron los Evangelios, no se pusieron de acuerdo sobre el orden en que se escribieron. Por ejemplo, Clemente de Alejandría sostuvo que Mateo escribió primero, Lucas escribió segundo, Marcos escribió tercero y Juan escribió último (cf. Eusebio, *Historia eclesiástica*, 6.14.6-10). Por otro lado, Orígenes de Alejandría sostenía que Mateo escribió primero, Marcos escribió segundo y Lucas escribió tercero, con Juan, una vez más, en último lugar (cf. Eusebio, *Historia eclesiástica*, 6.25.3-6). Por último, Tertuliano de Cartago afirma que Mateo y Juan fueron publicados primero, y que Marcos y Lucas vinieron después (Tertuliano, *Contra Marción*, 4.5).

En los tiempos modernos, el debate sobre el orden de los Evangelios se ha vuelto tan complejo que ahora se denomina «la cuestión Sinóptica». Aunque muchos libros populares sobre los Evangelios sólo mencionan la teoría de las dos fuentes, esta hipótesis no es en absoluto la única solución. Como todo estudioso del Nuevo Testamento sabe, en los últimos cien años ha habido múltiples teorías sobre el orden en que se escribieron los Evangelios Sinópticos, teorías que han sido defendidas por estudiosos muy

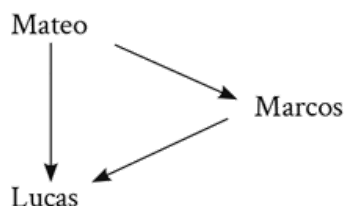
respetables (cf. el cuadro «La cuestión Sinóptica: sus múltiples soluciones»).

La cuestión sinóptica: sus múltiples soluciones

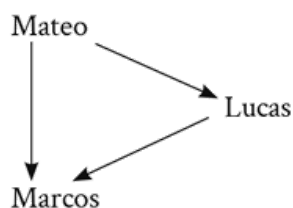
Teoría de las dos fuentes



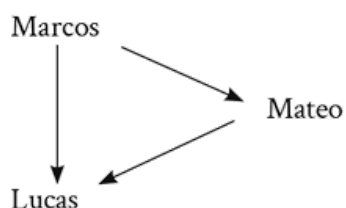
Teoría agustiniana



Teoría de Griesbach



Teoría de Farrer



Por ejemplo, algunos pocos estudiosos modernos sostienen que Mateo escribió primero, Marcos escribió después, y Lucas los utilizó a ambos. Esto se conoce como *la teoría agustiniana*, en honor a san Agustín de Hipona, quien la formuló así en torno al año 400 d.C.²⁰⁷. Otros estudiosos sostienen que Mateo escribió primero, Lucas después y Marcos los utilizó a ambos. Esto se conoce como la *teoría de Griesbach*, en honor a Johan Jakob Griesbach, que la propuso por primera vez en la década de 1780²⁰⁸. Por último, en las últimas décadas, una serie de estudiosos han defendido que Marcos escribió primero, Mateo después y Lucas los utilizó a ambos. Desde este punto de vista, no hay necesidad de un hipotético Evangelio «Q». Esto se conoce como la *teoría de Farrer*, en honor a Austin Farrer, el estudioso inglés que fue el primero en proponerla en la década de 1950²⁰⁹.

El lector se sentirá aliviado al saber que no voy a entrar en el análisis de los puntos fuertes y débiles de cada una de estas teorías. Eso requeriría un libro entero. Mi punto es simplemente éste: si los expertos en los Evangelios no pueden ponerse de acuerdo en la

solución a la cuestión Sinóptica —y hay literalmente docenas de teorías, muchas más de las que he mencionado aquí— entonces la teoría de las dos fuentes no debería presentarse como si fuera un hecho cierto que puede usarse para fechar los Evangelios de Mateo y Lucas a finales del siglo I d.C. En palabras de Joseph Fitzmyer: «La historia de la investigación sinóptica revela que la cuestión es prácticamente insoluble»²¹⁰. Si la cuestión Sinóptica es realmente insoluble, entonces cualquier solución —incluida la teoría de las dos fuentes— no puede ser un punto de partida fiable para datar los Evangelios.

Además, la teoría de las dos fuentes ha sido muy criticada en los últimos años. Por ejemplo, la existencia de «Q» ha sido puesta en duda por estudiosos como Mark Goodacre, cuyo libro de 2002 *The Case Against Q* me hizo cambiar de opinión sobre el tema²¹¹. (Yo era un creyente acérrimo de «Q».) Un gran problema de la teoría de las dos fuentes es que se basa en «Q», el cual sólo existe en la imaginación de los estudiosos que creen en él. Nunca se ha encontrado ningún manuscrito de «Q». Tampoco existe referencia alguna a «Q» en los escritos de los Padres de la Iglesia. Finalmente, hay tantos problemas internos en la teoría de las dos fuentes que E. P. Sanders y Margaret Davies concluyeron:

De todas las soluciones, esta [la de las dos fuentes], que permanece como la hipótesis dominante, es la menos satisfactoria²¹².

Si Sanders y Davies están en lo cierto, entonces la teoría de las dos fuentes no debería presentarse como si fuera un hecho cierto en base al cual fechar los Evangelios a finales del siglo I.

El final de los Hechos de los Apóstoles

¿Qué debemos hacer entonces? ¿Debemos renunciar a la datación de los Evangelios? Yo creo que no. Antes de terminar este capítulo, veamos un punto en común entre las diferentes teorías sobre el orden de los Evangelios Sinópticos que creo que puede ayudarnos a llegar a una fecha aproximada. Este punto se toma del final de los Hechos de los Apóstoles.

Sea cual sea la solución que se adopte a la cuestión Sinóptica, todas las principales teorías que hemos discutido hasta ahora coinciden en que el Evangelio de Lucas se escribió *después* de uno (o de ambos) de los Evangelios de Mateo y Marcos. La razón de esto es simple: Lucas nos dice que ya existían otros relatos de la vida de Jesús cuando decidió escribir su Evangelio. Lo hace en las primeras líneas de su escrito:

Puesto que muchos han emprendido la tarea de componer un relato de los hechos que se han cumplido entre nosotros [...] también yo he resuelto escribírtelos por su orden, ilustre Teófilo. (Lc 1,1.3)

A la luz de estas palabras y de los extensos paralelismos literales entre Lucas y los Evangelios de Marcos y Mateo, muchos estudiosos están de acuerdo en que, al escribir el Evangelio de Lucas, el autor utilizó como fuentes uno o ambos Evangelios de Marcos y Mateo.

La razón por la que esto es importante para la datación de los Evangelios aparece al tomar los Hechos de los Apóstoles y descubrir la evidencia de que este segundo volumen de Lucas (Hch 1,1) resulta haber sido escrito mucho más tempranamente de lo que se suele suponer. Por ejemplo, el libro de los Hechos termina con Lucas describiendo en primera persona su llegada a la ciudad de Roma con el apóstol Pablo y el tiempo posterior de Pablo bajo arresto domiciliario:

Y así llegamos a Roma. Los hermanos de Roma, que habían oído hablar de nuestras peripecias, salieron a recibirnos al Foro Apio y Tres Tabernas. Al verlos, Pablo dio gracias a Dios y se sintió animado. Una vez en Roma, le permitieron a Pablo vivir por su cuenta en una casa, con el soldado que lo vigilaba. [...] *Permaneció allí un bienio completo en una casa alquilada,* recibiendo a todos los que acudían a verlo, predicándoles el Reino de Dios y enseñando lo que se refiere al Señor Jesucristo con toda libertad, sin estorbos. (Hch 28,14-16.30-31)

Así terminan los Hechos de los Apóstoles. Ahora permitidme haceros una pregunta: ¿por qué Lucas detiene tan abruptamente su narración con el encarcelamiento de Pablo en Roma en el año 62? Si los Hechos se escribieron a finales del siglo I, ¿por qué Lucas no sigue contando el martirio de Pablo bajo el emperador Nerón a finales de los años 60? Aunque algunos defienden que la razón es

que Hechos sólo debía contar la historia de cómo el cristianismo llegó a Roma y luego detenerse allí, los datos no apoyan esta afirmación²¹³. Pues, como muestra la anterior cita de los Hechos, el propio Lucas dice que ya *había* «hermanos» cristianos en Roma cuando él y Pablo llegaron allí (Hch 28,14)²¹⁴. Además, a lo largo de todo el libro de los Hechos, Lucas subraya cuidadosamente los paralelismos entre la vida de Jesús y las vidas de Pedro y Pablo²¹⁵. ¿Por qué entonces omitiría Lucas describir el paralelismo más evidente de todos: entre la ejecución de Jesús y las ejecuciones de Pedro y Pablo?

La respuesta más obvia a esta pregunta es sencilla: Lucas detuvo su relato de la vida de Pablo con éste detenido en Roma, porque *fue entonces cuando se escribieron los Hechos de los Apóstoles* — alrededor del año 62 d.C. De hecho, fue precisamente el final de los Hechos lo que llevó al famoso estudiosos alemán Adolf von Harnack, después de toda una vida de investigación sobre la Iglesia primitiva, a cambiar de opinión y concluir que tanto los Hechos de los Apóstoles como los Evangelios Sinópticos fueron escritos mientras Pablo aún vivía:

Por lo tanto, el resultado es que los versículos finales de los Hechos de los Apóstoles, junto con la ausencia en el libro de cualquier referencia al resultado del juicio de san Pablo y a su martirio, hacen que sea *muy altamente probable que la obra se escribiera en un momento en el que el juicio de san Pablo en Roma aún no había terminado*²¹⁶.

Y Harnack no es el único. Tras un amplio estudio de los Hechos, otros estudiosos recientes, como Alexander Mittelstaedt, han llegado también a la conclusión de que los Hechos fueron escritos antes de la ejecución de Pablo²¹⁷. Por mi parte, la lógica de este argumento me parece sumamente persuasiva, sobre todo si recordamos las endebles razones aducidas para fechar el Evangelio de Lucas después de la destrucción de Jerusalén. En efecto, no hay nada de inverosímil en que Lucas detenga su relato una vez que llegó al momento de su redacción. Del mismo modo, ¿por qué el historiador del siglo I Josefo puso fin a su relato de los acontecimientos cuando llegó «hasta el día de hoy» (*Antigüedades*, 20.267)? Porque no había nada más que decir. O para usar un ejemplo más moderno:

¿Por qué el biógrafo del Papa, George Weigel, detuvo el primer volumen de su famosa biografía del papa Juan Pablo II sin narrar el dramático declive del Papa y su muerte por la enfermedad de Parkinson? Muy sencillo. Nada de eso había ocurrido todavía. El libro salió publicado en 1999, cuando a Juan Pablo aún le quedaban seis años de vida. Por la misma razón, muchas biografías escritas en vida de las personas se detienen al llegar a su *presente*. En ese momento, no hay nada más que contar.

El resultado que sacamos del final de los Hechos es simple pero significativo: si los Hechos de los Apóstoles fueron escritos antes de la muerte de Pablo pero después del Evangelio de Lucas, entonces esto significa que el Evangelio de Lucas fue escrito *mientras Pablo aún vivía*. Y si el Evangelio de Marcos o el Evangelio de Mateo fueron escritos antes que el Evangelio de Lucas (cf. Lc 1,1-4), entonces eso significa que el Evangelio de Marcos o el Evangelio de Mateo (o ambos) fueron también escritos *mientras Pablo aún vivía*. En otras palabras, si tomamos el final de los Hechos de los Apóstoles como una pista para determinar la fecha en que fueron escritos, entonces podemos argumentar que al menos dos de los tres Evangelios Sinópticos, y quizás los tres, fueron escritos en algún momento antes del año 62 d.C. Si esto es correcto, entonces la supuesta «brecha temporal» entre el final de la vida de Jesús y la redacción de los Evangelios se reduce en algunas décadas. En lugar de fechar los Evangelios Sinópticos en los años 70, 80 y 90 del siglo I, acabaríamos fechándolos en algún momento antes de los primeros años 60, dentro de las primeras décadas después de la muerte de Jesús. Como mínimo, la falta de pruebas internas explícitas para datar los Evangelios Sinópticos después del año 70, la complejidad de la Cuestión Sinóptica y el final de los Hechos ponen un poderoso signo de interrogación a la datación común a finales del siglo I de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas.

En síntesis, existen razones históricas de peso para concluir que los Evangelios no son el producto final de una larga cadena de narraciones anónimas de finales del siglo primero. Por el contrario, se trata de antiguas biografías escritas por los estudiantes de Jesús

y sus discípulos, redactadas durante la vida de los Apóstoles y los testigos oculares de Jesús. Como tales, nos proporcionan una base sólida para investigar las cuestiones históricas de lo que Jesús hizo, lo que dijo y quién afirmó ser. Es a estas cuestiones a las que nos dirigimos ahora.

8. Jesús y el Mesías judío

Teniendo en cuenta todo lo que hemos aprendido sobre los orígenes de los Evangelios, ahora podemos abordar las preguntas sobre la identidad de Jesús: *¿Quién era Jesús de Nazaret?* Según el testimonio de los cuatro Evangelios, ¿quién dijo que era? Y sus primeros seguidores, ¿quién creyeron que era? Y, aún más importante, ¿por qué creyeron en él?

En cuanto nos planteamos estas preguntas, nos tropezamos con un pequeño problema, una especie de paradoja. He ido notando esta paradoja a lo largo de los últimos diez años en los que he estado enseñando la Biblia como profesor. Por un lado, si pregunto a mis alumnos *qué tipo de Mesías* esperaba el pueblo judío en el siglo I d.C., todos parecen tener muy clara la respuesta. Por lo general, su respuesta estándar es algo así: «En la época de Jesús, el pueblo judío esperaba un Mesías terrenal y político que vendría a liberarlos del Imperio Romano». Por otro lado, si les pregunto *qué profecías* condujeron a esta antigua esperanza judía de un Mesías terrenal y político, suelen perderse por completo. La clase se queda rápidamente en silencio. Normalmente se quedan aún más callados cuando pregunto: «¿De hecho qué profecías mesiánicas cumplió Jesús?» o «¿qué profecías pensaban los primeros cristianos de origen judío que él había cumplido?». Cada vez que planteo estas preguntas, la gran mayoría de los alumnos (que suelen ser todos cristianos) no saben responderlas. Normalmente no saben decir ni una sola profecía que Jesús haya cumplido y que demuestre que, realmente, era el Mesías. De vez en cuando, uno o dos estudiantes traen a colación el oráculo de la virgen que da a luz un niño (Is 7) o el pasaje sobre el Siervo Sufriente (Is 52-53). Sin embargo, eso es lo más lejos que llegan. Si mis experiencias sirven de indicio, muchos

cristianos de hoy creen *que* Jesús era el Mesías, pero no por ello saben *por qué* creen que lo era, y mucho menos por qué sus primeros seguidores pensaban que era el tan esperado rey de Israel.

A la luz de esta situación, es importante comenzar esta parte de nuestra investigación examinando cuidadosamente ciertas profecías bíblicas sobre el Mesías que los primeros cristianos creyeron que Jesús había cumplido. Por supuesto, hay docenas de pasajes del Antiguo Testamento que llegaron a interpretarse como apuntando al Mesías²¹⁸. Ciertamente, no tenemos espacio para examinarlos aquí todos, y mucho menos para intentar demostrar que Jesús de Nazaret los cumplió todos. Pero, dado nuestro interés en quién Jesús afirmó ser, podemos centrar nuestra atención en unas cuantas profecías fundamentales sobre el *momento* de la venida del Mesías, profecías que Jesús parece haber considerado como algunas de las más importantes de la Escritura judía. Pues cuando examinamos los Evangelios, nos encontramos a Jesús refiriendo a sí mismo y a su misión varias profecías del libro de Daniel (cf. Dan 2, 7, 9). Como veremos, estos pasajes de Daniel nos dan las primeras pistas de que el Mesías no sería sólo el rey largamente esperado, sino un ser divino que abre paso a un reino celestial.

Para ver todo esto con claridad, tendremos que retroceder en el tiempo y situar las palabras de Jesús, por lo demás tan familiares, en su contexto judío original del siglo I. Una vez que lo hayamos hecho, podremos comprender mejor lo que esperaba el pueblo judío del siglo I d.C. y por qué muchos de ellos —empezando por los propios discípulos judíos de Jesús— llegaron a creer que él era realmente el Mesías.

El Reino de Dios

Si hay algo de lo que a Jesús le gusta hablar en los Evangelios es de la llegada del «Reino de Dios» —o, en el Evangelio de Mateo, del «Reino de los cielos»²¹⁹. Por ejemplo, miremos el comienzo mismo de su ministerio público:

Después de que Juan fue entregado, Jesús se marchó a Galilea a proclamar el Evangelio de Dios; decía: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios.

Convertíos y creed en el Evangelio». (Mc 1,14-15)

En esta misma línea, a lo largo de los Evangelios, Jesús habla una y otra vez de la llegada del Reino de Dios y de la importancia de entrar en el Reino para tener vida eterna. Se podrían dar decenas de ejemplos de esto; por ahora, baste con los siguientes para aclarar la cuestión:

A estos doce los envió Jesús con estas instrucciones: [...] Id y proclamad que ha llegado el Reino de los cielos. (Mt 10,5.7)

Pero, si yo echo los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros. (Lc 11,20)

Jesús le contestó: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios». (Jn 3,3)

Ahora bien, la pregunta es: ¿Qué *quiere decir* Jesús con el «Reino de Dios»? ¿Y qué quiere decir cuando dice que «está cerca»? Él parece dar por sentado que su público judío entiende de qué está hablando. Hoy en día, mucha gente piensa que el Reino de Dios es sólo otra forma de nombrar la «vida después de la muerte» o de hablar de «ir al cielo» cuando morimos. Y si bien es cierto que el Reino de Dios está ligado a la vida eterna, aquí hay algo más. El mismo hecho de que Jesús hable del Reino que «viene» deja claro que no se refiere sólo a lo que ocurre después de que una persona muere. Entonces, ¿qué quiere decir cuando dice que «el tiempo» se ha cumplido y que la llegada del Reino está «cerca» (Mc 1,15)?

En este caso —como en prácticamente todos los demás pasajes que examinaremos en el resto de este libro—, la clave para desentrañar el significado de las palabras de Jesús, de otro modo misteriosas, la encontramos remontándonos al Antiguo Testamento. Cuando hacemos esto, descubrimos algo extremadamente significativo. Aunque la expresión exacta «Reino de Dios» casi nunca aparece en las Escrituras hebreas, hay un destacado pasaje de la Biblia judía que habla de la futura llegada del Reino de Dios. Se trata de la famosa profecía del libro de Daniel sobre los cuatro Reinos paganos que son destruidos por el «Reino» (en arameo *malku*) del «Dios del cielo» (Dan 2, 44)²²⁰. Así pues, cuando Jesús habla de la llegada del «Reino de Dios», está aludiendo antes que nada al

cumplimiento de esta famosa profecía de Daniel²²¹. Aunque esta profecía puede resultar desconocida para los lectores de hoy, era muy popular entre los judíos del siglo primero, porque les daba la cronología de cuándo establecería Dios su Reino en la tierra.

La profecía es así. Según el libro de Daniel, en el siglo VI a.C., el rey Nabucodonosor de Babilonia tuvo un sueño de una gran «imagen» o estatua hecha de cuatro metales preciosos. En el sueño, la imagen es destruida por una misteriosa piedra que se convierte en una gran montaña y llena toda la tierra:

[Daniel dijo al Rey Nabucodonosor:] «Tú, oh rey, estabas mirando y apareció *una gran estatua*. [...] Aquella estatua tenía la cabeza de *oro fino*, el pecho y los brazos de *plata*, el vientre y los muslos de *bronce*, las piernas de *hierro*, y los pies de hierro mezclado con barro. Mientras estabas mirando, *una piedra se desprendió sin intervención humana, chocó con los pies de hierro y barro de la estatua, y los hizo pedazos*. Se hicieron pedazos a la vez el hierro y el barro, el bronce, la plata y el oro, triturados como tamo de una era en verano; el viento los arrebató y desaparecieron sin dejar rastro. *Y la piedra que había deshecho la estatua creció hasta hacerse una montaña enorme que ocupaba toda la tierra*». (Dan 2, 31-35)

¿Cuál es el significado de este misterioso sueño? ¿Cómo lo interpretaban los judíos de la época de Jesús?

Según el libro de Daniel, las cuatro partes de la estatua son *cuatro Reinos paganos* (imperios), empezando por el Imperio Babilónico. Daniel le dice al rey Nabucodonosor que el propio rey es «la cabeza de oro» y que después de él se levantará «otro Reino inferior» a Babilonia, representado por la plata. Luego vendrá «un tercer Reino de bronce», seguido finalmente por «un cuarto Reino», que al principio será «fuerte como el hierro», pero luego se debilitará gradualmente, como una mezcla de hierro y arcilla (Dan 2, 36-43). Lo más importante es que durante el tiempo del cuarto Reino, el de hierro y arcilla, vendrá finalmente un quinto Reino, que será el Reino de Dios:

Durante ese reinado, *el Dios del cielo suscitará un Reino que nunca será destruido*, ni su dominio pasará a otro pueblo, *sino que destruirá y acabará con todos los demás Reinos, y él durará por siempre*. En cuanto a la piedra que viste desprenderse del monte *sin intervención humana*, y que destrozó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro, esto significa lo que el Dios poderoso ha revelado al rey acerca del tiempo futuro. El sueño tiene sentido y la interpretación es cierta». (Dan 2, 44-45)

No hace falta decir que se podrían decir muchas cosas sobre este misterioso oráculo. Para nuestro propósito, el punto principal es que según las interpretaciones judías más antiguas que poseemos, en el siglo I d.C. los cuatro Reinos paganos descritos en el libro de Daniel fueron interpretados como los cuatro imperios que habían reinado sobre el pueblo judío desde la época del rey Nabucodonosor: (1) el Imperio Babilónico, (2) el Imperio Medo-Persa, (3) el Imperio Griego, y (4) el Imperio Romano²²².

La razón por la que esta antigua interpretación judía es importante para nosotros es porque para muchos judíos del siglo primero que seguían la profecía de Daniel, el quinto Reino —el Reino de Dios— se esperaba que había de llegar durante la época del Imperio Romano. En el siguiente cuadro, comparad los cuatro imperios representados en el sueño de Nabucodonosor con los imperios cuyo dominio había experimentado el pueblo judío:

La profecía sobre el Reino de Dios (Dan 2)			
<i>Sueño de Nabucodonosor</i>	<i>Interpretación de Daniel</i>	<i>Cinco imperios</i>	<i>Fechas</i>
1. Cabeza de oro	1 ^{er} Reino	Babilonia	Siglo VI a. C.
2. Pecho y brazos de plata	2 ^o Reino	Medo-Persa	Siglo V a. C.
3. Vientre y muslos de bronce	3 ^{er} Reino	Griego	Siglo IV a. C.
4. Piernas y pies de hierro y barro	4 ^o Reino	Romano	Siglo I a. C.
5. Piedra → montaña	5 ^o Reino	Reino de Dios	Siglo I d. C.?

Como queda claro en este cuadro, lo que está implícito en la profecía de Daniel es simple pero tremendo: *el tan esperado Reino de Dios llegará en algún momento durante el dominio del Imperio Romano*. Eso es lo que dice Daniel: «Durante ese reinado» (del cuarto Reino) «*el Dios del cielo suscitará un Reino que nunca será*

destruido» (Dan 2,44). Notad también que, aunque el Reino de Dios comenzará aparentemente pequeño e impotente —como una pequeña piedra—, de alguna manera derrocará milagrosamente al Imperio Romano. Entonces, desde el mismo pie de la «estatua» del cuarto Reino, el Reino de Dios se extenderá por todo el mundo hasta que la pequeña piedra se convierta en una «gran montaña», es decir, en un Reino mundial²²³.

Imaginad el efecto que este oráculo tuvo en el pueblo judío que vivió en la época de Jesús, es decir, en la época del cuarto Reino de Daniel. Cuando se entiende esta profecía bíblica, no puede extrañarnos que durante el primer siglo de nuestra era las expectativas judías sobre la llegada del Reino de Dios estuvieran en un punto álgido. En palabras del estudioso del Nuevo Testamento N. T. Wright:

El pasaje [sobre la piedra en Dan 2] fue interpretado normalmente, por lo menos desde los inicios del siglo primero, como referido al Mesías, y al Reino que tenía que establecerse a través de él²²⁴.

En resumen, en el siglo I d.C. se creía que el Reino de Dios del que hablaba Daniel llegaría en algún momento del dominio del Imperio Romano²²⁵. En otras palabras, que llegaría *pronto*. Según Daniel, era este reino el que de alguna manera derrocaría al Imperio Romano y entonces, desde el «pie» de la estatua que simbolizaba ese imperio, el Reino de Dios se extendería por todo el mundo.

Este es el reino que Jesús ha venido a anunciar. Este es el reino del que Jesús habla cuando declara: «*El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca*» (Mc 1,15). ¿Qué tiempo? ¿Qué reino? El tiempo del que habló el profeta Daniel. El reino del que habló el profeta Daniel. Esto es lo que muchos judíos estaban esperando, y esto es lo que Jesús dice que trae —con una importante aclaración. Observad que el reino en Daniel no es un reino creado por el hombre; se representa como una piedra desprendida «sin intervención humana» (Dan 2,34), es decir, un reino sobrenatural creado por Dios mismo. Este es el contexto en el que hay que entender todo lo que Jesús dice acerca de sí mismo.

El Hijo del Hombre

Pero la profecía de la llegada del reino de Dios no es el único oráculo del libro de Daniel que es esencial para entender a Jesús. Pues si el «Reino de Dios» era uno de los modos preferidos de Jesús para referirse a la era de la salvación que se avecinaba, la expresión «el Hijo del Hombre» era uno de sus modos preferidos de referirse a sí mismo²²⁶. Por poner sólo algunos ejemplos:

Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: "Tiene un demonio". Vino *el Hijo del Hombre*, que come y bebe, y dicen: "Ahí tenéis a un comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores". Pero la sabiduría se ha acreditado por sus obras. (Mt 11, 18-19)

Mientras iban de camino, le dijo uno: «Te seguiré adondequiera que vayas». Jesús le respondió: «Las zorras tienen madrigueras, y los pájaros del cielo nidos, pero *el Hijo del Hombre* no tiene donde reclinar la cabeza». (Lc 9,57-58)

El *Hijo del Hombre* se va, como está escrito; pero, ¡ay de aquel hombre por quien *el Hijo del Hombre* será entregado!; ¡más le valdría a ese hombre no haber nacido! (Mc 14,21)

Lo mismo que ocurre con el Reino de Dios, pasa con el Hijo del Hombre: a lo largo de todos los Evangelios, Jesús utiliza esta expresión una y otra vez para hablar de sí mismo. ¿Qué quiere decir Jesús cuando se refiere a sí mismo como «el Hijo del Hombre»? ¿Por qué habla de sí mismo en tercera persona? Al igual que con la expresión «reino de Dios», Jesús parece dar por sentado una vez más que su público judío entiende de qué está hablando. Nunca dice: «Esto es lo que significa la expresión «el Hijo del Hombre» y por qué me refiero a mí mismo de esta manera». Simplemente la utiliza. Así pues, ¿qué significa?

Por un lado, la expresión «hijo del hombre» en su sentido básico, tanto en hebreo como en griego, puede utilizarse para referirse simplemente a *un ser humano*. Por ejemplo, una de las oraciones del libro de los Salmos dice: «Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos [Dios], la luna y las estrellas que has creado; ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo del hombre para mirar por él?». (Sal 8,4-5). En este caso, «hijo del hombre» (en hebreo *ben 'adam*) es simplemente un sinónimo de «hombre» (en hebreo *'enosh*), es decir, un ser humano. Por otra parte —y esto es lo

importante—, cuando Jesús utiliza la expresión, lo hace de tal manera que parece referirse a una persona concreta: literalmente, «el Hijo del Hombre» (en griego *ho huios tou anthrōpou*). ¿Quién es este «Hijo del Hombre» concreto?

Una vez más, la respuesta parece estar en el Antiguo Testamento. Los estudiosos están ampliamente de acuerdo que, cuando Jesús habla del «Hijo del Hombre», se está refiriendo a otra profecía del libro de Daniel: la famosa visión de las cuatro bestias y la llegada de «una especie de hijo de hombre» (Dan 7)²²⁷. En este pasaje, Daniel tiene un sueño sobre una secuencia de cuatro imperios paganos a los que seguirá la llegada del Reino de Dios. En este caso, los cuatro imperios no se describen como cuatro tipos de metal, sino como cuatro tipos de «bestias»:

Dijo Daniel: Tuve una visión nocturna: Vi que los cuatro vientos del cielo agitaban el océano. *Cuatro bestias gigantescas* salieron del mar, distintas una de otra. *La primera era como un león* con alas de águila; la estaba mirando y de pronto vi que le arrancaban las alas, la alzaron del suelo, la pusieron de pie como un hombre y le dieron un corazón humano. Había *una segunda bestia semejante a un oso*; estaba medio erguida, con tres costillas en la boca, entre los dientes. Le dijeron: «Levántate. Come carne en abundancia». Después yo seguía mirando y vi *otra bestia como un leopardo*, con cuatro alas de ave en el lomo, y esta bestia tenía cuatro cabezas. Y le dieron el poder. Después seguí mirando y en mi visión nocturna contemplé *una cuarta bestia*, terrible, espantosa y extraordinariamente fuerte; tenía grandes dientes de hierro, con los que comía y descuartizaba; y las sobras las pateaba con las pezuñas. Era distinta de las bestias anteriores, porque tenía diez cuernos. (Dan 7,2-7)

Una vez más, se podrían decir muchas cosas sobre esta misteriosa visión. Para nuestro propósito, el punto principal es que las cuatro bestias del sueño de Daniel también simbolizan una secuencia de cuatro imperios paganos, comenzando con el Imperio Babilónico. En este caso, el libro de Daniel deja claro que «estas cuatro grandes bestias son *cuatro reyes* que se levantarán de la tierra» (Dan 7,17). En otras palabras, aunque las bestias representan los distintos imperios, simbolizan ante todo a los *gobernantes* paganos de esos imperios²²⁸.

La razón por la que la visión de Daniel es importante para entender quién es Jesús es porque ésta no termina con la venida de

la cuarta bestia, sino que termina con la venida victoriosa de un «hijo del hombre» desde el cielo:

Miré y vi que colocaban unos tronos.
Un anciano se sentó.
Su vestido era blanco como nieve,
su cabellera como lana limpísima;
su trono, llamas de fuego;
sus ruedas, llamaradas;
[...] Seguí mirando. Y en mi visión nocturna
vi venir una especie de hijo de hombre entre las nubes del cielo.
Avanzó hacia el anciano y llegó hasta su presencia.
A él se le dio poder, honor y reino.
Y todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieron.
Su poder es un poder eterno, no cesará.
Su reino no acabará.

(Dan 7,9.13-14)

Volveremos a este pasaje más de una vez antes del final de este libro. Por ahora, sólo tenemos que destacar un punto principal. *Para entender quién es el hijo del hombre, hay que recordar quiénes son las cuatro bestias.* Como el ángel le dice a Daniel: las cuatro bestias son cuatro reyes (Dan 7,17). Una vez que esto está claro, entonces la identidad del hijo del hombre también se aclara: *el hijo del hombre es el rey del quinto reino* —el Reino de Dios que dura para siempre²²⁹. Este reino se establecerá cuando la cuarta bestia sea destruida. El siguiente cuadro pone en relación las imágenes simbólicas del sueño de Daniel con los cinco imperios.

LA PROFECÍA DEL HIJO DEL HOMBRE (Dn 7)			
<i>Sueño de Daniel</i>	<i>Interpretación del Ángel</i>	<i>Cinco imperios</i>	<i>Fechas</i>
1. León	1 ^{er} Rey	Babilonia	Siglo VI a. C.
2. Oso	2 ^o Rey	Medo-Persa	Siglo V a. C.
3. Leopardo	3 ^{er} Rey	Griego	Siglo IV a. C.
4. Cuarta bestia	4 ^o Rey	Romano	Siglo I a. C.

5. Hijo del Hombre	5º Rey	Reino de Dios	Siglo I d. C.?
--------------------	--------	---------------	----------------

Una vez más, lo que está implicado en esta profecía es tremendo, pues deja claro que el tan esperado reino de Dios y el «Hijo del Hombre» celestial —el cual reinará sobre el Reino de Dios— llegarán en algún momento del dominio del Imperio Romano. A un judío del siglo I no le sería difícil darse cuenta de que si el «Hijo del Hombre» de Daniel tiene que ser el gobernante del Reino de Dios, entonces también debe ser el tan esperado Mesías. Ciertamente, el hecho de que el hijo del hombre es un rey queda claro no sólo por su contraste con los reyes paganos (las «bestias»), sino también por el hecho de que está sentado en un «trono» celestial (Dan 7,9-14)²³⁰.

Por si hubiera alguna duda sobre la identidad mesiánica del «Hijo del Hombre» en Daniel, es fundamental señalar que así es exactamente como lo identificaron sus primeros intérpretes judíos, que se remontan hasta el siglo I d.C.²³¹. Por ejemplo, en el antiguo escrito conocido como *1 Enoc* —un libro muy popular en el judaísmo del siglo I— el «Hijo del Hombre» se identifica explícitamente como «el Mesías» (*1 Enoc* 48,10; 52,4). En una línea similar, otro escrito judío del siglo I interpreta la visión de Daniel de «la figura de un hombre» volando entre «las nubes del cielo» como una referencia al «Hijo» de Dios (cf. *4 Esdras* 13,1-52). Por último, incluso los rabinos posteriores identificaron al «Hijo del Hombre» de Daniel con el Mesías (cf. Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 98a; *Números Rabbah* 13,14).

A la luz de estos paralelos judíos, parece claro que si Jesús de Nazaret recorrió Palestina proclamando que el Reino de Dios estaba cerca y refiriéndose a sí mismo como el Hijo del Hombre, entonces estaba diciendo de hecho: «El tiempo para el cumplimiento de las profecías de Daniel está cerca. El tiempo de la venida del Mesías es ahora». Todos los judíos que oían a Jesús y que conocían el libro de Daniel habrían sabido que podría ser cierto. Pues, como hemos visto anteriormente, el tan esperado Reino de Dios y la figura mesiánica del Hijo del Hombre debían llegar durante el tiempo del Imperio

Romano. Y, por cierto, este es precisamente el tiempo en el que Jesús comenzó su ministerio público: durante «el reinado de Tiberio César» (Lc 3,1). En otras palabras, es el Reino de Dios del libro de Daniel el que Jesús proclama. Y es el Hijo del Hombre del libro de Daniel el que Jesús afirma implícitamente ser²³².

Si aceptamos estas conclusiones, se desprende de ello algo importante: si Jesús afirma ser la figura mesiánica del Hijo del Hombre del libro de Daniel, entonces significa que no es un simple Mesías terrenal, ni un simple rey terrenal. Pues en el libro de Daniel, el Hijo del Hombre es un rey *celestial* que gobierna un reino *celestial*. Como veremos más adelante, algunos estudiosos incluso sugieren que el hijo del hombre en Daniel es un ser divino. Pero tendremos que esperar hasta un capítulo posterior para tratar esta cuestión. Por ahora, hay una última profecía del libro de Daniel a la que debemos echar un vistazo para poder entender las palabras y los hechos de Jesús en su contexto. Me refiero a la misteriosa profecía de Daniel sobre *la muerte* del Mesías.

La muerte del Mesías

Cualquiera que esté familiarizado con los cuatro Evangelios recordará que, en varias ocasiones, Jesús habla de que acabará siendo entregado a las autoridades y condenado a muerte. Lo que a veces pasa desapercibido es que cuando Jesús predice que sufrirá y morirá, se refiere repetidamente a sí mismo como «el Hijo del Hombre». Por ejemplo, según el Evangelio de Marcos, después de que Pedro confiesa que Jesús es el Mesías, esto es lo que ocurre:

Y empezó a instruirlos: «*El Hijo del hombre tiene que padecer mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar a los tres días*». Se lo explicaba con toda claridad. (Mc 8, 31-32)

En un capítulo posterior abordaremos la cuestión de la resurrección. Por ahora, sólo quiero subrayar que cuando Jesús habla de su futuro sufrimiento y muerte, alude una vez más al libro de Daniel. Es como si la figura mesiánica del Hijo del Hombre de la que habla Daniel debiera sufrir y morir. De hecho, la palabra «debe»

indica aquí que Jesús se está refiriendo al cumplimiento de una profecía bíblica²³³.

Si Jesús se está refiriendo a una profecía concreta, surge entonces una pregunta importante: ¿De dónde saca él la idea de que la figura mesiánica del Hijo del Hombre tiene que sufrir y morir? ¿De qué pasaje de la Biblia está hablando? Si uno se dirige al Antiguo Testamento, descubrirá que no se encuentra en ninguna parte alguna profecía explícita acerca la muerte del Hijo del Hombre. El libro de Isaías contiene profecías de la muerte del Siervo Sufriente, pero esa figura nunca está explícitamente identificada con «el Hijo del Hombre» (cf. Is 52-53). ¿Por qué, entonces, Jesús parece pensar que la Biblia predice el sufrimiento y la muerte del Hijo del Hombre?

Una vez más, la respuesta está en el libro de Daniel. Aunque el «Hijo del Hombre» en Dan 7 no es descrito como siendo entregado a la muerte, el futuro «mesías» en Dan 9 es descrito así. De hecho, ésta es la única profecía explícita de la muerte del «mesías» (en hebreo *mashiach*) en el Antiguo Testamento. Aunque el pasaje es algo oscuro, merece la pena leerlo con atención:

[El ángel Gabriel dijo a Daniel:] *Setenta semanas están decretadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa; para poner fin al delito, cancelar el pecado y expiar el crimen, para traer una justicia eterna, para que se cumpla la visión y la profecía, y para ungir al santo de los santos. Has de saberlo y comprenderlo: desde que se decretó la vuelta y la reconstrucción de Jerusalén hasta un príncipe ungido pasarán siete semanas; y pasarán sesenta y dos semanas; y entonces será reconstruida con calles y fosos, pero serán tiempos de angustia. Pasadas las sesenta y dos semanas, matarán a un ungido inocente. Vendrá un príncipe con su tropa y arrasará la ciudad y el templo, pero su final será un cataclismo; guerra y destrucción están decretadas hasta el fin. Hará una alianza firme con muchos durante una semana: durante media semana hará cesar sacrificios y ofrendas, y pondrá sobre el altar la abominación de la desolación, hasta que el fin decretado le llegue al desolador* (Dan 7, 24-27)²³⁴.

No hace falta decir que no podemos entrar en cada una de las cuestiones que plantea este pasaje, ciertamente difícil²³⁵. Lo que quiero hacer aquí es destacar tres razones por las que se ha interpretado desde la antigüedad que el texto dice no sólo *que* el Mesías *vendrá*, sino *cuándo* vendrá.

En primer lugar, la profecía declara que habrá 490 años («setenta semanas de años») entre la restauración de la ciudad de Jerusalén y la venida de un «mesías» (en hebreo *mashiach*). En otras palabras, este pasaje nos ofrece una cronología especialmente concreta sobre la llegada de un futuro rey de Israel. Puesto que los reyes eran «ungidos» con aceite, a veces se les llamaba «mesías» (cf. 1 Sam 24,6; Sal 2,2). En segundo lugar, e igualmente importante, la profecía también declara que este futuro Mesías será «cortado», una común expresión hebrea para referirse *al hecho de ser matado*²³⁶. Este es el lugar del que Jesús parece tomar la idea de que el Hijo del Hombre debe ser condenado a muerte. Como he argumentado en otro lugar con más detalle, Jesús está tratando al Hijo del Hombre de Dan 7 y al Mesías de Dan 9 como si fueran *la misma persona*: la primera profecía describe la entronización celestial del Mesías; la segunda describe el sufrimiento terreno y la muerte del Mesías²³⁷. En tercer y último lugar, la profecía vincula la muerte del futuro Mesías con la destrucción de la «ciudad» de Jerusalén y del «santuario» del Templo, lo que provocará el fin de los sacrificios y una misteriosa «abominación» que «provocará la desolación» (Dan 9,27). Es significativo que Jesús se refiera explícitamente a este pasaje de Daniel cuando advierte a los discípulos sobre la llegada de la «abominación de la desolación» y la destrucción de Jerusalén (cf. Mt 24,15; Mc 13,14).

En resumen, es casi imposible exagerar la importancia de la profecía de Daniel sobre la muerte del Mesías para entender a Jesús. Según el libro de Daniel, el Mesías no sólo vendrá en gloria, sino que también sufrirá y morirá. Tal vez lo más sorprendente es que Daniel ofrece una cronología para la venida del Mesías: vendrá unos 490 años después de la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén, que había sido destruida por el Imperio Babilónico (ca. 587 a.C.), pero que el rey Artajerjes de Persia, en el «séptimo año» de su reinado (ca. 457 a.C.), había ordenado que se reconstruyera bajo la dirección del sacerdote judío Esdras (cf. Esd 7, 1-28)²³⁸. No quiero que ningún lector se pierda entrando en un juego de números. Basta decir que, desde la antigüedad, los intérpretes han calculado que la

profecía de Daniel sitúa la venida del Mesías en algún momento del siglo I d.C.²³⁹. Considerad el siguiente cuadro:

LA PROFECÍA SOBRE LA MUERTE DEL MESÍAS (DAN 9)		
<i>Profecía de Daniel</i>	<i>Sucesos históricos</i>	<i>Fechas</i>
«Emisión del decreto para restaurar y reconstruir Jerusalén»	Decreto del rey Artajerjes de Persia para reconstruir el Templo	ca. 457 a. C.
«Setenta semanas de años»	70 X 7 años = 490 años	457 a.C. – 33 d. C.
«El Mesías» será «cortado»	Jesús es crucificado	ca. 33 d. C.
«La ciudad y el santuario será destruidos»	El Templo y Jerusalén destruidos por los Romanos	70 d. C.

Supongo que algunos lectores estarán pensando en este punto: «¿Qué? ¿El Antiguo Testamento realmente predice el momento de la muerte del Mesías? ¿Por qué no he oído esto antes?».

Esta reacción es comprensible. Yo, por ejemplo, nunca había visto ninguno de estos pasajes del libro de Daniel hasta que empecé a estudiar seriamente el judaísmo del primer siglo. Por la razón que sea, los cristianos de hoy en día suelen estar mucho menos familiarizados con estos pasajes que los antiguos judíos y cristianos. De hecho, muchos ni siquiera han oído hablar de estas profecías, y mucho menos han tenido que habérselas con la afirmación de que Jesús las cumplió.

Pero no tenéis que aceptar mi palabra (¡o mis matemáticas!) cuando se trata de la cronología profética de Daniel para la venida del Mesías. Estas ideas han estado presentes durante mucho, mucho tiempo. Escuchad las palabras del historiador judío del siglo I Josefo, del historiador de la Iglesia del siglo IV Eusebio y del famoso matemático francés del siglo XVII Blaise Pascal:

De ellos [los libros de Daniel] extraemos [los judíos] la convicción de que Daniel intimaba con Dios, pues no solo profetizaba siempre los acontecimientos futuros, como los otros profetas, sino que determinaba incluso el momento en que ellos ocurrirían (Josefo, *Antigüedades*, 10.263)²⁴⁰.

[D]ebemos contar los números, es decir, las setenta semanas, que son 490 años, desde que se emitió la palabra de respuesta y desde la construcción de Jerusalén. *Esto ocurrió en el año veinte de Artajerjes, rey de Persia*. Porque Nehemías, su copero, hizo la petición y recibió la respuesta de que se reconstruyera Jerusalén, y salió la orden de llevarla a cabo. [...] *Y desde esa fecha hasta la venida de Cristo hay setenta semanas* (Eusebio, *Demonstratio Evangélica*, 8.2.389)²⁴¹.

Hay que ser osado para predecir una misma cosa de tantas maneras. Era preciso que las cuatro monarquías, idólatras o paganas, el fin del reino de Judá y las setenta semanas llegasen al mismo tiempo, y todo ello antes de que el segundo templo fuese destruido. (Pascal, *Pensamientos*, B709)²⁴².

En resumen: independientemente de cómo se calculen las fechas exactas de las que habla Daniel, es innegable que los 490 años entre la restauración de Jerusalén y la venida del Mesías se cumplen antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C. En otras palabras, la profecía de Daniel apunta claramente a un cumplimiento en el siglo primero.

Este contenido tomado del libro de Daniel explica un aspecto de aquello que muchos judíos del primer siglo estaban esperando. Esperaban la llegada del reino de Dios y de la figura mesiánica del Hijo del Hombre. También explica por qué Josefo, escribiendo después de la destrucción del Templo, está tan asombrado por la exactitud de las predicciones de Daniel. Y explica por qué un judío del siglo I, como Jesús de Nazaret, pudo presentar su próxima propia pasión y muerte —junto con la destrucción de Jerusalén y el Templo— como el cumplimiento de una profecía bíblica. Pues Daniel no sólo había profetizado que el Mesías vendría, sino que predijo cuándo vendría, lo que le ocurriría y lo que le ocurriría a Jerusalén y a su Templo. *Y así sucedió*. En el siglo primero. Hace dos mil años. Jesús de Nazaret, el que proclamó el Reino de Dios y la llegada del Hijo del Hombre, fue «cortado» por los romanos al ser crucificado unos 490 años después de la restauración de Jerusalén bajo el rey Artajerjes.

Pero no podemos detenernos aquí. Las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento nos dan sólo un inicio de respuesta a la

pregunta: ¿Quién decía ser Jesús? Pues los primeros cristianos no sólo creyeron que Jesús era el tan esperado Mesías, sino que muy pronto empezaron también a proclamar que era *Dios*. ¿De dónde sacaron esta idea? ¿Afirmó Jesús que sólo era el Mesías? ¿O también dijo que era Dios?

9. ¿Pensó Jesús que era Dios?

Llegamos ahora a la cuestión central de este libro: ¿Pretendió Jesús de Nazaret ser Dios? La respuesta a esta pregunta tiene enormes consecuencias históricas y teológicas. Si Jesús no pensaba que él era Dios, entonces es razonable concluir que no lo era. Y si Jesús no era Dios, entonces una de las afirmaciones centrales del cristianismo, de hecho, podría decirse que la afirmación central —que el único Dios verdadero se hizo hombre en Jesús de Nazaret— se viene abajo. Mas, si Jesús habló y actuó como si fuera el único Dios, entonces nos vemos obligados a tomar una decisión. O bien era un mentiroso que sabía que era sólo un hombre, pero que habló como si fuera Dios; o bien era un lunático que se creía Dios, pero estaba completamente equivocado; o bien era quien decía ser: el único Dios verdadero venido en persona. ¿Qué sugiere la evidencia histórica?

Como veremos, los textos de los Evangelios nos dicen que Jesús realmente afirmó ser Dios. Sin embargo, lo hizo de una manera muy judía. Es decir, Jesús utilizó adivinanzas y preguntas que pretendían revelar y ocultar su identidad al mismo tiempo. Estos acertijos estaban diseñados para obligar a su audiencia a preguntarse «¿Quién es este hombre?» Jesús también realizó signos y prodigios que pretendían revelar su identidad. Sin embargo, al igual que sucede con sus parábolas, el significado completo de estas acciones sólo puede entenderse en el contexto de las Escrituras y de las antiguas tradiciones judías. No puedo dejar de insistir en este punto: el hecho de que Jesús no fuera por Galilea gritando «¡Yo soy Dios!» no significa que no afirmara ser divino. Tal como espero mostrar, una de las principales razones por las que algunos estudiosos sostienen que Jesús no pensaba que él era Dios es porque no interpretan sus enseñanzas y acciones en su contexto judío del siglo I. En otras

palabras, no toman en serio las raíces judías de la identidad divina de Jesús.

Para ver todo esto con claridad, tenemos que considerar brevemente por qué algunas personas dudan de que Jesús pensara que él era Dios. Comencemos con la afirmación de que los Evangelios Sinópticos —nuestras primeras biografías de Jesús— no lo presentan como divino.

¿Es Jesús Dios en los Evangelios Sinópticos?

Quizás el argumento más extendido y persuasivo contra la idea de que Jesús pensó que era Dios es la afirmación de que tres de los cuatro Evangelios —Mateo, Marcos y Lucas— no presentan a Jesús como Dios. Este argumento dice que, si bien en el Evangelio de Juan Jesús habla y actúa como si fuera Dios, no ocurre lo mismo con el Jesús de los Evangelios Sinópticos. Ciertamente los Evangelios Sinópticos describen a Jesús como un hacedor de milagros, un gran rabino, un verdadero profeta e incluso el Mesías, sin embargo no lo retratan como el único Dios venido en carne. Considerad, como ejemplo, estas recientes palabras de Bart Ehrman:

Si Jesús fue por Galilea proclamando que era un ser divino enviado por Dios [...] ¿podría haber *algo más* de lo que dijo que fuera tan impresionante y estruendosamente importante? Y, sin embargo, ninguna de estas fuentes anteriores [Mateo, Marcos y Lucas] dice tal cosa sobre él. ¿Acaso decidieron (todos ellos) no mencionar lo más significativo de Jesús? Es casi seguro que las autoafirmaciones divinas en Juan no son históricas²⁴³.

En otro lugar, Ehrman admite que los Evangelios Sinópticos no presentan a Jesús como un hombre corriente²⁴⁴. Sin embargo, señala al mismo tiempo que Jesús en los Evangelios Sinópticos no es un ser preexistente y no es de ninguna manera igual al Dios de Israel, el Creador del universo. Por el contrario, Ehrman sugiere que la idea de la «divinidad» de Jesús es algo que sólo surgió tras la resurrección de Jesús, después de la cual sus seguidores comenzaron a atribuirle honores que él nunca reclamó para sí mismo²⁴⁵.

Ahora bien, si fuera cierto que Jesús nunca habla ni actúa en los Evangelios Sinópticos como si fuera divino, que tres de las primeras

biografías de Jesús no aportan ninguna prueba de que pretendió ser Dios, entonces podría esgrimirse un importante argumento histórico contra la antigua creencia cristiana de que Jesús pensaba que era Dios. Y esto, muy lógicamente, llevaría a dudar de si el Evangelio de Juan es históricamente exacto al presentar a Jesús afirmando ser Dios.

El problema es que la afirmación de que Jesús no es presentado como Dios en los Evangelios Sinópticos es totalmente equivocada. La única manera de sostener tal afirmación es *ignorar* completamente tanto los milagros de Jesús en los que actúa como si fuera el único Dios, como los dichos de Jesús en los que habla como si fuera el único Dios. Examinaremos los dichos de Jesús en el próximo capítulo. Por el momento, centrémonos en tres de los hechos más sorprendentes de Jesús —(1) el apaciguamiento de la tormenta, (2) el caminar sobre las aguas, y (3) la Transfiguración— en los cuales él actúa precisamente como si fuera el Dios descrito en las Escrituras judías.

Antes de comenzar, es necesario hacer tres advertencias. En primer lugar, en los siguientes capítulos no entraré detalladamente en los argumentos a favor o en contra de la historicidad de las diversas acciones o dichos de los Evangelios en los que Jesús revela su identidad divina. Eso requeriría un libro mucho más largo y diferente²⁴⁶. Mi objetivo aquí es mucho más modesto: simplemente quiero mostrar que los Evangelios Sinópticos realmente refieren a Jesús haciendo afirmaciones divinas sobre sí mismo²⁴⁷. En segundo lugar, por razón de espacio, normalmente sólo citaré la versión de los hechos consignada en el Evangelio de Marcos. Sin embargo, para cada episodio, basaré mis argumentos primariamente en lo que los relatos evangélicos tienen en común. Recordad que no buscamos las palabras exactas de Jesús, sino la *sustancia* de lo que supuestamente dijo e hizo²⁴⁸. Los lectores interesados en conocer en detalle las diferencias entre los distintos relatos pueden consultar las notas a pie de página. Por último, en lo que sigue, siempre que utilice la expresión «el SEÑOR» (en mayúsculas), me refiero al nombre hebreo de Dios (YHWH). Es importante tener esto claro

porque, como veremos, Jesús se está identificando no con cualquier «dios», sino con el SEÑOR²⁴⁹, el Dios del universo.

Con esto en mente, podemos pasar ahora a los relatos de los milagros de Jesús.

El apaciguamiento de la tormenta: ¿Quién es éste?

El primer episodio en los Evangelios Sinópticos en el que Jesús comienza a revelar su identidad divina es la conocida narración del apaciguamiento de la tormenta, la cual se encuentra en los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. Considerad el siguiente relato:

Aquel día, al atardecer, les dice Jesús: «Vamos a la otra orilla». Dejando a la gente, se lo llevaron en barca, como estaba; otras barcas lo acompañaban. Se levantó una fuerte tempestad y las olas rompían contra la barca hasta casi llenarla de agua. Él estaba en la popa, dormido sobre un cabezal. Lo despertaron, diciéndole: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?». Se puso en pie, increpó al viento y dijo al mar: «¡Silencio, enmudece!». El viento cesó y vino una gran calma. Él les dijo: «¿Por qué tenéis miedo? ¿Aún no tenéis fe?». Se llenaron de miedo y se decían unos a otros: «¿Pero quién es este? ¡Hasta el viento y el mar lo obedecen!» (Mc 4, 31-35)

A pesar de algunas diferencias menores en los detalles y la formulación, los tres relatos de este acontecimiento son sustancialmente idénticos (cf. Mt 8, 23-27; Lc 8, 22-25)²⁵⁰. Se levanta una tormenta en el mar de Galilea, y los discípulos temen perecer y despiertan a Jesús de su sueño. Por su parte, Jesús reprende al viento y al mar, calmando la tormenta y conduciendo a los discípulos a preguntarse: «¿Quién es éste?» Desde nuestro enfoque, dos preguntas surgen de inmediato: ¿Qué significaría el apaciguamiento de la tormenta para unos judíos del siglo I como los discípulos de Jesús? ¿Y qué revela este episodio sobre la identidad de Jesús?

Por un lado, se podría argumentar que todo lo que encontramos aquí es el relato de un milagro realizado por un profeta judío. Tomado por sí solo, un milagro no indica necesariamente la identidad divina de Jesús. Como sabe cualquiera que esté familiarizado con la Biblia, varios personajes del Antiguo Testamento realizaron prodigios, y eso no conduce a nadie a afirmar que tal

hacedor de milagros era divino. Por ejemplo, Moisés utiliza su bastón para separar las aguas del Mar Rojo (Ex 14, 21-31), pero nadie afirma que él fuera el único Dios verdadero. De igual modo, cuando Josué y los israelitas cruzan a la tierra prometida, el río Jordán se divide al tocar el agua los pies de los sacerdotes (Jos 3, 14-17). Pero nadie parece haber tomado esto como si significara que los sacerdotes eran divinos. Finalmente, el profeta Elías reza para que deje de llover, y así sucede durante tres años; luego reza para que vuelva a llover, y la sequía de tres años termina (cf. 1 Re 17-18). Pero esto no parece haber llevado a nadie a pensar que Elías era Dios.

Por otra parte, aquí no es *cualquier* milagro el que Jesús realiza y no es cualquier poder el que despliega al calmar la tormenta. Si volvemos a las Escrituras judías y las leemos teniendo en cuenta este relato, descubriremos algo sumamente importante. Una y otra vez, el Antiguo Testamento subraya cómo el Dios del universo muestra su poder al controlar dos de las fuerzas más poderosas de la creación: *el viento y el mar*²⁵¹. Por ejemplo, en el libro de Job, Dios muestra su poder cuando al «increparlo» y «con su poder» «calmó el mar» (Job 26, 11-12). Asimismo, el libro de los Salmos muestra lo «grande» que es el SEÑOR al declarar que tiene poder sobre los «vientos» y que «increpó» a las «aguas» del mar cuando hizo el mundo (Sal 104, 1-7). De igual modo, el Dios de Israel reveló su «enorme poder» cuando «increpó el Mar Rojo» en el éxodo de Egipto (Sal 106, 8-9). Por último, y lo más llamativo de todo, el Salmo 107 describe que el SEÑOR tiene el poder de salvar a su pueblo calmando una tormenta y calmando las olas del mar:

Entraron en naves por el mar,
comerciendo por las aguas inmensas.
Contemplaron las obras de Dios,
sus maravillas en el océano.
Él habló y levantó un viento tormentoso,
que alzaba las olas a lo alto:
subían al cielo, bajaban al abismo,
se sentían sin fuerzas en el peligro, rodaban,
se tambaleaban como borrachos,
y no les valía su pericia.
Pero gritaron al Señor en su angustia,

y los arrancó de la tribulación.
 Apaciguó la tormenta en suave brisa,
 y enmudecieron las olas del mar.
 Se alegraron de aquella bonanza,
 y él los condujo al ansiado puerto.

(Sal 107, 23-30)

Los paralelismos entre lo que hace el Dios de Israel en este salmo y lo que hace Jesús al calmar la tempestad son realmente notables:

EL APACIGUAMIENTO DE LA TORMENTA Y LA DIVINIDAD DE JESÚS	
<i>El Señor calma la tormenta</i>	<i>Jesús calma la tormenta</i>
1. Marineros en barcos	1. Los discípulos en los botes
2. Vientos tempestuosos y olas	2. Vientos tempestuosos y olas
3. El valor se desvanece	3. Los discípulos se asustan
4. Claman al Señor	4. Claman a Jesús
5. El Señor calma la tempestad	5. Jesús calma la tempestad
6. Las olas del mar se «aquietan»	6. Hay una «gran calma»
(Sal 107)	(Mt 8; Mc 4; Lc 8)

¿Pueden atribuirse tantos paralelismos a una coincidencia? Yo creo que no. Por el contrario, parece claro que los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas describen a Jesús como poseedor del poder propio de Dios sobre el mar y el agua. En palabras de los estudiosos del Nuevo Testamento Joseph Fitzmyer y John Meier:

Así como YHWH dominó las aguas primordiales y rescató a su pueblo de las amenazas del mar, Jesús actúa aquí con poderes semejantes²⁵².

En suma, lo que hace YHWH para salvar a los navegantes en el Salmo 107, lo hace Jesús para salvar a sus discípulos en la barca sobre el mar de Galilea²⁵³.

¿Cómo puede el hombre Jesús de Nazaret tener tal poder y dominio sobre la creación, un poder que el Antiguo Testamento reserva sólo al SEÑOR? La mejor explicación es que Jesús es el Dios de Israel venido en persona.

Si hay alguna duda sobre lo implicado en las acciones de Jesús, sólo tenemos que recurrir a la reacción de los discípulos judíos de Jesús: «¿Pero quién es éste? ¡Hasta el viento y el mar le obedecen!» (Mc 4,41). En el contexto, esta pregunta supone que Jesús no se ha limitado a realizar un gran milagro. Hay más, ha demostrado un poder que el Antiguo Testamento atribuye repetidamente sólo a Dios. Como escribe el estudioso del Nuevo Testamento François Bovon

Por las Escrituras [los discípulos] saben que *sólo* Dios puede pronunciar una palabra tan operante. [...] Aquí se amplía el alcance del poder de este Mesías. El Señor de la Iglesia es incluso el *Señor del cosmos*²⁵⁴.

Las implicaciones divinas de la acción de Jesús se hacen aún más claras cuando nos damos cuenta de que no reza a Dios para que el viento y el mar se detengan. No da la impresión de depender de ninguna fuerza exterior que le proporcione este poder divino²⁵⁵. Por el contrario, él mismo simplemente da órdenes al viento y al mar. Y ellos le obedecen. En palabras de Joel Marcus:

[L]os que ahora obedecen al Mesías no son sólo los seres humanos, sino también los poderes inanimados. Aquel a quien se reconoce de esta forma *no es simplemente un ser humano, sino una figura cósmica*. Si Jesús es el Mesías, se trata de un Mesías que lleva *las marcas de la divinidad*²⁵⁶.

En contra de lo que algunos afirman, los relatos del apaciguamiento de la tempestad revelan la identidad de Jesús como el SEÑOR, el Creador del universo. Y esto ocurre en los tres Evangelios Sinópticos. Sin duda, Jesús revela su identidad divina de una manera *muy judía*: manifestando el mismo poder sobre el viento y el mar que Dios mostró cuando creó el mundo y salvó a Israel en el Éxodo. Pero a pesar de ello no deja de ser una manifestación de la divinidad.

Por último, conviene señalar que las acciones de Jesús durante la tormenta no implican que no sea plenamente humano. Al fin y al cabo, ¡se queda dormido en la barca! Pero el apaciguamiento de la tormenta suscita una cuestión nuclear con la que sus seguidores tendrán que enfrentarse en más de una ocasión: la cuestión sobre la identidad de Jesús. Como dicen los discípulos en el Evangelio de Mateo: «¿*Qué clase de hombre es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?*» (Mt 8, 27).

El caminar sobre las aguas: «Yo soy»

El siguiente milagro importante en los Evangelios Sinópticos es el relato igualmente inolvidable de Jesús caminando sobre las aguas. Una vez más, el episodio se recoge en tres Evangelios. Pero esta vez, uno de ellos es el Evangelio de Juan (cf. Mt 14, 22-33; Mc 6, 45-52; Jn 6, 16-21). Dado que los estudiosos reconocen ampliamente que Jesús es presentado como divino en el Evangelio de Juan, centraremos nuestra atención una vez más en lo que muestran los Sinópticos, puesto que es lo que está en cuestión. Considerad el relato en el Evangelio de Marcos:

Enseguida [Jesús] apremió a los discípulos a que subieran a la barca y se le adelantaran hacia la orilla de Betsaida, mientras él despedía a la gente. Y después de despedirse de ellos, se retiró al monte a orar. Llegada la noche, la barca estaba en mitad del mar y Jesús, solo, en tierra. Viéndolos fatigados de remar, porque tenían viento contrario, a eso de la cuarta vigilia de la madrugada, fue hacia ellos andando sobre el mar, e *hizo ademán de pasar de largo. Ellos, viéndolo andar sobre el mar, pensaron que era un fantasma y dieron un grito, porque todos lo vieron y se asustaron*. Pero él habló enseguida con ellos y les dijo: «*Ánimo, soy yo, no tengáis miedo*». Entró en la barca con ellos y amainó el viento. Ellos estaban en el colmo del estupor (Mc 6, 45-51)²⁵⁷.

Aunque en los tres relatos hay varias diferencias de detalle y características únicas, lo que exige nuestra atención es aquello en lo que sustancialmente coinciden entre ellos²⁵⁸. En los tres relatos, Jesús hace y dice dos cosas dignas de notarse. En primer lugar, camina por el mar de Galilea en medio del viento y las olas (Mt 14, 25; Mc 6, 48; Jn 6, 19). En segundo lugar, en los tres relatos, cuando los discípulos le ven y tienen miedo, les dice «Yo soy; no tengáis miedo (en griego *egō eimi mē phobeisthe*)» (Mt 14, 27; Mc

6, 50; Jn 6, 20). ¿Cuál es el sentido de este milagro? ¿Por qué Jesús dice «Yo soy» a los discípulos?

A primera vista, se podría argumentar que las palabras de Jesús «yo soy» (en griego *egō eimi*) significan simplemente «Soy yo». De hecho, así es exactamente como se traduce la expresión en varias versiones de la Biblia: «Ánimo, soy yo» (Mt 14, 27; Mc 6, 50; Jn 6, 20) (cf. RSV, NAB). Y, ciertamente, la expresión griega «yo soy» (*egō eimi*) puede utilizarse simplemente como una forma de identificarse a sí mismo. Por ejemplo, en otra parte de los Evangelios, Jesús habla de falsos mesías que vendrán y dirán: «yo soy», lo que significa, implícitamente, «yo soy el Mesías» (Mc 13, 6)²⁵⁹. Según esta interpretación, Jesús estaría simplemente identificándose ante los discípulos.

Por otra parte, si bien es cierto que Jesús se está identificando a sí mismo, hay varios problemas con la idea de que *sólo* se está identificando a sí mismo²⁶⁰. Por un lado, en el griego original, Jesús no dice realmente «soy yo» (como sugieren algunas traducciones). Él dice literalmente «Yo soy» (en griego *egō eimi*). Esto es distinto de lo que ocurre en otras ocasiones en las que Jesús sólo quiere identificarse a sí mismo. Por ejemplo, después de la resurrección, cuando los discípulos no le reconocen, Jesús dice: «soy yo mismo» (en griego *egō eimi autos*), lo que significa «soy realmente yo» (Lc 24, 39).

En otras palabras, siempre que la expresión «yo soy» (en griego *egō eimi*) aparece *sola*, su significado debe ser determinado *por el contexto*. En ciertos contextos, la sola expresión «yo soy» significa mucho más que «soy yo». En el Antiguo Testamento, «Yo soy» se utiliza a menudo para el nombre divino de Dios (cf. Ex 3,14; Dt 32,39; Is 41,4; 43,10-11). Para nuestro propósito, el pasaje más importante es, con mucho, el famoso relato de la aparición de Dios a Moisés ante la zarza ardiente del monte Sinaí:

Moisés replicó a Dios: «Mira, yo iré a los hijos de Israel y les diré: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros". Si ellos me preguntan: "¿Cuál es su nombre?", ¿qué les respondo?». Dios dijo a Moisés: «"YO SOY EL QUE SOY"; esto dirás a los hijos de Israel: "YO SOY" me envía a vosotros». Dios añadió: «Esto dirás a los hijos de Israel: "El

SEÑOR, Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, me envía a vosotros. *Este es mi nombre* para siempre: así me llamaréis de generación en generación”». (Ex 3, 13-15)

Observad dos cosas. Primero, tanto en la versión hebrea como en la griega de este pasaje, «Yo soy» (en hebreo *'ehyeh*; en griego *egō eimi*) es un nombre. Es otro nombre para «el SEÑOR» (en hebreo YHWH), el Dios del universo. En segundo lugar, e igualmente importante, este nombre revela algo importante sobre el Dios de Moisés: Él es eterno. No tiene principio ni fin; simplemente «es». De hecho, el nombre sagrado YHWH puede traducirse como «El que es»²⁶¹. Este es el Dios que se le aparece a Moisés y le habla desde la zarza milagrosa que arde pero no se consume.

Una vez que está claro el trasfondo del Antiguo Testamento, podemos volver sobre las palabras que Jesús dirige a los discípulos en la barca e interpretarlas en el contexto del milagro que está realizando. A la luz de la prodigiosa demostración de poder de Jesús sobre el viento y el mar, Jesús, cuando dice a los discípulos: «Yo soy (en griego *egō eimi*); no tengáis miedo», no está diciendo simplemente «soy yo». Les está revelando su *identidad divina*. Al igual que Yahveh reveló su nombre divino a Moisés en el contexto de su demostración de poder sobre la creación en la zarza ardiente, también Jesús revela su nombre divino a los discípulos en el contexto de su demostración de poder sobre la creación cuando camina sobre el agua. En palabras de John Meier y Joel Marcus:

[M]ientras que el sentido superficial de *egō eimi* es «soy yo», las numerosas alusiones del relato al AT [...] sugieren un sentido secundario de carácter solemne: el «Yo soy» divino. Esta solemne declaración tiene su origen último en el episodio de la zarza ardiendo, donde YHWH se revela a Moisés²⁶².

Los textos del Antiguo Testamento en los que Dios se identifica a sí mismo diciendo *egō eimi* [...] resultan especialmente significativos para nuestro pasaje [del caminar sobre las aguas] [...] Dios revela que su nombre es *egō eimi ho ōn*, «Yo soy el que es», un nombre que denota su presencia activa, sustentadora, universal, duradera, que no permite que ninguna fuerza rival se le oponga²⁶³.

En otras palabras, en un contexto judío del siglo I, el acto de Jesús de caminar sobre el agua es nada menos que *una teofanía* —una aparición de Dios—, el mismo Dios que se le apareció a Moisés en el

Sinaí²⁶⁴. Por eso Jesús se refiere a sí mismo con la misteriosa expresión «Yo soy». Porque está revelando su identidad divina como el SEÑOR venido en persona.

Si hubiera alguna duda sobre esta interpretación, hay dos puntos más que la apoyan.

En primer lugar, observad que el relato de Marcos dice que Jesús «hizo ademán de pasar de largo» de los discípulos cuando caminaba sobre el agua (Mc 6,48). Esto es bastante extraño. ¿Adónde iba Jesús? La clave para descifrar este detalle, de otro modo desconcertante, se encuentra en las Escrituras judías. En el Antiguo Testamento, la expresión «*pasar de largo*» se utiliza repetidamente para describir lo que hace Dios cuando se aparece a los seres humanos²⁶⁵. Considerad los relatos bíblicos de la aparición de Dios a Moisés y a Elías:

[El SEÑOR dijo a Moisés]: «Yo haré *pasar ante ti* toda mi bondad y pronunciaré ante *ti el nombre del SEÑOR*, [...] Cuando *pase* mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado». [...] El SEÑOR *pasó* ante él proclamando: «SEÑOR, SEÑOR, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad». (Ex 33, 19-22; 34,6)

[Dios dijo a Elías]: «Sal y permanece de pie en el monte ante el SEÑOR». Entonces *pasó el SEÑOR*. (1 Re 19,11)

Observad aquí que en la teofanía a Moisés, Dios no sólo «pasa», sino que proclama su nombre divino. A la luz de este trasfondo del Antiguo Testamento, el énfasis en el «paso» de Jesús señala que no se trata sólo de un profeta que realiza un milagro. Él es una persona divina que está revelando su poder y su nombre. Como escribe la estudiosa del Nuevo Testamento Adela Yarbro Collins sobre este relato de Marcos: «Jesús es presentado aquí como un ser *divino*»²⁶⁶.

En segundo lugar, el Evangelio de Mateo contiene su propia y singular indicación de que Jesús está revelando su identidad divina. Pues Mateo también nos cuenta cómo reaccionan Simón Pedro y los discípulos al ver a Jesús caminando sobre las aguas:

Pedro le contestó: «Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre el agua». Él le dijo: «Ven». Pedro bajó de la barca y echó a andar sobre el agua acercándose a Jesús; pero, al sentir la fuerza del viento, le entró miedo, empezó a hundirse y gritó: «Señor, sálvame». Enseguida Jesús extendió la mano, lo agarró y le dijo: «¡Hombre de poca fe!

¿Por qué has dudado?». En cuanto subieron a la barca amainó el viento. *Los de la barca se postraron ante él diciendo: «Realmente eres Hijo de Dios».* (Mt 14,28-33)

Notad bien que la respuesta de los discípulos al prodigio que acaban de presenciar es postrarse y *adorar* a Jesús. Es cierto que la palabra griega «adoración» (*proskyneō*) puede referirse tanto al homenaje que se rinde a los seres humanos (como los reyes) como a la adoración que se rinde al único Dios. En cualquier caso, el significado depende del contexto. Sin embargo, como han demostrado Larry Hurtado y otros estudiosos, en el Evangelio de Mateo la palabra «adorar» (en griego *proskyneō*) se utiliza «sólo en el sentido de genuina adoración a Jesús», el tipo de adoración judía que ordinariamente se da sólo al «único Dios»²⁶⁷. En otras palabras, los discípulos reconocen que Jesús acaba de manifestar un poder divino sobre el mar y, como resultado, lo adoran como Dios. Como escriben W. D. Davies y Dale Allison: «Lo que importa no es que Jesús haya hecho lo aparentemente imposible, sino que ha realizado acciones que el Antiguo Testamento *asocia sólo con YHWH*»²⁶⁸. En palabras del reciente *Jewish Annotated New Testament*: esta referencia de los discípulos a Jesús como «Hijo de Dios» es una indicación de «*la naturaleza divina de Jesús*»²⁶⁹.

¿Significa esto que los discípulos comprenden todas las implicaciones de quién es Jesús después de la calma de la tormenta? No, en absoluto. Como demuestran sus respuestas a la crucifixión y resurrección de Jesús, todavía tienen mucho que aprender²⁷⁰. Pero lo que sí significa es que los Evangelios Sinópticos describen a Jesús como alguien que «ha existido en la eternidad», como «el creador del universo» y como igual al «único Dios verdadero»²⁷¹. Porque, como habría entendido cualquier judío del siglo I, la preexistencia de Jesús y su identidad con el único Dios creador son precisamente lo que se desprende de que utilice como propio el nombre divino «Yo soy» que le fue revelado a Moisés en el monte Sinaí (Ex 3,14). Quizá por eso el Evangelio nos dice que cuando sus discípulos judíos ven a Jesús caminar sobre el agua y decir «Yo soy», se postran y le adoran.

La Transfiguración en la montaña

El tercer y para nuestro propósito último caso en el que Jesús revela su identidad divina es la Transfiguración, la cual está recogida en los tres Evangelios Sinópticos. Una vez más, por razones de espacio, nos centraremos principalmente en el relato del Evangelio de Marcos:

Seis días más tarde Jesús toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, sube aparte con ellos solos a un monte alto, y *se transfiguró delante de ellos. Sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como no puede dejarlos ningún batanero del mundo. Se les aparecieron Elías y Moisés, conversando con Jesús.* Entonces Pedro tomó la palabra y dijo a Jesús: «Maestro, ¡qué bueno es que estemos aquí! Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías». No sabía qué decir, pues estaban asustados. *Se formó una nube que los cubrió y salió una voz de la nube: «Este es mi Hijo, el amado; escuchadlo».* De pronto, al mirar alrededor, no vieron a nadie más que a Jesús, solo con ellos. Cuando bajaban del monte, les ordenó que no contasen a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos. (Mc 9, 2-9)

Aunque hay varias diferencias de detalle entre los relatos (comparad el pasaje de Marcos con el de Mt 17, 1-8 y Lc 9, 28-36)²⁷², los tres coinciden en lo esencial del acontecimiento. Jesús lleva a sus discípulos Pedro, Santiago y Juan a una montaña y se «transfigura» (en griego *metemorphōthē*) ante ellos. Moisés y Elías se aparecen también, y Pedro responde ofreciéndose a construir «cabañas» o «tiendas» para Jesús y los dos profetas. En ese momento, una nube les cubre y una voz del cielo identifica a Jesús como el «Hijo» de Dios y ordena a los discípulos que le escuchan. Después, Jesús ordena a los discípulos que no cuenten a nadie nada de lo que han visto u oído.

Como todos los episodios que hemos examinado hasta ahora, la Transfiguración genera toda una serie de preguntas. Para nuestro propósito, quiero centrarme en una sola: *¿por qué aparecen Moisés y Elías en la montaña con Jesús?* ¿Por qué estas dos figuras y no, por ejemplo, Abraham, Isaac o Jacob? La explicación más común es la simbólica. Según esta interpretación, Moisés representa la Ley, los cinco primeros libros de la Biblia, y Elías representa los Profetas, la segunda parte más importante de las Escrituras judías²⁷³. En apoyo

de esto, los intérpretes suelen señalar que en el siglo I d.C., «la Ley y los Profetas» era una forma habitual de referirse a las Escrituras (cf. Mt 5,17).

Pero me parece que hay una explicación mejor de por qué se aparecen Moisés y Elías, una más profundamente arraigada en el Antiguo Testamento²⁷⁴. Si uno vuelve sobre las Escrituras judías, descubrirá que tanto Moisés como Elías experimentan *teofanías* —es decir, apariciones de Dios— en las que Dios viene a ellos en una montaña y les revela su gloria. Sin embargo, ni Moisés ni Elías son capaces de ver el rostro de Dios. Comparad lo siguiente:

Entonces, Moisés exclamó: «Muéstrame tu gloria». Y él le respondió: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti el nombre del SEÑOR, pues yo me compadezco de quien quiero y concedo mi favor a quien quiero». Y añadió: «Pero *mi rostro no lo puedes ver*, porque no puede verlo nadie y quedar con vida». Luego dijo el SEÑOR: «Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca. Cuando pase mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Después, cuando retire la mano, *podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás*». (Ex 33, 18-23)

Allí [Elías] se introdujo en la cueva y pasó la noche. Le llegó la palabra del Señor preguntando: «¿Qué haces aquí, Elías?». [...] Le dijo: «Sal y *permanece de pie en el monte ante el Señor*». Entonces pasó el Señor y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas ante el SEÑOR, aunque en el huracán no estaba el Señor. Después del huracán, un terremoto, pero en el terremoto no estaba el Señor. Después del terremoto fuego, pero en el fuego tampoco estaba el SEÑOR. Después del fuego el susurro de una brisa suave. *Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva. Le llegó una voz que le dijo: «¿Qué haces aquí, Elías?», (1 Re 19, 9.11-13)*

Observad que ambas teofanías ocurren en la misma montaña, el Monte Sinaí, la montaña de la revelación divina. Notad también que ni Moisés ni Elías podían mirar a Dios. Pueden oírlo y ver manifestaciones de su poder, pero no pueden ver su rostro. ¿Qué tiene que ver todo esto con la Transfiguración? La respuesta es sencilla pero profunda. *En el monte de la Transfiguración, Moisés y Elías pueden ver por fin lo que no pudieron ver durante sus vidas terrenales: el rostro desvelado Dios. ¿Cómo es posible? Porque el Dios que se les apareció en el monte Sinaí se ha hecho hombre. En Jesús de Nazaret, el único Dios tiene ahora un rostro humano.*

En otras palabras, mientras que el rostro de Moisés resplandecía después de bajar de la montaña porque reflejaba la luz del SEÑOR (Ex 34, 29-35), Jesús, en palabras del papa Benedicto XVI, ahora «resplandece *desde el interior*; no sólo recibe la luz, sino que él mismo es luz de la luz»²⁷⁵. Y así como Dios desciende sobre el monte Sinaí en una «nube espesa» y habla a Moisés y al pueblo (Ex 19, 16), ahora «una nube» cubre a Jesús en el monte de la Transfiguración y una voz habla: «Este es mi Hijo amado; escuchadle» (Mc 9, 7). Por medio de estas palabras, se revela la verdadera identidad de Jesús. No sólo Jesús habla y actúa como si fuera Dios, sino que Dios habla y actúa como si Jesús fuera su Hijo divino. En su reciente estudio sobre la divinidad de Jesús, M. David Litwa escribe:

Al introducir la voz procedente de la nube [...] Marcos revela que el Jesús transfigurado era más que un ángel y superior a los santos glorificados (es decir, Moisés y Elías). El relato indica que Jesús se reveló específicamente *como una deidad*²⁷⁶.

Aquí vemos los inicios (pero sólo los inicios) de lo que sólo más tarde se pondrá de manifiesto: la pluralidad de personas en el único Dios. En la Transfiguración de Jesús, empezamos a ver que existe Dios Padre y Dios Hijo.

Ignorar la evidencia no la hará desaparecer

Antes de terminar este capítulo, veamos rápidamente una última cuestión. Llegados a este punto, es posible que os preguntéis: Ante tanta evidencia —y hay más²⁷⁷— ¿cómo pueden algunos afirmar sin inmutarse que los Evangelios Sinópticos no presentan a Jesús como Dios?

Hay muchas maneras de eludir las pruebas. Consideremos, a modo de ejemplo, las palabras de Bart Ehrman:

[I]ncluso en los Evangelios, Jesús parece tener un cuerpo celestial durante su vida terrenal: puede caminar sobre el agua, por ejemplo, o transfigurarse en un resplandor radiante en presencia de algunos de sus discípulos. Pero es importante recordar que estos Evangelios fueron escritos por creyentes en Jesús décadas después, que ya «sabían» que Jesús había sido exaltado al cielo. Cuando, año tras año y década tras década, los narradores contaron las historias de la vida terrena de Jesús, no separaron quién era Jesús después de su muerte —el que había sido exaltado al cielo— de quién

era durante su vida. Y así, su creencia en el Jesús exaltado afectó a la forma en que contaban sus historias sobre él²⁷⁸.

¿Veis lo que acaba de hacer Ehrman? Él sabe perfectamente que hay relatos sobre Jesús en los Evangelios Sinópticos que revelan que Jesús era «un humano divino». (¡De hecho, nombra dos de los tres episodios que hemos tratado en este capítulo!) Pero cuando se enfrenta a la evidencia, para mantener la teoría de que Jesús *no* afirma ser Dios en las fuentes más tempranas, Ehrman pone en juego la idea de una «brecha temporal» entre los eventos de la vida de Jesús y la escritura de los Evangelios e incluye la teoría de los narradores anónimos (el juego del teléfono ataca de nuevo). Lo hace precisamente para hacer desaparecer completamente las pruebas de la divinidad de Jesús en los Evangelios Sinópticos. De este modo, los relatos de los discípulos y testigos oculares de Jesús se transforman en narraciones contadas posteriormente por sus seguidores que inventaron historias sobre Jesús en las que éste hablaba y actuaba como si fuera Dios.

Pero, como hemos visto en capítulos anteriores, no hay pruebas de que los cuatro Evangelios sean el producto final de una cadena anónima de narradores. No hay pruebas de que los Evangelios sean el último eslabón de un antiguo juego del teléfono. En cambio, las pruebas conducen a que los Evangelios se basan en el testimonio de «testigos oculares» de la vida y el ministerio de Jesús (cf. Lc 1, 1-4; Jn 21,24). Y los Evangelios —incluyendo los Evangelios Sinópticos— son muy claros en cuanto a que durante el apaciguamiento de la tormenta, el caminar sobre las aguas y la Transfiguración, Jesús de Nazaret hizo y dijo cosas que sólo el SEÑOR, el Creador del universo, el Dios de Israel, podía hacer y decir.

Dicho esto, nos queda la pregunta: ¿Es la identidad divina de Jesús algo que él revela sólo en privado y a sus discípulos más cercanos? ¿O alguna vez habla de su divinidad en su enseñanza pública? ¿Y por qué ordena Jesús a los discípulos que no cuenten lo que ocurrió en la Transfiguración? ¿Por qué este secreto? Para responder a estas preguntas, examinaremos en el próximo capítulo con más detenimiento el «secreto» de la divinidad de Jesús.

10. El secreto de la divinidad de Jesús

Si alguna vez os habéis sentado a leer los Evangelios de Mateo, Marcos o Lucas de principio a fin, una de las cosas más sorprendentes que podéis haber notado es que Jesús a menudo da instrucciones a los demonios, a sus discípulos y a otros para que *no digan a nadie quién es Él*.

Por ejemplo, durante sus muchos exorcismos, «como los demonios conocían [a Jesús] no les permitía hablar» (Mc 1, 34). En una ocasión, cuando los demonios gritan: «Tú eres el Hijo de Dios», Jesús «les prohibió severamente que lo dieran a conocer» (Mc 3, 11-12). Después de que Jesús cura a un hombre de lepra, le «ordenó severamente» que «no dijera nada a nadie» sobre lo que había sucedido (Mc 1, 43-44). Asimismo, cuando cura al hombre con problemas de habla, lo hace «aparte de la multitud, en privado», y después «les mandó que no lo dijeran a nadie» (Mc 7, 36). Cuando el apóstol Pedro en Cesarea de Filipo confiesa que Jesús es el Cristo, Jesús encarga a los discípulos «que no hablen a nadie acerca esto» (Mc 8, 30). Y después de que la voz de Dios identifica a Jesús como su Hijo amado durante la Transfiguración, Jesús ordena a los discípulos «que no cuenten a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del Hombre resucite de entre los muertos» (Mc 9, 9). Este secreto sobre la identidad de Jesús está presente en los tres Evangelios Sinópticos (cf. Mt 8, 4; 12, 16; 16, 20; Lc 4, 41; 9, 21).

¿Por qué hace esto Jesús? ¿Por qué tal secreto?

El secreto mesiánico

Se han escrito libros enteros intentando explicar lo que los estudiosos han venido a llamar «el secreto mesiánico»²⁷⁹. Algunos no

saben qué pensar de que Jesús dijera a todo el mundo que guardaran silencio. Si damos por sentado que Jesús vino a traer la Buena Noticia de quién es Él, entonces su insistencia en guardar silencio sobre su identidad y sus milagros más memorables parece, cuanto menos, contradictoria. Otros sugieren que Jesús podría haber utilizado la «psicología inversa»: lo que realmente quería era que sus discípulos y los que curaba se lo contaran a todo el mundo. Así que, conociendo la naturaleza humana, les dice que no digan a nadie quién es Él. El resultado: «cuanto más les mandaba, con más insistencia lo proclamaban ellos» (Mc 7, 36).

Pero la mejor explicación es que Él está esperando el momento oportuno. Como la verdad acerca de su identidad puede causar un gran terremoto, Jesús la mantiene lo más secreta que puede hasta el momento de llevar su misión a su punto culminante. En palabras del estudioso del Nuevo Testamento Craig Keener:

[A]l menos una razón importante para permitir las afirmaciones de su mesianismo sólo al final de su ministerio fue una cuestión de estrategia práctica. Las aclamaciones mesiánicas podrían (y lo hicieron) llevar a las autoridades a clasificar erróneamente a Jesús como revolucionario y a buscar su ejecución; por ello, Jesús presumiblemente retrasa su martirio hasta el momento y lugar apropiados (la Pascua en Jerusalén) [...]. Si Jesús sabía algo de la situación política en Jerusalén, sabría que una reivindicación mesiánica pública llevaría a su ejecución casi inmediata²⁸⁰.

Es difícil exagerar la importancia de esta consideración de la estrategia práctica de Jesús para revelar quién es. Son muchos estudiosos quienes aceptan la idea de que Jesús mantiene en secreto su identidad mesiánica por razones estratégicas. Sin embargo, a menudo omiten aplicar la misma lógica a su identidad divina. En resumen: la razón por la que Jesús no se proclama repetida y explícitamente como el Mesías es también la razón por la que Jesús no se proclama repetida y explícitamente como Dios. Como la verdad sobre su identidad divina es aún más crucial que su identidad mesiánica, durante su ministerio público sólo habla de ella en clave hasta que llega el momento de revelarla plenamente.

Esto es precisamente lo que algunos lectores de los Evangelios no saben ver. Para algunos, el hecho de que Jesús no se identifique en los Evangelios Sinópticos repetida y explícitamente como Dios

durante su ministerio público demuestra que no pensaba que lo fuera. Como vimos en el último capítulo, una de las principales razones presentadas por algunos estudiosos para dudar de que Jesús pensaba que era Dios es que (supuestamente) no hace el mismo tipo de «afirmaciones de exaltación» de sí mismo en los Evangelios Sinópticos como lo hace en el Evangelio de Juan²⁸¹. Pero esta idea es errónea por dos motivos.

Por un lado, como han demostrado varios estudiosos, *incluso en el Evangelio de Juan*, cuando Jesús habla de su identidad divina, no va proclamando: «¡Yo soy Dios!». En su lugar, utiliza acertijos, parábolas y palabras que pueden interpretarse de más de una manera²⁸². De hecho, en más de una ocasión en el Evangelio de Juan, el público judío de Jesús y sus discípulos se refieren a la forma elusiva en que Jesús habla de su identidad:

Los judíos, rodeándolo, le preguntaban: «¿Hasta cuándo nos vas a tener en suspenso? Si tú eres el Mesías, dínoslo *francamente*». (Mc 10, 24)

Le dicen sus discípulos: «*Ahora sí que hablas claro* y no usas comparaciones. (Jn 16, 29)

Debido a estos y otros pasajes, algunos estudiosos hablan incluso de «una forma del secreto mesiánico» en el Evangelio de Juan²⁸³. Además, en contra de la opinión común, los Evangelios Sinópticos de hecho proporcionan pruebas de que Jesús afirmó ser Dios. Pero Jesús revela su identidad divina de la misma manera que revela su identidad mesiánica —no explícita, sino implícitamente— utilizando acertijos y preguntas, en parte para esperar su momento²⁸⁴.

En otras palabras, al igual que Jesús practica a veces una especie de secreto sobre su identidad mesiánica, también practica a veces una especie de secreto sobre su identidad divina. Como escribe Joseph Ratzinger (Benedicto XVI): «eso [tal afirmación] era algo que Jesús sólo podía preparar lenta y gradualmente»²⁸⁵. Sin embargo, esta reserva no significa que Jesús nunca enseñara que era Dios; sólo significa que lo hizo según una estrategia, utilizando *acertijos* y *preguntas* pensadas para *revelar* su identidad a aquellos que estaban abiertos a creer y para *ocultar* su identidad a aquellos que se le oponían. En este capítulo, veremos tres episodios de los

Evangelios Sinópticos en los que Jesús habla de esta manera sobre su identidad divina: (1) la curación del paralítico, (2) la pregunta de Jesús sobre el Mesías, y (3) su encuentro con el joven rico.

La curación del paralítico: ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo uno, Dios?

El primer ejemplo de cómo Jesús revela su divinidad proviene de uno de los primeros milagros consignados en los Evangelios Sinópticos: el famoso relato de la curación del paralítico. Respondiendo al extraordinario esfuerzo de los hombres que bajaron a su amigo paralítico por el tejado, Jesús dice y hace algo aún más extraordinario:

Cuando a los pocos días volvió Jesús a Cafarnaún, se supo que estaba en casa. Acudieron tantos que no quedaba sitio ni a la puerta. Y les proponía la palabra. Y vinieron trayéndole un paralítico llevado entre cuatro y, como no podían presentárselo por el gentío, levantaron la techumbre encima de donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla donde yacía el paralítico. Viendo Jesús la fe que tenían, le dice al paralítico: «Hijo, tus pecados te son perdonados». Unos escribas, que estaban allí sentados, pensaban para sus adentros: «¿Por qué habla este así? Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo uno, Dios?». Jesús se dio cuenta enseguida de lo que pensaban y les dijo: «¿Por qué pensáis eso? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: "Tus pecados te son perdonados", o decir: "Levántate, coge la camilla y echa a andar"? Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados —dice al paralítico—: "Te digo: levántate, coge tu camilla y vete a tu casa"». Se levantó, cogió inmediatamente la camilla y salió a la vista de todos. Se quedaron atónitos y daban gloria a Dios, diciendo: «Nunca hemos visto una cosa igual». (Mc 2, 1-12)

Al igual que en otros pasajes que hemos examinado, existen varias diferencias de detalle entre las versiones de los Evangelios Sinópticos (cf. Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26). Sin embargo, los tres relatos coinciden en lo esencial: el hombre paralítico que es llevado a Jesús; la declaración de Jesús de que los pecados del hombre están «perdonados»; la reacción de los escribas ante la declaración de Jesús, los cuales le acusan de blasfemia; y la respuesta de Jesús, que cura al paralítico precisamente para demostrar que «el Hijo del Hombre» tiene autoridad para «perdonar los pecados»²⁸⁶. Para nosotros la cuestión es la siguiente: ¿Qué nos revela todo esto

acerca de quién cree Jesús que es? ¿Cómo se habrían entendido estas palabras y acciones en un contexto judío del siglo I?

En primer lugar, observad que las palabras iniciales de Jesús al paralítico se centran exclusivamente en el perdón de sus pecados. Al principio, Jesús no dice nada sobre la curación de su cuerpo. Ahora bien, no sé vosotros, pero si *yo* fuera el paralítico, puedo imaginarme pensando: «Gracias por hacerme saber que mis pecados han sido perdonados. Sin embargo, ino es *exactamente* eso lo que he venido a buscar!». En otras palabras, desde el principio, Jesús supera las expectativas de los que le buscan, sorprende a aquellos con los que se encuentra, y muestra que su ministerio tiene como centro sobre todo la curación de la relación rota entre los hombres pecadores y Dios.

En segundo lugar, en los tres Evangelios Sinópticos, los escribas judíos reaccionan acusando a Jesús de «blasfemia» (Mt 9,3; Mc 2,7; Lc 5,21). En el contexto judío del siglo I, la palabra «blasfemia» podía utilizarse para describir una gran cantidad de ofensas contra Dios, el Templo, las Escrituras e incluso contra hombres santos (cf. Hch 6,11)²⁸⁷. La blasfemia directa contra Dios se castigaba con la muerte (Ex 20,7). En esta ocasión, los escribas judíos aclaran la naturaleza específica de la supuesta blasfemia de Jesús al preguntar: «¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo uno, Dios?» (Mc 2,7). Una traducción más literal del original griego sería: «¿Quién puede perdonar los pecados sino el único Dios (en griego *heis ho theos*)?»». Significativamente, esta expresión de «el único Dios» alude al pasaje más conocido del Antiguo Testamento:

Escucha, Israel: El SEÑOR es nuestro Dios, el SEÑOR es uno solo. Amarás, pues, al SEÑOR, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas (Dt 6, 4-6)²⁸⁸.

Este pasaje se conoce en la tradición judía como el *Shema* (de la palabra hebrea que significa «escuchar»). En el siglo I, es probable que los judíos como Jesús lo recitaran al menos dos veces al día²⁸⁹. Sin duda era el fundamento del monoteísmo judío: la creencia de que el SEÑOR es el único Dios verdadero. Esto significa que cuando los escribas acusan a Jesús de hacer algo que sólo puede hacer «el

único Dios», le están acusando de una blasfemia de la clase más grave. En palabras de Adela Yarbro Collins:

[N]o hay precedentes de que un ser humano haga una clara declaración de que Dios está perdonando en este momento el pecado de otro ser humano [...]. Lo que Jesús ha dicho pone en cuestión la unidad de Dios²⁹⁰.

Desde el punto de vista de los escribas, al declarar perdonados los pecados del paralítico, Jesús está actuando como si *él* fuera el único Dios del *Shema*, el Dios que «que perdona la culpa, el delito y el pecado» (Ex 34,7).

Teniendo en cuenta este trasfondo del Antiguo Testamento, es notable que Jesús no se eche atrás ante la acusación de que está actuando como si fuera el único Dios. Por el contrario, declara que curará al paralítico precisamente para que los escribas sepan que «el Hijo del Hombre» *tiene* autoridad en la tierra «para perdonar pecados» (Mc 2,10). Con estas palabras, Jesús se revela implícitamente como «el Hijo del Hombre», ya que es él quien va a curar al paralítico. Y lo que es más importante, alude también a uno de los pocos pasajes del Antiguo Testamento que parece describir a dos seres divinos en el cielo: el Anciano de los Días y el que es como un Hijo de Hombre:

Miré y vi que colocaban unos tronos. *Un anciano* se sentó. | Su vestido era blanco como nieve, su cabellera como lana limpiísima; | su trono, llamas de fuego; sus ruedas, llamaradas; [...] *vi venir una especie de Hijo de Hombre entre las nubes del cielo*. | Avanzó hacia el anciano y llegó hasta su presencia. A él se le dio poder, honor y reino. | Y todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieron. | Su poder es un poder eterno, no cesará. | Su reino no acabará. (Dan 7, 9.13-14)

En el capítulo octavo, mostré cómo los antiguos judíos identificaban la figura del «Hijo del Hombre» en Daniel con el Mesías. Pero aquí hay algo más. Muchos lectores modernos pueden pensar que cuando Jesús se refiere a sí mismo como «el Hijo del Hombre» está subrayando su humanidad, pero en el contexto judío del siglo primero lo contrario habría sido lo verdadero. Varios estudiosos han argumentado que el «Hijo del Hombre» de Dan 7 no sólo es un rey mesiánico, sino *un ser divino*²⁹¹.

Dos observaciones son necesarias para ver la divinidad del Hijo del Hombre en el libro de Daniel. En primer lugar, «viene entre las nubes del cielo», algo que *sólo hace Dios* en el Antiguo Testamento²⁹². En segundo lugar, el libro de Daniel dice que es «*como un hijo de hombre*», es decir, que *parece* ser una figura meramente humana, pero en realidad es un ser celestial (Dan 7,13). A la luz de estos puntos, el estudioso judío contemporáneo Daniel Boyarin saca la siguiente sorprendente conclusión sobre la identidad del hijo del hombre en Daniel:

Lo que este texto [Daniel 7] proyecta es *una segunda figura divina* a la que se le dará el dominio eterno sobre todo el mundo [...]. En otras palabras, un *símil, un Dios que parece un ser humano* (literalmente Hijo del Hombre) se ha convertido en el nombre de ese Dios, que ahora se llama «Hijo del Hombre», una referencia a su divinidad de apariencia humana²⁹³.

En otras palabras, el Hijo del Hombre del libro de Daniel es una figura divina que aparece como un ser humano, una misteriosa mezcla de Dios y del hombre. Como dice el rabino Boyarin, el Hijo del Hombre es «una combinación humano-divina»²⁹⁴. Por eso el que es como un Hijo del Hombre tiene un trono celestial y reina sobre un reino eterno. Ese es el tipo de cosas que hace Dios.

Una vez que se tiene en mente este trasfondo del Antiguo Testamento, de repente, no sólo tiene perfecto sentido la respuesta de Jesús a la acusación de blasfemia, sino que también ésta empieza a revelar el secreto de su identidad divina. Jesús perdona los pecados del paralítico, actuando como si fuera Dios. Los escribas le acusan de blasfemia por pretender hacer algo que sólo puede hacer el único Dios. Jesús responde planteando un acertijo con el que reta a los escribas a reconocer su identidad como el Hijo del Hombre descrito en el libro de Daniel, el cual aparece misteriosamente como un ser divino. Como celestial Hijo del Hombre, Jesús tiene el poder «en la tierra» de perdonar los pecados. Finalmente, para respaldar su pretensión de poseer un poder divino, Jesús realiza la acción *visible* de curar al paralítico para demostrar que también puede realizar la acción *invisible y divina* de perdonar los pecados de aquel hombre. Y todo esto lo hace sin tener que decir pública o

explícitamente: «Yo soy Dios» o «Yo soy divino», algo que habría hecho que lo apedrearán rápidamente.

En resumen, Jesús utiliza la expresión «el Hijo del Hombre» tanto para ocultar como para revelar su identidad. En palabras de Adela Yarbro Collins:

[E]l uso del epíteto «Hijo del Hombre» oculta tanto como revela quién es Jesús [...]. La frase alude a Daniel 7,13, pero de forma muy indirecta y críptica. Su uso por parte de Jesús en su diálogo con los escribas es, en efecto, un acertijo. Jesús les lanza un reto para que discernan su identidad, un reto que, al parecer, no lograron superar²⁹⁵.

Mediante este acertijo, Jesús lanza un reto a los escribas para que discernan su identidad *divina* como el celestial Hijo del Hombre. Y ésta no es la única vez que Jesús insinúa el secreto de su divinidad.

Jesús y el Mesías pre-existente

Otra ocasión es cuando Jesús presenta el misterioso enigma del hijo de David. Este episodio es especialmente importante porque es el único pasaje de los cuatro Evangelios en el que Jesús plantea explícitamente una pregunta sobre «el Mesías» (en griego *ho Christos*). Según los tres Evangelios Sinópticos, mientras Jesús está enseñando en el Templo de Jerusalén plantea esta pregunta sobre la identidad del Mesías:

Mientras enseñaba en el templo, Jesús preguntó: «¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David? *El mismo David, movido por el Espíritu Santo, dice:*

"Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies" [Sal 110,1].

Si el mismo David lo llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?». Una muchedumbre numerosa le escuchaba a gusto. (Mc 12, 35-37)

Una vez más, aunque hay algunas diferencias menores en detalles, los tres relatos Sinópticos son sustancialmente iguales: Jesús plantea la pregunta de por qué algunos se refieren al «Mesías» como «el Hijo de David»; cita la primera línea del Salmo 110 para mostrar que el propio David se refirió al Mesías como «Señor»; y luego deja que su audiencia descubra cómo se pueden reconciliar las dos declaraciones (cf. Mt 22, 41-46; Lc 20, 41-44)²⁹⁶. Para nuestro propósito, este texto plantea varias preguntas: ¿Por qué Jesús

cuestiona la costumbre de referirse al Mesías como Hijo de David? ¿Por qué cita Jesús las palabras de David en el Salmo 110 sobre «el Señor» en las que dice al «Señor» de David que se sienta a su derecha? Sobre todo, ¿qué revela la referencia de Jesús a este salmo particularmente sobre su visión del Mesías?

En primer lugar, a pesar de lo que algunos afirman, Jesús no rechaza la idea de que el Mesías sea un descendiente del rey David²⁹⁷. El Antiguo Testamento deja muy claro que el futuro rey de Israel —que en el siglo I llegó a ser conocido como «el Mesías»— será de hecho descendiente de David (cf. 2 Sam 7; Is 11; Jer 33; Ez 37). Lo que Jesús *está* cuestionando es la tradición de los escribas de referirse al Mesías con el *título* de «Hijo de David». ¿Por qué? Porque el título «Hijo de David» nunca se encuentra en la Escritura judía; entró más tarde en la tradición judía. Por esta razón, Jesús está diciendo que el título bíblico para el Mesías es en realidad «*Señor (en griego *kyrios*) de David*». Lo hace refiriéndose al Salmo 110, en el que David, inspirado por el Espíritu Santo, se refiere al futuro rey —que Jesús identifica como el Mesías— como su «Señor» (en hebreo *'adon*; en griego *kyrios*) (Sal 110,1). Al contraponer el título tradicional de los escribas para el Mesías con la referencia de David en el Salmo 110 a «mi Señor», Jesús está diciendo que, según las Escrituras, *el Mesías es algo más que el descendiente de David. El Mesías es también el señor de David*. Desde un punto de vista bíblico, los escribas judíos deberían referirse al Mesías como «el Señor de David»²⁹⁸.

Pero eso no es todo lo que hay aquí. Si volvéis al Salmo 110 y lo leéis detenidamente, descubriréis que la figura identificada por Jesús como el Mesías no sólo es presentada como «Señor de David». ¡También es descrita como sentado en un trono celestial y como engendrado por Dios desde el principio de la creación! Podéis verlo claramente si leéis los primeros versos del salmo:

Salmo de David. | Oráculo del Señor *a mi Señor*. | «*Siéntate a mi derecha*, | y haré de tus enemigos | estrado de tus pies». Desde Sión extenderá el SEÑOR | el poder de tu cetro: | somete en la batalla a tus enemigos. «Eres príncipe desde el día de tu nacimiento | entre esplendores sagrados; | *yo mismo te engendré, desde el seno*, |

antes de la aurora». El SEÑOR lo ha jurado y no se arrepiente: | «Tú eres sacerdote eterno, | según el rito de Melquisedec» (Sal 110, 1-4)²⁹⁹.

Al elegir el Salmo 110 para describir la identidad del «Mesías» (en griego *ho Christos*), Jesús nos ofrece una ventana crucial a su propia «cristología», esto es, su propia enseñanza sobre quién es realmente el Mesías. El rey del salmo no es sólo un descendiente de David; es en cierto modo más grande que David, puesto que éste se dirige a él como «señor» (en hebreo *'adon*; en griego *kyrios*). Además, el Mesías del Salmo 110 no es sólo más grande que el rey David; es un rey *celestial* que es representado en cierto modo como *igual* al SEÑOR, al único Dios verdadero. Aunque los lectores modernos no lo capten, esa igualdad está implícita en que el Mesías está sentado «a la derecha» de Dios. En palabras de Joel Marcus:

Sentarse a la derecha de una divinidad implica la corregencia con ella [...]. Así pues, las imágenes de la parte citada del salmo implican que «mi señor» se halla en una relación *de casi igualdad con Dios*³⁰⁰.

Por último, podemos ofrecer todavía otro argumento para mostrar que el Mesías del Salmo 110 no es sólo el Señor celestial de David. Según la traducción judía más antigua que poseemos, éste es descrito también como «engendrado» (en hebreo *yalad*) por Dios «desde el vientre de la aurora» (en hebreo *merechem mishchar*) (Sal 110,3)³⁰¹. Este puede ser el definitivo punto de contraste que implícitamente Jesús sugiere: mientras que los escribas dicen que el Mesías es engendrado por David, el salmo dice que el Mesías es «engendrado» por el SEÑOR desde el mismo amanecer de la creación. Por tanto, al elegir el Salmo 110, Jesús también está dando a entender que el Mesías es el Hijo *preexistente* de Dios³⁰².

La razón por la que este trasfondo del Antiguo Testamento es tan importante es simple pero enormemente significativa. *Como Jesús pensaba que era el Mesías, utiliza el Salmo 110 para revelar lo que piensa de sí mismo*. Jesús está insinuando que no es sólo un descendiente de David sino que es el «Señor» de David. Está dando a entender que es un rey celestial que estará «sentado a la derecha» de Dios, y que por tanto es igual a él. Finalmente, y lo más asombroso de todo, Jesús está insinuando que él mismo fue

«engendrado» por el Señor desde «el seno, antes de la aurora». Y todo esto lo hace utilizando un acertijo —una pregunta destinada a provocar las mentes de su audiencia— para que se pregunten: «¿Quién es realmente el Mesías?». Y a la mayoría de su público judío le encantó: como nos dice el Evangelio de Marcos, «una muchedumbre numerosa le escuchaba a gusto». (Mc 12, 37). Se deleitaban con este tipo de parábolas, acertijos y preguntas. Otros, sin embargo, se detienen ante la magnitud de la pretensión de Jesús. Como nos dice Mateo: «Y ninguno pudo responderle nada ni se atrevió nadie en adelante a plantearle más cuestiones» (Mt 22, 46).

Así, Jesús está usando su pregunta sobre el Mesías del Salmo 110 para revelar el misterio de su propia identidad divina. Él es al mismo tiempo descendiente del rey David y Señor del rey David. Él es al mismo tiempo el Mesías largamente esperado y el Hijo de Dios preexistente. En otras palabras, es al mismo tiempo humano y divino. Y él revela todo esto al declarar explícitamente: «Yo soy el Mesías», o «Yo soy el Señor de David», o «Yo existía desde antes del amanecer de la creación». Jesús utiliza la pregunta sobre el Mesías en el Salmo 110 del mismo modo que utilizó el acertijo sobre el Hijo del Hombre en Daniel 7: para revelar y ocultar su identidad mesiánica y divina, hasta que llegara el momento oportuno. Como veremos en el próximo capítulo, es precisamente porque Jesús citará más tarde estos dos mismos pasajes —Daniel 7 y el Salmo 110— en presencia del sumo sacerdote judío que será acusado de blasfemia y entregado para ser ejecutado. Pues cuando llegue el momento, él los utilizará de nuevo para revelar su identidad al sumo sacerdote y al sanedrín judío.

Jesús y el joven rico: «Nadie hay bueno más que Dios»

El último ejemplo tomado de los Evangelios Sinópticos en el que Jesús revela el secreto de su divinidad es la famosa historia de su encuentro con el joven rico. A diferencia de los otros pasajes que hemos visto hasta ahora, este texto a menudo ha sido utilizado para

argumentar que Jesús negó ser Dios. Así que examinémosla detenidamente:

Cuando salía Jesús al camino, se le acercó uno corriendo, se arrodilló ante él y le preguntó: «Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna?». Jesús le contestó: «¿Por qué me llamas bueno? No hay nadie bueno más que Dios. Ya sabes los mandamientos: no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, no estafarás, honra a tu padre y a tu madre». Él replicó: «Maestro, todo eso lo he cumplido desde mi juventud». Jesús se quedó mirándolo, lo amó y le dijo: «Una cosa te falta: anda, vende lo que tienes, dáselo a los pobres, así tendrás un tesoro en el cielo, y luego ven y sígueme». A estas palabras, él frunció el ceño y se marchó triste porque era muy rico. (Mc 10, 17-22)

A diferencia de los otros episodios que hemos examinado, los relatos evangélicos de este episodio son notablemente diferentes (cf. Mt 19, 17-22; Lc 18, 18-23). Mientras que Marcos y Lucas son prácticamente idénticos, en el relato de Mateo, el joven pregunta sobre qué «acción buena» debe hacer para tener la vida eterna, y Jesús le responde: «¿Por qué me preguntas sobre lo que es bueno?» (Mt 19, 16-17). A lo largo de los siglos, se han presentado diversas propuestas para conciliar estas diferencias³⁰³. Por mi parte, no veo la forma de reconstruir las palabras *exactas* de Jesús, pero no creo que sea necesario. Para nuestro propósito, lo que importa es que en los tres relatos, la sustancia es la misma: Jesús declara que sólo hay «uno» que es «bueno», es decir, Dios (Mt 19, 17; Mc 10, 18; Lc 18, 19). También manda al joven que guarde los mandamientos, y luego termina diciéndole que lo único que le falta es ir a venderlo todo y «venir a seguirlo». Ante esta invitación, el hombre se marcha triste. ¿Cómo debemos entender las palabras de Jesús? ¿Está negando que él sea bueno? Y, si es así, ¿niega también que sea Dios?

Así es exactamente como muchos han interpretado las palabras de Jesús. Por ejemplo, ya en el siglo IV d.C., Arrio —un sacerdote de Alejandría que negó que Jesús fuera plenamente Dios y ha llegado a ser el hereje más famoso de la historia de la Iglesia— utilizó la declaración de Jesús de que «nadie es bueno sino sólo Dios» para argumentar que Jesús no era plenamente Dios³⁰⁴. En tiempos más recientes, el famoso estudioso alemán Adolf von Harnack utilizó la historia de Jesús y el joven rico para afirmar que el mensaje de Jesús se centraba en Dios, no en él mismo. A principios del siglo XX,

Harnack escribió: «No el Hijo, sino sólo el Padre, tiene un lugar en el Evangelio que Jesús proclamó [...]. Acata y proclama Dios y Padre al Padre del cielo y de la tierra, y lo define como el Máximo, el Único a quien *cuadra el apelativo de Bueno*»³⁰⁵. Y, si se me permite hablar por mí mismo, durante muchos años la historia del joven rico fue uno de los pasajes de los Evangelios Sinópticos que me hizo preguntarme si Jesús realmente afirmaba ser Dios o si él mismo insistía en que era sólo un hombre.

Ahora me doy cuenta de que hay tres cosas del diálogo de Jesús con el joven rico que todavía no había entendido. En primer lugar y ante todo, *Jesús no niega que él mismo sea bueno*. No dice: «Yo no soy bueno». Si hubiera dicho esto, tendríamos que admitir que no se consideraba a sí mismo como Dios. Sin embargo, todo lo que Jesús afirma es que sólo hay «uno» (en griego *heis*) que es verdaderamente «bueno»: Dios. Y lo hace aludiendo al *Shemá*, el mismo pasaje del Antiguo Testamento al que aludió en el relato de la curación del paralítico.

Escucha, Israel: El SEÑOR es nuestro Dios, el SEÑOR es uno solo. Amarás, pues, al SEÑOR, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas (Dt 6, 4-6).

La alusión de Jesús al «único Dios» del *Shemá* no es una coincidencia³⁰⁶. Es una pista importante de que está llevando al joven rico a la misma conclusión a la que llevó a los escribas judíos cuando curó al paralítico. Como afirma Joel Marcus: «Nuestro pasaje no niega la bondad de Jesús, sino que la atribuye a su origen divino»³⁰⁷. Del mismo modo, Simon Gathercole escribe que en ambos relatos «tenemos la frase “excepto sólo Dios”, y en ambos lugares Jesús no constituye una segunda excepción junto a Dios, sino que se sitúa, en su bondad, en el lado divino de la realidad frente a la humanidad»³⁰⁸. Si estas interpretaciones son correctas, entonces Jesús está utilizando el conocimiento del *Shemá* por parte del joven para ir directamente al corazón de la pregunta: ¿Quién es Jesús?

En segundo lugar, *Jesús utiliza preguntas y acertijos para conducir a su audiencia al misterio de quién es Él*. Eso es lo que hace con la curación del paralítico. Eso es lo que hace con la pregunta sobre el

Mesías. Y eso es lo que está haciendo con el joven rico. El estudioso del Nuevo Testamento Sigurd Grindheim escribe:

La forma más natural de leer la primera parte de este dicho es que Jesús quiere que el hombre rico aclare lo que quiere decir. En otras palabras, *Jesús quiere obtener del hombre lo que piensa sobre Jesús* [...]. Las interpretaciones divergentes de este dicho siguen demostrando la apertura de las palabras de Jesús. No hace una declaración sobre sí mismo, sino que provoca que el auditorio emita *su propio juicio*³⁰⁹.

Esta es una idea muy importante: Jesús no va metiendo la profesión del misterio de su divinidad en la boca de la gente. Quiere que *ellos* libremente lleguen a creer en él. Quiere que *ellos* lleguen libremente a sus propias conclusiones sobre quién es Él y cómo van a responderle. Y en el caso del joven rico, Jesús plantea una pregunta que pretende llevar al joven a seguir las implicaciones de sus propias palabras. Si Jesús es «bueno», y sólo Dios es «bueno», entonces ¿quién es exactamente Jesús? Esa es la cuestión.

Finalmente en tercer lugar, Jesús termina diciendo al joven rico que la «única cosa» que le falta es vender todo lo que tiene y seguirle. *Este final es esencial para descifrar el enigma de sus palabras*. Sin embargo, los que afirman que Jesús niega ser Dios lo pasan por alto constantemente. Después de hacer su declaración sobre la bondad de Dios, Jesús hace algo sorprendente: añade a la obligación de cumplir los Diez Mandamientos el mandato de seguirle *a Él*. En un contexto judío del primer siglo, esto debió resultar chocante. En las Escrituras judías, los Diez Mandamientos están escritos por el mismísimo «dedo de Dios» (Ex 31,18). Sin embargo, aquí Jesús añade el mandato de seguirle como si eso estuviera a la par con el cumplimiento de los mandamientos³¹⁰. Como escribe Simon Gathercole:

[L]o que más llama la atención es que, habiendo presentado al único Dios bueno como el que define lo que se requiere de los seres humanos, al final Jesús es el que define lo que en último término está mandado. [...] *Si sólo Dios es bueno y capaz de dar mandamientos, entonces Jesús también lo hace. Por consiguiente, él también es bueno*. Y es bueno no en el sentido implícito del hombre rico, sino en el sentido absoluto y divino utilizado por el propio Jesús³¹¹.

En otras palabras, cuando se trata de la cuestión de la «vida eterna», seguir a Jesús es una parte esencial de la ecuación. La

única manera de interpretar la afirmación de Jesús de que «nadie es bueno sino sólo Dios» como una negación de su identidad divina es sacar sus palabras completamente de su contexto propio. En su contexto, estas palabras van precedidas de una pregunta en forma de acertijo y seguidas de la sorprendente orden de Jesús al hombre rico de venderlo todo y seguirle.

Así, cuando interpretamos la historia de Jesús y el joven rico en su contexto judío del siglo I, descubrimos que el pasaje más frecuentemente utilizado para argüir que Jesús no pretende ser Dios, examinado más de cerca, resulta ser una poderosa prueba de que Jesús afirma ser Dios. Sin embargo, lo comunica de una manera que es al mismo tiempo muy judía (aludiendo al *Shemá*) y muy coherente con el secreto mesiánico acerca de su identidad. Durante su ministerio público, Jesús quiere que sus oyentes se hagan la pregunta de: ¿Quién es este hombre? ¿Y cuál es su relación con el único Dios?

Los Padres de la Iglesia y el secreto de la divinidad de Jesús

Antes de rematar este capítulo, es importante que los lectores sepan que las interpretaciones que yo he ofrecido aquí no son realmente nuevas. Desde la antigüedad, estos pasajes de los Evangelios se han interpretado tal como he sugerido: como revelaciones en forma de enigma acerca de la identidad divina de Jesús.

Por ejemplo, los antiguos escritores cristianos tanto ortodoxos como heréticos están de acuerdo en que cuando Jesús declara que los pecados del paralítico están perdonados, él estaba actuando como si fuera Dios. Considerad las siguientes palabras de Novaciano de Roma (siglo III d.C.) y de Juan Crisóstomo (siglo IV d.C.):

Si Cristo perdona los pecados, cuando de nadie sino solo de Dios es propio perdonar pecados [...] con toda razón Cristo es Dios (Novaciano, *La Trinidad*, 13.69)³¹².

Confirmó esto [su divinidad] con sus propios actos [...]. Los propios escribas habían ideado esta definición. Ellos mismos habían introducido el precepto. Pero él procedió a enredarlos en sus propias palabras. En efecto, les dijo: sois vosotros mismos los que habéis confesado que el perdón de los pecados sólo lo da Dios (Juan Crisóstomo, *Homilía sobre el paralítico descendido a través del techo*, 6)³¹³.

En una línea similar, ya en el siglo V d.C., Agustín de Hipona reconoce que la pregunta de Jesús sobre el «Hijo de David» en el Salmo 110 no niega que el Mesías descienda de David. Por el contrario, Jesús utiliza la pregunta sobre el Mesías para revelar el misterio de su divinidad:

Él no dijo «no es hijo suyo», sino «¿cómo es hijo suyo?» Al decir ¿cómo?, pregunta, no niega. [...] Gran misterio es conocer cómo es al mismo tiempo Señor e hijo de David, cómo una persona es hombre y Dios. [...] Es un gran misterio y, por eso, para poder comprenderlo, hay que acomodar las costumbres. El misterio está cerrado a los indignos y se abre a los que lo merecen (Agustín, *Sermones sobre los Evangelios Sinópticos*, 91, 2-3)³¹⁴.

A diferencia de algunos intérpretes modernos, Agustín reconoce que la pregunta de Jesús es una *invitación* a indagar en el misterio de cómo el Mesías puede ser a la vez hijo de David y Señor de David. Y precisamente porque es un «gran misterio», no todo el mundo va a comprender las implicaciones de las palabras de Jesús³¹⁵. Pero eso no significa que Jesús no esté enseñando que es Dios. Sólo que lo hace en forma de pregunta.

Finalmente, incluso la misma declaración de Jesús de que «nadie es bueno sino sólo Dios» fue reconocida por algunos Padres de la Iglesia como Ambrosio de Milán y Juan Crisóstomo como una invitación al joven rico a seguir lo implicado en sus propias palabras:

No se niega la bondad que proviene del Señor [...] Pues, cuando el escriba dijo: «Maestro bueno», el Señor respondió: «¿Por qué me llamas bueno?» (Ambrosio de Milán, *Sobre la fe*, 2.1.19)³¹⁶.

Así, pues, al decir ahora [Jesús]: «Nadie es bueno», no se excluye a sí mismo de ser bueno, ni mucho menos. Porque no dijo: «¿A qué me llaman bueno? Yo no soy bueno», sino: «Nadie es bueno», es decir, nadie entre los hombres (Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de san Mateo*, 63.1)³¹⁷.

El resultado de estas pruebas es simple: durante siglos, los lectores han reconocido que Jesús en los Evangelios Sinópticos no está negando que sea Dios. Al contrario, siguiendo su método parabólico de enseñanza, él utiliza preguntas y acertijos justamente para conducir a la gente al misterio de su divinidad.

Por supuesto, esto nos deja con la siguiente pregunta: ¿Tienen algo que ver las enseñanzas de Jesús sobre su identidad con la

razón por la que finalmente fue condenado a muerte? ¿Cómo es posible que un hombre que afirma ser el verdadero Hijo de Dios termine siendo un Mesías crucificado? Vayamos ahora a estas cuestiones.

11. La Crucifixión

Si hay algún aspecto de la vida de Jesús que ha suscitado dudas sobre si realmente era el Mesías y el Hijo divino de Dios, es el hecho de que fuera *crucificado*. Ya en el siglo I d.C., el apóstol Pablo pudo referirse a la crucifixión de Cristo como «escándalo (en griego *skandalon*) para los judíos y necedad (en griego *mōria*) para los gentiles» (1 Cor 1,23). Si se observan detenidamente los dos términos griegos que Pablo utiliza aquí, se puede ver que de ellos se han obtenido las palabras inglesas «scandalon» y «moron». En otras palabras, Pablo está diciendo que la idea misma de «Cristo crucificado» —un Mesías crucificado— era escandalosa para los judíos del siglo primero y estúpida para los antiguos paganos (conocidos como «gentiles»). Esto debería daros una idea de lo descabellada que era la idea de un Salvador crucificado. La razón de ello es que en el siglo I d.C., la crucifixión romana no era sino la forma más brutal, más vergonzosa y más infame de morir que pudiera imaginarse. En palabras de los escritores judíos y romanos: la crucifixión era «la más cruel de las muertes» (Josefo, *La Guerra* 7.203) y «el castigo más severo» posible (Paulus, *Sententiae*, 5.21.3)³¹⁸.

Puesto que Jesús de Nazaret acabó su vida en el madero de una cruz romana, hay que preguntarse: *¿Por qué Jesús fue crucificado?* ¿Qué hizo y dijo para ser condenado a muerte por los dirigentes judíos y ejecutado por las autoridades romanas? Además, si Jesús era Dios, ¿cómo pudo pronunciar las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34). ¿Es este el tipo de cosas que diría el verdadero Hijo de Dios? ¿No suena como si Jesús en su final estuviera desesperado? En resumen, si se trata de argumentar que Jesús de Nazaret no sólo fue el Mesías, sino el

verdadero Hijo de Dios, entonces hay que poder explicar el hecho histórico y el significado teológico de su crucifixión.

Eso es lo que intentaremos hacer en este capítulo. Comenzaremos por examinar cuidadosamente la razón por la que Jesús fue crucificado.

¿Por qué Jesús fue crucificado?

Si algo sabemos de Jesús de Nazaret es que fue ejecutado por crucifixión. Tanto los escritos del Nuevo Testamento como las fuentes judías antiguas y grecorromanas, como Josefo, Tácito y Luciano de Samosata, coinciden en que Jesús fue ejecutado por las autoridades romanas de su época³¹⁹. Por ello, muchos estudiosos subrayan que cualquier investigación verdaderamente histórica de la vida de Jesús tiene que ser capaz de explicar, desde un punto de vista histórico, por qué fue crucificado.

Como señala Bart Ehrman, a veces las respuestas populares a la pregunta «¿Quién era Jesús?» no hacen justicia al hecho de su crucifixión:

[S]i Jesús hubiera sido simplemente un gran maestro de moral, un rabino amable que no hizo más que instar a sus devotos seguidores a amar a Dios y a los demás, o un filósofo itinerante [...] entonces difícilmente habría sido visto como una amenaza para los romanos y clavado en una cruz. Los grandes maestros de la moral no fueron crucificados, a menos que sus enseñanzas fueran consideradas subversivas³²⁰.

Este es un gran punto. Aunque la gente hoy en día tiene a veces la tentación de pintar a Jesús como un gran maestro o un rabino inofensivo que sólo quería que todo el mundo se amara, estas caricaturas fracasan como historia porque no pueden explicar por qué acabó Jesús crucificado. En palabras de John Meier: «Una de las cosas más llamativas en torno a Jesús fue su crucifixión o ejecución por Roma. Un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo, sobre todo entre los poderosos, no es el Jesús histórico»³²¹.

Entonces, ¿por qué Jesús fue crucificado? A lo largo de los años se han propuesto diferentes teorías. En las últimas décadas, quizá la explicación más popular es que sus profecías sobre la destrucción

del Templo (Mc 13, 2; 14, 58), combinadas con su volcar las mesas de los cambistas en el Templo (Mc 11, 15-16; Jn 2, 14-16), es lo que finalmente hizo que lo mataran. Según esta teoría, fueron sobre todo las palabras de Jesús contra el Templo las que enfurecieron a los líderes judíos y los llevaron a arrestarlo y entregarlo a las autoridades romanas como un alborotador³²².

¿Qué debemos hacer con esta explicación? A primera vista, parece plausible. Por un lado, es cierto que las profecías de Jesús sobre el Templo y su acto de volcar las mesas en el Templo jugaron un papel clave en su arresto y juicio en Jerusalén por parte de los líderes judíos. Uno de los Evangelios dice claramente que, después de que Jesús volcara las mesas de los cambistas, «se enteraron los sumos sacerdotes y los escribas y buscaban la manera de acabar con él» (Mc 11, 18). Además, como pronto veremos, la (supuesta) amenaza de Jesús de «destruir el Templo» y en tres días volver a levantarlo, se esgrime contra él más tarde al ser interrogado por el consejo principal de los líderes judíos (Mc 14, 58). Pero hay un gran problema con la teoría de que fue crucificado por lo que profetizó sobre el Templo. Si se examina con más atención, se descubre que no hay realmente pruebas de ello. Según los Evangelios del siglo I, los líderes judíos no condenan a Jesús por lo que dice sobre el Templo. *Lo condenan a muerte por quien dice ser*. De acuerdo con la evidencia, Jesús fue condenado por blasfemia.

Jesús fue condenado por blasfemia

Para ver esto claramente, tenemos que examinar cuidadosamente el dialogo de Jesús con el sumo sacerdote, Caifás, en presencia del consejo de líderes judíos conocido como el Sanedrín. Este episodio, que se recoge en los tres Evangelios Sinópticos (Mt 26, 59-66; Mc 14, 53-64; Lc 22, 66-71), puede que sea la prueba más importante en cualquier intento histórico de explicar por qué Jesús fue crucificado³²³. Consideremos el relato de Marcos:

Los sumos sacerdotes y el Sanedrín en pleno buscaban un testimonio contra Jesús, para condenarlo a muerte; y no lo encontraban. Pues, aunque muchos daban falso testimonio contra él, los testimonios no concordaban. Y algunos, poniéndose de pie,

daban falso testimonio contra él diciendo: «Nosotros le hemos oído decir: “Yo destruiré este templo, edificado por manos humanas, y en tres días construiré otro no edificado por manos humanas”». Pero ni siquiera en esto concordaban los testimonios. El sumo sacerdote, levantándose y poniéndose en el centro, preguntó a Jesús: «¿No tienes nada que responder? ¿Qué son estos cargos que presentan contra ti?». Pero él callaba, sin dar respuesta. De nuevo le preguntó el sumo sacerdote: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». Jesús contestó: «Yo soy. Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y que viene entre las nubes del cielo». El sumo sacerdote, rasgándose las vestiduras, dice: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?» *Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?*». Y todos lo declararon reo de muerte. (Mc 14,55-64)

Hay varias diferencias de detalle entre los Evangelios Sinópticos, pero el contenido esencial de la respuesta de Jesús a Caifás ante el Sanedrín es el mismo³²⁴. Aunque se acusa a Jesús de amenazar con destruir el Templo, eso no es lo que le lleva a ser condenado a muerte. En cambio, Jesús es condenado por la forma en que responde a la pregunta de Caifás sobre su identidad. En dos de los tres relatos, Jesús es declarado culpable del pecado de «blasfemia» (en griego *blasphēmias*), basado en lo que ha dicho a los líderes judíos sobre sí mismo (Mt 26, 65; Mc 14, 64). No se menciona ningún otro cargo. Jesús es condenado a muerte por quien dice ser.

Al decir esto, se nos plantea un problema. ¿Era realmente una blasfemia pretender ser el Mesías? Por supuesto que no³²⁵. Pensadlo un momento: si el Mesías es simplemente el largamente esperado rey de Israel, entonces ¿cómo podría ser una blasfemia afirmar serlo? De la misma manera, si fuera de algún modo contrario a la ley afirmar ser el Mesías, entonces ¿cómo se podría saber quién era el Mesías? Está claro que algo más sucede aquí. ¿Exactamente quién está diciendo Jesús que es?

Para responder a estas preguntas, necesitamos explorar cuatro puntos importantes.

En primer lugar, en su respuesta a Caifás, *Jesús afirma abiertamente ser el Mesías*³²⁶. Cuando Caifás le pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Cristo (en griego *Christos*), el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61), eso es lo que está preguntando. Y eso es lo que afirma Jesús, tanto si sus palabras exactas fueron «Yo soy» como si fueron «Tú lo has dicho» o «Tú dices que yo soy» (cf. Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,70). De cualquiera de las maneras, Jesús está respondiendo a

Caifás de forma *afirmativa*. Está diciendo, en efecto: «Tú lo has dicho. Yo soy el Mesías»³²⁷. Como hemos visto anteriormente, durante su ministerio público, Jesús era reacio a identificarse explícitamente como el Mesías. Sin embargo, ahora que se acerca el final de su vida, afirma formalmente su identidad mesiánica. En palabras de Gerhard Lohfink:

El lector del Evangelio se pregunta, por supuesto: ¿cómo pudo Jesús admitir ante el Supremo Consejo un título de gloria [...], cuando había incluso prohibido a sus discípulos que emplearan en público este término [...]? La respuesta solo puede ser una: porque ahora, en presencia de la autoridad suprema de Israel, había llegado la hora de hablar claramente. Ahora había que asumir el riesgo de confesiones erróneas y falsas interpretaciones deliberadas³²⁸.

En otras palabras, el tiempo de guardar el secreto mesiánico ha terminado. Observad también que en el diálogo entre Caifás y Jesús, la cuestión del Templo nunca sale a relucir. La identidad de Jesús es el tema en cuestión³²⁹.

En segundo lugar —y esto es crucial—, Jesús no sólo afirma explícitamente ser el Mesías; *él también afirma implícitamente ser Dios*. Lo hace citando dos pasajes de las Escrituras judías: la visión del celestial «Hijo del Hombre» en Daniel 7 y la descripción del rey preexistente del Salmo 110. Aunque ya hemos analizado estos pasajes, examinémoslos de nuevo teniendo en cuenta la pregunta de Caifás sobre la identidad de Jesús:

Seguí mirando. Y en mi visión nocturna | *vi venir una especie de hijo de hombre entre las nubes del cielo*. | *Avanzó hacia el anciano y llegó hasta su presencia*. A él se le dio poder, honor y reino. | Y todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieron. | Su poder es un poder eterno, no cesará. | Su reino no acabará. (Dan 7, 13-14)

Salmo de David. | Oráculo del SEÑOR a mi Señor: | «*Siéntate a mi derecha*, | y haré de tus enemigos | estrado de tus pies». Desde Sión extenderá el Señor | el poder de tu cetro: | somete en la batalla a tus enemigos. «Eres príncipe desde el día de tu nacimiento | entre esplendores sagrados; | *yo mismo te engendré, desde el seno, antes de la aurora*» (Sal 110,1-3)³³⁰.

En ambos pasajes a los que alude Jesús, la figura real se describe como si fuera divina. En Daniel 7, el Hijo del Hombre asciende al «trono» celestial para sentarse junto al Anciano de los Días. Además él llega «sobre las nubes del cielo», algo que sólo hace Dios en las Escrituras judías³³¹. Asimismo, en el Salmo 110, el rey davídico se

sienta en un trono celestial a la «derecha» del SEÑOR. Es más, se describe al rey como si hubiera sido «engendrado» por Dios antes de los albores de la historia. En otras palabras, la persona que está siendo descrita no es un ser humano ordinario, sino el Hijo preexistente de Dios. Como dice Adela Yarbro Collins:

En este dicho, Jesús afirma ser un mesías de tipo celestial que será exaltado a la derecha de Dios (Sal 110,1). Estar sentado a la derecha de Dios implica ser igual a Dios, al menos en términos de autoridad y poder. La alusión a Dan 7:13 refuerza la pretensión mesiánica celestial³³².

No es casualidad que Jesús conteste a la pregunta de Caifás sobre su identidad citando dos pasajes del Antiguo Testamento en los que el Mesías aparece como divino. De este modo, Jesús utiliza las Escrituras para revelar que no es sólo el Mesías, sino el Hijo de Dios divino³³³.

En tercer lugar, *la reacción de Caifás y del Sanedrín confirma que en la respuesta de Jesús está implicada su divinidad*. Caifás se rasga inmediatamente las vestiduras y declara a Jesús culpable de «blasfemia» (Mt 26,65; Mc 14,63). Sorprendentemente, ésta es precisamente la misma reacción descrita en la literatura rabínica temprana cuando alguien blasfema contra Dios pronunciando el nombre divino: «los jueces se ponen en pie y rasgan sus vestiduras» (Mishnah, *Sanedrín* 7.5). No es sorprendente, pues, que el Sanedrín condene a Jesús a «muerte» (Mt 26,66; Mc 14,64). Recordemos una vez más que el simple hecho de afirmar ser el Mesías no era una blasfemia³³⁴. Pero si Jesús afirma ser un Mesías divino que se sentará en un trono celestial (como Dios) y vendrá en las nubes del cielo (también como Dios), entonces la acusación de blasfemia tiene sentido. En palabras de W. D. Davies y Dale Allison:

[T]ambién es posible que el propio Jesús fuera acusado de blasfemia, no por afirmar ser el Mesías, ni por hablar contra el templo, ni por lo que hizo durante su ministerio, sino por sentarse a sí mismo en un trono [...] en el cielo³³⁵.

Esta sugerencia encuentra apoyo en el judaísmo del siglo I. Por ejemplo, Filón de Alejandría, un judío contemporáneo de Jesús, calificó de «blasfemia» las palabras de cualquier «hombre» que «ose compararse con el eternamente bienaventurado» (*Sobre los sueños*,

2.130)³³⁶. Igualmente llamativas son las palabras de Josefo, el historiador judío del siglo I:

El que blasfeme contra Dios (en griego *blasphēmēsas theon*) será lapidado y luego *permanecerá colgado por el día*, y finalmente será enterrado sin honores e ignominiosamente (Josefo, *Antigüedades*, 4.202)³³⁷.

En otras palabras, cuando se trata de un caso de blasfemia contra Dios mismo, la ejecución por sí sola no es suficiente. La ofensa requiere la crucifixión: ser «colgado» para que todos puedan ver la vergüenza del que se ha atrevido a blasfemar contra Dios. Aunque bajo el dominio romano no era «lícito» que los líderes judíos dieran muerte a Jesús por apedreamiento (Jn 18, 31), sí podían entregarlo para que fuera «colgado» en un árbol por los romanos. Y eso es lo que hicieron.

Finalmente, en cuarto lugar, es importante recordar que la declaración de Jesús ante Caifás no es la primera ocasión en que Jesús es acusado de blasfemia. Tanto los Evangelios Sinópticos como el Evangelio de Juan dan testimonio de incidentes anteriores en los que Jesús es acusado de blasfemia durante su ministerio público:

Algunos de los escribas se dijeron: «*Este blasfema*». (Mt 9, 3)

Unos escribas, que estaban allí sentados, pensaban para sus adentros: «¿Por qué habla este así? *Blasfema*. ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo uno, Dios?». (Mc 2, 6-7)

«Yo y el Padre somos uno». Los judíos agarraron de nuevo piedras para apedrearlo. Jesús les replicó: «Os he hecho ver muchas obras buenas por encargo de mi Padre: ¿por cuál de ellas me apedreáis?». Los judíos le contestaron: «*No te apedreamos por una obra buena, sino por una blasfemia: porque tú, siendo un hombre, te haces Dios*». (Jn 10, 30-33)

Estas otras acusaciones de blasfemia son sistemáticamente ignoradas por quienes afirman que Jesús fue condenado a muerte por hablar contra el Templo³³⁸. La razón: estas pruebas plantean grandes dificultades a quienes sostienen que Jesús nunca afirmó ser Dios. Y esa es una de las razones por las que tal idea fracasa como explicación histórica. Para que funcione, tiene que ignorar o descartar pruebas decisivas³³⁹. Según los Evangelios, Jesús de Nazaret fue acusado y, finalmente, condenado por blasfemia debido a quien afirmaba ser.

Por cierto, la prueba de que Jesús fue condenado por blasfemia no se encuentra sólo en los Evangelios Sinópticos; también está en el Evangelio de Juan³⁴⁰. Aunque el Evangelio de Juan no contiene un relato sobre la confesión de Jesús ante Caifás, sí nos informa de que los sumos sacerdotes y los escribas acusaron públicamente a Jesús de blasfemia el día de su crucifixión:

Y salió Jesús afuera, llevando la corona de espinas y el manto color púrpura. Pilato les dijo: «He aquí al hombre». Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron: «¡Crucifícalo, crucifícalo!». Pilato les dijo: «Lleváoslo vosotros y crucificadlo, porque yo no encuentro culpa en él». Los judíos le contestaron: «*Nosotros tenemos una ley, y según esa ley tiene que morir, porque se ha hecho Hijo de Dios*». (Jn 19, 5-7)

¿Cuál es esta ley a la que se refieren el sumo sacerdote y los escribas? Es la ley bíblica contra la blasfemia: «Quien blasfeme el Nombre del SEÑOR, será muerto» (Lv 24, 16)³⁴¹. Así, tanto los Sinópticos como el Evangelio de Juan coinciden en que es la acusación de blasfemia la que lleva a Jesús a la cruz.

Las pruebas presentadas aquí sugieren que la idea, ahora popular, de que Jesús nunca pretendió ser más que un ser humano ordinario, no se ajusta en absoluto a las pruebas históricas reales. Las palabras y acciones de Jesús en relación con el Templo pueden haberle llevado al tribunal judío, pero fue lo que dijo sobre sí mismo lo que determinó que fuera crucificado. Como escribió Joseph Ratzinger (Benedicto XVI): «Precisamente el proceso de Jesús ante el Sanedrín pone al descubierto lo que de verdad resultaba escandaloso en Él: [...] el hecho de que parecía ponerse al mismo nivel que el Dios vivo»³⁴².

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?

En cuanto decimos esto, surge una posible objeción. Si Jesús realmente afirmó ser el Mesías preexistente y el Hijo divino de Dios, entonces ¿cómo explicamos sus últimas palabras en la cruz? ¿Cómo pudo ser condenado por afirmar ser divino, y luego a renglón seguido pronunciar las palabras que supuestamente dijo desde la cruz?

Al llegar la hora sexta toda la región quedó en tinieblas hasta la hora nona. Y a la hora nona, Jesús clamó con voz potente: *Eloí Eloí, lemá sabaqtaní* (que significa: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»). [...] Y Jesús, dando un fuerte grito, expiró (Mc 15, 33-35.37; cf. Mt 27, 45-50)³⁴³.

¿Qué debemos hacer con estas palabras de Jesús en la cruz justo antes de morir? ¿Cuál es el significado de su llamado «grito de abandono»?

En el transcurso de la última década de enseñanza a los estudiantes en el aula, se me ha hecho patente que este es uno de los pasajes más difíciles de explicar en los Evangelios para aquellos que creen en la divinidad de Jesús. Muchos de mis alumnos cristianos me han confesado que no entienden cómo y por qué Jesús pudo decir algo así si él mismo era Dios. Y, ciertamente, a primera vista, *parece* que Jesús está declarando que en su agonía final Dios le ha abandonado. Como mínimo, el grito de abandono de Jesús plantea serias dudas sobre su identidad divina. ¿Cómo puede él clamar a Dios por abandonarlo si él mismo es divino? Hace más de cien años, los famosos e influyentes estudiosos alemanes Albert Schweitzer y Rudolf Bultmann concluyeron, basándose en este pasaje, que Jesús terminó su vida en la desesperación. En palabras de Bultmann: «No podemos ocultar la posibilidad de que [Jesús] sufrió un colapso»³⁴⁴.

Pero esto es completamente erróneo. Si algo hemos aprendido hasta ahora en este libro es que las enseñanzas de Jesús — especialmente las más misteriosas— deben interpretarse en *su antiguo contexto judío*. Lo mismo ocurre con sus palabras: «*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*» (Mt 27,46; Mc 15,34). Como cualquier judío del siglo I hubiera sabido, estas palabras no son un simple y espontáneo «grito de abandono». Por el contrario, son una cita deliberada de las Escrituras. En concreto, Jesús está citando la primera línea del Salmo 22, que comienza:

Salmo de David. *Dios mío, Dios mío, | ¿por qué me has abandonado?* | A pesar de mis gritos, | mi oración no te alcanza. Dios mío, de día te grito, | y no respondes; | de noche, y no me haces caso (Sal 22, 1-3)³⁴⁵.

En el judaísmo antiguo, se acostumbraba a invocar un salmo entero con sólo citar la primera línea³⁴⁶. Todavía hoy hacemos algo parecido, cuando evocamos una canción o un poema bien conocidos con sólo citar la primera línea o el estribillo. (Entre los católicos, es costumbre referirse a las encíclicas enteras de los Papas utilizando su primera línea en latín). En otras palabras, para entender *por qué* Jesús está citando la primera línea del Salmo 22, debemos detenernos y ver de qué trata todo el salmo. Cuando lo hacemos, de repente, el grito de abandono de Jesús nos presenta una importante ventana para ver cómo Jesús entendía su crucifixión.

En primer lugar, el Salmo 22 es un canto de confianza en que Dios salvará a su siervo sufriente a pesar de la apariencia de que Dios le ha abandonado. Por ejemplo, inmediatamente después de las primeras líneas, el salmo declara que los antepasados de Israel —los «padres»— confiaron en Dios y fueron salvados: «a ti gritaban, y quedaban libres; | en ti confiaban, y no los defraudaste» (Sal 22, 6). Más importante aún, el salmo afirma explícitamente que Dios *no* da la espalda ni esconde su rostro al que está sufriendo. Releed las siguientes líneas pensando en la muerte de Jesús:

«Los que teméis al Señor, alabadlo; | linaje de Jacob, glorificadlo; | temedlo, linaje de Israel; *porque no ha sentido desprecio ni repugnancia | hacia el pobre desgraciado; | no le ha escondido su rostro:* | cuando pidió auxilio, lo escuchó». (Sal 22, 24-25)

Si Jesús exhaló su último aliento con este salmo en su mente, entonces estos versos por sí solos demuestran que no murió pensando que Dios el Padre le había «escondido su rostro». Por el contrario, el Salmo 22 muestra que Jesús ve su sufrimiento y su muerte como un cumplimiento de las Escrituras. Cuando se tiene en cuenta todo el salmo, las palabras de Jesús dejan bien claro que, aunque *parece* estar abandonado en su sufrimiento y muerte, al final, Dios le escuchará y le salvará.

En segundo lugar, aunque el Salmo 22 se atribuye al rey David, hay aspectos del salmo que nunca le sucedieron realmente a David durante su vida. Como resultado, éste y otros salmos llegaron a ser considerados por los antiguos judíos como profecías del Mesías³⁴⁷. Ya hemos visto al propio Jesús interpretar el Salmo 110 como una

profecía del «Mesías» preexistente (Mc 12, 35-37). En la misma línea, no es difícil entender por qué Jesús citó el Salmo 22 como una especie de profecía de su muerte, ya que el salmista describe la experiencia de ser ejecutado en lo que parece ser una crucifixión:

Me acorrala una jauría de mastines, | me cerca una banda de malhechores; | *me taladran las manos y los pies, puedo contar mis huesos.* | *Ellos me miran triunfantes, se reparten mi ropa, | echan a suerte mi túnica.* Pero tú, SEÑOR, no te quedes lejos; | fuerza mía, ven corriendo a ayudarme. (Sal 22, 17-20)

Aunque los estudiosos siguen debatiendo cómo traducir exactamente la expresión hebrea de la «perforación» de sus «manos y pies» (Sal 22, 16), la antigua Septuaginta griega —la traducción judía más antigua de las Escrituras hebreas que poseemos— afirma claramente: «Han agujereado mis manos y mis pies» (Sal 21, 17, LXX)³⁴⁸. Como mínimo, estas líneas del salmo describen la burla, la persecución y la ejecución del sufriente salmista. Sin embargo, ninguna de estas cosas le ocurrió a David. Por el contrario, Jesús, al citar este salmo en particular en sus últimos momentos, está identificando los sufrimientos descritos en el salmo con su propia pasión y muerte en la cruz.

Por último, y quizás lo más significativo de todo, aunque el Salmo 22 comienza con la experiencia de David de sentirse abandonado por Dios, termina con la conversión de los pueblos no judíos y la llegada del reino de Dios. Así termina el salmo:

Los desvalidos comerán hasta saciarse, | alabarán al SEÑOR los que lo buscan. | ¡Viva su corazón por siempre! | *Lo recordarán y volverán al Señor | hasta de los confines del orbe;* | *en su presencia se postrarán | las familias de los pueblos,* porque del Señor es el reino, | él gobierna a los pueblos. (Sal 22, 27-29)

Para captar la magnitud de estos versículos finales, es importante recordar que siempre que se ve la palabra «naciones» en el Antiguo Testamento, se trata de una traducción al castellano de la palabra hebrea usada para significar a todos los pueblos no judíos, esto es, las «naciones» gentiles (en hebreo *goyim*). Así, el Salmo 22 comienza con la persecución y ejecución del rey de Israel, pero termina con la conversión milagrosa de las «naciones» paganas a la adoración del SEÑOR, el Dios de Israel. A la luz de esto, la estudiosa

judía contemporánea Judith Newman escribe: «Las palabras de Jesús en la cruz tomadas del Salmo 22,1 [...] puede que no se limiten a lamentar el abandono divino, sino que apunten al final del salmo con su alabanza de la restauración divina»³⁴⁹.

Incluso en su último aliento, Jesús plantea un último enigma: el enigma del Salmo 22. Por un lado, parece y suena como si hubiera sido abandonado por el mismo Dios cuyo Hijo ha afirmado ser. Por otro lado, si uno conoce las Escrituras judías, conoce también al mismo tiempo el final de la historia³⁵⁰. Pues aunque Jesús parece estar abandonado por Dios, él está revelando que no sólo su muerte es parte del plan divino, sino que también es el acontecimiento que va a desencadenar la conversión de «todas las familias de las naciones» a la adoración del único Dios de Israel. Y eso es precisamente lo que empieza a suceder al pie de la cruz, cuando el centurión romano ve lo que ocurre:

Y Jesús, dando un fuerte grito, expiró. El velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo. El centurión, que estaba enfrente, al ver cómo había expirado, dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». (Mc 15, 37-39)

Y así las profecías comienzan a cumplirse. Lejos de ser una prueba de que Jesús murió fracasado, el grito de abandono es una prueba de que vio su muerte como el cumplimiento de las profecías que traerían la conversión de los pueblos paganos del mundo al culto del Dios de los judíos. Y mirad ahora a vuestro alrededor. ¿Qué están literalmente haciendo miles de millones de no judíos procedentes de las naciones gentiles? Adorando al único Dios del pueblo judío. ¿Y cuándo comenzó este fenómeno? Con la pasión y muerte de Jesús de Nazaret en la cruz.

El Templo del Cuerpo de Jesús

Antes de terminar este capítulo, es importante señalar que el hecho de que Jesús no fuera condenado por hablar contra el Templo no significa que lo que tenía que decir sobre el Templo no fuera significativo para la cuestión de su divinidad. Como hemos visto anteriormente, durante su proceso ante el Sanedrín, algunas

personas le acusaron de haber amenazado con «destruir este templo hecho por manos humanas» y que en «tres días» construiría «otro no hecho por manos humanas» (Mc 14, 58). Más importante aún es la respuesta de Jesús a los judíos de Jerusalén que le interrogan por haber volcado las mesas de los cambistas en el Templo:

Entonces intervinieron los judíos y le preguntaron: «¿Qué signos nos muestras para obrar así?». Jesús contestó: «*Destruid este templo, y en tres días lo levantaré*». Los judíos replicaron: «Cuarenta y seis años ha costado construir este templo, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?». Pero él hablaba del *templo de su cuerpo*. (Jn 2, 18-21)

Las palabras de Jesús suponen que él mismo es el «templo» que será destruido y luego «levantado» «en tres días» (Mc 14,58; Jn 2,19). En el próximo capítulo analizaremos la resurrección corporal que está aquí implicada. Por ahora, el punto importante es que Jesús describe su pasión y muerte como la destrucción de un templo³⁵¹.

Si avanzamos rápidamente hasta el final del Evangelio de Juan, vemos que sucede algo durante la crucifixión de Jesús que arroja un último rayo de luz sobre la cuestión de la identidad de Jesús. Inmediatamente después de la muerte de Jesús, uno de los soldados romanos le atraviesa el corazón con una lanza para asegurarse de que está muerto. Al hacerlo, sucede algo misterioso:

Los judíos entonces, como era el día de la Preparación, para que no se quedaran los cuerpos en la cruz el sábado, porque aquel sábado era un día grande, pidieron a Pilato que les quebraran las piernas y que los quitaran. Fueron los soldados, le quebraron las piernas al primero y luego al otro que habían crucificado con él; pero al llegar a Jesús, viendo que ya había muerto, no le quebraron las piernas, *sino que uno de los soldados, con la lanza, le traspasó el costado, y al punto salió sangre y agua*. El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis. (Jn 19, 31-35)

Es evidente que algo trascendental acaba de ocurrir. En ningún otro lugar Juan interrumpe su Evangelio de esta manera para insistir en que lo que está diciendo se basa en el testimonio de un testigo ocular. Entonces, ¿por qué es tan enfático al insistir en que la «sangre y el agua» fluyeron del costado de Jesús crucificado y en que «el que lo vio» está diciendo la verdad? ¿Qué puede haber

significado este fluir de la sangre y del agua del costado de Jesús en un contexto judío del siglo I³⁵²?

Para responder a la pregunta, recordemos que Jesús fue ejecutado no en cualquier momento, sino durante la «fiesta de la Pascua» judía (Jn 13,1)³⁵³. En nuestros días, se ha hecho ya normal que los judíos (y muchos cristianos) celebren la cena de Pascua (conocida como *Seder*) en cualquier parte del mundo. Pero en el siglo I d.C., no era así como se celebraba. En la época de Jesús, la Pascua no era sólo una comida, era también un *sacrificio*. Y los sacrificios sólo podían ofrecerse en la ciudad de Jerusalén³⁵⁴. Debido a este requisito, una vez al año multitudes de judíos viajaban a la ciudad de Jerusalén para sacrificar el cordero pascual en el Templo. De hecho, Josefo, que él mismo era un sacerdote durante el siglo I d.C., describe el sacrificio de los corderos de Pascua del siguiente modo:

Era ya inminente la fiesta llamada Pascua, en la que se hacen sacrificios desde la hora nona hasta la undécima [...]. Los sacerdotes contabilizaron doscientas cincuenta y cinco mil seiscientas víctimas. El resultado son dos millones setecientos mil hombres, todos ellos puros y santos, si suponemos diez personas para cada víctima (Josefo, *La Guerra*, 6.423–6)³⁵⁵.

La mayoría de la gente de hoy no ha visto nunca un solo cordero sacrificado, ¡y mucho menos decenas de miles! Este trasfondo es importante para entender lo que le sucede a Jesús en la cruz por el modo como se deshacían de la sangre de los corderos pascuales. Pensadlo: si en un solo día eran sacrificados miles de corderos en el Templo, ¿a dónde iba a parar toda esa sangre?

Según la antigua tradición judía, antes de que el Templo fuera destruido en el año 70, la sangre de los sacrificios solía verterse en un desagüe que bajaba del altar del sacrificio para fundirse con una fuente de agua que fluía hacia la ladera de la montaña sobre la que estaba construido el Templo:

En el ángulo suboccidental [del altar] había dos orificios, como las dos ventanillas de la nariz, finos, por los que *la sangre, que era asperjada* en la base occidental y en la base meridional, *descendía, yendo a mezclarse (con el agua) del canal, que iba a parar al torrente Cedrón*³⁵⁶.

Así que en el tiempo de Jesús, si te acercabas al Templo durante la fiesta de la Pascua desde el Valle del Cedrón, ¿qué podrías haber visto? *Un torrente de sangre y agua*, fluyendo desde el lado del Monte del Templo.

Una vez que tenemos en mente este contexto judío del primer siglo, de repente el énfasis de Juan en la sangre y el agua que fluyen del costado de Jesús cobra sentido. Este detalle aparentemente pequeño sobre su muerte revela en realidad algo profundamente significativo sobre quién es realmente Jesús. Él no es sólo el Mesías Hijo de Dios; es el verdadero Templo. En otras palabras, *Jesús es el lugar donde Dios mora en la tierra*, pues eso es lo que era el Templo para un judío del primer siglo. Como el mismo Jesús dice en otro lugar: «Quien jura por el templo, jura por él y por quien habita en él» (Mt 23, 21). En palabras de E. P. Sanders:

El Templo era santo no sólo porque allí se adoraba al Dios santo, sino porque él estaba allí. [...] Los judíos no pensaban que Dios estuviera sólo allí y en ningún otro lugar, ni que el Templo lo limitara de alguna manera. Puesto que era el creador y el Señor del universo, podías dirigirte a él en la oración en cualquier lugar. Sin embargo, estaba presente en el Templo de un modo especial³⁵⁷.

Dado este contexto judío del siglo I, la transfixión del costado de Jesús tras su muerte revela que él era la presencia de Dios en la tierra. Su cuerpo era el verdadero Templo. Por eso, Jesús responde en otro lugar a las acusaciones de los fariseos de quebrantar el sábado con la siguiente impactante declaración:

¿Y no habéis leído en la ley que los sacerdotes pueden violar el sábado en el templo sin incurrir en culpa? Pues os digo que aquí hay uno que es más que el templo. (Mt 12, 5-6)

¿Cómo puede decir Jesús algo así? Para un judío del primer siglo, ¿qué podría haber más grande que el Templo? ¿Qué podría ser más grande que la morada de Dios en la tierra? *Sólo Dios mismo*, presente en la carne³⁵⁸.

Y si Jesús es el verdadero Templo de Dios —la presencia viva de Dios en la tierra—, eso significa que su muerte en la cruz no fue una sangrienta ejecución más. Si su cuerpo es el verdadero Templo de Dios, el verdadero lugar del sacrificio, entonces el verdadero altar

del que brotan la sangre y el agua *es su corazón*. Eso es lo que hace que la crucifixión sea redentora. Como habrían sabido los judíos del primer siglo, según el Antiguo Testamento: «El odio provoca reyertas, | el *amor cubre todas las ofensas*» (Pr 10, 12). O, como dice el apóstol Pedro «El amor cubre multitud de pecados» (1 Pe 4, 8). Y si esto es cierto, entonces la crucifixión de Jesús, por la que ofreció voluntariamente «su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45), lo cambia todo. Pues *si el amor cubre una multitud de pecados, entonces el amor divino —el amor infinito— cubre una multitud infinita de pecados*. Incluso vuestros pecados. Incluso los míos. Ciertamente, eso es lo que convirtió a los primeros cristianos judíos (y, para el caso, a los primeros paganos). Y por eso el apóstol Pablo, después de su conversión, pudo escribir estas palabras: «pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados —judíos o griegos—, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres; y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1, 23-25).

12. La Resurrección

En cierto modo, la grandiosa fuerza de «Cristo crucificado» (1 Cor 1, 23) vuelve tentador detenerse al pie de la cruz. Pero, como sabe cualquiera que esté familiarizado con los Evangelios, la historia de Jesús de Nazaret de ningún modo termina con su muerte y sepultura. Tenemos que seguir adelante y plantear la pregunta: ¿Y qué pasa con la resurrección? ¿Por qué los discípulos más cercanos a Jesús llegaron a creer que había resucitado de entre los muertos? ¿Y qué significaba para ellos, como judíos del siglo I, decir que Jesús había «resucitado»? ¿Qué es la resurrección?

Una de las razones por las que es necesario hacernos estas preguntas es porque, en los últimos años, ha habido una gran confusión sobre lo que significa decir que Jesús de Nazaret fue «resucitado de entre los muertos». Para algunos, la resurrección de Jesús significa que, aunque murió en la cruz, su «espíritu» de alguna manera «sigue vivo» en los corazones de sus seguidores. Según este punto de vista, lo que haya sucedido con el cuerpo de Jesús en la tumba realmente no importa. Otros —incluyendo varios estudiosos que deberían saber más— sostienen que la resurrección de Jesús significa que sus primeros seguidores creyeron que su espíritu «fue al cielo» después morir, que de alguna manera fue exaltado o llevado a la presencia de Dios. Las personas que sostienen esta posición tienden a ser ambiguas sobre lo que ocurrió exactamente con su cuerpo. A menudo afirman que eso no tiene importancia. Otros ven la resurrección principalmente como una especie de vindicación divina de Jesús, por la que Dios confirmó la verdad de todo lo que Jesús había dicho sobre sí mismo. Por último, hay quienes simplemente no creen que Jesús haya resucitado de entre los muertos. Al fin y al cabo, los muertos normales *permanecen*

muertos. ¿Por qué deberíamos creer algo diferente del hombre de Nazaret?

En este capítulo abordaremos la cuestión de la resurrección. Dada la limitación de espacio de que disponemos, no puede ser, por supuesto, una investigación exhaustiva³⁵⁹. En cambio, quiero centrarme en dos cuestiones básicas. En primer lugar, ¿qué significaba para los discípulos de Jesús afirmar que había sido «resucitado» de entre los muertos? En segundo lugar, ¿por qué tantos judíos del siglo I d.C. creyeron que Jesús realmente había resucitado de entre los muertos? Según los Hechos de los Apóstoles, un par de años después de la muerte de Jesús, unos «cinco mil» judíos creyeron en su «resurrección» (cf. Hch 4, 1-4). ¿Qué fue lo que les convenció de que la tumba de Jesús estaba realmente vacía el domingo de Pascua? ¿Cómo se explica el hecho histórico de la creencia de los primeros cristianos en la resurrección?

Lo que la resurrección no es

Para entender lo que significaba para los discípulos de Jesús afirmar que él había «resucitado» de entre los muertos, es crucial aclarar exactamente qué significaba la resurrección en el contexto judío del siglo I y qué no. De lo contrario, no podemos ni siquiera empezar a discutir si la resurrección de Jesús ocurrió o no, y mucho menos por qué tantos judíos llegaron a creer que había resucitado. Empezaremos, pues, por aclarar los términos y centrarnos en lo que los discípulos no quisieron significar al decir que Jesús había resucitado.

En primer lugar, cuando los discípulos judíos de Jesús hablaban de su resurrección, *no afirmaban que simplemente hubiera vuelto a la vida terrenal* ordinaria³⁶⁰. Esto es lo que podríamos llamar «resucitación»³⁶¹. Pensad en el profeta Elías, que hizo revivir al hijo de la viuda (1 Re 17, 17-24); o en Jesús, que devolvió la vida a la hija de Jairo que tenía doce años (cf. Mt 9, 18-26; Mc 5, 21-43; Lc 8, 40-56); o en Jesús, que hizo levantarse a su amigo Lázaro después de haber estado «cuatro días» en el sepulcro (Jn 11, 38-44). En

todos estos casos, la persona vuelve a la vida milagrosamente. Sin embargo, con el tiempo, cada uno de ellos —el hijo de la viuda, la hija de Jairo y Lázaro— volverá a morir³⁶².

En segundo lugar, cuando los discípulos judíos de Jesús hablaban de su resurrección, *tampoco estaban afirmando que el alma o el espíritu de Jesús estuviera «vivo» junto a Dios*³⁶³. Este es quizá el error más común que comete la gente moderna cuando habla de la resurrección de Jesús. Muchos judíos del siglo primero creían que la muerte era la separación del «alma» (en griego *psychē*) del cuerpo, y que el alma podía seguir viviendo en un estado de «inmortalidad» (en griego *athanasia*)³⁶⁴. Por ejemplo, el libro de la Sabiduría declara: «Las almas de los justos están en las manos de Dios», y que «su esperanza está llena de inmortalidad» (Sab 3, 1-4). Del mismo modo, Jesús habla de que Abraham, Isaac y Jacob aún «viven», aunque los restos de sus cuerpos todavía estaban en la tierra y hacía tiempo que se habían corrompido (Lc 20, 37-38). *Pero los discípulos de Jesús no estaban hablando sólo de la inmortalidad del alma de Jesús*. No iban por ahí proclamando: «¡El espíritu de Jesús está con Dios!» o «¡Jesús está vivo para Dios!». En cambio, proclamaban la «resurrección» (en griego *anastasis*) del «cuerpo» (en griego *sōma*) de Jesús³⁶⁵. Esto significa que algo le ocurrió al cadáver de Jesús —algo radical y fundamentalmente distinto de lo que se creía que había sucedido con los cuerpos de todas las demás personas que a lo largo de la historia habían muerto³⁶⁶.

Finalmente, cuando los seguidores de Jesús hablaban de su resurrección, *no afirmaban que éste hubiera sido «exaltado al cielo» tras su muerte*. Es llamativo lo popular que se ha vuelto hoy en día una cierta forma de esta idea, especialmente entre los estudiosos que no creen en la resurrección corporal de Jesús³⁶⁷. Sin embargo, esta idea es (literalmente) completamente errónea. Es cierto que los Evangelios y el libro de los Hechos describen a Jesús ascendiendo al cielo para sentarse a la derecha de Dios (Mc 16, 19; Lc 24, 50-51; Hch 1, 6-11). Pero la ascensión de Jesús al cielo tiene lugar claramente después de su resurrección corporal. En otras palabras, la resurrección de Jesús y su ascensión al cielo son dos

acontecimientos diferentes. Esta distinción es particularmente clara en el relato de la aparición de Jesús a María Magdalena:

Jesús le dice: «¡María!». Ella se vuelve y le dice: «¡Rabbuní!», que significa: «¡Maestro!». Jesús le dice: «*No me retengas, que todavía no he subido al Padre. Pero, anda, ve a mis hermanos y diles: "Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro"*». (Jn 20, 16-17)

Observad que aquí hay una clara distinción entre la resurrección de Jesús de la tumba y la ascensión de Jesús al cielo. La resurrección tiene que ver con lo que ocurrió con el cuerpo muerto de Jesús mientras estaba en la tumba; la ascensión tiene que ver con lo que ocurrió con el cuerpo vivo de Jesús después de salir de la tumba. La resurrección y la ascensión no son dos formas de describir el mismo acontecimiento³⁶⁸.

Lo que es la resurrección

¿Qué significa entonces la resurrección? Volvamos a los relatos evangélicos y examinemos tres puntos que son esenciales para entender lo que los discípulos realmente estaban afirmando cuando decían que Jesús había «resucitado de entre los muertos»³⁶⁹.

En primer lugar, Jesús resucitado tiene *un cuerpo*. No es un fantasma³⁷⁰. Esto queda quizá más claro en el relato de Lucas sobre la aparición de Jesús a los discípulos en el Cenáculo:

Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos y les dice: «Paz a vosotros». *Pero ellos, aterrorizados y llenos de miedo, creían ver un espíritu*. Y él les dijo: «¿Por qué os alarmáis?, ¿por qué surgen dudas en vuestro corazón? *Mirad mis manos y mis pies: soy yo en persona. Palpadme y daos cuenta de que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo*». Dicho esto, les mostró las manos y los pies. Pero como no acababan de creer por la alegría, y seguían atónitos, les dijo: «¿Tenéis ahí algo de comer?». Ellos le ofrecieron un trozo de pez asado. Él lo tomó y comió delante de ellos. (Lc 24, 36-43)

Observad bien que la primera reacción de los discípulos es suponer que Jesús es un «espíritu» (en griego *pneuma*). Esto nos muestra, por un lado, que creían en los fantasmas! También nos muestra que estaban familiarizados con la idea de encontrarse con el «espíritu» incorpóreo de una persona muerta. Para corregir este malentendido,

Jesús insiste en que tiene «carne y huesos», es decir, que tiene un cuerpo humano real. Y por si acaso los discípulos tienen alguna duda sobre la realidad de su cuerpo, les pide algo de comer. Aunque los espíritus pueden hacer muchas cosas, sin embargo, por carecer de cuerpo, sentarse para comer un buen pescado asado no es una de ellas. Hay pocas cosas más corporales que el acto mismo de comer.

En segundo lugar, Jesús resucitado tiene *el mismo cuerpo* que tenía mientras estaba vivo. Esta es la razón por la que lleva las heridas de la cruz³⁷¹. Jesús lo supone cuando muestra a sus discípulos «sus manos y sus pies» (Lc 24, 40). El Evangelio de Juan, al relatar la aparición de Jesús a Tomás, lo hace explícito:

Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Y los otros discípulos le decían: «Hemos visto al Señor». Pero él les contestó: «*Si no veo en sus manos la señal de los clavos, si no meto el dedo en el agujero de los clavos y no meto la mano en su costado, no lo creo*». A los ocho días, estaban otra vez dentro los discípulos y Tomás con ellos. Llegó Jesús, estando cerradas las puertas, se puso en medio y dijo: «Paz a vosotros». Luego dijo a Tomás: «Trae tu dedo, aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente». Contestó Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!». Jesús le dijo: «¿Porque me has visto has creído? Bienaventurados los que crean sin haber visto». (Jn 20, 24-29)

Como deja muy claro este relato, Jesús resucitado no se ha deshecho de su cuerpo humano como de un vestido viejo. La crucifixión ha dejado literalmente sus marcas en él, para siempre, pero sin derrotar su vida. Además, fijaos también en que cuando Tomás se enfrenta a la realidad de la resurrección, su respuesta es una afirmación inequívoca de la divinidad de Jesús: «¡Señor mío y Dios mío! (en griego *ho kyrios mou kai ho theos mou*)» (Jn 20, 28)³⁷². Para Tomás, la resurrección de Jesús tras su muerte reivindica las afirmaciones que Jesús hizo sobre su divinidad durante su vida.

Finalmente, en tercer lugar, el Jesús resucitado tiene *un cuerpo transformado*. Aunque es el mismo cuerpo, ahora posee cualidades nuevas y extraordinarias³⁷³. Por ejemplo, con su cuerpo resucitado, Jesús puede atravesar paredes, velar su presencia y aparecer cuando y como quiera. Pensad en su aparición a los dos discípulos en el camino de Emaús y a los apóstoles cuando se escondían por miedo:

Aquel mismo día, dos de ellos iban caminando a una aldea llamada Emaús, distante de Jerusalén unos sesenta estadios; iban conversando entre ellos de todo lo que había sucedido. Mientras conversaban y discutían, Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos. *Pero sus ojos no eran capaces de reconocerlo.* (Lc 24, 13-16)

Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa, *con las puertas cerradas por miedo a los judíos.* Y en esto *entró Jesús, se puso en medio* y les dijo: «Paz a vosotros». (Jn 20, 19)

Contrariamente a lo que algunos lectores suponen, los discípulos de Emaús no fallan en reconocer a Jesús. No es como si se hubieran olvidado de su aspecto después de sólo tres días. El Evangelio dice muy claramente que sus ojos están «impedidos» para poder reconocerlo (Lc 24,16). En otras palabras, el Jesús resucitado puede cambiar o velar su apariencia. Asimismo, en el relato de los discípulos del domingo de Pascua, Jesús resucitado pasa a través de las puertas «cerradas». ¿Cómo puede hacerlo? Porque después de la resurrección, posee lo que el apóstol Pablo denomina un cuerpo «glorificado», esto es, uno que ha sido radicalmente «cambiado» (cf. 1 Cor 15, 42-51).

En resumen, cuando los discípulos dicen que Jesús «resucitó de entre los muertos», no quieren decir que haya sido devuelto a la vida terrenal. Tampoco querían decir que su alma había sido exaltada al cielo después de su muerte. Por el contrario, querían decir que Jesús había sido restaurado a la vida corporal, una vida corporal nueva y glorificada. Y en este cuerpo glorificado, Jesús no volvería a morir. Jamás.

¿Por qué creyeron en la Resurrección de Jesús?

Ahora que el significado de la resurrección de Jesús está claro, la siguiente pregunta obvia es *¿por qué alguien creería tal cosa?* Incluso si personalmente no creéis que Jesús resucitó de entre los muertos, tenéis que poder explicar históricamente cómo es que los primeros discípulos —y miles de judíos tras ellos, así como innumerables gentiles— llegaron a creer en su resurrección. ¿Cómo es que la creencia en la resurrección corporal de Jesús se extendió como un reguero de pólvora por las antiguas sinagogas judías,

comenzando por Jerusalén, y siguiendo por Judea y Samaria, y así hasta los confines de la tierra?

Antes de ocuparnos de las respuestas, tengo que insistir en un punto previo. La creencia en la resurrección de Jesús no se extendió porque la gente de la antigüedad —judía o pagana— fuera más ingenua o crédula respecto a los milagros que la gente de hoy³⁷⁴. De hecho, el Nuevo Testamento nos informa repetidamente de que la resurrección de Jesús fue recibida con dudas, sospechas e incluso con burlas por parte de los propios discípulos de Jesús, de otros judíos, así como de los paganos:

Los once discípulos se fueron a Galilea, [...]. Al verlo, ellos se postraron, pero *algunos dudaron*. (Mt 28, 16-17)

Después se apareció en figura de otro a dos de ellos [...]. También ellos fueron a anunciarlo a los demás, *pero no les creyeron*. (Mc 16, 12-13)

Eran María la Magdalena, Juana y María, la de Santiago. También las demás, que estaban con ellas, contaban esto mismo a los apóstoles. Ellos lo tomaron por *un delirio* y *no les creyeron*. (Lc 24, 10-11)

Y los otros discípulos le decían: «Hemos visto al Señor». Pero él les contestó: «Si no veo en sus manos la señal de los clavos, si no meto el dedo en el agujero de los clavos y no meto la mano en su costado, *no lo creo*». (Jn 20, 25)

Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: «Atenienses, veo que sois en todo extremadamente religiosos. [...] Porque tiene señalado un día en que juzgará el universo con justicia, por medio del hombre a quien él ha designado; y ha dado a todos la garantía de esto, resucitándolo de entre los muertos». *Al oír «resurrección de entre los muertos», unos lo tomaban a broma, otros dijeron: «De esto te oiremos hablar en otra ocasión»*. (Hch 17, 22.31-32)

Estos pasajes echan por tierra cualquier argumento de que los primeros cristianos —ya fueran judíos o gentiles— creían en la resurrección de Jesús porque eran especialmente ingenuos. Una vez más, los antiguos sabían muy bien que los muertos permanecen muertos³⁷⁵. Entonces, si el hecho de la resurrección era una píldora tan difícil de tragar para tanta gente, ¿por qué entonces los discípulos llegaron a creerlo? Los Evangelios describen tres razones principales por las que creyeron.

En primer lugar, los discípulos llegaron a creer en la resurrección de Jesús *debido a la tumba vacía*³⁷⁶. Como escribe Bart Ehrman: «Todas nuestras fuentes coinciden en que Jesús murió y fue sepultado, y en que al tercer día su sepulcro estaba vacío»³⁷⁷.

Ehrman está completamente en lo cierto. Los cuatro Evangelios del siglo primero nos dicen que el domingo de la semana de Pascua, la tumba en la que José de Arimatea había puesto el cuerpo de Jesús estaba vacía (cf. Mt 28, 1-8; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-12; Jn 20, 1-10). Tal vez el relato más sorprendente del descubrimiento de la tumba vacía sea el del Evangelio de Juan:

El primer día de la semana, María la Magdalena fue al sepulcro al amanecer, cuando aún estaba oscuro, y vio la losa quitada del sepulcro. Echó a correr y fue donde estaban Simón Pedro y *el otro discípulo, a quien Jesús amaba*, y les dijo: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto». Salieron Pedro y el otro discípulo camino del sepulcro. Los dos corrían juntos, pero el otro discípulo corría más que Pedro; se adelantó y llegó primero al sepulcro; e, inclinándose, vio los lienzos tendidos; pero no entró. Llegó también Simón Pedro detrás de él y entró en el sepulcro: vio los lienzos tendidos y el sudario con que le habían cubierto la cabeza, no con los lienzos, sino enrollado en un sitio aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó. Pues hasta entonces no habían entendido la Escritura: que él había de resucitar de entre los muertos. Los dos discípulos se volvieron a casa. (Jn 20, 1-10)

Es importante destacar lo improbable que sería que el descubrimiento de la tumba vacía se hubiera asignado a una discípula como María Magdalena, si los otros discípulos de Jesús hubieran querido que alguien lo creyera³⁷⁸. Como varios estudiosos han demostrado, en el siglo I d.C. el testimonio de las mujeres era ampliamente considerado como no fiable³⁷⁹. De hecho, los propios Evangelios informan de que algunos de los discípulos varones consideraban el relato de las mujeres sobre la resurrección de Jesús como un «cuento sin sentido» o una «tontería» (en griego *lēros*) (Lc 24, 10-11). Sin embargo, el hallazgo de la tumba vacía fue el primer paso de los discípulos para comprender que Jesús había resucitado. Algo había ocurrido con su cuerpo. Ya no estaba en la tumba.

Por supuesto, no fue *únicamente* la tumba vacía lo que llevó a creer en la resurrección. Hay otras maneras de explicar una tumba vacía³⁸⁰. De hecho, como acabamos de ver, la primera respuesta de María Magdalena es suponer que alguien se ha «llevado» el cuerpo de Jesús (Jn 20, 13). Además, según el Evangelio de Mateo, cuando los ancianos de Jerusalén se enteran de la tumba vacía, comienzan a difundir el rumor de que los discípulos de Jesús «vinieron de noche y

lo robaron» mientras los soldados dormían (Mt 28, 12-13). Observad que *ni los ancianos judíos ni los romanos niegan el hecho de la tumba vacía*. Por el contrario, intentan sólo explicar la tumba vacía. El problema de su explicación, sin embargo, es que es muy difícil creer que los discípulos se reunieron por la noche ante una tumba sellada y custodiada por una cohorte de soldados romanos, rodaron la piedra y sacaron el cadáver de Jesús, y todo ello sin que nadie se despertara en ningún momento! Resulta especialmente inverosímil al tener en cuenta que la pena romana por fallar en la guardia era la muerte (cf. Hch 12, 18-19)³⁸¹. No obstante, como la tumba vacía podía explicarse de diferentes maneras, se necesitaba algo más para convencer a la gente de que Jesús había resucitado.

La segunda razón por la que la gente llegó a creer en la resurrección son *las apariciones de Jesús resucitado a los que le conocían*. De modo significativo, hay tantos relatos de apariciones de Jesús a sus discípulos que no tenemos espacio para poner el texto de cada una, y mucho menos para discutirlos³⁸². En su lugar, me limitaré a presentarlas sumariamente en una lista.

Las apariciones de Jesús resucitado

1. Jesús se aparece a María Magdalena. (Mt 28, 1-10; Jn 20, 14-18)
2. Jesús se aparece a varias mujeres. (Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11)
3. Jesús se aparece a Simón Pedro. (Lc 24, 34; 1 Cor 15, 5; Jn 21, 1-24)
4. Jesús se aparece a Santiago, Juan, Tomás, Natanael y otros dos discípulos. (Jn 21, 1-24)
5. Jesús se aparece a los once discípulos en grupo. (Mt 28, 16-20; Jn 20, 19-29)
6. Jesús se aparece a Cleofás y un discípulo anónimo. (Lc 24, 13-35)
7. Jesús se aparece a más de quinientos «hermanos» de una vez. (1 Cor 15, 6)

8. Jesús se aparece a Santiago (también conocido como «el hermano del Señor». (1 Cor 15, 7; cf. Gal 2, 19)
9. Jesús se aparece a Saulo de Tarso (también conocido como Pablo. (1 Cor 15, 8)

Hay que hacer dos observaciones sobre estos textos.

En primer lugar, en contra de lo que algunos afirman, dos de los Evangelios que informan de las apariciones de Jesús después de la resurrección afirman ser testimonios oculares de primera mano: el Evangelio de Mateo consigna la aparición de Jesús a los once discípulos, entre los que, por supuesto, se encuentra el propio Mateo (Mt 28, 16-20); y el Evangelio de Juan narra la aparición de Jesús a Juan, el Discípulo Amado, junto con varios otros apóstoles, mientras pescaban en el mar de Galilea (Jn 21, 1-24)³⁸³. Y eso por no hablar de los relatos contenidos en el Evangelio de Lucas, que presenta el material de su Evangelio también como basado en el testimonio de «testigos oculares desde el principio», aunque no los nombra (Lc 1, 1-4). Por supuesto, nada de esto significa que haya que aceptar la verdad de los relatos de las apariciones de Jesús. Lo que sí significa es que no hay ninguna base histórica para afirmar que no hay relatos de testigos oculares de las apariciones de Jesús resucitado. Puedes rechazar esos relatos, si quieres, pero no puedes decir que no existen.

En segundo lugar, algunos estudiosos rechazan la historicidad de las apariciones de Jesús resucitado porque «hay una gran confusión en los detalles»³⁸⁴. Por ejemplo, si se comparan los distintos relatos, puede ser bastante difícil (si no imposible) responder a ciertas preguntas, como: ¿Cuántas mujeres están presentes en el descubrimiento inicial de la tumba vacía (una, dos o tres)? ¿Cuántos ángeles están presentes (uno o dos)? ¿Cuándo y dónde se aparece Jesús a sus discípulos (en Jerusalén, en Galilea o en ambos)? (cf. Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11; Jn 20, 1-24). No cabe duda de que hay diferencias en los detalles, y los estudiosos han propuesto varias formas de conciliarlas³⁸⁵. Pero *la presencia de diferencias en detalles en los distintos relatos no significa que Jesús resucitado realmente no se haya aparecido a sus discípulos*. Afirmarlo sería

como decir que las discrepancias entre los relatos de los testigos oculares del hundimiento del Titanic nos señalan que el barco realmente no se hundió. Sencillamente no se sigue de ello. En cambio, lo que importa desde una perspectiva histórica —tanto en el caso de la resurrección de Jesús como en el del hundimiento del Titanic— es que hay afirmaciones principales en las que los testigos oculares están claramente *de acuerdo*³⁸⁶. Y todas las evidencias históricas que poseemos coinciden en que al tercer día después de su muerte (y varias veces a partir de ahí), Jesús de Nazaret se apareció a múltiples discípulos en forma corporal. Es el hecho de estas apariciones —y no la enumeración precisa de cuántas mujeres y cuántos ángeles estaban presentes— la segunda razón principal por la que la gente llegó a aceptar que Jesús había resucitado.

La tercera y última razón por la que la gente llegó a creer en la resurrección de Jesús es una de las más importantes, pero la más ignorada. Es esta: La resurrección de Jesús de entre los muertos fue *el cumplimiento de las Escrituras judías*. Una y otra vez, los escritos del Nuevo Testamento insisten en este punto:

Entonces les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras. Y les dijo: «*Así está escrito: el Mesías padecerá, resucitará de entre los muertos al tercer día.*» (Lc 24, 45-46)

Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó. Pues hasta entonces no habían entendido *la Escritura: que él había de resucitar de entre los muertos.* (Jn 20, 8-9)

Porque yo os transmití en primer lugar, lo que también yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fue sepultado *y que resucitó al tercer día, según las Escrituras.* (1 Cor 15, 3-4)

Sorprendentemente, esta tercera razón para creer en la resurrección —el cumplimiento de las Escrituras— se descuida en muchos de libros modernos sobre la resurrección³⁸⁷. Hoy en día, a menudo a los escritores les gusta señalar cómo muchos de los discípulos de Jesús estaban dispuestos a sufrir y morir por su fe en la resurrección. Pedro y Pablo, por ejemplo, fueron ejecutados por las autoridades romanas —uno crucificado boca abajo y el otro decapitado— como testigos de la resurrección de Jesús.

Sin embargo, curiosamente, ese *no* es el tipo de prueba que encontramos en el Nuevo Testamento. Los escritores del Nuevo Testamento no se esfuerzan en explicarnos por qué es razonable fiarnos de las afirmaciones de Pedro, o Santiago, o Juan, o Mateo, o Pablo, o María Magdalena, o los más de quinientos discípulos a los que supuestamente se les apareció Jesús vivo. Por el contrario, los escritores del Nuevo Testamento señalan repetidamente que la resurrección de Jesús fue el cumplimiento de las Escrituras. ¿Pero qué textos de la Escritura se cumplieron por la resurrección de Jesús?

El signo de Jonás

Aquí es donde los estudiosos contemporáneos suelen guardar silencio. De hecho, muchos admiten que *no están seguros* de a qué texto de la Escritura se alude cuando se dice que Jesús resucitó al tercer día «según las Escrituras» (1 Cor 15, 4). Si volvemos sobre el Antiguo Testamento, no hay ninguna profecía explícita sobre la resurrección del Mesías al tercer día. Lo más parecido es un oscuro pasaje del libro de Oseas, que habla de un grupo de personas («nosotros») que serán resucitadas «al tercer día» (Os 6,1-2). El problema de citar este pasaje es que parece referirse a la resurrección del pueblo de Israel, utilizando la imagen de volver a la vida para describir la reunión de las doce tribus (cf. Os 5-6).

Entonces, ¿qué texto de la Escritura se supone que se cumple con la resurrección de Jesús al tercer día? Para responder a esto, tenemos que volver a las enseñanzas de Jesús. En los Evangelios, sólo hay *un pasaje* de la Escritura judía que Jesús cita como profecía directa de su resurrección al tercer día: el llamado signo de Jonás (Mt 12, 38-41; Lc 11, 29-32)³⁸⁸. Consideremos el relato de Mateo:

Entonces algunos escribas y fariseos le dijeron: «Maestro, queremos ver un milagro tuyo». Él les contestó: «Esta generación perversa y adúltera exige una señal; *pues no se le dará más signo que el del profeta Jonás. Tres días y tres noches estuvo Jonás en el vientre del cetáceo: pues tres días y tres noches estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra.* Los hombres de Nínive se alzarán en el juicio contra esta generación y harán que la condenen; porque ellos se convirtieron con la proclamación de Jonás, y aquí hay uno que es más que Jonás. (Mt 12, 38-41)

¿Qué significa esta misteriosa «señal de Jonás»? ¿Y qué tiene que ver con la resurrección del Hijo del Hombre tras tres días en el «seno de la tierra»³⁸⁹?

Tengo que hacer una confesión. Durante años, cuando leía este pasaje, salía un poco desilusionado. Con el debido respeto a Jesús, siempre me pareció que la comparación entre la estancia de Jonás en el vientre de la ballena durante tres días y la del Hijo del Hombre en el «seno de la tierra» durante tres días era, bien, algo *forzada*. No me malinterpretéis, entiendo el paralelismo: tres días y tres noches. Pero ésta no me parecía la profecía más impresionante de la resurrección que se podía inventar. Además, muchos lectores consideran que la historia del libro de Jonás es increíble. ¿Cómo podría alguien permanecer vivo durante «tres días y tres noches» en el vientre de una ballena, o un pez, o lo que fuera?

Y entonces un día volví y *leí* el libro de Jonás, cuidadosamente, y en su hebreo original. ¿Y sabéis lo que encontré? Encontré que el problema no lo tenía Jesús, sino yo. (Voy aprendiendo que esto suele ser así.) Pues si leéis el libro de Jonás con atención, descubriréis algo interesante: el autor del libro nunca afirma que Jonás permaneciera *vivo* dentro del pez durante tres días y noches. Ciertamente, eso es lo que dicen todas las Biblias para niños y las películas y los sermones, pero no el mismo texto. De hecho, éste dice explícitamente que Jonás *murió y fue al reino de los muertos*. No te fíes de mi palabra; vuelve a mirarlo por ti mismo, sin saltarte la oración de Jonás (como solía hacer yo):

Jonás suplicó al Señor, su Dios, desde el vientre del pez:

«Invoqué al Señor en mi desgracia y me escuchó;

desde lo hondo del Abismo pedí auxilio

y escuchaste mi llamada.

Me arrojaste a las profundidades de alta mar,

las corrientes me rodeaban,

todas tus olas y oleajes se echaron sobre mí.

Me dije: "Expulsado de tu presencia,

¿cuándo volveré a contemplar tu santa morada?"

El agua me llegaba hasta el cuello,

el Abismo me envolvía,

las algas cubrían mi cabeza;

descendí hasta las raíces de los montes,

*el cerrojo de la tierra se cerraba
para siempre tras de mí.
Pero tú, Señor, Dios mío,
me sacaste vivo de la Fosa.
Cuando ya desfallecía mi alma,
me acordé del Señor;
y mi oración llegó hasta ti,
hasta tu santa morada.
Los que sirven a ídolos vanos
abandonan al que los ama.
Pero yo te daré gracias,
te ofreceré un sacrificio;
cumpliré mi promesa.
La salvación viene del Señor».
Y el Señor habló al pez,
que vomitó a Jonás en tierra firme.*

El SEÑOR dirigió la palabra por segunda vez a Jonás. Le dijo así: —*Levántate* y ve a la gran ciudad de Nínive; allí les anunciarás el mensaje que yo te comunicaré. Jonás *se levantó* y fue hacia Nínive, siguiendo la orden del SEÑOR (Jon 2,2 – 3,3)³⁹⁰.

Notad tres puntos clave. En primer lugar, cuando Jonás dice que clamó a Dios desde «lo hondo del Abismo» (en hebreo *Sheol*) y «la Fosa», estos son términos habituales en el Antiguo Testamento para referirse al reino de los muertos (Sal 139, 7-8; Job 17, 13-16; 33, 22-30)³⁹¹. En segundo lugar, cuando Jonás dice que su «ánimo» (en hebreo *nephesh*) se desfalleció dentro de él, esta es otra forma de decir que murió. En otras palabras, la oración de Jonás es el último suspiro de un moribundo. Así, cuando el pez vomita a Jonás sobre la tierra, está vomitando su cadáver³⁹². Finalmente, teniendo en cuenta todo esto, fijaos en cuál es la primera palabra de Dios a Jonás: «Levántate» (en hebreo *qûm*). Es la misma palabra semítica que utiliza Jesús cuando resucita a la hija de Jairo y le dice «*Talitha cumi*», que significa «Niña, te digo que te levantes» (Mc 5, 41). En otras palabras, la historia de Jonás es la historia de su muerte y resurrección.

Pero eso no es todo. Pues, como cualquier judío del siglo primero sabía, el clímax del libro de Jonás no es su milagrosa «resurrección» tras ser vomitado por el pez; es *el arrepentimiento aún más milagroso de la ciudad gentil de Nínive*. En respuesta a la predicación de Jonás, «los ninivitas creyeron en Dios, proclamaron

un ayuno y se vistieron con rudo sayal, desde el más importante al menor» (Jon 3,5). Incluso se dice que el rey pagano de Nínive «se cubrió con rudo sayal y se sentó sobre el polvo» antes de ordenar a todo su pueblo que «invoquen a Dios con ardor» (Jon 3, 6-8). Es difícil exagerar lo asombroso que sería esto para un lector judío del siglo I, que sabía que Nínive era la capital del Imperio Asirio, uno de los más feroces enemigos paganos de Israel (cf. 2 Re 15-17; Tob 13). Una vez aclarada la identidad de los ninivitas, resulta evidente que el verdadero milagro del libro de Jonás es el arrepentimiento — incluso podría decirse la «conversión»— de los gentiles.

¿Qué significa todo esto para la forma en que Jesús entiende su propia muerte y resurrección? Una vez que el trasfondo bíblico de su proclamación sobre Jonás es claro, todo lo que dice cobra perfecto sentido. Para empezar, los escribas y fariseos exigen a Jesús un «signo», es decir, un milagro de algún tipo que demuestre quién realmente es (Mt 12, 38). En respuesta, Jesús declara que el único «signo» que se dará a su generación es el signo del profeta Jonás. ¿Cuál es este signo milagroso? Los estudiosos debaten si se refiere al milagroso rescate de Jonás o al milagroso arrepentimiento de los gentiles³⁹³. La respuesta es que se refiere a ambos. Lo mismo ocurre con el signo del Hijo del Hombre. El «signo de Jonás» es tanto la resurrección del Hijo del Hombre al tercer día como el arrepentimiento de los gentiles que seguirá a su resurrección. Considerad los paralelismos:

EL SIGNO DE JONÁS Y LA RESURRECCIÓN DE JESÚS	
<i>El signo de Jonás</i>	<i>El signo del Hijo del Hombre</i>
Muerte y resurrección tras tres días en el Sheol	Muerte y resurrección tras tres días en la tumba
Arrepentimiento de los ninivitas en respuesta a su predicación	Arrepentimiento de los gentiles en respuesta a su predicación

¿Qué sentido tienen estos paralelismos respecto a lo que Jesús está diciendo acerca de su propia resurrección³⁹⁴? La respuesta es

sencilla pero significativa. *Según Jesús, no es sólo su resurrección de entre los muertos lo que será una razón para creer en él. Es también la inexplicable conversión de las naciones paganas del mundo, de los gentiles.* Como dice Jesús: los paganos «se convirtieron por la predicación de Jonás, y he aquí hay uno que es más que Jonás» (Mt 12, 41; Lc 11, 32). En el caso de Jonás, sólo una ciudad gentil se arrepiente, y eso sólo por un tiempo. En el caso de Jesús, innumerables naciones, ciudades e incluso imperios gentiles se convertirán, desecharán sus ídolos y se volverán al Dios de Israel.

Por alguna razón, muchos cristianos modernos han olvidado este punto. Parece que damos por descontado que literalmente miles de millones de no judíos —es decir, gentiles— han abandonado siglos de adoración de ídolos y se han vuelto a la adoración del único Dios de Israel. Pero esto mismo no se puede decir de los antiguos cristianos. Una y otra vez, cuando los primeros Padres de la Iglesia querían defender el mesianismo, la divinidad y la resurrección de Jesús, no señalaban (por regla general) las pruebas de la tumba vacía ni la fiabilidad de los testigos oculares. No entraban en discusiones sobre la probabilidad histórica y las pruebas y demás. En vez de ello, simplemente señalaban al mundo pagano que les rodeaba y que se estaba desmoronando a medida que las naciones gentiles que habían adorado ídolos y dioses y diosas durante milenios se arrepentían de un modo inexplicable, cambiaban de vida y comenzaban a adorar al Dios de los judíos. En las palabras del escritor del siglo IV Ambrosio de Milán:

[S]e manifiesta con evidencia el misterio de la Iglesia [en las palabras de Jesús sobre el signo de Jonás], la cual se reúne con los ninivitas desde los confines de la tierra por medio de la penitencia. [...] *Ahora el misterio se ha cumplido en realidad* (Ambrosio de Milán, *Tratado sobre el Evangelio de san Lucas*, 7, 96)³⁹⁵.

Aún más sorprendentes son las observaciones del historiador del siglo IV Eusebio de Cesarea, que escribió estas inolvidables palabras:

Mira cómo hoy, sí, en nuestros propios tiempos, nuestros ojos ven no sólo a los egipcios, sino a toda raza de hombres que solían ser idólatras [...] liberados de los errores del politeísmo y de los demonios, e invocando al Dios de los profetas. [...] *Sí, en nuestro propio tiempo el conocimiento del Dios Omnipotente brilla y pone un sello de certeza sobre los anuncios de los profetas. Ya veis que esto sucede realmente, ya no*

*sólo esperáis oír que va a suceder, y si preguntáis el momento en que comenzó el cambio, por toda vuestra indagación no recibiréis otra respuesta que el momento de la aparición del Salvador. [...] ¿Y quién no se sorprendería por el extraordinario cambio: que los hombres que durante siglos han rendido honor divino a la madera y a la piedra y a los demonios, a las bestias salvajes que se alimentan de carne humana, a los reptiles venenosos, a los animales de todo tipo, a los monstruos repulsivos, al fuego y a la tierra, y a los elementos sin vida del universo, después de la venida de nuestro Salvador oren al Dios Altísimo, Creador del Cielo y de la Tierra, el verdadero Señor de los profetas, y el Dios de Abraham y de sus antepasados? (Eusebio de Cesarea, *Demonstratio Evangelica*, 1.6.20–21)³⁹⁶.*

Se podría citar a muchos otros Padres de la Iglesia en este mismo sentido, pero estos bastan para dejar claro este punto. Desde el punto de vista de los antiguos cristianos, no sólo la tumba estaba vacía. No sólo Jesús se apareció a muchos discípulos tras su muerte. Sino que también guardó para el final lo que en muchos sentidos es el mayor milagro de todos. Los gentiles comenzaron a arrepentirse, y a convertirse y convertirse. Y se siguen convirtiendo hoy en día. La Iglesia sigue aquí, después de dos mil años, extendiéndose por todo el mundo. Lo que comenzó como una pequeña piedra «no tallada por mano humana» —con un judío de Nazaret y su minúsculo grupo de seguidores— se ha convertido, como predijo el profeta Daniel, en «una montaña enorme que ocupaba toda la tierra» (Dan 2, 34-35).

En efecto, ¿cómo se explica la universalidad de la Iglesia? Supongo que se podría argumentar que fue una coincidencia. Supongo que se podría alegar que los numerosos pasajes del Antiguo Testamento que profetizan que un día las naciones paganas del mundo se volverán y adorarán al Dios de Abraham simplemente ocurrieron después de la muerte y resurrección de Jesús (cf. Is 2, 1-3; 25, 6-8; 66, 18-21; Jer 3, 15-18; Miq 4, 1-2; Zac 8, 20-23). Supongo que también se podría afirmar que estas conversiones masivas entre los paganos simplemente coincidieron con la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, que casualmente vivió y murió en el mismo momento en que el libro de Daniel dijo que vendría el Mesías. Y supongo que se podría creer que después de que Jesús fue crucificado, su tumba simplemente resultó estar vacía de un modo inexplicable y cientos de discípulos de Jesús comenzaron a afirmar que lo habían visto vivo de nuevo en su cuerpo. Supongo

que se puede afirmar todo esto. Yo, por mi parte, prefiero la explicación más sencilla. Jesús de Nazaret estaba en lo cierto. El Hijo del Hombre fue crucificado. El Hijo del Hombre fue enterrado. El Hijo del Hombre resucitó al tercer día. La tumba estaba vacía. Y todavía lo está. Y los gentiles se vuelven al Dios de Israel en masa. Porque algo más grande que Jonás *está* aquí.

13 . En Cesarea de Filipo

Para llevar a término este libro, volvamos al punto de partida con el famoso trilema de C. S. Lewis: Mentiroso, Lunático o Señor. Según Lewis, Jesús afirmó ser Dios. Por lo tanto, o era un mentiroso (que sabía que no era Dios pero decía que lo era), o un lunático (que se creía Dios pero no lo era), o el Señor (que era quien decía ser).

Como hemos visto en el capítulo primero, por muy convincente que pueda parecer el argumento de Lewis a primera vista, depende de dos presupuestos: (1) que los Evangelios son históricamente fiables y (2) que todos ellos presentan a Jesús afirmando ser Dios. Quitad de encima de la mesa cualquiera de estas dos presupuestos y el argumento deja de funcionar. Son precisamente estos dos puntos los que han sido puestos en tela de juicio en el medio siglo que ha transcurrido desde que Lewis escribió *Mero Cristianismo*. Según muchos estudiosos de este tiempo, hay una «cuarta opción»: Jesús nunca afirmó ser Dios. Según una destacada versión de esta teoría, todos los pasajes en los que Jesús afirma ser divino —que supuestamente sólo se encuentran en el Evangelio de Juan— no son históricamente exactos. Por el contrario, son «leyendas» creadas por cristianos posteriores que creyeron que Jesús era divino y pusieron en boca de su Maestro algo que él nunca afirmó por sí mismo.

¿Qué debemos hacer ahora con esta cuarta opción? ¿Qué debemos pensar de la teoría de que Jesús de Nazaret nunca afirmó ser Dios?

A la luz de todo lo que hemos visto en este libro, una cosa está clara: si vas a mantener la teoría de que Jesús nunca afirmó ser Dios, más vale que te comprometas a eliminar muchas pruebas históricas. De hecho, la eliminación de pruebas puede ser la característica más constante de esta teoría. Pensadlo: para mantener

la idea de que los Evangelios son el producto final anónimo de un juego de teléfono de los primeros cristianos, tenéis que eliminar todas las pruebas de los manuscritos de los títulos de los Evangelios; eliminar las pruebas externas de los antiguos cristianos y sus oponentes paganos; eliminar los paralelos literarios entre los Evangelios y las biografías antiguas; eliminar los pasajes en los que los propios Evangelios insisten en que están diciendo lo que Jesús realmente hizo y dijo; y eliminar las pruebas internas y externas de que los Evangelios fueron escritos durante la vida de los apóstoles.

Asimismo, para aferrarse a la teoría de que Jesús nunca afirmó ser Dios, tienes que eliminar todo el Evangelio de Juan y lo que nos dice sobre quién Jesús afirmó ser; eliminar los pasajes de los Evangelios Sinópticos en los que Jesús toma el nombre divino «Yo soy» y habla como si fuera el divino Hijo del Hombre; eliminar todos los milagros en los que Jesús hace lo que sólo el Dios del Antiguo Testamento puede hacer; y eliminar todas las pruebas de que Jesús fue acusado repetidamente de blasfemia y condenado a muerte por blasfemia por quien decía ser. (Y eso por no hablar de eliminar las pruebas de que la tumba de Jesús estaba realmente vacía, de que realmente se apareció a sus discípulos después de la resurrección, y de que cumplió las profecías bíblicas sobre la venida del Mesías, el reino de Dios y la conversión de las naciones gentiles). En otras palabras, para que la teoría de que Jesús nunca afirmó ser Dios sea correcta, hay que seguir eliminando todas las pruebas que no encajan en la teoría.

Ahora bien, ciertamente no hay nada que impida a una persona tratar de hacer desaparecer todas estas pruebas. Mucha gente lo hace. Algunos de ellos son estudiosos. Pero yo, por mi parte, no puedo. Simplemente no es hacer buena historia. Para mí es más coherente históricamente concluir que la razón por la que la idea de que Jesús nunca afirmó ser Dios tiene que eliminar tantas pruebas para que la teoría funcione es porque tal teoría está equivocada. Y no sólo se equivoca en los detalles. Está equivocada en cuanto a las grandes cuestiones: cómo obtuvimos los Evangelios, quién Jesús afirmó ser y por qué esto importa.

Lo que significa, por supuesto, que nos vemos arrojados de nuevo a los cuernos del trilema de C. S. Lewis. Su punto de partida era correcto: según todas las pruebas históricas reales que poseemos, Jesús de Nazaret *afirmó* ser Dios. Al menos, eso es lo que dicen las cuatro biografías de Jesús del siglo primero. Tanto en el Evangelio de Juan como en los Evangelios Sinópticos, Jesús afirma ser Dios al identificarse con el Hijo del Hombre celestial y tomar el nombre divino «Yo soy». Tanto en el Evangelio de Juan como *en los Evangelios Sinópticos*, Jesús actúa como si fuera Dios al realizar milagros que sólo Dios puede hacer. Y tanto en el Evangelio de Juan como *en los Evangelios Sinópticos*, Jesús es entregado a los romanos para ser crucificado porque algunas autoridades judías consideraron sus afirmaciones sobre sí mismo una blasfemia.

Dicho esto, hay un punto importante que el argumento de Lewis de Mentiroso, Lunático o Señor pasa por alto. Sí, Jesús actuó como si fuera Dios. Sí, Jesús habló como si fuera Dios. Jesús incluso fue crucificado por afirmar que era divino. Sin embargo, como vimos en el capítulo décimo, Jesús no iba gritando por las calles: «¡Yo soy Dios!» Por el contrario, cuando enseñó el misterio de su identidad, lo hizo gradualmente, utilizando parábolas, acertijos y preguntas. Estas enseñanzas estaban diseñadas para llevar a la gente a preguntarse por sí misma: ¿Quién es este hombre? En otras palabras, Jesús no les impuso su divinidad, sino que les invitaba a entrar en el misterio de quien él estaba afirmando ser.

Creo que eso es muy significativo. Creo que es importante que Jesús enseñara sobre su identidad divina de este modo. Pues muestra que Jesús sabía que lo que pedía a la gente que creyera sobre él era algo que, humanamente hablando, no podía imponérseles. Creo que esto muestra que Jesús entendía su identidad como *un misterio* que debía ser *revelado*.

Por si hubiera alguna duda al respecto, veamos un último ejemplo sobre cómo Jesús reveló el misterio de su divinidad. Es, quizás, el ejemplo más famoso de todos los Evangelios. Así que lo he guardado para el final.

«Esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre»

Me refiero a la revelación a Simón Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16, 13-16; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21). Consideremos el relato tal como se recoge en el Evangelio de Mateo:

Al llegar a la región de Cesarea de Filipo, Jesús preguntó a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del Hombre?». Ellos contestaron: «Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías o uno de los profetas». Él les preguntó: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Simón Pedro tomó la palabra y dijo: «Tú eres el Mesías [en griego *ho Christos*], el Hijo del Dios vivo». Jesús le respondió: «¡Bienaventurado tú, Simón, hijo de Jonás!, porque eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Ahora yo te digo: tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y el poder del infierno no la derrotará. Te daré las llaves del Reino de los Cielos; lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos». Y les mandó a los discípulos que no dijese a nadie que él era el Mesías. (Mt 16, 13-20)

Tal como sucede con todos los demás episodios que hemos visto en el libro, hay muchas cosas que se podrían decir aquí. De hecho, puede que este sea uno de los pasajes más debatidos de todo el Nuevo Testamento³⁹⁷. Para nuestro propósito, quiero sólo decir dos cosas.

En primer lugar, cuando se trata de la identidad del «Hijo del Hombre» —la forma típica en que Jesús se refiere a sí mismo—, hay muchas opiniones encontradas. Unos dicen que Jesús es Juan el Bautista vuelto a la vida, otros que es Elías que ha regresado, otros que uno de los «profetas» (una versión moderna de esta última opción sigue siendo hoy popular). Lo sorprendente de esta lista es que los candidatos que se sugieren están todos muertos. En otras palabras, sea quien sea Jesús, no es un hombre corriente. Ha venido (o regresado) de otro reino. Por otra parte, ninguna de las sugerencias llega al corazón de lo que es diferente y nuevo en Jesús³⁹⁸. Por ello, Jesús responde lanzando la misma pregunta a sus discípulos. Aunque son sus alumnos, no se limita a darles la respuesta. Quiere que *ellos mismos* respondan a la cuestión: «¿Quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15). Tienen que decidir por sí mismos.

En segundo lugar, cuando Simón Pedro da un paso adelante y responde a la pregunta de Jesús, no se limita a afirmar que Jesús es el Mesías, que es lo que significa «el Cristo» (en griego *ho Christos*). Simón va más allá de reconocerle como Mesías al confesarle también como «el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16). Aquí otra vez es importante el trasfondo del Antiguo Testamento. La expresión «hijo de Dios» en las Escrituras judías puede utilizarse para referirse a un ángel, al rey davídico o al pueblo de Israel. Sin embargo, en su contexto, el sentido de la expresión tal como la usa Simón Pedro significa claramente algo mucho mayor. Da la impresión de ser una confesión de que Jesús es *el único Hijo de Dios* —es decir, el Hijo divino de Dios— de una manera fundamentalmente diferente a la filiación de Israel, o del rey David, o incluso de los ángeles.

Esa es, al menos, la única manera de explicar la respuesta de Jesús, que de otro modo resultaría desconcertante: «Bienaventurado tú, Simón, [...] *porque eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre*, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). En otras palabras, la capacidad de Pedro para reconocer que Jesús es el «Hijo de Dios vivo» no es, en última instancia, el resultado de su esfuerzo humano o de sus capacidades intelectuales. Después de todo, no era más que un pescador «inculto» (cf. Hch 4, 13). Pedro no llegó a creer en Jesús porque fuera muy inteligente o porque por fin lo hubiera «descifrado todo». Por el contrario, las palabras de Jesús muestran que su identidad como «el Hijo» le es revelada a Pedro por el «Padre que está en el cielo» *porque Pedro está abierto a recibir el misterio*. En otras palabras, la penetración de Pedro en quién es realmente Jesús es resultado de una revelación divina. Es algo que Dios Padre tiene que «revelar» (en griego *apokalyptō*) a Simón para que éste pueda captarlo (Mt 16, 17).

Si hay alguna duda al respecto, comparad la respuesta de Jesús a Pedro en Cesarea de Filipo con lo que Jesús dice de sí mismo en una de sus afirmaciones más elevadas de todos los Evangelios (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22). Consideremos la versión de Mateo:

En aquel momento tomó la palabra Jesús y dijo: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las

has revelado a los pequeños. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 25-27)³⁹⁹.

Con estas palabras, tenemos otro dicho de Jesús que a menudo es ignorado por quienes creen que Jesús nunca afirmó ser Dios⁴⁰⁰. Pues en este pasaje, Jesús habla de sí mismo como el único «Hijo» de Dios, «el Padre», a quien han sido entregadas «todas las cosas» (en griego *panta*). Además, el misterio de Dios Padre, Señor del cielo y de la tierra, y el misterio de su Hijo Jesús, es algo «oculto». Por eso, tiene que ser «revelado» (en griego *apekalyptas*) por el mismo Dios Padre (Mt 11, 25; Lc 10, 21). Y es revelado a aquellos que son pequeños, como niños. No a los que son orgullosos porque son sabios y entendidos.

En otras palabras, la capacidad de Pedro para reconocer y aceptar el insondable misterio del Dios del universo que se hace un ser humano en la persona de Jesús de Nazaret es un don de la gracia. Ahora bien, la confesión de fe de Pedro en la filiación divina de Jesús no es algo contrario a su inteligencia humana. Al fin y al cabo, Pedro es testigo de muchos acontecimientos que señalan hacia esta identidad singular de Jesús, como el caminar sobre las aguas, el apaciguamiento de la tormenta y la Transfiguración. Sin embargo, después de todo, según Jesús, Pedro sólo es capaz de creer en el misterio incomprensible de que Jesús es realmente «el Hijo de Dios vivo» porque *Dios mismo se lo revela a él*. Como dirá más tarde el apóstol Pablo «nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!", sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

Esto mismo, diría, que es cierto para nosotros hoy. Puedo daros todos los argumentos históricos de cómo hemos recibido los Evangelios, todas las razones que se remontan a los apóstoles y sus discípulos por las que debemos creer. Puedo daros todas las pruebas históricas que nos hacen concluir que Jesús de Nazaret afirmó ser el tan esperado Mesías de Israel, el Hijo del Hombre celestial y el Hijo divino de Dios. Puedo hacer todas estas cosas, y he intentado hacerlas lo mejor que he podido. Pero hay algo que yo no puedo hacer. No puedo responder por ti a la pregunta *definitiva*: la

pregunta de si Jesús de Nazaret *era en realidad Dios*. Esa es una pregunta que tienes que responder por ti mismo.

Al menos, eso es lo que parece haber pensado Jesús. Pues hoy, como en el siglo I, hay muchas opiniones sobre quién era realmente el hombre de Nazaret. Aparentemente, siempre ha sido así, y probablemente siempre lo será. Sin embargo, la cuestión que Jesús plantea a sus discípulos —la cuestión sobre su identidad— permanece. No desaparece. A pesar de los casi dos mil años transcurridos desde la redacción de los Evangelios, las palabras de Jesús a Simón Pedro en Cesarea de Filipo resuenan a lo largo de los siglos, invitándonos a todos y cada uno de nosotros a encontrarnos con él como una persona histórica real y a responder a la pregunta que le hizo una vez a un humilde pescador de Galilea: «Pero ¿quién dices *tú* que soy yo?»

Epílogo

Por Robert Barron

Hace unos diez años me encontraba en el aeropuerto de Pittsburgh esperando que un coche me recogiera para llevarme a un congreso bíblico en el que tenía previsto intervenir. Pronto se me unieron otros dos estudiosos que también iban como ponentes. Después, un joven se acercó a nuestro círculo y anunció tímidamente que también iba al congreso. Como parecía tener unos veinte años, supuse que era un estudiante que asistía al congreso y le pregunté: «¿A qué universidad vas?». A lo que respondió: «No, no, ya he hecho mi doctorado en Notre Dame. ¡Yo también voy como conferenciante!». Así fue como conocí al Dr. Brant Pitre —que ahora aparenta tener unos veinticinco años.

Mientras íbamos en el coche de camino al congreso, los cuatro nos enzarzamos en una animada conversación sobre la interpretación bíblica, especialmente en relación con la cuestión de la fiabilidad de los Evangelios. El Dr. Pitre señaló lo molesta que le resultaba la comparación, utilizada a menudo, entre la transmisión de la historia de Jesús y el «juego del teléfono». En ese momento me giré (yo estaba en el asiento delantero y él en el trasero) y dije: «¡Sí! Alguien tiene que escribir un libro dedicado a refutar esa estúpida comparación». Como seguro que sabéis, el teléfono es el juego de salón en el que una persona susurra un mensaje a otra y luego ésta a otra a través de una larga fila hasta que el último participante anuncia lo que ha oído. Invariablemente, para diversión de todos, la comunicación original ha sido sustancialmente distorsionada, incluso hasta el punto de ser irreconocible.

Lo que el Dr. Pitre y yo lamentábamos era el uso de esta analogía por parte de un ejército de especialistas bíblicos que se esforzaban

por demostrar que lo que finalmente se escribió en los Evangelios se parece muy poco, o nada, a las experiencias de los primeros testigos de Jesús. Después de tantos años de transmisión oral, según su argumento, el mensaje original fue sin duda desvirtuado, aumentado, mitificado o perdido por completo. Y, por tanto, lo que tenemos revela mucho más sobre las actitudes, los intereses y las manías de las diversas «comunidades» que rodearon a los escritores de los Evangelios que sobre el propio Jesús. Por supuesto, sin sorpresa de ninguno, las mitificaciones añadidas tenían que ver invariablemente con elementos sobrenaturales: milagros, curaciones, la resurrección y, sobre todo, la divinidad de Jesús. El uso exhaustivo de este enfoque de la crítica de las formas (por dar su nombre técnico) produjo los retratos del Señor que hoy están ampliamente difundidos: Jesús como maestro ético, profeta escatológico, filósofo errante, crítico del sistema romano, zelota, etc.; cualquier cosa menos el Hijo de Dios, verdaderamente humano y verdaderamente divino.

Una observación que le hice al Dr. Pitre en el coche aquel día fue que el juego del teléfono «funciona» precisamente porque es un trivial juego de salón y a nadie le importa un ápice el contenido del mensaje que está comunicando. Como contraejemplo, propondría la forma en que la noticia del asesinato de Kennedy se propagó de persona a persona, a todos los rincones del mundo. Sin duda, se produjeron pequeñas distorsiones y exageraciones a lo largo del camino, pero ¿acaso alguien en algún lugar no captó el mensaje de que el presidente de los Estados Unidos, John Kennedy, había sido asesinado a tiros en Dallas el 22 de noviembre de 1963? La razón por la que esta información llegó con notable precisión a absolutamente todo el mundo es, en primer lugar, porque era intrínsecamente importante y, en segundo lugar, porque todos los implicados en la cadena de comunicación estaban profundamente afectados por ella. Yo quisiera humildemente sugerir que la transmisión de la Buena Noticia de la vida, las enseñanzas, la muerte y la resurrección de Jesús tuvieron mucho más en común con la

difusión del mensaje del asesinato de JFK que con un juego de teléfono.

Apoyándose en los innovadores trabajos de E. P. Sanders, N. T. Wright, Richard Bauckham y otros, el Dr. Pitre ha demostrado de forma convincente que los Evangelios fueron escritos por testigos oculares (Mateo y Juan) o por personas que estaban estrechamente relacionadas con ellos (Marcos y Lucas), que encajan perfectamente en el género biográfico de la antigüedad (y no en la literatura popular), que fueron compuestos mucho antes de lo que el consenso académico estándar considera, y que son el resultado de un proceso disciplinado de comunicación que comenzó incluso durante la vida terrena de Jesús. De este modo, él ha construido lo que creo que es el mejor argumento contra el sinsentido del juego del teléfono y ha dado a los evangelizadores cristianos una confianza renovada en el mensaje que llevan al mundo.

La segunda gran aportación del Dr. Pitre a la evangelización es su insistencia en el carácter judío del Evangelio. Aunque esto pudiera parecernos contradictorio (¿no sería más significativo para nuestros tiempos un Jesús des-judaizado?), en realidad sirve para dar luz en todas direcciones. Muchos de los desacreditadores de hoy suelen afirmar que la divinidad de Jesús queda acentuada solamente en el Evangelio de Juan y que la versión de Juan sobre la vida de Jesús es la más alejada de la figura histórica del Señor, y por lo tanto la más susceptible de distorsión y acrecentamiento. Realmente, los escritores de los Evangelios Sinópticos insisten tanto en la divinidad del Señor como Juan, pero su comunicación se ofrece en un modo claramente judío. Por citar sólo algunos ejemplos tomados de los análisis del Dr. Pitre, el Jesús que calma la tormenta en el mar actúa en la persona del Dios de Israel, a quien el Antiguo Testamento describe como el único que tiene dominio sobre el viento y las olas; el Jesús que se atreve a purificar el Templo muestra una autoridad que pertenece exclusivamente al que es adorado en ese lugar sagrado; el Jesús que otorga despreocupadamente el perdón de los pecados al paralítico está, como atestiguan los propios espectadores, haciendo algo que sólo Dios puede hacer. Decid que se equivocaron,

pero por favor no digáis que Mateo, Marcos y Lucas presentan sólo al Jesús humano. A decir verdad, sus cristologías son tan elevadas como la de Juan, pero para verlo tenemos que volver a familiarizarnos con las raíces judías de los Evangelios.

Estoy infinitamente agradecido al Dr. Pitre por haber seguido con tanto éxito la sugerencia que hice hace diez años. Este libro probará ser un arma muy eficaz en el arsenal de los evangelizadores cristianos en su lucha contra las actitudes desacreditadoras y escépticas hacia los Evangelios, que son tan frecuentes no sólo en el mundo académico, sino también en la calle, entre los jóvenes que, lamentablemente, están abandonando las iglesias en masa. Numerosos estudios han mostrado que lo que atrae a los jóvenes no es el profesor de religión que intenta ser actual (eso suele parecerles patético), sino cuando demuestra un profundo conocimiento de su materia y una pasión por ella. Cualquier posible profesor, catequista o evangelizador que quiera profundizar en su conocimiento y pasión por el Señor Jesús debería leer este libro, y utilizarlo.

Agradecimientos

En primer lugar, debo dar las gracias al entonces padre —ahora obispo— Robert Barron, que hace varios años me dio la idea de este libro cuando, en medio de una conversación muy estimulante, sugirió que alguien tenía que escribir algo que refutara la popular analogía del juego del teléfono como explicación de los orígenes de los Evangelios. Espero que este libro sirva para ello. El siguiente en la lista: mi increíble editor, Gary Jansen, cuyas brillantes sugerencias transformaron fundamentalmente este libro en formas que sólo él conoce, pero de las que se beneficiarán todos sus lectores. Es un placer y un honor trabajar contigo. En todo momento.

Gracias también al arzobispo Gregory Aymond, al padre James Wehner y al Seminario de Notre Dame por concederme amablemente un año sabático en 2014-15 para investigar y escribir. Este libro es uno de los varios frutos de ese inolvidable año, por el que les estoy profundamente agradecido.

También me gustaría dar las gracias a los amigos y colegas que leyeron los borradores del manuscrito y me ayudaron enormemente con sus excelentes comentarios, especialmente a Michael Barber, John Bergsma, Jeffrey Morrow, Brian Rohm, Todd Russell, Jimmy Seghers y Andrew Swafford. Sois los mejores.

A mi cuñado Chris Scott le debo una palabra de gratitud muy sentida: gracias por más de veinte años de grandes conversaciones, gran amistad, y una visión luminosa de la respuesta de Jesús al joven rico (que tal vez no recuerdes pero que yo nunca olvidaré).

A mis hijos —Morgen, Aidan, Hannah, Marybeth y Lillia— gracias por traer alegría y luz a mi vida cada día. Espero que un día leáis este libro y acabéis conociendo mejor a Jesús. Es lo menos que puedo hacer a cambio de todo lo que me habéis enseñado sobre él. Morgen, este libro es para ti de manera especial.

Por último, pero no por ello menos importante, a mi encantadora esposa, Elizabeth, que se pluriemplea como mi editora «en casa»: icómo me gustaría ser tan buena escritora (y tener un alma tan hermosa) como tú! Gracias por permanecer a mi lado durante los años oscuros en los que realmente buscaba, y por estar ahí cuando finalmente amaneció.

Notas

- 1 Cf. AMY-JILL LEVINE, *Short Stories by Jesus: The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi* (San Francisco: HarperOne, 2014); Amy-Jill Levine y Mark Zvi Brettler, *The Jewish Annotated New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2011); AMY-JILL LEVINE, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (San Francisco: HarperOne, 2006).
- 2 Cf. BART D. EHRMAN, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 5th ed. (New York: Oxford University Press, 2012), 72–74. A final de la década de 1990, mi curso utilizó la primera edición del libro de texto de BART D. EHRMAN. A pesar de las críticas a la analogía por parte de otros estudiosos (véase la siguiente nota), la analogía del «juego del teléfono» está presente en cada una de las ediciones siguientes.
- 3 Cf., p.e., ANTHONY LE DONNE, *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 70–71.
- 4 C. S. LEWIS, *Mero cristianismo* (Madrid: Rialp, 2017), 83–85 (cursiva añadida). [N del T: Lewis juega con tres palabras que en inglés empiezan todas con la letra L: *Liar*, *Lunatic*, *Lord*. A ellas Pitre añade una cuarta, *Legend*].
- 5 BART D. EHRMAN, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know about Them)* (San Francisco: HarperOne, 2009), 142.
- 6 Cf., por ejemplo, BART D. EHRMAN, *The New Testament*, 183. Cf. también las notas a Jn 8, 56–58; 10, 31 en LEVINE Y BRETTLER, eds., *The Jewish Annotated New Testament*, 177, 179: las palabras de Jesús «son una violación del monoteísmo» y «quizás una afirmación de preexistencia». Cf. también CRAIG S. KEENER, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. (repr., Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), 1.280–83.
- 7 A menos que se indique, todas las traducciones de la Sagrada Escritura están tomadas de la *Sagrada Biblia, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española* (Madrid: BAC, 2011).
- 8 Cf., p.e., BART D. EHRMAN, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee* (San Francisco: HarperOne, 2014), 125. Cf. también GERD LÜDEMANN, *Jesus nach 2000 Jahren: Was er wirklich sagte und tat* (Lüneburg: Klampen, 2000), 527: «Cualquiera que esté buscando al Jesús histórico no le encontrará en el Evangelio de Juan. Pues el cuarto Evangelio ha dejado ya muy atrás lo que Jesús realmente hizo y dijo. Este veredicto goza del consenso de los estudiosos del Nuevo Testamento». Estas dudas acerca de las afirmaciones sobre la divinidad de Jesús en el Evangelio de Juan se remontan por lo menos a la obra del siglo XIX de DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Das Leben Jesu, Kritisch bearbeitet* (Tübingen, 1836). Para una crítica destacada de esta visión escéptica sobre el Evangelio de Juan, cf. JOSEPH RATZINGER

(Benedicto XVI), *Jesus de Nazaret*, 3 vols. (Madrid: La esfera de los libros, 2007; Madrid: Encuentro, 2011; Barcelona: Planeta, 2012), 1.261–83.

9 N del T. En este título el autor hace un juego con el título de la canción *Losing my religion* del grupo musical R.E.M.

10 Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.8: «[L]a impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido solo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen. Entretanto, esta impresión ha calado hondamente en la conciencia general de la cristiandad. Semejante situación es dramática para la fe, pues deja incierto su auténtico punto de referencia: la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse en el vacío».

11 Cf. ALEJANDRO BERMÚDEZ, *Francisco, nuestro hermano, nuestro amigo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2014). Cf. también GEORG RATZINGER, *Mi hermano, el Papa*, ed. Michael Hesemann (Madrid: San Pablo, 2012).

12 Cf. MARTIN HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), 65, 162n1. Según Hengel, esta teoría se remonta primeramente a dos prominentes estudiosos alemanes del siglo XIX: Adolf von Harnack y Theodor Zahn, el cual (equivocadamente) llegó a esta misma conclusión antes de los descubrimientos realizados en el siglo XX de los papiros del siglo II que contenían los títulos enteros. Cf. THEODOR ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, 2 vols. (Leipzig: A. Deichert, 1897-1900), 2.161–182.

13 RICHARD BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 300. Desgraciadamente, Bauckham no integra adecuadamente las pruebas manuscritas de la originalidad de los títulos de los Evangelios en su teoría general de los orígenes de los mismos. En su lugar, se apoya en una cuestionable teoría de referencias en los Evangelios a implícitos testigos oculares como indicadores de su autoría. Sin embargo, si Bauckham tiene razón y los Evangelios no eran originalmente anónimos, los títulos mismos funcionarían como señales suficientes para los lectores en cuanto a su autoría, y el uso de tales referencias sutiles parecería redundante.

14 BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 90.

15 Id. *The New Testament*, 79.

16 Id. *How Jesus Became God*, 90.

17 Ibid.

18 Cf. Id., *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 51–52, 6.

19 Id., *How Jesus Became God*, 90.

20 En su obra anterior, Bart BART D. EHRLMAN incluyó un quinto argumento, en el que afirma que la forma de los títulos —«el Evangelio según X»— demuestra que los títulos fueron añadidos por «alguien distinto» del mismo autor. Cf. Id., *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (Barcelona: Paidós, 2001), 62. A primera vista, esto puede sonar convincente para los lectores modernos, acostumbrados a que los autores se refieran a sí mismos exclusivamente en primera persona. Sin embargo, desde una perspectiva histórica, el argumento falla en tres puntos: (1) Como veremos en el capítulo sexto, los Evangelios son una forma de biografía antigua grecorromana. Como han señalado los expertos en biografía antigua, «los autores de las biografías[...] normalmente eran

nombrados». Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 40. Además, una de las «características de inicio» estándar de una antigua biografía grecorromana era normalmente algún tipo de «título». Cf. RICHARD BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, 156-157. Estos títulos a veces identifican al autor en tercera persona (véase, por ejemplo, JOSEFO, *Vida de Josefo*; TÁCITO, *Vida de Julio Agrícola*; Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*). Esto tiene mucho sentido, ya que cuando se trata de una biografía, el lector querrá saber quién relata la vida del sujeto y cómo ha obtenido la información. De hecho, incluso los autores de biografías que se refieren a sí mismos en primera persona no suelen dar sus nombres en el cuerpo del libro (por ejemplo, Josefo, *Vida*, 1-2, 430; Luciano, *Demonax*, 1-2). Pero esto no transforma sus obras en libros «anónimos». En resumen, los Evangelios no son más «estrictamente anónimos» que otras biografías antiguas en las que no hay información explícita sobre la autoría en el cuerpo del libro. La información sobre la autoría de tales obras suele reservarse para el título. (2) Tenemos referencias a libros antiguos cuyos títulos son sorprendentemente similares a los títulos de los Evangelios, tales como «las memorias según Nehemías» (en griego *tois hypomnēmatismois tois kata ton Neemian*) (2 Mac 2, 13) o el «nacimiento y vida de Hipócrates según Soranus» (en griego *Hippokratous genos kai bios kata Sōranon*) o «Las historias según Heródoto» (en griego *hē kat' hērodoton historia*). En un caso, Josefo se refiere a las historias de Tucídides como «la historia según él mismo» (en griego *tēn kat' auton historian*) (Josefo, *Contra Apión*, 1.18). Cf. MARTIN HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), 163n8. A la luz de estos paralelismos, no hay nada inverosímil en que los evangelistas utilizaran el título «La Buena Noticia según [el autor]», especialmente si se veían a sí mismos proclamando la buena noticia sobre Jesús utilizando la forma de biografías históricas (véase el capítulo 6). Además, estos ejemplos muestran también que la afirmación que se hace a veces de que «según» (en griego *kata*) no se refiere a la autoría es errónea. (3) Incluso si el título del primer Evangelio escrito fue añadido por un escriba que conocía la identidad del autor poco después o concomitantemente a la publicación del libro, esto no es lo mismo que un libro «estrictamente anónimo». Además, una vez que el primer título fue añadido al primer Evangelio, es muy poco creíble pensar que los autores de los Evangelios posteriores imitaran y copiaran prácticamente todo el libro excepto el título. Por el contrario, es perfectamente plausible pensar que los escritores de los Evangelios posteriores imitaron la forma del título («La buena noticia según...») pero alteraron el nombre del autor. Si algo sabemos de los autores de los Evangelios es que no tenían ningún reparo en copiar material de los demás. No hay ninguna razón para que esto no ocurra también con los títulos. Sobre todo esto, cf. Michael F. BIRD, *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 257-58.

21 Cf., por ejemplo, Reza Aslan, *El Zelote. La vida y la época de Jesús de Nazaret*, trad. Varda Fiszbein (Barcelona: Indicios, 2014). Una de las primeras cosas que Aslan hace es insistir en que «los evangelios no fueron escritos por las personas cuyos nombres los identifica» (16). Esto lo libera para construir un Jesús radicalmente distinto del presentado por los Evangelios.

22 Cf. SIMON J. GATHERCOLE, «The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 104 (2013): 33-76.

23 Para una discusión acerca de las fechas de los manuscritos, cf. BRUCE M. METZGER y BART D. BART D. EHRLMAN, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and*

Restoration (Oxford: Oxford University Press, 2005), 52–94. Cf. también D. C. Parker, An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

24 Cf. especialmente MARTIN HENGEL, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ, trans. John Bowden (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 48–56. También Id., Studies in the Gospel of Mark, 64–84.

25 Cf. BIRD, The Gospel of the Lord, 259: «[H]ay aquí una absoluta uniformidad en los autores a los que se atribuyen los cuatro Evangelios. Mateo es siempre llamado “Mateo”, y Lucas es siempre llamado “Lucas” y así los demás».

26 BART D. EHRLMAN, Jesús, el profeta judío apocalíptico, 62 n1.

27 Gathercole, «The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts», 71: «[L]a version larga parece haber estado más cerca de un título “real”, y la version más corta de una abreviación, al modo como las actuales notas a pie de página cita primero el título completo y a partir de ahí lo abrevian». Cf. también David E. Aune, «The Meaning of *Euangelion* in the *Inscriptions* of the Canonical Gospels», en Jesus, Gospel Traditions and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity: Collected Essays, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 303 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2013), 24.

28 Cf. BART D. EHRLMAN, Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why (San Francisco: HarperOne, 2005), 130: «Probablemente el criterio externo más importante que siguen los estudiosos es éste: para que una lectura se considere ‘original’, normalmente debe encontrarse en los mejores manuscritos y en los mejores grupos de manuscritos». De hecho, los títulos de los Evangelios no sólo se encuentran en los «mejores manuscritos» y en los «mejores grupos de manuscritos», sino que se encuentran en todos los manuscritos, sin una sola excepción. Por lo tanto, según el propio criterio crítico del texto de BART D. EHRLMAN, los títulos de los Evangelios deben considerarse originales.

29 HENGEL, The Four Gospels, 55.

30 Cf. BIRD, The Gospel of the Lord, 258–259.

31 GRAHAM STANTON, Jesus y el Evangelio (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 130.

32 Cf. HAROLD ATTRIDGE, The Epistle to the Hebrews, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1989), 1–2, 410n87; también Barbara y Kurt Aland et al., Novum Testamentum Graece, 27th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 587.

33 Para las fechas de los manuscritos, cf. METZGER Y BART D. EHRLMAN, The Text of the New Testament, 52–94.

34 Cf. EUSEBIO, Historia eclesiástica, 6.1–3, 20.3; 25.13–14; Jerónimo, Vidas de los varones ilustres, 5.59.

35 HENGEL, The Four Gospels, 54 (cursiva añadida).

36 BART D. EHRLMAN, How Jesus Became God, 90.

37 Cf., p. e., BART D. EHRLMAN, Forgery and Counterforgery, 324–44. También John P. MEIER, Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 5 vols., (Estella: Verbo Divino, 1997, 1999, 2003, 2010, 2017), 1.112–66.

- 38 Este punto es sistemáticamente pasado por alto por aquellos estudiosos que afirman que la falsa atribución a Marcos y Lucas no es un problema. Cf., p. e., BART D. EHRMAN, en *Forgery and Counterforgery*, 51–52, donde no explica por qué los escribas no atribuyeron los Evangelios a Pedro y Pablo en lugar de a los discípulos de Pedro y Pablo.
- 39 Papiro 4, Papiro 62, Códice de Washington, Códice Alejandrino, Códice Efrén, Codex Beza. La forma más breve, «Según Mateo», se encuentra en el Códice Sinaítico y en el Códice Vaticano. Cf. GATHERCOLE, «The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts», 63–65.
- 40 Sobre el alfabetismo en tiempos de Jesús, cf. CHRIS KEITH, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (London: T. & T. Clark, 2011), 71–123; CLAUDIA HEZSER, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Texts and Studies in Ancient Judaism 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); ALAN MILLARD, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).
- 41 BART D. EHRMAN, *Misquoting Jesus*, 39 (cursiva añadida).
- 42 Id., *How Jesus Became God*, 244.
- 43 Cf. también Id., *The New Testament*, 79, donde también recurre al argumento de que es improbable que «los discípulos» hayan escrito los Evangelios siendo «aldeanos pescadores». Pero esto es ignorar que Mateo no era un pescador, sino un recaudador de impuestos —más aún, por no hablar del hecho de que nadie ha dicho que Marcos y Lucas fueran «discípulos».
- 44 Id., *Misquoting Jesus*, 38 (cursiva añadida).
- 45 Cf. MICHAEL W. GRAVES, «Idiomas de Palestina», en *Diccionario de Jesús y los Evangelios*, ed. Joel B. Green, Jeannine K. Brown, y Nicholas Perrin (Viladecavalls: Clie, 2016), 484–92 (aquí 486); STANLEY E. PORTER, «The Language(s) Jesus Spoke», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. Tom Holmén y Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2011), 3.2455–71
- 46 Cf. EPICTETO, *Discursos*, 1.1. Sobre la toma de notas entre los estudiantes de la antigüedad, cf. CRAIG S. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 148–49.
- 47 BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 288. También Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, 489–90: «Casi no hace falta decir que los judíos que colaboraban con los romanos en el ámbito administrativo debían ser fieles partidarios del gobierno extranjero y conocedores del griego, es decir, debían pertenecer a los círculos más asimilados de la población judía».
- 48 R. T. FRANCE, *Matthew: Evangelist and Teacher* (repr., Eugene: Wipf & Stock, 2004), 68.
- 49 BART D. EHRMAN, *The New Testament*, 80. Cf. también Ulrich Luz, *El evangelio según san Mateo. Mt 1–7*, trad. Miguel Olasagasti, Biblioteca de Estudios Bíblicos 74 (Salamanca: Sígueme, 1993), 106: «Yo presupongo, pues, que el apóstol Mateo no es el autor del primer Evangelio. De serlo, ¿habría utilizado el libro de alguien que no era testigo ocular como fuente principal, siendo él mismo testigo ocular?».
- 50 Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza, Biblioteca Clásica Gredos 182 (Madrid: Gredos, 1993), 357–78.
- 51 Cf. JENOFONTE, *Recuerdos*; Plato, *Fedón*, 52b.

- 52 Códice de Washington, Códice Alexandrino, Códice de Efrén, Códice Beza. Una vez más, la forma más breve está presente a modo de «encabezado a la carrera» en el Códice Sinaítico y Códice Vaticano. Cf. GATHERCOLE, «The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts», 65–66.
- 53 Cf. ADELA YARBRO COLLINS, *Mark, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2007), 3–6; C. CLIFTON BLACK, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter* (Minneapolis: Fortress, 2001).
- 54 Sabemos que él no es hijo biológico de Pedro, porque la madre de Marcos, María, es una residente de Jerusalén (Hch 12, 12-14) y nunca se la identifica como mujer de Pedro.
- 55 Papiro 75, Códice de Washington, Códice Alejandrino, Códice Beza. La forma más breve aparece en el Códice Sinaítico y en el Códice Vaticano. Cf. GATHERCOLE, «The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts», 66–67.
- 56 Para una visión de conjunto, cf. JOSEPH A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 4 vols., trad. Dionisio Mínguez (Madrid: Cristiandad, 1986, 1986, 1986, 2005), 1.71–99; y JOSEPH A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, 2 vols. (Salamanca: Sígueme, 2003), 1. 92-95.
- 57 En el siglo XX, la autoría paulina de Colosenses y Timoteo ha sido ampliamente discutida. Recientemente, sin embargo, los estudiosos más importantes de san Pablo se han expresado en favor de su autoría paulina. Sobre Colosenses, cf. DOUGLAS A. CAMPBELL, *Framing Paul: An Epistolary Biography* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 276–304; N. T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 56–61. Sobre 1 Timoteo, cf. LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, Anchor Yale Bible 35A (New York: Doubleday, 2001), 55–90. Aunque uno deba inclinarse por poner en tela de juicio el valor de Colosenses y 2 Timoteo, todavía permanece el dato indiscutido tomado de Filemón en favor de la relación de Lucas como compañero de Pablo.
- 58 Para un estudio completo, cf. LOVEDAY ALEXANDER, *The Preface to Luke's Gospel*, Society of New Testament Studies Monograph Series 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- 59 Cursiva añadida.
- 60 Cf. especialmente CRAIG A. KEENER, *Acts: An Exegetical Commentary*, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012, 2013, 2014), 1.402–15.
- 61 BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 301 (cursiva añadida).
- 62 Cf. Papiro 66, Papiro 75, Códice de Washington, Códice Alejandrino, Códice Beza. Una forma más breve está presente en el Códice Sinaítico y en el Códice Vaticano. Cf. Gathercole, «The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts», 68–69.
- 63 Aunque muchos estudiosos durante el siglo XX pensaron que el Evangelio originalmente termino con Jn 20, 30-31, no hay evidencia crítica que sostenga esta afirmación. Para fuertes argumentos en favor de que Jn 21 pertenece originalmente al Evangelio, cf. RICHARD BAUCKHAM, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 271–84; KEENER, *The Gospel of John*, 1219–22.
- 64 P.e. BART D. EHRLMAN, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, 62-63.
- 65 BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 362.

66 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.265-6.

67 Agustín reconoció este recurso literario hace siglos: «Tal expresión suele ser propia también de los evangelistas Mateo y Juan. Mateo, por ejemplo, dice: *Encontró a un hombre sentado en el despacho de impuestos*, y no: "Me encontró". Juan, a su vez, dijo: *Este es el discípulo que da testimonio de esto, lo escribió y sabemos que su testimonio es verdadero* (Jn 21, 24), y no: "Yo soy" o "Mi testimonio es verdadero". El mismo Señor dice muy frecuentemente: *el Hijo del hombre o el Hijo de Dios*, y no "yo"». (AGUSTÍN, *Concordancia de los Evangelios*, 2.12.25) tomado de, Agustín, *Obras completas de san Agustín. XXIX Escritos Bíblicos (5º). Anotaciones al libro de Job. La concordancia de los evangelistas*, trad. Pio de José Cosgaya y Luis Translation (Madrid: BAC, 1992), 319-320.

68 Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 379-80.

69 Cf. KEENER, *The Gospel of John*, 81-114.

70 Para los argumentos en favor y en contra de Juan, el hijo del Zebedeo, cf. KEENER, *The Gospel of John*, 81-104.

71 RAYMOND E. BROWN, *El evangelio según Juan*, 2 vols., (Madrid: Cristiandad, 1999), 1:125. En sus escritos posteriores, Brown cambió su opinión respecto a este punto y ya no otorgó peso a las pruebas externas en favor de Juan el hijo del Zebedeo. Cf. RAYMOND E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento*, Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales, trad. Antonio Piñero (Madrid: Trotta, 2002), 485-6. Ved también los comentarios más recientes de Joseph Ratzinger (Benedict XVI): «Desde Ireneo de Lyon (d. ca. 202), la tradición de la Iglesia reconoce unánimemente a Juan, el Zebedeo, como el discípulo predilecto y el autor del Evangelio que, en cualquier caso, remiten a un apóstol y compañero de camino de Jesús desde el bautismo en el Jordán hasta la última Cena, la cruz y la resurrección» (Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 1.267). Ratzinger también continúa sugiriendo que el Evangelio pudo haber sido redactado por «Juan el Presbítero», una enigmática figura que pudo haber sido uno de los «más estrechos discípulos» del apóstol Juan así como el «remitente y autor» de 2 y 3 Jn. Sin embargo, Ratzinger concluye que «los contenidos del Evangelio se remontan al discípulo a quien Jesús (de modo especial) amaba». Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.270.

72 Cf. BART D. EHRLMAN, *Misquoting Jesus*, 39. También Id., *The New Testament*, 80.

73 JOEL MARCUS, *El Evangelio según Marcos. I*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 130, trad. Xabier Pikaza (Salamanca: Sígueme, 2010), 196.

74 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.268.

75 Cf. KEENER, *Acts*, 2.1154.

76 Cf. LUKE TIMOTHY JOHNSON, *Acts*, Sacra Pagina 3 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991), 78.

77 BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 362.

78 Cf. MIKE AQUILINA, *The Fathers of the Church: An Introduction to the First Christian Teachers*, 3rd ed. (Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 2013); Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, 2ª ed., trad. Víctor Abelardo Martínez Lopera (Barcelona: Herder, 2001).

79 Por ejemplo, en sus diversos libros sobre los Evangelios, Bart Erhman a menudo ignora las pruebas de los primeros Padres de la Iglesia que contradicen su afirmación de que

los Evangelios fueron falsamente atribuidos. Cf., p.e., BART D. EHRMAN, *Forgery and Counterforgery*, 51–52.

80 Para más citas de los Padres, cf. BIRD, *The Gospel of the Lord*, 214–20.

81 Citado en EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, 3.39.16. A menos que se diga lo contrario, las traducciones de Eusebio se toman de Id., *Historia eclesiástica*, 2 vols., 2ª ed., trad. Argimiro Velasco-Delgado (Madrid: BAC, 1997).

82 JUSTINO MÁRTIR, *Diálogo con Trifón*, 103.8. Para la traducción se usa aquí: Justino, «Diálogo con Trifón» en: *Padres Apologetas*, 2º ed., trad. Daniel Ruiz Bueno (Madrid: BAC, 1974), 485.

83 Citado en EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, 5.8.2.

84 Citado en Id., *Historia eclesiástica*, 3.24.5–6.

85 No abordaré la cuestión de dónde se escribieron los Evangelios porque, sencillamente, no tenemos suficiente información para saber la respuesta con algún grado de certeza. Así Juan Crisóstomo dice: «Dónde haya escrito cada uno de los evangelistas, no tenemos por qué afirmarlo con demasiado ahínco» (Crisóstomo, *Homilías sobre san Mateo*, 1, 4). Traducción en JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de san Juan Crisóstomo. Homilías sobre el Evangelio de san Mateo*, 2 vols., trad. Daniel Ruiz Bueno (Madrid: BAC, 1955, 1956), 1, 10.

86 Cf. EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, 3.39.16.

87 Traducción en SAN JERÓNIMO, «Libro de los claros varones apostólicos» en: *Obras completas II. Comentario a Mateo y otros escritos*, trad. Virgilio Bejarano (Madrid: BAC, 2002), 651.

88 Citado en EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 3.39.15.

89 Citado en Ibid., 5.8.3.

90 Citado en Ibid., 2.15.1–2.

91 Id., *Historia Eclesiástica*, 3.39.15.

92 Ibid.

93 IRENEO, *Contra los herejes*, 3.1.1. La traducción se toma de Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, trad. Carlos Ignacio González (México D.F.: Conferencia Episcopado Mexicano, 2000), 262.

94 Cf. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 2.15.1–2.

95 Citado en EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 5.8.3; cf. IRENEO, *Contra los herejes*, 3.1.1.

96 Líneas 2–8 traducidas por Alfio Filippi y Emilio Lora, *Enchiridion bíblico*, (Madrid: BAC, 2010), 3. A partir de ahora citado como EB.

97 TERTULIANO DE CARTAGO, *Contra Marción*, 4.2 y 5. Traducción a partir de *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts y James Donaldson, 12 vols. (repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 3.347. 350; a partir de aquí abreviado como ANF.

98 Citado en EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 6.25.4.

99 IRENEO, *Contra los herejes*, 3.1; Tertulino, *Contra Marción*, 4.2.

100 Cf. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 6.25.4.

- 101 Cf. «Libro de los claros varones eclesiásticos» en: SAN JERÓNIMO, *Obras Completas*, 2, trad. Virgilio Bejarano (Madrid: BAC, 2002), 657.
- 102 JUSTINO MÁRTIR, *Dialogo con Trifón*, 103.8. Aunque algunos estudiosos afirman que Justino no conoció el evangelio de Juan, Stanton, *Jesús y el Evangelio*, 123, señala correctamente que (1) Justino supone que había cuatro Evangelios y que por lo menos dos de ellos fueron escritos por «Apóstoles» y (2) que por otra parte Justino claramente cita Jn 3, 3. Cf. JUSTINO MÁRTIR, *1 Apología*, 61.4: «Y es así que Cristo dijo: “Si no volviereis a nacer, no entraréis en el reino de los cielos”».
- 103 Citado en EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 5.8.4; cf. IRENEO, *Contra los herejes*, 3.1.1.
- 104 Traducido en EB, 2.
- 105 Citado en EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 3.24.1-13.
- 106 TERTULIANO, *Contra Marción*, 4.2., trad. conforme a ANF, 3.347.
- 107 IRENEO, *Contra los herejes*, 1.9.2, trad. conforme a *Contra los herejes*, 98. Leído en su contexto completo, este pasaje echa por tierra cualquier intento de hacer que el texto de Ireneo se aplique a alguien que no sea el apóstol Juan, el hijo de Zebedeo.
- 108 Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 438–68, siguiendo a MARTIN HENGEL, *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch* (Tübingen: Mohr – Siebeck, 1993). Notad que la visión de Bauckham y Hengel es distinta de la del papa Benedicto, quien sostiene que «el ‘presbítero’ Juan» es «evidentemente distinto que Juan el apóstol» (RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.269).
- 109 Cf. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 3.39.1–8.
- 110 El intento de Bauckham de hacer que las repetidas referencias de Ireneo al autor del Evangelio como Juan «el apóstol» se refieran a alguien que no sea el hijo de Zebedeo no es convincente, en gran parte, porque no logra explicar la presencia del Discípulo Amado en la Última Cena con los Doce. Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 461–63.
- 111 Cf. JOEL ELOWSKY, *Evangelio según san Juan*, 2 vols., La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Nuevo Testamento IVA–b (Madrid: Ciudad Nueva, 2012–2013), 1.34: ellos «mantuvieron la convicción entre los antiguos exegetas de que Juan, el apóstol y discípulo de Jesús fue el autor del Evangelio».
- 112 Cf. Prólogo Anti-Marcionita a Juan 2.
- 113 Cf. Id.; Jerónimo, *Vidas de los varones ilustres* 9.
- 114 IRENEO, *Contra los herejes*, 3.11.1–2, conforme a *Contra los herejes*, 286–7. Para saber más sobre Cerinto, cf. también IRENEO, *Contra los herejes*, 1.26; 3.3, 11; EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 3.38.2; Epifanio, *Panarion*, 28.
- 115 Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de san Mateo*, 1.7; Agustín, *La concordancia de los evangelistas*, 1.4.7; Jerónimo, *Vidas de los varones ilustres* 9.
- 116 Traducido del texto latino presente en: JÜRGEN REGUL, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, (Freiburg: Herder, 1969) 34–5.
- 117 IRENEO, *Contra los herejes*, 3.11.7, conforme a *Contra los herejes*, 290.
- 118 No es hasta finales del siglo IV d.C. cuando encontramos alguna evidencia de dudas sobre la autoría apostólica. Según Epifanio (hacia el año 390 d.C.), un grupo de los primeros cristianos conocido como los *alogos* negó la autoría apostólica del Evangelio de

Juan y lo atribuyó a un oscuro hereje cristiano llamado Cerinto (cf. Epifanio, *Panarion*, 51.1-3). Incluso los estudiosos más escépticos no dan crédito a la afirmación atribuida a los *alogos*, sobre todo porque Cerinto parece haber negado la realidad de la Encarnación y la divinidad de Jesús, algo de lo que difícilmente se puede acusar al Evangelio de Juan! (Cf. IRENEO, *Contra los herejes*, 1.26; Epifanio, *Panarion*, 28). En una línea similar, no es hasta finales del siglo IV cuando encontramos al maniqueo Fausto que comienza a argumentar que los Evangelios no fueron escritos por los Apóstoles. Cf. Agustín, *Contra Fausto*, 32.2, 33.6 y la breve discusión en BART D. EHMAN, *Forgery and Counterforgery*, 74, 92, 140-41, 275

119 Citado en Orígenes, *Contra Celso*, 2.15, 16, trad. Daniel Ruiz Bueno (Madrid: BAC 1967) 123-124. Cf también Celsus, *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, trans. R. Joseph Hoffman (New York: Oxford University Press, 1987). Trad. Española: *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. Serafín Boterón (Madrid: Alianza 1988).

120 Cf. Orígenes, *Contra Celso*, trad. Daniel Ruiz Bueno, 123.

121 Una vez más, la única excepción posible es el rechazo de la autoridad apostólica del Evangelio de Juan por parte de los *alogos*. Pero poco se sabe de este grupo, aparte de la descripción que hace Epifanio a finales del siglo IV. Cf. EPIFANIO, *Panarion* 51.1-3.

122 Para la discusión acerca de los evangelios apócrifos, cf. BIRD, *The Gospel of the Lord*, 281-98; Bart D. BART D. EHMAN y ZLATKO PLEŠE, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations* (Oxford: Oxford University Press, 2011); PAUL FOSTER, *The Apocryphal Gospels: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Id., ed., *The Non-Canonical Gospels* (London: T. & T. Clark, 2008); NICHOLAS PERRIN, *Thomas: The Other Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2007); HANS-JOSEF KLAUCK, *Apocryphal Gospels: An Introduction* (London: T. & T. Clark, 2004).

123 Traducción en Aurelio de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid: BAC, 2006), 279.

124 Redacción griega B, cf. de Santos, *Los evangelios apócrifos*, 276.

125 A. PIÑERO, ed. *Todos los evangelios* (Madrid: Edaf, 2012), 255.

126 Trad. De Otero, *Los evangelios apócrifos*, 689. 705.

127 Ibid., 705.

128 Para el estado de la cuestión, cf. BART D. EHMAN, *The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

129 Trad. A. Piñero, ed., 433.

130 Ibid., 433-4.

131 Cf. BART D. EHMAN y PLEŠE, *The Apocryphal Gospels*, 390; y APRIL DECONICK, *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says*, 2nd ed. (New York: Continuum, 2009).

132 Trad. Piñero, ed., *Todos los evangelios*, 323.

133 Trad. Piñero, ed., *Todos los evangelios*, 322-323.

134 Cf. BART D. EHMAN y Pleše, *The Apocryphal Gospels*, 372.

- 135 Un excelente estudio sobre la relación del Evangelio de Tomás y los Evangelios anteriores y sobre su lugar en el cristianismo primitivo, cf. MARK GOODACRE, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), esp. 154–92.
- 136 Trad. conforme a *Contra los herejes*, 127-8.
- 137 Cf. *Evangelio de la infancia de Tomás*, 6.
- 138 Trad. conforme a *Contra los herejes*, 155.
- 139 Citado en EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, 6.12.3. Traducción en Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, trad. Argimiro Velasco-Delgado (Madrid: BAC, 2002), 370.
- 140 Cf. BART D. EHRMAN, *Forgery and Counterforgery*, 32.
- 141 Trad. *Historia eclesiástica*, 165-6.
- 142 Trad. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, trad. Jesús Sancho Bielsa (Madrid: Ciudad Nueva 2006), 115.
- 143 Cf. BART D. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 92–93.
- 144 Cf. BIRD, *The Gospel of the Lord*, 251–52; HENGEL, *The Four Gospels*, 212 n13.
- 145 Graham Stanton, *The Gospels and Jesus*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 16–17.
- 146 Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 290–318.
- 147 RUDOLF BULTMANN, *Historia de la Tradición Sinóptica*, trad. Xabier Pikaza (Salamanca: Sígueme, 2000), 433 (cursiva añadida).
- 148 Ibid., 6–7. Para una vision crítica cf. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 81–83.
- 149 BART D. EHRMAN, *The New Testament*, 75.
- 150 Ibid. [N del T: la historia de niño Washigton y el cerezo es contada a todos los niños de EEUU como un ejemplo de que no se debe mentir, aunque es considerada no histórica por la crítica].
- 151 Ibid., 75, 244–50. Para una crítica reciente de estos criterios, cf. esp. Chris Keith y Anthony Le Donne, eds., *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity* (London: T. & T. Clark, 2012); DALE C. ALLISON, «How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity», en *The Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. Tom Holmén y Stanley E. Porter, 4 vols. (Leiden: Brill, 2009), 1:3–30
- 152 De forma algo sorprendente, Bart D. Ehrman acepta en otro lugar la conclusión académica de que los Evangelios son ejemplos de antiguas biografías grecorromanas. Cf. BART D. EHRMAN, *The New Testament*, 84. Sin embargo, esta conclusión tiene poco impacto en la forma en que aborda la historicidad de las afirmaciones de los Evangelios. En cambio, Bart D. Ehrman insiste en que la mayoría de los biógrafos de la antigüedad estaban menos interesados en relatar lo que «realmente sucedió» que en pintar un cuadro del carácter y la personalidad de su sujeto (Ibid.). Basa esta afirmación en el prefacio de Plutarco a su vida de Alejandro Magno, en el que Plutarco afirma que no va a relatar «todo» lo que hizo Alejandro con «todo detalle» (Plutarco, *Vida de Alejandro*, 1). Al hacerlo, Bart D. Ehrman malinterpreta gravemente a Plutarco. Plutarco no está diciendo que no le interesara lo que realmente ocurrió en la vida de Alejandro Magno;

está diciendo que no tenía espacio para dar «todos los detalles» y que debía «abreviar la historia».

153 RICHARD BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004).

154 Cf. BIRD, *The Gospel of the Lord*, 221–98; LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2010), 139; CRAIG S. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 73–108; SAMUEL BYRSKOG, *Story as History, History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Leiden: Brill, 2002); STANTON, *The Gospels and Jesus*, 14–18. Estos estudios más recientes están en deuda con una obra anterior de mi maestro DAVID E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1987), 17–76 (trad. española: *El Nuevo Testamento en su entorno literario* [Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993]).

155 RICHARD BURRIDGE, «About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences», en *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 122.

156 En latín dice *neque per tempora sed per species*. Trad. en SUETONIO, *La vida de los doce Césares*, trad. Rosa M^a Agudo Cubas, 2 vols., Biblioteca Clásica Gredos 167 (Madrid: Editorial Gredos 1992), 1.186.

157 Citado por EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 3.39.15, trad. Argimiro Velasco-Delgado, 194.

158 Trad. en PLUTARCO, *Vidas paralelas*, vol. VI, trad. Jorge Bregua Caverio; Biblioteca Clásica Gredos 363 (Madrid: Editorial Gredos, 2007), 25.

159 Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 220.

160 Trad. en LUCIANO, *Obras I*, trad. Andrés Espinosa Alarcón, Biblioteca Clásica Gredos 42 (Madrid: Editorial Gredos, 1981), 145.

161 Prólogo a BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, ix.

162 JAMES D. G. DUNN, *Jesus Recordado: el cristianismo en sus comienzos*, vol. 1, trad. Serafín Fernández Martínez (Estella: Verbo Divino, 2003), 227.

163 Cf. Stanton, *Jesus y el Evangelio*, 35.

164 Traducción de la CEE ligeramente adaptada.

165 Trad. LUCIANO, *Obras I*, 131.

166 Trad. en Id., *Obras III*, trad. Juan Zaragoza Botella, Biblioteca Clásica Gredos 138 (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 399.

167 JOSEPH A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 2.12-13. Comparadlo con Josefo, *Contra Apión*, 1.1–3.

168 Ibid., 2.18-19.

169 Ibid., 2.34. (La Biblia de la CEE traduce *asfaleia* por solidez)

170 BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 93.

171 Cf. la inmensa obra de KEENER, *The Gospel of John*, 3–52.

172 Trad. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I-II, trad. Juan José Torres Esbarranch, Biblioteca Clásica Gredos 149 (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 162-163.

173 MEIER, *Un judío marginal*, 1.67 (cursiva añadida).

174 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.272 (cursiva añadida; habla específicamente del Evangelio de Juan).

175 BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 91.

176 Ibid., 92.

177 Ibid.

178 Ibid.

179 Para una excelente vision general, cf. ERIC EVE, *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition* (Minneapolis: Fortress, 2014). También cf. BIRD, *The Gospel of the Lord*, 75–124; JAMES D. G. DUNN, *The Oral Gospel Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013); ROBERT K. MCIVER, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); ROBERT B. STEWART Y GARY R. HABERMAS, eds. *Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's «Jesus Remembered»* (Nashville: B&H Academic, 2010); PAUL RHODES EDDY Y GREGORY A. BOYD, *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 237–308.

180 Jesús es llamado «maestro» (*didaskalos*) o «Rabí» (*rabbi*) más de cincuenta veces en los Evangelios. Cf. Mt 23, 6-8; 26, 25, 49; Mc 9, 5; 10, 51; 11, 21; 14, 45; Jn 1, 38; 3, 2; 4, 31; 6, 25; 9, 1; 11, 8; 20, 16. Sobre que los discípulos tenían que recordar la enseñanza de Jesús, cf. Mt 16, 9; Mc 8, 18; Jn 15, 20; 16, 4. Sobre el mandato a sus discípulos de empezar a enseñar mientras él estaba todavía vivo, cf. Mt 9, 36-10, 15; Mc 6, 7-13, 30; Luc 9, 1-6; 10, 1-16. Cf. RAINER RIESNER, «Teacher», en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green, J. K. Brown, y N. Perrin, 2ª ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 934–39.

181 Sobre los discípulos recordando la enseñanza de Jesús, cf. Jn 2, 22; 12, 16; Hch 20, 35. Sobre ellos «enseñando» a otros, cf. Mc 6, 30; Hch 4, 2.19; 5, 21.25.42; 11. Sobre la hábil memoria de los discípulos en el mundo antiguo, cf. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 144–48.

182 Cf. Jn 19, 35; 21, 24; Lc 1, 1-4. Para una reconstrucción similar de las tres etapas, cf. esp. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instrucción acerca de la Verdad Histórica de los Evangelios, Sancta Mater Ecclesia* (21 de abril de 1964); Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina, *Dei Verbum*, 19; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 126.

183 Cf. MEIER, *Un judío marginal*, 3.76. También cf. M. J. WILKINS, «Disciples and Discipleship», en Green, Brown, y Perrin, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 202–12; D. O. WENTHE, «The Social Configuration of the Rabbi-Disciple Relationship: Evidence and Implications for First Century Palestine», en *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Presented to Eugene Ulrich*, ed. P. W. Flint, E. Tov, y J. C. VanderKam, *Vetus Testamentum Supplements* 101 (Leiden: E. J. Brill, 2006), 143–74; Meier, *Un judío marginal*, 3.63–108.

184 MEIER, *Un judío marginal*, 3.78.

185 Ver los comentarios de TOM THATCHER, «Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an Early Christian Community», en *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, ed. Alan Kirk y Tom Thatcher (Atlanta: SBL, 2005), 95.

- 186 DALE C. ALLISON, Jr., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), 25–26.
- 187 BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 334, cf. 323, 346.
- 188 Cf. BRANT PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper* (New York: Image, 2011).
- 189 En referencia a Policarpo, Ireneo escribió: «Y es que yo me acuerdo más de los hechos de entonces que de los recientes. Lo que se aprende de niño va creciendo con el alma y se va haciendo uno con ella, tanto que puedo incluso decir el sitio en que el bienaventurado Policarpo dialogaba sentado, así como sus salidas y sus entradas, la índole de su vida y el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor» (IRENEO DE LYON, *Carta a Florino*). Citada en EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 5.20.5-6, trad., 326-7.
- 190 ELIE WIESEL, *Todos los torrentes van al mar* (Madrid: Anaya–Mario Muchnik, 1996); *And the Sea Is Never Full: Memoirs, 1969–1996* (New York: Schocken, 2000). Elie Wiesel falleció recientemente en Nueva York, el año 2016.
- 191 BART D. EHRLMAN, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth* (San Francisco: HarperOne, 2012), 75, de hecho califica de «hecho básico» la afirmación de que el Evangelio de Marcos fue escrito unos cuarenta años después de la muerte de Jesús.
- 192 Id., *The New Testament*, 70. Su afirmación de que casi todos los estudiosos están de acuerdo con estas fechas es engañosa e ignora la gran variedad de fechas dadas por los estudiosos en los últimos doscientos años. Véase el estudio de las fechas tan dispares para el Evangelio de Mateo en W. D. DAVIES Y DALE C. ALLISON JR., *The Gospel According to Saint Matthew*, 3 vols., International Critical Commentary (London: T. & T. Clark, 1988, 1991, 1998), 1:127.
- 193 Cf. IRENEO, *Contra los herejes*, 3.1.1; *Canon de Muratori*, n. 9–16; EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 3.24.1–13; 5.8; Jerónimo, *Vidas de los varones ilustres*, 9. La única excepción que conozco es TERTULIANO, *Contra Marción*, 4.5.
- 194 Cf. BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 102, cuyos principales «argumentos» para la datación de Marcos alrededor del año 70 d.C. son la afirmación de que Mc 13 refleja acontecimientos actuales y un recurso a muchos estudiosos que piensan que el Evangelio fue escrito entre los años 66 al 70 d.C. También cf. Marcus, *Marcos I*, 53-54.
- 195 Cf. LUZ, *Mateo*, 1:58 («El *terminus post quem* es [...] la destrucción de Jerusalén»); FRANÇOIS BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, trad. Alfonso Ortiz García, 4 vols., Biblioteca de Estudios Bíblicos 85 (Salamanca: Sígueme, 1995, 2002, 2004, 2010), 1.40 («y después de la caída de Jerusalén»); DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 1.131–32 («los sucesos del 70 están muy cerca»).
- 196 Tal como es reconocido por Werner Georg Kümmel cuando escribe que si «Mc 13 muestra rastros de la cercanía amenazante de la Guerra Judía», «no se puede aducir ningún argumento definitivo para situarlo en los años anteriores o posteriores al 70». En consecuencia, «debemos contentarnos con decir que Mc fue escrito ca.70»: WERNER GEORG KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, trad. H. C. Kee (Nashville: Abingdon, 1975), 98. En otras palabras, la datación en el año 70 d.C. se basa casi completamente en la lectura *post eventu* de Mc 13.

- 197 C. H. DODD, «The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'» *Journal of Roman Studies* 37 (1947): 52, citado en John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM, 1976), 27.
- 198 JOSEFO, *La Guerra de los judíos*, II, libros 4–7, trad. Jesús M^a Nieto Ibáñez, Biblioteca Clásica Gredos 264 (Madrid: Editorial Gredos, 1999), 296–7.
- 199 Cf. BRANT PITRE, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.204 (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 219–380. Desafortunadamente, el reciente comentario de Marcus sobre Mc 13 menciona mi libro pero nunca responde a ninguno de sus argumentos contra una lectura *ex eventu* del capítulo y en favor de la autenticidad del discurso de Jesús. Cf. Marcus, *Marcos*, 2. 1030, 1055.
- 200 SEE MISHNAH, *Taanith* 4:6: «El 9 del mes de Ab [...] fue devastado el Templo por primera y segunda vez, fue conquistada Ben Tor y arada la ciudad». Cf. Carlos del Valle, ed., *La Misná* (Madrid: Editora Navional, 1981), 393.
- 201 DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 3.349.
- 202 E. P. SANDERS Y MARGARET DAVIES, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM, Trinity Press International, 1989), 117.
- 203 JAMES G. CROSSLEY, *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 266 (London: T. & T. Clark, 2004), 206.
- 204 Para una defensa excelente y reciente de la Teoría de las dos Fuentes, cf. BIRD, *The Gospel of the Lord*, 125–213.
- 205 Cf. BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 70. También cf. Id., *Did Jesus Exist?*, 74–76.
- 206 Cf. especialmente DAVID LAIRD DUNGAN, *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven: Yale University Press, 1999), 11–112.
- 207 Cf. JOHN WENHAM, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove, IL: Intervarsity, 1992). Esta teoría fue popular entre los biblistas católicos de ámbito británico a principios del siglo XX. Cf. SEE B. C. BUTLER, OSB, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); y JOHN CHAPMAN, OSB, *Matthew, Mark, and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels* (London: Longmans, Green, & Co., 1937).
- 208 Cf. DAVID ALAN BLACK, *Why Four Gospels? The Historical Origins of the Gospels* (Gonzalez, FL: Energion, 2010); BERNARD ORCHARD and HAROLD RILEY, *The Order of the Synoptics/Why Three Synoptic Gospels* (Macon, GA: Mercer University Press, 1987), 3–108; BERNARD ORCHARD, OSB, *Matthew, Luke, and Mark* (Greater Manchester: Koinonia, 1976); WILLIAM R. FARMER, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, 2^a ed. (Macon, GA: Mercer University Press, 1976).
- 209 Cf. John C. Poirier y Jeffery Peterson, eds., *Marcan Priority without Q: Explorations in the Farrer Hypothesis*, Library of New Testament Studies (London: Bloomsbury, 2015); FRANCIS WATSON, *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), 117–216; MARC S. GOODACRE Y NICHOLAS PERRIN, *Questioning Q: A Multidimensional*

Critique (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2004). Para su formulación original, cf. AUSTINE FARRER, «On Dispensing with Q», in *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Basil Blackwell, 1955), 55–88.

210 «Tal y como yo veo el asunto, no podemos esperar una solución definitiva y segura del mismo, ya que los datos para su solución son apenas adecuados o disponibles para nosotros» JOSEPH FITZMYER, «The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke», en *Jesus and Man's Hope*, ed. David A. Buttrick (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 132.

211 Cf. MARK GOODACRE, *The Case Against Q* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002). WATSON, *Gospel Reading*, 119nn3–4, ve la obra de Goodacre como un punto de inflexión en la discusión sobre la Cuestión Sinóptica.

212 SANDERS AND DAVIES, *Studying the Synoptic Gospels*, 117 (cursiva añadida).

213 P.e., BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 159.

214 WENHAM, *Redating Matthew, Mark, and Luke*, 228.

215 Cf. BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 160–61; ROBERT TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1989, 1991).

216 ADOLF VON HARNACK, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels* (trans. J. R. Wilkinson; repr. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004 [original 1911]), 99 (cursiva añadida).

217 Cf. ALEXANDER MITTELSTAEDT, *Lukas als Historiker: Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes* (Tübingen: A. Francke Verlag, 2005), 219–21. También cf. COLIN J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 365–410. Cf. Keener, *Acts*, 385–88.

218 Cf. ADELA YARBRO COLLINS y JOHN J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008); JOSEPH A. FITZMYER, SJ, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007); STANLEY E. PORTER, ed., *The Messiah in the Old and New Testaments* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007); JAMES H. CHARLESWORTH, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992).

219 Cf. DUNN, *Jesus Remembered*, 383; Meier, *A Marginal Jew*, 2:237. También cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.73.

220 Cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2:294–5.

221 Cf. CRAIG A. EVANS, «Daniel in the New Testament: Visions of God's Kingdom», in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. John J. Collins y Peter Flint, vol. 2 (Leiden: Brill, 2002), 490–527.

222 Cf., p.e., JOSEFO, *Antigüedades*, 10.209, quien identifica el tercer «rey» como procediendo «del oeste» —es decir, el imperio griego de Alejandro Magno. Vale la pena notar aquí que en tiempos modernos, algunos estudiosos han propuesto una interpretación alternativa a la secuencia de imperios de Daniel: (1) Babilonia; (2) Media; (3) Persia; (4) Grecia; (5) Reino de Dios. El mayor problema de esta propuesta es que el libro de Daniel deja claro que los Medos y los Persas se unieron para formar un solo imperio, y no dos. Y así, el texto de Daniel afirma explícitamente que el reino es dado a «los Medos y los Persas» (Dan 5, 28; cf. 6, 8.12.15; 8, 20). Por esta razón, la piedra «no

lanzada por mano humana» para establecer el Reino de Dios (Dn 2, 44-45) no puede identificarse como viniendo durante el tiempo del imperio Griego. En su lugar, llega durante el cuarto Reino, que fue interpretado por los antiguos judíos como el imperio Romano, puesto que Roma siguió a Grecia en su reinado sobre los judíos. Para una breve historia de la interpretación, cf. JOHN J. COLLINS, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1993), 166–70.

223 E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–70 CE* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1992), 289: «Incluso el lector actual de Daniel puede ver que la piedra que rompe todos los demás reinos es el Reino de Dios, Israel».

224 N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God, Christian Origins and the Question of God, II* (Minneapolis: Fortress, 1996), 500.

225 Josefo nos dice en otro lugar que «un oráculo ambiguo» procedente de las Escrituras judías «más que ninguna otra cosa incitaba [a los judíos] a la guerra» con Roma, puesto que proclamaba que «uno de su pueblo se convertiría en el gobernante del mundo» (JOSEFO, *La Guerra*, 6.312–15). Cf. N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God, I* (Minneapolis: Fortress, 1992), 304.

226 Cf., p.e., Mt 8, 20; 9, 6; Mc 8, 38; 9, 9; 10, 45; Lc 6, 22; 12, 8-10; 17, 24; Jn 3, 13-14; 6, 53.62. Para una exposición del tema, cf. RUSSELL MORTON, «Son of Man», en *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, ed. Craig A. Evans (London: Routledge, 2010), 593–98; Allison, *Constructing Jesus*, 293–303; Michael F. BIRD, *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 63–116; RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.373–88; Keener, *The Historical Jesus of the Gospels*, 200–202.

227 KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 202; Allison, *Constructing Jesus*, 294–95; WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 514. También cf. Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, 2 vols., Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1994), 1.509–14 (trad. *La Muerte del Mesías*, 2 vols., trad. Serafín Martínez Fernández [Estella: Editorial Verbo Divino, 2005] 1.613–620; BENJAMIN E. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.249 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

228 JOHN COLLINS, *Daniel*, 312: «Las bestias no son simplemente símbolos colectivos, sino que también se puede entender que representan a los gobernantes». Por ejemplo, la primera bestia ha recibido «mente de hombre», al igual que el rey Nabucodonosor de Babilonia pierde su mente y actúa como un animal hasta que Dios le devuelve la mente de hombre (Dan 4, 16).

229 Cf. PITRE, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*, 54–55, 340.

230 Cf. Timo Eskola, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.142 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 43–120.

231 Cf. JOHN COLLINS, *Daniel*, 306–7: «Las primeras interpretaciones y adaptaciones del “uno como un ser humano” tanto judías como cristianas, suponen que la frase se refiere a un individuo y no es un símbolo de una entidad colectiva». También cf. MARCUS, *Marcos*, 1.620: «las bestias a las que se contraponen esta figura [la del hijo del hombre] son todas símbolos de reyes (7, 17); así, sería lógico que también este “como Hijo de Hombre” fuera un rey». No solo «pudo» ser lo lógico, sino que *fue* la lectura lógica de cada uno

de los antiguos intérpretes judíos que poseemos, y así es la evidencia a la cual deben atender los historiadores interesados en cómo Jesús interpretó a Daniel.

232 Cf. BRANT PITRE, «Apocalypticism and Apocalyptic Teaching», en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green, J. K. Brown, y N. Perrin, 2ª ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 23–33.

233 Cf. Id., *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*, 436. Para una exposición completa, cf. SCOT MCKNIGHT, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005), 226–43.

234 Cursivas añadidas.

235 Cf. PITRE, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*, 56–57.

236 COLLINS, *Daniel*, 356.

237 Cf. PITRE, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*, 393–99.

238 Para la identificación de Artajerjes en Esd 7, 1-28 como Artajerjes I (que reinó entre el 464-424 a.C.), cf. EDWIN M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1997), 241–78. Para la interpretación del «decreto para restaurar y reconstruir Jerusalén» (Dn 9, 25) como el decreto bajo Artajerjes I (Esd 7, 1-28), cf. JACQUE DOUKHAN, «The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study», *Andrews University Seminary Studies* 17 (1979): 15; citado en COLLINS, *Daniel*, 354 n. 64.

239 Para una exposición del tema, cf. ROGER T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies* (Leiden: Brill, 1996), 260–75; HAROLD HOEHNER, «Daniel's Seventy Weeks and New Testament Chronology», en *Vital Old Testament Issues*, ed. R. B. ZUCK (Grand Rapids, IL: Kregel, 1996), 171–86; ROGER T. BECKWITH, «Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot, and Early Christian Computation», *Révue de Qumrân* 40 (1981): 521–42.

240 JOSEFO, *Antigüedades judías, libros I-XI*, trad. José Vara Donado, Akal-Clásica 45 (Madrid: Akal, 1997), 596.

241 Traducción a partir de EUSEBIUS, *The Proof of the Gospel*, trans. W. J. Ferrar (repr., Eugen: Wipf & Stock, 2001), 124–25. Eusebio cita la explicación de Julio Africano en el quinto libro de su *Cronografía*, que ya no se conserva.

242 Cf. BLAISE PASCAL, *Pensamientos*, trad. Gabriel Albiac (Madrid: Tecnos 2018) 262, (cf. también 264 y 265).

243 BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 125, cf. 269–270, así como en Id., *Jesus Interrupted*, 76–82.

244 Id., *The New Testament*, 190.

245 Cf. Id., *How Jesus Became God*, 211–246.

246 Para introducirse, ver especialmente SIGURD GRINDHEIM, *God's Equal: What Can We Know about Jesus' Self-Understanding in the Synoptic Gospels?*, Library of New Testament Studies 446 (London: T. & T. Clark, 2011).

247 Contra BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 125.

248 Cf. RATZINGER, *Jesus de Nazaret*, 1.272-3; Meier, *Un judío marginal*, 1.66-67. También cf. Allison, *Constructing Jesus*, 10–20, sobre la conservación de la «esencia» de las enseñanzas de Jesús.

249 Por respeto a las antiguas tradiciones judías y cristianas, no vocalizaré el nombre propio de Dios en hebreo. En su lugar, seguiré la costumbre de evitar el uso del tetragrámaton siempre que sea posible y sustituirlo por «SEÑOR» (cf. hebreo *'Adonai*; griego *Kyrios*). Siempre que los estudiosos citados han optado por vocalizar el tetragrámaton, he adaptado sus citas y he escrito simplemente las cuatro consonantes no vocalizadas YHWH. En esto, estoy también siguiendo las indicaciones de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, «Carta a las Conferencias Episcopales sobre 'El Nombre de Dios'» (29 de junio de 2008), que contiene una directiva para evitar la pronunciación y el uso del tetragrámaton, así como el Catecismo de la Iglesia Católica, que no vocaliza el nombre divino y sólo utiliza las consonantes hebreas YHWH cuando es necesario para la explicación (Ver *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 206, 209, 210, 446 y 2666).

250 Algunos elementos son exclusivos de determinados relatos evangélicos. Por ejemplo, sólo el relato de Mateo contiene la pregunta de Jesús «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?» (Mt 8, 26), y sólo el relato de Marcos contiene la orden de Jesús al mar: «¡Silencio, enmudece!» (Mc 4, 39) y su pregunta a los discípulos «¿Por qué tenéis miedo?» (Mc 4, 40). Otros elementos están redactados o formulados de forma diferente. Por ejemplo, en el relato de Marcos los discípulos hacen una pregunta: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?» (Mc 4, 38), mientras que en Mateo y Lucas, simplemente gritan: «¡Perecemos!» (Mt 8, 25; Lc 8, 24). Cf. Kurt Aland, ed., *Synopsis of the Four Gospels*, English Edition (Nueva York: United Bible Society, 1982), 77-78. Para un resumen del contenido básico, cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2.1060-63.

251 Cf. LEVINE Y BRETTLER, *The Jewish Annotated New Testament*, 69: el acto de Jesús evoca el antiguo tema de «el dios que domina el mar (e.g., Ps 65.7; 89.9; 107.29)».

252 FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 3.14 (tetragrámaton adaptado).

253 MEIER, *Un judío marginal*, 2.1068 (traducción modificada para adecuarla al original; tetragrámaton adaptado).

254 BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, 1.601 (cursiva añadida; omitido un término griego).

255 GRINDHEIM, *God's Equal*, 41-42. También cf. Eric Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, *Journal for the Study of the New Testament Supplements* 231 (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2002), 386.

256 MARCUS, *Marcos*, 1.389 (cursiva añadida).

257 Cursiva añadida.

258 La mayoría de las diferencias son detalles exclusivos de cada relato. Por ejemplo, sólo Marcos dice que Jesús «hizo ademán de pasar de largo» (Mc 6, 48), y sólo Mateo relata la famosa historia de Pedro caminando (un rato) sobre el agua (Mt 14, 28-31). En cuanto a las diferencias entre los sinópticos y Juan, sólo Mateo y Marcos afirman que era la «cuarta vigilia de la noche» (Mt 14, 25; Mc 6, 48), y sólo Juan afirma que habían remado «unos veinticinco o treinta estadios» antes de encontrar a Jesús (Jn 6, 19). Cf. ALAND, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, 138. Para un resumen de los elementos comunes, cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2.1044-6.

259 Cf. MARCUS, *Marcos*, 1.496, citando también Mc 13, 6.

- 260 Cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2.1040-2, que ve una «doble significación» tanto en Mc como en Jn. También cf. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 1.405-7.
- 261 Cf. DAVID NOEL FREEDMAN, «Yhwh», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck et al., 15 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974-2006), 5:501-511; BREVARD S. CHILDS, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1974), 61-70.
- 262 MEIER, *Un judío marginal*, 2.1051.
- 263 MARCUS, *Marcos*, 1.496.
- 264 Cf. KEENER, *The Gospel of John*, 1.673: «Ya en Marcos, la autorrevelación de Jesús sobre las aguas aparece como una teofanía»; Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 1.407: «No cabe duda de que todo el acontecimiento [de andar sobre las aguas] se presenta como una teofanía, como un encuentro con el misterio divino de Jesús».
- 265 Cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2.1050-1; Marcus, *Marcos*, 1.494, el cual considera la expresión «pasar de largo» como «casi un término técnico para aludir a una epifanía divina».
- 266 ADELA YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 335 (cursiva añadida). Sigue precisando lo dicho añadiendo que «Jesús está siendo retratado aquí como divino en un sentido funcional, no necesariamente en un sentido metafísico». Me parece desconcertante esta precisión, sobre todo porque la declaración de Yahveh «Yo soy» en Éxodo 3, 14 es posiblemente la declaración más metafísica de toda la Biblia hebrea. En cualquier caso, la diferencia entre una divinidad funcional y una metafísica es una distinción posterior que el mismo texto bíblico no hace.
- 267 LARRY HURTADO, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 147 (trad. parcial española en: *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, trad. Francisco J. Molina de la Torre (Salamanca: Sígueme, 2013); DAVIES AND ALLISON, *Saint Matthew*, 1:237. También cf. KEENER, *The Gospel of Matthew*, 406, «Los comentaristas también reconocen a menudo la deidad de Jesús en su «soy yo» de 14, 27, que declara literalmente, 'Yo soy'»; Davies y Allison, *Saint Matthew*, 2.510: «[Jesús] ha realizado acciones que el AT asocia sólo con YHWH»; y R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 571, que habla del «reconocimiento instintivo [de los discípulos] acerca la naturaleza más que humana de Jesús».
- 268 DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 2.510 (cursiva añadida; tetragrámaton adaptado).
- 269 Cf. Levine y Brettler, eds., *The Jewish Annotated New Testament*, 28 (ver su nota a Mt 14, 31; cursiva añadida).
- 270 KEENER, *The Gospel of Matthew*, 408: «Se puede dudar, sin embargo, de que los discípulos ya hayan captado todas las implicaciones de la afirmación de Jesús (como el «Yo soy» en 14, 27)».
- 271 Contra BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 190.
- 272 En cuanto a las diferencias entre los relatos, las más notables son éstas. Mateo y Marcos dicen que Jesús llevó a los discípulos a la montaña «después de seis días» (Mt 17, 1; Mc 9, 2), mientras que Lucas nos dice que Jesús los llevó a la montaña «unos ocho días» después de haber terminado «estas palabras» (Lc 9, 28). En segundo lugar,

los Evangelios también utilizan diferentes adjetivos para describir la blancura de la ropa de Jesús (Mt 17, 2; Mc 9, 3; Lc 9, 29). En tercer lugar, en dos de los tres relatos, Dios dice: «Este es mi Hijo amado» (Mt 17, 5; Mc 9, 7), mientras que en el relato de Lucas, dice: «Este es mi Hijo, mi Elegido» (Lc 9, 35) —un excelente ejemplo de cómo los Evangelios no son transcripciones literales, sino que pueden diferir en dichos que seguramente se pronunciaron una sola vez sin violar el significado básico (en latín *sensus*) de las palabras. Por último, el relato de Lucas es único en lo que respecta al tema de conversación entre Jesús, Moisés y Elías: hablaron de la «partida» o «éxodo» (en griego *exodos*) de Jesús, «que debía cumplir en Jerusalén» (Lc 9, 30), una referencia a la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús. Cf. Aland, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, 153-154.

273 Cf. DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 2.697–99. Yarbrow Collins, *Mark*, 422, retrotrae esta interpretación tradicional por lo menos hasta TERTULIANO, *Contra Marción*, 4.22.

274 Así lo lee MARCUS, *Marcos*, 2.632; Davies y Allison, *Saint Matthew*, 2.697.

275 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.362 (cursiva añadida).

276 M. DAVID LITWA, *Jesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God* (Minneapolis: Fortress, 2014), 114 (cursiva añadida). También cf. Crispin Fletcher-Louis, «The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context, and Meaning of the Transfiguration», en *Auferstehung-Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie y Hermann Lichtenberger, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 135 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 253–54. Entre las obras anteriores, Litwa cita la descripción de Bultman acerca de la Transfiguración como una «teofanía». Cf. Bultmann, *Historia de la Tradición Sinóptica*, 318–21.

277 Cf. GRINDHEIM, *God's Equal*, a lo largo de todo el libro. A pesar de que el libro de Grindheim es el tratamiento más exhaustivo y reciente de la identidad divina de Jesús en los Evangelios Sinópticos y fue publicado en una prestigiosa serie académica varios años antes que *How Jesus Became God*, Bart D. Ehrman ni siquiera menciona el libro de Grindheim ni aborda ninguno de sus argumentos.

278 BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 206–207.

279 Cf. NEIL ELLIOT, «Messianic Secret», en *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, ed. C. A. Evans (New York: Routledge, 2010), 404–406. La expresión se remonta a la obra de WILLIAM WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, (Göttingen: Vandenhoeck, 1901), trad. inglesa: *The Messianic Secret*, trans. J. C. G. Greig (London: James Clark, 1971).

280 KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 263–264.

281 BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, 125.

282 Cf. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 262, 537n50; D. Moody Smith, *John* (Nashville: Abingdon, 1999), 210.

283 Id., *The Gospel of John*, 76–77, habla incluso de «una forma del secreto mesiánico» en el cuarto Evangelio.

284 Cf. el fascinante estudio de TOM THATCHER, *Jesus the Riddler: The Power of Ambiguity in the Gospels* (Louisville: Westminster John Knox, 2006). En cuanto a la idea de que Jesús enseñaba con acertijos para no dar a sus enemigos algo de lo que acusarle, cf. Agustín, *On the Gospel of John*, 113.3.

285 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.354.

286 Hay algunas diferencias interesantes en los detalles. Por ejemplo, en Mateo y Marcos, Jesús se refiere al paralítico como «hijo» (Mt 9, 2; Mc 2, 5). Más significativamente, el relato de Mateo carece de la pregunta explícita «¿Quién puede perdonar los pecados, sino sólo uno, Dios?» (Mc 2, 7; cf. Lc 5, 21). Aunque gran parte del relato es sustancialmente el mismo, las reacciones de la multitud se describen de manera diferente: en Mateo, «alababa a Dios», que «da tal potestad a los hombres» (Mt 9, 8); mientras que en Marcos dicen: «¡Nunca vimos una cosa igual!» (Mc 2, 12), y en Lucas «Hoy hemos visto maravillas» (Lucas 5, 26). Cf. Aland, *Synopsis of the Four Gospels*, 40–41.

287 Cf. ADELA YARBRO COLLINS, «Blasphemy», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. John J. Collins y Daniel C. Harlow (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 445.

288 Puesto en mayúsculas el tretragramaton.

289 Cf. JOSEFO, *Antigüedades judías*, 4.212–13. Mishnah, *Tamid* 5:1; *Berakoth* 2:2. Para una exposición sensata del Shema en el judaísmo del siglo I, cf. MEIER, *Un judío marginal*, 4. 586n29; y JOEL MARCUS, «Authority to Forgive Sins upon the Earth: The Shema in the Gospel of Mark», en *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 104, ed. C. A. Evans y W. R. Stegner (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1994), 196–211.

290 YARBRO COLLINS, *Mark*, 185. También cf. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 1.311: «Perdonar los pecados es algo que solo corresponde a Dios, objetaron correctamente los judíos». Comparad con Sanders, *Jesus and Judaism*, 273–74, que argumenta que Jesús «presumiblemente hablaba en nombre de Dios (notad la pasiva), no afirmando ser Dios»; que sólo «anuncia el perdón en nombre de Dios»; y que «sin embargo, es demasiado decir que Jesús, al afirmar que habla en nombre de Dios, era culpable de blasfemia». Según Sanders, «el dicho atribuido a él [...] no significa que él perdone los pecados» (p. 273). Todas estas maniobras evasivas ignoran por completo el hecho de que Jesús afirma explícitamente: «El Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar los pecados (griego *aphienai hamartias*).» En ninguna parte afirma simplemente «hablar en nombre de Dios».

291 Cf. MARKUS ZEHNDER, «Why the Danielic 'Son of Man' Is a Divine Being», *Bulletin of Biblical Research* 24.3 (2014): 331–47; Peter Stuhlmacher, «The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity», en *The Historical Jesus in Recent Research*, ed. Scot McKnight y James D. G. Dunn (Grand Rapids, MI: Eisenbrauns, 2005), 325–46.

292 ALLISON, *Constructing Jesus*, 296: «Andar sobre las nubes y reunir a los vivos y a los muertos para el juicio están más allá de la capacidad humana». También cf. Seyoon Kim, *The Son of Man as the Son of God*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 14. También vale la pena señalar que la Septuaginta, la traducción griega más antigua de Daniel que poseemos, no interpreta el arameo como si el Hijo del Hombre viniera «hacia» (en griego *heōs*) el Anciano de los Días. En cambio, dice que el Hijo del Hombre viene «como» (en griego *hōs*) el Anciano de los Días» (Daniel 7, 13, LXX). En otras palabras, el Hijo del Hombre «se parece» al propio SEÑOR. Para los paralelos entre el Hijo del Hombre y el Anciano de los Días, cf. BENJAMIN E. REYNOLDS, «The 'One Like a Son of Man' According to the Old Greek of Daniel 7, 13-14», *Biblica* 89 (2008): 70–80 (esp. 77).

293 DANIEL BOYARIN, *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ* (New York: The New Press, 2012), 32–33.

294 Ibid., 34.

295 YARBRO COLLINS, *Mark*, 186–187 (cursiva añadida; griego omitido).

296 En este caso, las diferencias son tan pequeñas que resultan insignificantes. En el Evangelio de Mateo, Jesús se dirige a «los fariseos» (Mt 22, 41), mientras que en Marcos atribuye la descripción del Mesías como hijo de David a «los escribas» (Mc 12, 35). Además, mientras que Marcos subraya que la multitud disfrutó con el acertijo (Mc 12, 37), Mateo destaca que nadie se atrevió a «hacerle más preguntas» después de este tropiezo (Mt 22, 46). Cf. ALAND, *Synopsis of the Four Gospels*, 249–50.

297 Cf. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 270; Craig Evans, *Mark 8:27–16:20*, Word Biblical Commentary 34b (Nashville: Thomas Nelson, 2011), 275; Wright, *Jesus and the Victory of God*, 509.

298 EVANS, *Mark 8:27–16:20*, 276: «Jesús consideraba que el epíteto «hijo de David» era insuficiente para referirse al Mesías. Evidentemente, Jesús tenía una visión más elevada del Mesías».

299 Cursiva y mayúsculas del tetragrámaton añadidos.

300 MARCUS, *Marcos*, 2.978. También cf. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels*, 270; MARTIN HENGEL, *Studies in Early Christology* (London: T. & T. Clark, 1995), 175–79.

301 Aunque el Salmo 110, 3 es difícil de traducir y en el texto masorético medieval (TM) se lee *yalduteyka* («tu juventud»), la antigua Septuaginta griega interpreta el texto no vocalizado hebreo como «yo te he engendrado» (aparentemente vocalizando el texto como *yelidtiyka*). Así, en la Septuaginta, Dios dice muy claramente al rey: «Desde mi seno, antes de la aurora, yo te he engendrado» (en griego *ek gastros pro heōsphorou exegennēsa se*) (Sal 109, 3, LXX; traducción del autor). Cf. Albert Pietersma y Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* (New York: Oxford University Press, 2007), 603: «Desde el vientre materno, antes del lucero de la mañana, te hice nacer». Respecto al hebreo, cf. John Goldingay, *Psalms*, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 295. Sobre la preexistencia del Mesías en la versión del la Septuaginta del Salmo 110, cf. Joachim Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 104.

302 Cf. SIMON GATHERCOLE, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 236–237: «El Sal 110, 3 [...] se habría tomado para significar implícitamente la preexistencia del Mesías». Davies y Allison, *Saint Matthew*, 3:250: «El texto supone la condición de Jesús como Mesías y Señor, quizás incluso su preexistencia». Comparad con Bultmann, *Historia de la Tradición Sinóptica*, 195, quien rechaza la idea de que Jesús pudiera haber citado el Salmo 110 porque entonces «tendríamos que atribuir a Jesús alguna conciencia de preexistencia». Por supuesto, se puede dar la vuelta a la moneda y ver la pregunta de Jesús sobre el Salmo 110 como una prueba en los Evangelios Sinópticos de que él habló acerca de su preexistencia. También cf. 1 Enoc 48, 3 para una afirmación judía temprana del Mesías preexistente.

303 Cf. AGUSTÍN, *La concordancia de los evangelistas*, 2.63.123.

304 Cf. AMBROSIO, *De fide*, 2.1.15–16.

305 ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902), 91, 80. Trad. esp. *La esencia del cristianismo*, trad. José Miró Folguera (Barcelona: Sefer, reimpr. 2006) 124, 110. Cf. Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper, 1957). También cf. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, 289: «Aquí Jesús mantiene tan tenazmente la distinción entre él y Dios, que renuncia al predicado de bondad (perfecta), e insiste en su apropiación sólo a Dios».

306 DUNN, *Jesús Recordado*, 620n5: «Jesús es también recordado dando por sabidas las afirmaciones de la Shemá y la bondad única de Dios (Mc 12, 29; 10, 18)».

307 MARCUS, *Marcos*, 2.836. [N de T.: traducción modificada para adecuarla al texto inglés original].

308 GATHERCOLE, *The Preexistent Son*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 74.

309 GRINDHEIM, *God's Equal*, 187 (cursiva añadida). Ver también John M. McDermott, «Didn't Jesus Know He Was God? (Mark 10:17-22)», *Irish Theological Quarterly* 73 (2008): 319–20.

310 WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 302.

311 GATHERCOLE, *The Pre-existent Son*, 74.

312 Cf. NOVACIANO, *La Trinidad*, trad. Carmelo Granado (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996), 143-4.

313 Traducción a partir de *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I* (14 vols.; ed. Philip Schaff; repr.; Peabody: Hendrickson, 1994), 9.218 (a partir de aquí citado como *NPNF I*).

314 Trad. AGUSTÍN, *Obras Completas. X. Sermones 2*, trad. Lope Cilleruelo et al. (Madrid: BAC 1983) 595-6.

315 Para la idea de que Jesús reveló el misterio de su identidad divina gradualmente, cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de san Juan*, 3.4: «Eso mismo había hecho Cristo [...]. En un primer momento, Cristo no nos reveló su divinidad, sino que al principio fue considerado solamente un profeta y aunque era tenido por el Mesías, se le consideraba solamente un hombre. Después, con sus palabras y sus hechos vino a revelar quién era verdaderamente»; trad. Isabel Garzón Bosque y Santiago García-Jalón (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991) 75-6.

316 Trad. AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre la fe*, trad. Secundino García (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2009) 100.

317 Trad. Daniel Ruiz Bueno, 2.304.

318 Para una mirada más extensa sobre la crucifixión de Jesús, cf. DAVID W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2.244 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); MICHAEL O. WISE, «Crucifixion», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. John J. Collins y Daniel C. Harlow (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 500–501. Para una información a nivel popular, cf. BRANT PITRE, *Jesus the Bridegroom: The Greatest Love Story Ever Told* (New York: Image, 2014), 95–101.

319 Cf. MEIER, *Un judío marginal*, 1.193.

320 BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 275–76.

321 MEIER, *Un judío marginal*, 1.193.

322 BART D. EHRLMAN, *The New Testament*, 277–79. En su muy influyente estudio, E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985), 334, describe la acción de Jesús en el Templo como «el acto crucial que condujo a su ejecución».

323 Para una amplia defensa reciente de la plausibilidad histórica del diálogo de Jesús con Caifás y el Sanedrín y de la acusación de blasfemia, cf. especialmente DARRELL L. BOCK, «Trial of Jesus», en *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, 656-62. Bock señala, con razón, que José de Arimatea y Nicodemo, ambos miembros del Sanedrín podrían haber actuado como fuentes del diálogo. Yo añadiría también que los Evangelios sugieren con fuerza que el propio Pedro estaba cerca del lugar del juicio y seguía lo que ocurría (cf. Jn 18, 12-27). Por ejemplo, va «directamente al patio del sumo sacerdote» (Mc 14, 54) y permanece allí mientras Jesús es examinado (Marcos 14, 55-66). En el relato de Mateo, Pedro no sólo entra «dentro», sino que se sienta con los guardias «para ver cómo terminaba aquello» (Mt 26, 58). Por último, en Lucas, parece que en un momento dado Jesús puede volverse y «echar una mirada a Pedro» (Lc 22, 61), aunque no está claro en qué momento exacto ocurre esto en relación con el juicio. También cf. L. H. COHICK, «The Trial of Jesus», en *Dictionary of Jesus and the Gospels* ed., Joel B. Green, Jeanine K. Joel B. Green, Jeanine K. Brown y Nicholas Perrin, 2a ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 972-79; ADELA YARBRO COLLINS, «The Charge of Blasphemy in Mark 14.6», *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2004): 379-401; Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 2.197-215; Raymond E. Brown, *La Muerte del Mesías*, 2 vols., (Estella: Editorial Verbo Divino, 2005), 1.393-667.

324 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 2.210–11: «A referir su formulación, Mateo, Marcos y Lucas difieren en los detalles. [...] [T]ampoco aquí es posible una reconstrucción estricta de la pregunta de Caifás y de la respuesta de Jesús. No obstante, lo esencial del acontecimiento aparece en los tres relatos diferentes de manera absolutamente inequívoca».

325 Cf. Levine y Brettler, eds., *The Jewish Annotated New Testament*, 92: «Los títulos de Mesías e Hijo del Bendito no son una blasfemia, ya que un rey judío podía ser ambas cosas».

326 YARBRO COLLINS, *Mark*, 704; Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 2.211-2.

327 DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 3:528; Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, 4:438.

328 GERHARD LOHFINK, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, Quién fue*, trad. Marciano Villanueva Salas (Barcelona: Herder, 2013), 457.

329 Cf. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 4:426: «[N]i se hace referencia a las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo [...], las preguntas se le hacen directamente al imputado, pero sólo sobre su condición mesiánica y su filiación divina»

330 Cursiva añadida.

331 Cf. ALLISON, *Constructing Jesus*, 296; Kim, *The Son of Man as the Son of God*, 14: «La compañía de las nubes en su aparición [...] indica que es una figura divina. Porque en el Antiguo Testamento las nubes acompañan normalmente a la teofanía. Por lo tanto, la figura que ve Daniel es una deidad con forma o semejanza humana».

- 332 YARBRO COLLINS, *Mark*, 706. Para el mismo punto, cf. Michael F. BIRD, «Did Jesus Think He Was God?», en *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 65–67.
- 333 MARCUS, *Marcos*, 2:1008: «[L]a consiguiente acusación de blasfemia por parte del sumo sacerdote recoge probablemente no sólo la afirmación implícita de Jesús de su filiación divina [...]. El Jesús marcano, pues, parece afirmar de un modo comprensible para su interlocutor que él es no sólo el Hijo de Dios, sino también el Hijo del Hombre». También cf. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 2.180–81: «[Jesus] había expresado ahora una cercanía al "Poder", una participación en la naturaleza misma de Dios, lo que se consideraba una blasfemia»; E. Earl Ellis, «Deity-Christology in Mark 14:58», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green y Max Turner (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 192–203.
- 334 Cf. YARBRO COLLINS, «Blasphemy», 445.
- 335 DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 3.534.
- 336 También cf. FILÓN, *Embajada a Gayo*, 45.367–68.
- 337 Cursiva añadida.
- 338 P. e., BART D. EHRLMAN, *How Jesus Became God*, no trata las acusaciones de blasfemia de Mac 2, 6-7 y Jn 10, 30-33.
- 339 En su debate sobre la acusación de blasfemia contra Jesús, Ehrman, admite que no era una blasfemia afirmar ser el Mesías. Sin embargo, en lugar de reconocer que Jesús está afirmando ser divino cuando responde a la pregunta de Caifás sobre su identidad, Bart D. Ehrman postula la interpretación implausible de que Jesús no se estaba refiriendo a sí mismo cuando habló de que el Hijo del Hombre estaba sentado en el trono junto a Dios Cf. EHRLMAN *The New Testament*, 100. El problema es que la pregunta de Caifás se refiere específicamente a la identidad del mismo Jesús, no a otra persona. Uno tiene la sensación de que Bart D. Ehrman se agarra a un clavo ardiendo para hacer desaparecer las pruebas sinópticas en las que Jesús afirma que es divino.
- 340 Para la acusación de blasfemia en el evangelio de Jn, cf. KEENER, *The Gospel of John*, 826–27; John A. T. Robinson, *The Priority of John* (London: SCM, 1985), 262–64.
- 341 BROWN, *La Muerte del Mesías*, 1.975-6.
- 342 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.354.
- 343 En este caso, los relatos de Mateo y Marcos son muy parecidos, aunque Mateo presenta las palabras del salmo en una forma más cercana al original hebreo. Cf. ALAND, *Synopsis of the Four Gospels*, 320–21.
- 344 RUDOLF BULTMANN, «The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus», en *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest for the Historical Jesus*, ed. Carl E. Braaten y Roy A. Harrisville (Nashville: Abingdon, 1964), 28–29. En el mismo sentido cf. ALBERT SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, trans. William Montgomery, rev. ed. (1906; repr., New York: Macmillan, 1968), 371.
- 345 Cursiva añadida.
- 346 Cf. P. J. WILLIAMS, «The Linguistic Background to Jesus' Dereliction Cry (Matthew 27:46; Mark 15:34)», en *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and*

- Background in Honour of B. W. Winter on His 65th Birthday, ed. P. J. Williams et al. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 1–12. Cf. Mishnah, *Taanith*, 2.3, que cita las primeras líneas de los Salmos 120, 121, 130 y 102 con la idea implícita de que uno está invocando el salmo entero, sellando «cada uno con su final».
- 347 Cf. JUDITH H. NEWMAN, «Psalms», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. J. J. Collins y D. C. Harlow (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 1105–7. También cf. DAVID C. MITCHELL, *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 252 (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997).
- 348 PIETERSMA y WRIGHT, *A New English Translation of the Septuagint*, 557. El griego dice *ōryxan cheiras mou kai podas* (Sal 21, 17, LXX).
- 349 NEWMAN, «Psalms», 1107.
- 350 KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 576: «Jesús tenía que saber que el Salmo 22 continuaba declarando la vindicación del salmista».
- 351 Para lo que sigue, cf. BRANT PITRE, «Jesus, the New Temple, and the New Priesthood», *Letter & Spirit* 4 (2008): 47–83. También cf. NICHOLAS PERRIN, *Jesus the Temple* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010).
- 352 Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 2.262–264; Brown, *La muerte del Mesías*, 2.1389–1403.
- 353 Sobre la Pascua, cf. DANIEL K. FALK, «Festivals and Holy Days», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. John J. Collins y Daniel C. Harlow (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 636–45; JAMES C. VANDERKAM, «Passover», en *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman y James C. VanderKam, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 2.637–38; Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, 132–38.
- 354 Cf. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief*, 47–54.
- 355 Trad. Jesús Ma Ibáñez Nieto (Madrid: Gredos, 1999), 317.
- 356 Trad. Carlos del Valle, *Misná*, 1035.
- 357 SANDERS, *Judaism: Practice and Belief*, 70–71.
- 358 Cf. KEENER, *The Gospel of Matthew*, 356: «La afirmación de Jesús sobre sí mismo es lo suficientemente velada como para evitar acusaciones de blasfemia —especialmente porque sus oponentes no esperarían que afirmara lo que estaba afirmando— pero lo suficientemente obvia como para enfurecerlos».
- 359 Para un estudio completo, cf. MICHAEL LICONA, *The Resurrection of Jesus: A Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010); Dale C. ALLISON, JR., *Resurrecting Jesus* (London: T. & T. Clark, 2005), 198–376; N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God, Christian Origins and the Question of God*. 3 (Minneapolis: Fortress, 2003) (trad. esp.: *La resurrección del Hijo de Dios*, trad. José Pedro Tosaus y Abadía [Estella: Editorial Verbo Divino, 2008]).
- 360 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 283–284.
- 361 Cf. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios*, 33, 348–9, 426–7.
- 362 Esto es particularmente claro en el caso de Lázaro, quien, como resultado de su resurrección, fue objeto de un complot por parte de los sumos sacerdotes que i«decidieron también matar a Lázaro» (Jn 12, 10)!

- 363 Cf. LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: HarperCollins, 1995), 134–36, que resta importancia a la tumba vacía y afirma en cambio que la «resurrección» significó que «después de su crucifixión [...] Jesús entró en la poderosa vida de Dios» o «el paso del Jesús humano al poder de Dios». Para una crítica, cf. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios*, 264-5. Ved también la afirmación de Marcus Borg de que Jesús está de alguna manera «vivo» de una forma que no implica una tumba vacía. MARCUS BORG y N. T. WRIGHT, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (San Francisco: HarperCollins, 1999), 129–44.
- 364 Cf. GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), para las diversas visiones.
- 365 Cf. Hch 1, 21-22; 2, 31; 4, 33; 17, 18; Rom 1, 4; 1 Cor 15, 35-45; Fil 3, 20-21; 1 Pe 1, 3; 3, 21. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios*, 61, lo dice muy bien: «En esto no hay diferencia entre paganos, judíos y cristianos. Todos ellos entendían que el término griego *anastasis* y sus afines [...] significaban [...] vida nueva después de un tiempo de estar muerto. [...] Todos ellos hablaban de una nueva vida *después* de la “la vida después de la muerte” tal como popularmente se entiende, una nueva corporeización viva a *continuación* de un período de «muerte como estado»».
- 366 ALLISON, *Resurrecting Jesus*, 625, señala que no hay pruebas de la creencia de los primeros cristianos en una «resurrección no física».
- 367 Cf. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la Tradición Sinóptica*, 350: «Esto se demuestra finalmente por el hecho de que originalmente no se hizo distinción entre la resurrección y la exaltación de Jesús, esta distinción surge tan sólo como consecuencia de las leyendas de pascua».
- 368 Para una más amplia exposición sobre la ascensión, cf. KEENER, *Acts*, 1.711–31; RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 2.323–39. También cf. DOUGLAS FARROW, *Ascension Theology* (London: Bloomsbury T. & T. Clark, 2011); GERRITT DAWSON, *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation* (London: Bloomsbury T. & T. Clark, 2004).
- 369 Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 2.284.
- 370 Cf. Ibid., 2.317; Wright, *La resurrección del Hijo de Dios*, 801-2.
- 371 Cf. Ibid., 799-800.
- 372 KEENER, *The Gospel of John*, 2:1211: «En este caso, como en el prólogo, la confesión de la divinidad de Jesús es inequívoca. No puede representar simplemente una aclamación al Padre, ya que Juan afirma explícitamente que las palabras se dirigen a Jesús (*autō*)».
- 373 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 2.316-21.
- 374 Cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2:608, sobre el «desdén académico» y la suposición generalizada, «sobre todo en los departamentos de religión», de que «el hombre moderno no puede creer en los milagros», una opinión que se asocia sobre todo con la famosa afirmación de Rudolf Bultmann de que «es imposible utilizar la luz eléctrica, la tecnología inalámbrica y aprovechar los modernos descubrimientos médicos y quirúrgicos, y al mismo tiempo creer en el mundo de [...] los milagros del Nuevo Testamento». Cf. RUDOLF BULTMANN, «The New Testament and Mythology», en *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert Ogden (Philadelphia:

Fortress, 1984), 5. Sobre los milagros en la mentalidad moderna y antigua, cf. MEIER, *Un judío marginal*, 2.595-711. La obra definitiva durante un tiempo sobre el tema de los puntos de vista antiguos y modernos acerca los milagros es el estudio masivo de CRAIG S. KEENER, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, 2 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011).

375 Cf. N. T. WRIGHT, *Surprised by Scripture* (San Francisco: HarperOne, 2014), 41–63.

376 LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 333–34, 461–63, 629–32.

377 EHRMAN, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, 282. Lamentablemente, en su obra más reciente, Ehrman no sigue su propio criterio de múltiples fuentes al hablar del entierro de Jesús por José de Arimatea o del descubrimiento de la tumba vacía. En lugar de ello, afirma, sin aportar ninguna prueba histórica positiva, que el cuerpo de Jesús no fue enterrado por José. En su lugar, Ehrman afirma que el cuerpo de Jesús fue dejado para que se descompusiera en la cruz comido por perros y pájaros, o fue arrojado a una fosa común para criminales. Cf. BART D. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 151-67. En consonancia con su tendencia a ignorar trabajos recientes ampliamente conocidos de importantes estudiosos que no están de acuerdo con él (por ejemplo, R. Bauckham, R. Burridge, M. Hengel), Ehrman nunca se ocupa de los extensos argumentos a favor de la sepultura de Jesús por José de Arimatea de Dale Allison en Allison, *Resurrecting Jesus*, 352-63. Más importante aún, Ehrman ignora la evidencia de Josefo de que los judíos se destacaban por su preocupación por enterrar a las víctimas de la crucifixión: «Llegaron [los idumeos] a tal extremo de impiedad que incluso dejaban los cuerpos sin enterrar, a pesar de que los judíos se preocupan tanto de las sepulturas que aun a los que han sido condenados a la crucifixión los descuelgan y los entierran antes de la puesta del sol» (Josefo, *La Guerra*, 4.317). Trad. Jesús M^a Nieto Ibáñez, Flavio Josefo, *La Guerra de los judíos*, 4-7 (Madrid: Gredos, 1999), 64-5. El argumento de Ehrman de que Pilato no se plegó a la costumbre judía y que «no fueron los judíos los que mataron a Jesús, por lo que no tenían nada que decir sobre cuándo sería bajado de la cruz» (*How Jesus Became God*, 157) también ignora otros dos hechos: (1) Jesús fue crucificado durante la Pascua, cuando cientos de miles de judíos estaban en la ciudad de Jerusalén (Cf. Josefo, *La Guerra*, 6.423-37) y habría existido la seria amenaza de un motín (cf. Marcos 14, 2). (2) En ocasiones, Pilato «cedió a las exigencias judías» cuando hubo suficiente presión de la multitud judía (cf. Josefo, *Antigüedades*, 18.3.1). Por lo tanto, no resulta demasiado increíble imaginar a Pilato entregando el cuerpo de Jesús a un líder judío como José de Arimatea para evitar la violencia que podría haberse provocado cuando varios cientos de miles de judíos descubrieran que su «tierra» había sido «profanada» por una violación explícita de la Torá durante la fiesta más solemne del año litúrgico (cf. Dt 21, 22-23; 11QTemple 64, 6-13). Cf. DAVID W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 117-47.

378 ALLISON, *Resurrecting Jesus*, 332.

379 Cf. JOSEFO, *Antigüedades*, 4.219: «No se dará crédito a un solo testigo, sino a tres o lo mínimo a dos, cuyo testimonio será verificado por la conducta seguida por ellos en su vida anterior. Pero no valdrá el testimonio de mujeres por la frivolidad y temeridad propias de su sexo». Cf. LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 349–58; Byrskog, *Story as History*, 73–82; RICHARD BAUCKHAM, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 259; CLAUDIA SETZER, «Excellent Women: Female Witnesses to the Resurrection», *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 259–

72. Ehrman admite la «fuerza» del argumento de que nadie, en un contexto judío antiguo, inventaría el descubrimiento de la tumba por parte de las mujeres si quisiera que se creyera su historia. Sin embargo, se esfuerza por imaginar varias razones literarias y de otro tipo por las que se habría inventado, ninguna de las cuales es muy convincente. El problema de esta respuesta es que cualquier erudito puede usar su imaginación para construirse todo tipo de escenarios *posibles*. Pero se supone que la investigación histórica se basa en *pruebas* reales. En este caso, Ehrman no puede presentar ninguna prueba de que los relatos, atestiguados múltiples veces, de que las mujeres descubrieron la tumba, sean inventados y, por tanto, deban ser descartados. Cf. BART D. EHMAN, *How Jesus Became God*, 166–68. Para una crítica seria del intento de Ehrman de hacer desaparecer la tumba vacía, cf. CRAIG A. EVANS, «Getting the Burial Traditions and Evidences Right», en Michael F. Bird et al., *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature: A Response to Bart D. Ehrman* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 71–93 (aunque Evans identifica erróneamente a los idumeos como romanos en la p. 79).

380 RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 2.296: «El sepulcro vacío no puede, de por sí, demostrar la resurrección; esto es cierto».

381 La verdad histórica de este castigo para los soldados está corroborada por literalmente docenas de fuentes romanas antiguas. Lucas no se lo está inventando. Cf. KEENER, *Acts*, 2:1954–56.

382 Para una exposición completa con la mirada puesta en las cuestiones históricas implicadas, cf. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, 342–44; LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 318–71; Wright, *La resurrección del Hijo de Dios*, 717–750.

383 Cf. BART D. EHMAN, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, 283.

384 Ibid., 282–283.

385 Especialmente cf. LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 343–49, 595–600.

386 Cf. LICONA, *The Resurrection*, 597–98, el cual también pone el ejemplo del incendio de la ciudad de Roma a mediados del siglo I d.C. El hecho de que los antiguos historiadores romanos no se pongan de acuerdo sobre si el propio Nerón prendió fuego a la ciudad abiertamente (Suetonio) o lo hizo en secreto (Dión Casio) o no tuvo ninguna culpa (Tácito), no significa que Roma no ardiera en llamas.

387 Por ejemplo, a pesar de su enorme tamaño, el cumplimiento de las Escrituras como motivo de credibilidad no recibe prácticamente ninguna discusión en LICONA, *The Resurrection of Jesus*; Allison, *Resurrecting Jesus*; Wright, *Jesus and the Victory of God*. Tampoco se habla de ello en Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 2.281–321. BART D. EHMAN, *How Jesus Became God*, 141, menciona de pasada el argumento de Jonás 2 y Oseas 6 como una de las razones por las que los primeros cristianos llegaron a creer que Jesús había resucitado de entre los muertos, pero no vuelve a tratar el tema.

388 Cf. A. J. M. WEDDERBURN, *Beyond Resurrection* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 50–51: «Curiosamente, este texto [Oseas 6, 1–2] no se cita expresamente en el Nuevo Testamento como cumplido en la resurrección de Jesús. El texto que está expresamente citado en este sentido es Jonás 2, 1».

389 Cf. DAVIES Y ALLISON, *Saint Matthew*, 2.355–58.

390 [Nde T, texto de la CEE ligeramente modificado]

- 391 Cf. ROBERT CHISHOLM, *Handbook on the Prophets* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 411: «En la antigua literatura del Cercano Oriente, el viaje a la tierra del inframundo por parte de los muertos se consideraba un viaje de tres días». También cf. GEORGE M. LANDES, «The 'Three Days and Three Nights' Motif in Jonah 2:1», *Journal of Biblical Literature* 86 (1967): 246–50.
- 392 Cf. LUZ, *Evangelio según San Mateo*, 2:369: «La liberación de Jonás es una liberación de la muerte».
- 393 Para lo que sigue, cf. BRANT PITRE, «Jesus, the New Temple, and the New Priesthood», *Letter & Spirit* 4 (2008): 47–83. También cf. NICHOLAS PERRIN, *Jesus the Temple* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010).
- 394 Cf. LUZ, *Evangelio según San Mateo*, 2:371.
- 395 Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Obras de san Ambrosio. I. Tratado sobre el Evangelio de san Lucas*, trad. Manuel Garrido Bonaño (Madrid: BAC 1956) 392-3.
- 396 Cf. EUSEBIUS, *The Proof of the Gospel*, trans. W. J. Farrer (repr., Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001), 37–39.
- 397 Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 1.337–356; LUZ, *Evangelio según San Mateo*, 2.591–632; DAVIES y ALLISON, *Saint Matthew*, 2.602–47.
- 398 Ver RATZINGER, *Jesus of Nazareth*, 1.341-3.
- 399 Cursiva añadida.
- 400 Aunque este dicho puede ser una de las afirmaciones más explícitas de Jesús sobre su divinidad en todos los Evangelios, Ehrman nunca habla sobre Mateo 11, 25-27 o Lucas 10, 21-22 en su libro *How Jesus Became God*; aunque (presumiblemente) lo consideraría material primitivo de «Q». Para los argumentos en apoyo de la historicidad sustancial de este dicho, cf. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 3.253-4. Para una presentación, cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, I. 393-398.



Brant Pitre

En defensa de Jesús

*Las pruebas bíblicas
e históricas en favor
de Jesucristo*

Colección
Verbum
Domini

EDICIONES
COR
IESU

SANTIAGO ARELLANO LIBRADA



*Consagración personal
a la Virgen María*
Según el itinerario de san
Luis M^a Grignion de Montfort



COLECCION FONS VITAE

Consagración personal a la Virgen María

Arellano Librada, Santiago

9788418467370

182 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El mes de preparación para la consagración a la Virgen María, según el itinerario de san Luis María Grignon de Montfort, pronunciado por el padre Santiago Arellano, hnssc, durante el mes de mayo en Radio María se nos ofrece ahora en formato de libro para que todo el que lo desee pueda practicar esta piadosa devoción. En él encontrará el lector reflexiones, meditaciones y textos marianos, distribuidos en treinta y tres capítulos para cada día de la preparación, que le ayudarán en el conocimiento e imitación de las virtudes del Corazón Inmaculado de María.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



DOMINIQUE REY

La adoración en el corazón del mundo



COLECCION FONS VITAE

La adoración en el corazón del mundo

Rey, Dominique

9788418467141

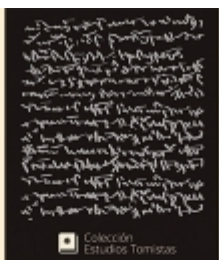
188 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Si hay en la actualidad un signo de los tiempos evidente es la enorme difusión de la adoración eucarística. Relegada en su día como algo superado, asistimos en el siglo XXI a una verdadera eclosión de exposiciones del Santísimo y de nuevas capillas dedicadas a la adoración a lo largo de todo el mundo. La nueva evangelización va de la mano de la adoración a Jesús Sacramentado. ¿Se puede decir algo nuevo y relevante sobre la adoración al Santísimo? Mons. Dominique Rey demuestra con este libro que sí, que hay aún mucho que decir y meditar. Y lo hace analizando con atención la relación de la Eucaristía con la belleza, el silencio, el tiempo y el colapso de nuestro mundo. En nuestro mundo que parece venirse abajo en todos los órdenes (sanitario, económico, ecológico, político, religioso...), la adoración aparece como el medio de acceder a la fuente de la vida, que es Dios mismo, y el modo de alimentar nuestra esperanza en las promesas escatológicas del mismo Cristo. Con este libro Mons. Rey nos ofrece unas reflexiones que nos tocan tanto la mente como el corazón y que nos mueven a

ir a arrodillarnos a los pies de la custodia, donde Jesús mismo nos espera.

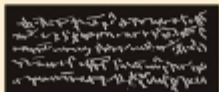
[Cómpralo y empieza a leer](#)



CINCO PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Edward Feser

EDICIONES
COR
IESU



Cinco pruebas de la existencia de Dios

Feser, Edward
9788418467110
288 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Cinco pruebas de la existencia de Dios recoge una exposición y una defensa detallada y actualizada de las cinco pruebas filosóficas más importantes de la historia a favor de la existencia de Dios. Asimismo aporta una respuesta clarividente a las principales objeciones que se han planteado contra ellas. Esta obra de E. Feser constituye además una defensa rigurosa y amplia de la teología natural tradicional. Su objetivo es claro: la existencia de Dios, como han enseñado grandes filósofos del pasado, puede establecerse con certeza por medio de argumentos puramente racionales. De este modo, sirve para refutar tanto el ateísmo como el fideísmo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

EJERCICIOS
PARA

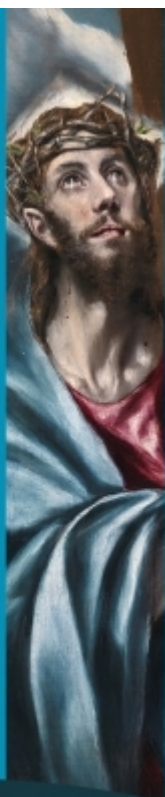
**«EN TODO
AMAR
Y SERVIR»**

AL CORAZÓN
DE JESÚS

SANTIAGO
ARELLANO LIBRADA



COLECCION FONS VITAE



Ejercicios para «en todo amar y servir» al Corazón de Jesús

Arellano Librada, Santiago

9788418467394

436 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Estoy seguro que Dios se ha servido del P. Santiago Arellano para que muchas personas, con la experiencia de los Ejercicios Espirituales, se posicionen y sitúen ante la vida de una forma muy distinta a lo que estaban acostumbradas. A muchos les habrá servido para abrirse a la gracia de Dios, a otros les habrá tocado su corazón y han iniciado una nueva forma de vivir, algunos habrán encontrado la luz para orientar su vida en el cumplimiento a la voluntad de Dios, varios se habrán decidido a seguir a Jesucristo por el camino de la vocación consagrada o sacerdotal. Me parece muy bien que se publiquen estos Ejercicios Espirituales que seguirán tocando el corazón de muchos puesto que sólo desde el Corazón de Jesucristo se entiende nuestra vida. Sin Él la vida se convierte en un erial seco y sin resultados puesto que lo único que se consigue es deshumanizarla. Si queremos humanizarnos auténticamente se ha de tener en cuenta que sólo se consigue desde el Corazón de Jesucristo. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10). Del Prólogo de † Francisco Pérez González Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela

[Cómpralo y empieza a leer](#)

SANTIAGO ARELLANO LIBRADA



**Consagración
personal a San José**
Mes de preparación para la consagración



COLECCION FONS VITAE

Consagración personal a San José

Arellano Librada, Santiago

9788418467431

228 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

A San José se le confían todas las vocaciones: la religiosa, la sacerdotal, la familiar, los trabajos, la buena muerte... y hasta la Iglesia universal está confiada a él. El 8 de diciembre de 2020, se celebró el 150 aniversario de su proclamación como Patrón de la Iglesia Universal. El Papa, por este motivo, ha publicado la carta apostólica a San José Patris corde, convocando, además, un año jubilar en su honor. En este libro, encontrarás 31 meditaciones pensadas para realizarse durante un mes con el fin de poder preparar la consagración personal a San José. En cada una de ellas podrás conocer y profundizar sobre su devoción, intercesión y muchos otros aspectos de su vida.

[Cómpralo y empieza a leer](#)