

John P. Meier

Un judío marginal

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo II/2:
Los milagros



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

2000

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 554506
Internet: <http://www.ctv.es/evd>
E-mail: evd@ctv.es

Título original: *A marginal Jew*.
Traducción: *Serafin Fernández Martínez*.

© 1991 by John P. Meier

Published by arrangement with Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.

© Editorial Verbo Divino, 1997. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: GraphyCems, Villatuerra (Navarra).

Depósito Legal: NA. 2.771-2000

ISBN Obra completa: 84-8169-204-2

ISBN Tomo I: 84-8169-203-4

ISBN Tomo III1: 84-8169-230-1

ISBN Tomo III2: 84-8169-252-2

A mis amigos y colegas
que han hecho posible este volumen

אֱהָב אֱמוּנָה אֱהָב תְּקוּף וּמוֹצֵאוֹ מִצָּא

Eclo 6, 14

Nota del editor: En vista de la extensión que tiene el tomo **n** de la edición original y deseando conseguir un uso más práctico de la edición castellana, hemos creído conveniente dividirlo en **IVI** y **n/2**. **nII** contendrá la introducción común de ambos y las Siglas y abreviaturas. **n/2** contendrá los índices (de la Escritura, de Autores y de Materias) propios del conjunto.

Contenido

Tercera Parte LOS MILAGROS

| | |
|--|-----|
| Capítulo 17. LOS MILAGROS y LA MENTALIDAD MODERNA | 595 |
| l. Introducción: ¿Cómo debe tratar un historiador los relatos de milagros? | 595 |
| n. Los milagros y la mentalidad moderna | 598 |
| 1. ¿Qué es un milagro? | 598 |
| 2. Un ejemplo práctico | 602 |
| 3. Una modestia necesaria | 604 |
| 4. Dos observaciones finales | 607 |
| <i>Notas al capítulo 17</i> | 610 |
| Capítulo 18. LOS MILAGROS y LA MENTALIDAD ANTIGUA | 623 |
| l. Algunos problemas básicos | 623 |
| n. Paralelos paganos y judíos | 623 |
| III. Milagros y magia | 626 |
| 1. La magia y las ciencias sociales | 626 |
| 2. Tipos ideales de los Evangelios y de los papiros | 630 |
| 3. Enumeración de las características de los tipos | 638 |
| 4. Observaciones finales sobre Jesús como mago | 642 |
| <i>Notas al capítulo 18</i> | 644 |
| <i>Excursus sobre paralelos de los milagros evangélicos</i> | 666 |
| l. Tradiciones paganas sobre Apolonio de Tiana | 667 |
| n. Tradiciones judías sobre Hōnī, el trazador de círculos, y Hāninā Ben Dosa | 672 |
| In. Milagros en la literatura del mar Muerto .. | 682 |
| IV. Milagros en Josefo | 683 |
| V. Vespasiano y los milagros | 688 |

| | |
|--|-----|
| VI. Problemas terminológicos: "hombre divino" y "aretalogía".. | 690 |
| <i>Notas al "Excursus"</i> | 696 |
| Capítulo 19. HISTORICIDAD DE LOS MILAGROS DE JESÚS | 713 |
| 1. La cuestión global de la historicidad | 713 |
| n. Los criterios de historicidad y la cuestión global | 715 |
| In. Conclusión | 728 |
| <i>Notas al capítulo 19</i> | 729 |
| Capítulo 20. EXORCISMOS | 745 |
| 1. Tipología de los milagros de Jesús | 745 |
| ñ. Los exorcismos | 747 |
| 1. El endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún | 748 |
| 2. El geraseno endemoniado (Mc 5,1-20) | 750 |
| 3. El muchacho poseído por un mal espíritu (Mc 9,14-29 parr.) | 754 |
| 4. El endemoniado mudo (¿y ciego?) (Mt 12,22-23a Lc 11,14) | 757 |
| 5. El mudo poseído por un demonio (Mt 9,32-33) | 759 |
| 6. La alusión a María Magdalena (Lc 8,2) | 759 |
| 7. La mujer sirofenicia (Mc 7,24-30 Mt 15,21-28) | 761 |
| <i>Notas al capítulo 20</i> | 764 |
| Capítulo 21. CURACIONES | 781 |
| 1. Curaciones de paralíticos y tullidos | 782 |
| 1. El paralítico introducido por un boquete (Mc 2,1-12);.. | 782 |
| 2. El impedido junto al estanque de Betesda Gn 5,1-9) | 783 |
| 3. El hombre de la mano atrofiada (Mc 3,1-6) | 785 |
| 4. La mujer encorvada (Lc 13,10-17) | 788 |
| 5. El criado del centurión (?) (Mt 8,5-13 parr.) | 789 |
| 6. "Los cojos andan" (Mt 11,5 parr.) | 790 |
| ñ. Curaciones de ciegos | 790 |
| 1. Bartimeo (Mc 10,46-52 parr.) | 790 |
| 2. El ciego de Betsaida (Mc 8,22-26) | 796 |
| 3. El ciego de nacimiento Gn 9,1-47) | 801 |
| 4. "Los ciegos ven" (Mt 11,5 Lc 7,22) | 805 |
| In. Personas afectadas de "lepra" | 805 |
| 1. Curación de un leproso (Mc 1,40-45 parr.) | 807 |
| 2. Curación de diez leprosos (Lc 17,11-19) | 809 |
| 3. Conclusiones sobre las curaciones de lepra | 814 |
| IV Curaciones varias de las que se refiere un solo caso | 815 |
| 1. La suegra de Pedro (Mc 1,29-31 parr.) | 816 |
| 2. La hemorroísa (Mc 5,24-34 parr.) | 817 |

| | |
|--|------|
| 3. El hombre con hidropesía (Lc 14,1-6) | 819 |
| 4. El sordomudo (Mc 7,31-37) | 821 |
| 5. Curación del criado del sumo sacerdote (Lc 22,50-51).. | 824 |
| V. El caso especial de la curación del criado del centurión (Mr 8,5-13 parr.) | 828 |
| VI. Conclusión | 838 |
| <i>Notas al capítulo 21</i> | 839 |
| | |
| Capítulo 22. RESURRECCIONES | 885 |
| 1. Tres observaciones preliminares sobre los relatos de resurrección | 885 |
| ñ. Contenido y forma de los relatos de resurrección | 888 |
| III. La tradición marcana: Resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 Mt 9,18-26 Lc 8,40-56) | 890 |
| 1. Labor redaccional de Marcos en el relato tradicional | 890 |
| 2. Forma y contenido básicos del relato tradicional..... | 894 |
| 3. ¿Una forma más primitiva todavía? | 895 |
| 4. ¿Se remonta el relato al ministerio de Jesús? | 898 |
| IV. La tradición lucana: Resurrección del hijo de la viuda de Naín(Lc7,11-17) | 903 |
| 1. El milagro y el contexto teológico de Lucas | 903 |
| 2. Tradición y redacción en el relato sobre la viuda de Naín.. | 906 |
| 3. ¿Se remonta a Jesús el relato? | 913 |
| V. La tradición joánica: Resurrección de Lázaro Gn 11,1-45).. | 914 |
| 1. El lugar del milagro dentro del Evangelio de Juan | 914 |
| Tradición y redacción en el relato sobre Lázaro | 917 |
| a) ¿Es posible llegar a la tradición subyacente? | 917 |
| b) Bosquejo del relato | 918 |
| c) Criterios para reconocer el componente redaccional.. | 922 |
| d) Empleo de los criterios para distinguir tradición de redacción | 923 |
| e) Algunas conclusiones ulteriores | 936 |
| f) Reconstrucción de la tradición preevangélica | 938 |
| g) ¿Una versión aún anterior de la tradición sobre Lázaro?.. | 941 |
| h) ¿Influencia de la tradición lucana? | 943 |
| i) Conclusión | 953 |
| VI. La tradición Q: "Los muertos resucitan" (Mt 11,5 Lc 7,22).. | 954 |
| <i>Notas al capítulo 22</i> | 961 |
| | |
| Capítulo 23. LOS LLAMADOS MILAGROS SOBRE LA NATURALEZA | 999 |
| 1. Los "milagros sobre la naturaleza", una categoría discutible. | 999 |
| ñ. Categorías alternativas | 1003 |
| ñl. El impuesto del templo (Mt 17,24-27) | 1006 |

| | |
|---|---------|
| IV. La maldición de la higuera (Mc 11,12-13.20-21 Mt 21,18-20) | . 1011 |
| 1. Observaciones iniciales sobre el método | . 1011 |
| 2. Examen de la estructura y contenido de Mc 11 | . 1012 |
| 3. Significado de la maldición de la higuera en el contexto de Mc 11 | . 1014 |
| 4. Tradición, fuentes y redacción de Mc 11 | . 1016 |
| a) Las fuentes de Mc 11,22-25 | . 1016 |
| b) Existencia de un conjunto premarcano subyacente al vs. cap. 11 | . 1019 |
| c) Fuentes del autor premarcano | . 1020 |
| 5. Historicidad del milagro punitivo de Mc 11,12-14.20-21 | 1023 |
| V. La pesca milagrosa (Lc 5,1-11 Jn 21,1-14 [+ 15-19]) | . 1025 |
| 1. ¿Han conservado Lc 5,1-11 y Jn 21 el mismo relato básico? | 1026 |
| 2. ¿Cuál de los dos relatos ha conservado el contexto original? | . 1029 |
| IV. El caminar de Jesús sobre las aguas (Mc 6,45-52 Mt 14,22-33 Jn 6,16-21) | . 1036 |
| 1. Fuentes | . 1036 |
| 2. El relato en Marcos y en Juan | .. 1038 |
| a) La versión de Marcos (6,45-51) | . 1038 |
| b) La versión de Juan (6,16-20) | . 1040 |
| 3. La versión primitiva del relato | . 1044 |
| 4. Antecedentes veterotestamentarios del milagro de epifanía | . 1046 |
| 5. Historicidad del relato | .. 1053 |
| VII. La tempestad calmada (Mc 4,35-41 Mt 8,23-27 Lc 8,22-25) | . 1059 |
| 1. Lugar del relato en el Evangelio de Marcos, y su posible fuente | . 1053 |
| 2. Contenido y categoría crítico-formal del relato | .. 1060 |
| 3. ¿Es la tempestad calmada una "epifanía de salvamento manímo"? | . 1063 |
| 4. Tradición y redacción | .. 1064 |
| 5. Antecedentes veterotestamentarios | .. 1066 |
| 6. La cuestión de la historicidad | .. 1068 |
| VIII. La conversión del agua en vino <i>Ch</i> 2,1-10 | .. 1070 |
| 1. Forma básica y contenido del relato | .. 1070 |
| 2. El carácter diferente, alusivo del relato | .. 1071 |
| 3. Rasgos joánicos del relato | .. 1073 |
| 4. Consideraciones históricas secundarias | . 1087 |
| 5. Conclusión | . 1089 |

| | |
|--|------|
| IX. La multiplicación de los panes (Mc 6,32-44 parr.) | 1089 |
| 1. Carácter único de este relato de milagro | 1089 |
| 2. ¿Es independiente la versión de Juan? | 1090 |
| 3. Relación entre las dos versiones marcadas de La multiplicación de los panes | 1096 |
| 4. Forma primitiva del relato | 1099 |
| 5. La cuestión de la historicidad.... | 1100 |
| X. Resumen de los relatos de milagro | 1109 |
| <i>Notas al capítulo 23</i> | 1113 |
| CONCLUSIÓN AL TOMO n | 1183 |
| 1. Presentación del escenario | 1183 |
| n. Entrada en escena y comienzo del drama | 1185 |
| nl. Bosquejo preliminar de una síntesis | 1189 |
| <i>Notas a la conclusión</i> | 1192 |

TERCERA PARTE
LOS MILAGROS

*jesús) un hombre sabio) ...
fue autor de hechos asombrosos*

JOSEFa, AN7: 18.3.3 §63

Los milagros y la mentalidad moderna

I. Introducción: ¿Cómo debe tratar un historiador los relatos de milagros?

En la introducción a la presente obra¹, propuse al lector la fantasía académica de un "cónclave no papal" integrado por un católico, un protestante, un judío y un agnóstico, todos ellos historiadores acreditados. Esos cuatro próceres quedaban encerrados en un lugar reservado de la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, y no se les permitía salir de allí hasta haber elaborado un documento de consenso sobre lo que la investigación histórica, prescindiendo de todo compromiso a favor o en contra de la fe, puede decir sobre Jesús de Nazaret². Cualquiera que haya contribuido a componer una declaración consensuada conoce la dificultad de hallar un lenguaje que resulte aceptable para todos y no deforme la verdad tal como es percibida por cada uno. Al cabo, nadie queda completamente satisfecho, pero todos pueden dar el "visto bueno" al documento final, a pesar de sus lagunas y ambigüedades.

Tal es la línea que viene siguiendo *Un judío marginal*. Naturalmente, no se puede permitir que la actitud conciliadora afecte al proceso esencial de sopesar los datos históricos y llegar a la conclusión más probable. Cuando los datos apuntan claramente en una dirección, no es posible mirar hacia otro lado simplemente por mor del consenso. Pero también hay casos en que, por no existir esa claridad, se tiende muy fácilmente a llegar a una decisión basada más bien en la propia visión del mundo que en el material disponible. Asimismo es preciso tener en cuenta que, aparte casos individuales, la propia perspectiva filosófica puede ordenar o configurar sutilmente la representación obtenida (especialmente en una cuestión tan complicada como los milagros). Es en las situaciones apuntadas donde la

imparcialidad y el acuerdo se hacen necesarios para encontrar modos de moldear y enunciar los resultados de nuestra investigación que eviten la canonización de un punto de vista filosófico a costa de la exclusión de otros. En tales casos el compromiso no sólo es posible, sino obligado, si se quiere elaborar un documento de consenso.

Por eso, en estos volúmenes, temas cargados de consecuencias teológicas, como la cuestión de la concepción virginal o el problema del "bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados" recibido por Jesús³, han sido tratados con el grado de mesura que habría sido necesaria para obtener siguiera un mínimo acuerdo entre los diversos y divergentes miembros del hipotético "cónclave". Ciertamente, a veces el lenguaje de compromiso puede dar dentera a los creyentes, puesto que preciadas afirmaciones de fe no aparecen en la declaración consensuada cuando los indicios históricos carecen de fuerza suficiente para probar la verdad de esas afirmaciones. Pero ello no significa que se aplique una política del mínimo común denominador, con la que, de hecho, siempre se llevaría la palma el agnóstico. Éste nunca habría escrito, *motu proprio*, las abiertas interpretaciones de la concepción virginal y del bautismo de Jesús por Juan incluidas en *Un juicio marginal*. En el toma y daca del documento consensuado, cada miembro del "cónclave" gana y pierde cuando se trata de elegir el modo de expresión exacto. Esto es aceptable a condición de que no queden desvirtuados en el proceso los datos históricos y las conclusiones más probables derivadas de ellos. Apenas habrá alguna declaración ecuménica resultante del diálogo intereclesial que no refleje tal estrategia.

Si lo anterior es válido para *Un juicio marginal* en conjunto, lo es cien veces más para el estudio de los milagros que ahora comenzamos⁴. Dejados a su arbitrio, los cristianos del "cónclave" probablemente afirmarían no sólo que Jesús realizó hechos asombrosos considerados como milagros por algunos de sus contemporáneos, sino también que, por no ser factibles para ningún ser humano, esos hechos fueron verdaderos milagros, obrados tan sólo mediante el poder de Dios, y revelan la categoría única de Jesús. Del mismo modo, si el agnóstico prescindiera de todo compromiso, seguramente declararía en tono firme que no suceden milagros, que el hombre moderno no puede aceptar como literalmente ciertos los relatos de milagros presentes en los Evangelios y que esos relatos tuvieron su origen en la imaginación creativa y en la propaganda de la Iglesia primitiva, o bien en hechos auténticos de Jesús que luego fueron magnificados y reinterpretados (o malinterpretados) por la fe cristiana a la luz del AY.

Obviamente, si los miembros del "cónclave" tuvieran que elaborar un documento consensuado sobre los milagros, ninguna de las partes impondría por completo su opinión. Deberían crear conjuntamente algún tipo de

lenguaje de compromiso que captase al menos una porción esencial de la verdad, pero sin expresar toda la verdad como es vista por cada una de las partes. Teniéndose que limitar a los datos empíricos y a lo claramente inferrible de ellos mediante la razón, los cristianos y el agnóstico se verían en la necesidad de contentarse con cuestiones modestas y afirmaciones modestas. En particular, dados los numerosos obstáculos en el camino hacia el consenso, tendrían que poner especial interés en estudiar cuestiones de método preliminares pero fundamentales. Sólo entonces estarían en condiciones de tratar adecuadamente sobre el verdadero tema central: los milagros de Jesús narrados en los Evangelios y la tradición histórica subyacente a esos relatos.

Lo mismo vale para los capítulos del presente volumen, que seguirán, por tanto, los pasos de nuestro "cónclave" imaginario: primero abordarán algunas cuestiones fundamentales de método, tras lo cual estudiarán los milagros de Jesús. Más concretamente, en nuestro estudio procederemos del siguiente modo:

1) Consideraremos brevemente los varios problemas a que se enfrenta la mentalidad moderna al estudiar los milagros (capítulo 17). Por ejemplo, ¿cuál debe ser exactamente el centro de una investigación histórica (a diferencia de una investigación filosófica o teológica) sobre los relatos evangélicos de los milagros de Jesús? ¿Qué puede decir y qué no puede decir sobre ellos un historiador? En un plano más amplio: ¿es cierto que la *visión moderna del mundo*, forjada por la ciencia y la filosofía contemporáneas, hace imposible que una persona instruida pueda sostener seriamente que los milagros ocurren o pueden ocurrir?

2) Pasaremos luego a ver los problemas planteados por la *visión antigua del mundo*, que sirve de telón de fondo a los Evangelios (capítulo 18). En el mundo mediterráneo antiguo, la mayor parte de las personas daban por supuesta la posibilidad y realidad de los milagros. Pero ésa es precisamente la causa de que desde la sociología y la antropología surja una pregunta posiblemente incómoda para muchos creyentes: ¿hay algo que justifique establecer una marcada distinción entre los milagros atribuidos a Jesús en los Evangelios y las prácticas mágicas abundantemente atestiguadas en los escritos grecorromanos, incluidos los papiros mágicos y las novelas populares? ¿Son esas prácticas mágicas algo más que "malos" milagros de paganos, mientras que los milagros de los Evangelios son simplemente las "buenas" prácticas mágicas de Jesús? En otras palabras: ¿existe alguna diferencia real entre magia y milagro? ¿O la única diferencia está en el ojo del testigo, que casualmente es un apologista cristiano?

3) Una vez ponderadas estas cuestiones preliminares de método, podremos abordar los milagros de Jesús narrados en los Evangelios, clasificarlos y formular algunas modestas preguntas sobre ellos (capítulos 19-

23). El fundamental problema de la historicidad de los milagros de Jesús será tratado primeramente de forma global (capítulo 19): ¿son todos los relatos evangélicos sobre milagros puras invenciones de la Iglesia primitiva, o al menos algunos de ellos se remontan a la época de Jesús? Sólo entonces procederemos a examinar los diversos tipos de milagros (exorcismos, curaciones, noticias sobre resurrecciones de muertos y los llamados "milagros sobre la naturaleza"), para ver si algunos de los relatos en cuestión se remontan a algún episodio de la vida de Jesús. Concluido el examen, deberemos incorporar los resultados a la imagen que vamos formándonos del Jesús histórico.

11. Los milagros y la mentalidad moderna

El problema de la posibilidad y realidad de los milagros es, lógicamente, la primera cuestión que todo investigador del Jesús histórico debería abordar en una discusión sobre su actividad taumatúrgica. Habría que preguntar, por tanto: ¿pueden ocurrir los milagros?, ¿ocurren de hecho? Entiendo, sin embargo —y con esto temo defraudar a casi todos mis lectores—, que esas preguntas de carácter general son legítimas en el campo de la filosofía o de la teología, pero no —o al menos no pueden ser respondidas— en una investigación histórica que se ciñe obstinadamente a los datos empíricos y a las inferencias obtenidas de ellos.

Apenas hecha esta afirmación, ya me imagino tanto a los creyentes como a los no creyentes pensando que no quiero comprometerme. Por un lado, los creyentes cristianos —sobre todo los del ala conservadora— me acusarán de eludir la cuestión y otorgar así, una vez más, la victoria a los agnósticos: yo estaría diciendo que los milagros no son acontecimientos reales producidos en el tiempo y en el espacio. Por otro lado, los no creyentes, no cristianos e incluso algunos cristianos detectarán una apologética cristiana encubierta en lo que parece una evasiva. Desde su punto de vista, me estaría negando a afrontar la historia con una actitud verdaderamente crítica, una actitud que necesariamente implica aceptar las conclusiones de la ciencia y de la filosofía modernas: los milagros no pueden ocurrir y, por tanto, no ocurren. En su opinión, yo estaría tratando de preservar una pequeña parcela de un mundo mítico y pretérito dentro del mundo moderno de la investigación histórica.

1. *¿Qué es un milagro?*

No sin osadía replico que tanto los unos como los otros están equivocados. No obstante, antes de que se encienda un debate interminable, creo

esencial aclarar lo que entiendo por milagro. Con sólo echar un vistazo a diversas obras de teología, filosofía y sociología se aprecia cómo varía de unas a otras ese concepto⁵. Para nuestro objeto de estudiar los milagros de Jesús en el contexto de la ciencia y la filosofía modernas, creo que una buena definición general sería la siguiente⁶: un milagro es 1) un acontecimiento inusitado, asombroso o extraordinario, perceptible en principio por cualquier observador atento e imparcial; 2) un acontecimiento que no puede ser atribuido razonablemente a las capacidades humanas ni a otras fuerzas conocidas que actúan en nuestro mundo de tiempo y espacio, y 3) un acontecimiento resultante de una acción especial, mediante la cual Dios realiza algo imposible para todo poder humano. Cada uno de estos tres componentes de la definición da lugar a un punto importante:

1) De manera imprecisa, la retórica cristiana se refiere a veces al milagro de la gracia, al milagro de la resurrección de Cristo o al milagro de la presencia de Cristo en la eucaristía. Pero en la estricta acepción del término, el milagro implica un acontecimiento perceptible, en principio, por cualquier observador atento e imparcial: por ejemplo, el caso de un hombre totalmente ciego de nacimiento y sin esperanza de curación que, de repente, ve todo con perfecta claridad y demuestra a los demás que eso es cierto⁷.

2) El acontecimiento es inusitado y asombroso precisamente porque no puede ser atribuido razonablemente a las capacidades humanas ni a otras fuerzas conocidas que actúan en nuestro mundo de tiempo y espacio⁸. Utilizo esta descripción un tanto pesada para evitar la frecuente definición del milagro como un evento que trasciende, infringe o contradice las "leyes de la naturaleza" o la "ley natural". El concepto de "naturaleza" o "ley natural", por su carácter escurridizo, encuentra diferentes explicaciones en diferentes filosofías de la época grecorromana, por no hablar de la filosofía moderna⁹.

La idea filosófica de que el suave curso de la naturaleza está regulado por leyes inmanentes no tiene un paralelo directo en la gran mayoría de los libros del AT escritos en hebreo. Desde el primer capítulo del Génesis en adelante, el mundo creado surge del caos y hacia el caos tiende constantemente. Sólo el poder creador de Dios -no leyes "naturales" inherentes a las realidades del tiempo y del espacio- impide que el mundo caiga en el desorden primordial. Dios da o impone leyes a sus criaturas; leyes, pues, que no surgen "naturalmente" de las criaturas por la misma esencia de éstas¹⁰. No es casual que no encontremos la palabra "naturaleza" (φύσις) hasta llegar al libro de la Sabiduría (7,20; 13,1; 19,20), una obra deuterocanónica/apócrifa escrita en Alejandría y que refleja el platonismo medio, también presente en Filón¹¹. Pero, incluso allí, la "naturaleza" es

entendida a la luz de la tradición veterotestamentaria: como "creación" procedente de la palabra y sabiduría de Dios, por la que es gobernada¹². La naturaleza no es una realidad autónoma que actúe según unas leyes inherentes e inviolables, ni una realidad finalmente identificable con Dios mismo¹³.

Por eso, en mi definición de los milagros, evito a propósito la palabra "naturaleza" y las relacionadas con ella, con objeto de no insertar conceptos del antiguo estoicismo o platonismo -o procedentes de la escolástica medieval o de la "razón" de los siglos XVII y XVIII- en unos textos que, casi en su totalidad, parten de presupuestos muy diferentes. Es mejor hablar en términos generales de lo que los seres humanos -así como otras fuerzas conocidas pertenecientes al mundo- pueden o no pueden hacer. Por ejemplo, ningún ser humano -ni ninguna otra fuerza conocida en nuestro mundo de tiempo y espacio- puede, con una simple voz de mando, lograr que una persona totalmente ciega de nacimiento a causa de una patología física adquiera de repente una visión perfecta.

3) Elemento esencial del milagro es que se considere que su sola causa suficiente y su explicación reside en una acción especial de Dios, el único capaz de realizar el acontecimiento milagroso¹⁴. En la práctica, la cuestión de la acción de Dios suele surgir porque el acontecimiento extraordinario ocurre en un contexto que le confiere algún significado o propósito religioso (v. gr., un símbolo de la salvación que Dios ofrece a su pueblo) y en el que a menudo interviene alguna figura religiosa humana.

Este tercer componente de nuestra definición nos conduce al meollo del problema. Todo aquel que afirma que ha sucedido un milagro está diciendo de hecho: «Dios ha actuado aquí para efectuar lo que ninguna fuerza humana ni ningún otro poder conocido en nuestro mundo puede llevar a cabo. Sólo Dios ha realizado este acontecimiento extraordinario»¹⁵. Es posible, claro está, que, de diversas maneras, los historiadores prueben como falsa esa afirmación. Quizá demuestren, por ejemplo, que ha mediado algún acto o poder humano no tenido en cuenta. O que ha intervenido alguna fuerza hasta el momento desconocida, pero operante en el mundo. O que la persona que dice haber obrado o recibido el milagro haya recurrido al fraude y la superchería, o bien se engañe a sí misma o padezca una enfermedad mental¹⁶.

Pero ¿y si una cuidadosa investigación histórica obliga a excluir todas esas explicaciones? Yo mantengo que, incluso en tal caso, por la misma naturaleza de su labor, basada en datos empíricos y realizada dentro de los confines de su disciplina, ninguno de los historiadores podría formular jamás este juicio positivo: «Dios ha actuado directamente aquí para realizar algo que está más allá de todo poder humano». Hasta en sus palabras, esta

declaración muestra que es esencialmente *teo-lógica* (“Dios ha actuado directamente...”). ¿Qué datos y criterios podrían justificar que un historiador, *como historiador*, emitiese ese juicio? Naturalmente, un historiador profesional que fuese a la vez un cristiano creyente podría pasar de declarar: «Este acontecimiento extraordinario, ocurrido en un contexto religioso, no tiene ninguna explicación aparente», a decir: «Este acontecimiento es un milagro obrado por Dios». Ahora bien, el segundo juicio no lo habría formulado en su condición de historiador profesional. Para afirmar que ese particular evento es un milagro realizado por Dios, necesariamente habría tenido que introducirse en el ámbito de la filosofía o de la teología.

De ahí mi opinión de que un juicio positivo sobre el acontecimiento de un milagro es siempre un juicio filosófico o teológico. Por su naturaleza, va más allá de lo que a un historiador, en cuanto tal, le es lícito manifestar. Profesionalmente, lo que un historiador -o un físico o un médico- puede decir después de un examen exhaustivo de los datos es que no hay posibilidad de hallar una causa razonable o una explicación adecuada para un determinado acontecimiento extraordinario. También, sin salirse de su campo, puede dejar constancia de que un particular evento extraordinario tuvo lugar en un contexto religioso y que, entre quienes participaron en él o lo observaron, hay algunos que lo consideran como un milagro, esto es, algo causado directamente por Dios. Pero pasar de esas afirmaciones a la conclusión de que realmente Dios fue la causa directa del evento inexplicable es cruzar la línea divisoria entre el terreno del historiador y el del filósofo o teólogo. La misma persona puede emitir ambos tipos de juicio, pero siempre desde diferentes calidades profesionales (o no profesionales) y diferentes campos de conocimiento.

Cuanto acabo de decir sirve también para los no creyentes. Supongamos que un ateo ha investigado cuidadosamente sobre una curación considerada como milagrosa. Supongamos también que ha averiguado que, en determinado momento y en un contexto religioso, una persona totalmente ciega de nacimiento por cierta patología física adquiere de repente una visión perfecta. Supongamos, en fin, que comprueba que son datos ciertos la antigua ceguera física, la subitaneidad y permanencia de la curación, y la veracidad y sinceridad de la persona antes invidente y de los testigos del acontecimiento. En tal punto, el ateo puede emitir el mismo juicio que un colega creyente: «Hasta donde es posible averiguar, no se puede señalar como causa de esta curación ninguna capacidad o acción humana, ninguna fuerza del universo físico, ni ningún fraude o auroengaño». Pero, así como su colega creyente podría dar un paso más y ver en el acontecimiento un milagro, el historiador ateo podría ofrecer un juicio adicional: «Cualquiera que sea la explicación, e incluso aunque realmente no la haya,

estoy seguro de que esto no es un milagro». Este juicio del ateo puede ser tan firme y sincero como el del creyente; pero, en la misma medida, pertenece al ámbito filosófico o teológico, está determinado por una particular visión del mundo y no surge simple, sola y necesariamente de un examen de los datos de este caso concreto ¹⁷.

Por su especial interés, permítaseme insistir en este punto: el historiador puede averiguar si un acontecimiento extraordinario ha tenido lugar en un contexto religioso, si alguien ha afirmado que lo acontecido es un milagro y -habiendo datos suficientes- si puede atribuirse tal suceso a una acción humana, a fuerzas físicas de la naturaleza o a error, ilusión o fraude. Si descarta todas esas posibilidades, el historiador puede concluir que un acontecimiento considerado por algunas personas como milagroso no tiene explicación ni causa suficiente en ninguna actividad humana ni fuerza física. Ir más allá de ese juicio y afirmar que Dios ha actuado directamente para realizar el evento asombroso, o bien que en él no ha tenido Dios parte alguna, es ir más allá de lo que a un historiador le es lícito afirmar en su condición de tal y entrar en el ámbito de la filosofía o la teología ¹⁸.

2. *Un ejemplo práctico*

El caso que he expuesto, el de un grupo de expertos divididos en sus opiniones a la hora de juzgar un acontecimiento que algunos ven como milagroso, no es imaginario ¹⁹. De hecho, en el santuario de Lourdes, en Francia, hay un departamento médico integrado por doctores de distintas religiones y de ninguna ²⁰. Su trabajo consiste en estudiar cada supuesta curación milagrosa y averiguar si es explicable de algún modo con los conocimientos de la medicina o de las ciencias físicas en general. Cuando un examen de los datos y del paciente lleva a los doctores a concluir que existía una seria patología física, que se ha producido su curación sin intervención médica, que esa curación ha sido instantánea o de una rapidez desconcertante, que no ha habido recurrencia de la enfermedad un año después y que no existe indicio de fraude o de engaño psicológico, el departamento médico de Lourdes pasa el caso a la llamada Comisión Médica Internacional, con sede en París. Esa comisión lleva a cabo un nuevo estudio y redacta un informe detallado. Si los resultados del estudio así se lo aconsejan, puede declarar que la curación es "inexplicable desde el punto de vista médico". Los doctores que intervienen en este largo proceso distinguen entre las curaciones "inexplicables" y las que son vistas como insólitas pero no más allá de toda posible explicación científica.

Con muy buen criterio, el grupo médico de París se abstiene de emitir cualquier juicio sobre si Dios ha intervenido directamente en un caso

particular para curar a talo cual persona. Ese juicio lo dejan a las autoridades eclesiásticas, a las que transfieren el expediente para un ulterior estudio ²¹. A veces, después de pasar el examen en Lourdes y en París, una curación se estrella contra la comisión eclesiástica creada para investigar los casos de posibles milagros ²².

Menciono las supuestas curaciones de Lourdes no con el fin de señalarlas como milagrosas, sino para ofrecer un ejemplo concreto de la distinción que he hecho entre juicio histórico y juicio filosófico (o teológico) sobre acontecimientos inexplicables. Obviamente, *los* integrantes del departamento de Lourdes son libres de formarse sus propios juicios privados acerca del carácter milagroso de algún caso. Un doctor católico del equipo médico, tras declarar profesionalmente que una curación particular no tiene aparente explicación, podría luego decir *off the record*: «Sin duda, Dios ha curado a este enfermo; es un milagro». Pero, al emitir este juicio adicional, el médico católico ya no estaría hablando como médico, sino como un creyente con una específica visión del mundo.

Del mismo modo, un miembro ateo del equipo médico, después de haberse pronunciado como profesional de la medicina sobre el mismo caso, podría comentar: «Dios no ha intervenido; cualquiera que sea la verdadera explicación de esto, no ha habido milagro, puesto que no existe Dios para producirlo». Tampoco el ateo estaría hablando ya como médico, sino como una persona que tiene una visión del mundo particular, con arreglo a la cual juzga los distintos fenómenos, incluso los no explicables por medio de la razón. Pero en ninguno de los casos el juicio procedería necesariamente de un estudio de los datos de esa curación específica, ni sería independiente de las concepciones filosóficas o religiosas que quien lo emite tenía antes de esa curación. Los juicios "Dios ha curado milagrosamente a este enfermo" y "Dios no ha curado milagrosamente a este enfermo" trascienden lo estrictamente verificable por la investigación médica e histórica ²³.

Este ejemplo del equipo médico de Lourdes nos lleva a señalar dos puntos relativos a la cuestión de los milagros atribuidos a Jesús:

1) Las historias clínicas de Lourdes atestiguan un indiscutible fenómeno histórico de nuestro tiempo. Con esto *no* quiero decir que se produzcan curaciones milagrosas; no es tal mi pretensión. El fenómeno a que me refiero es que algunas personas, aparentemente con serias dolencias, *aseguran* haberse curado de pronto, milagrosamente, en medio de una atmósfera religiosa. Como hemos visto, el departamento médico de Lourdes y la Comisión Médica Internacional, que estudian esas curaciones, a veces no encuentran para ellas una adecuada explicación científica. Así pues, en nuestros días sucede este simple hecho: hay personas que, habiendo esta-

do, aparentemente, antes enfermas, ahora se encuentran bien y afirman que, de repente, gracias al poder divino, obtuvieron la curación, para la cual la ciencia médica no puede hallar una explicación adecuada. El principio de la analogía histórica sugiere que, si tal clase de fenómeno se ha producido dentro de un contexto religioso en nuestros días, *podría ser* que algo similar hubiera ocurrido dentro de un contexto religioso en el pasado. Al menos, las noticias de ese género procedentes del pasado no deberían resultar sorprendentes, dada nuestra presente experiencia.

En otras palabras: los sucesos de Lourdes (y otros semejantes) no ofrecen base para afirmar *a priori* que Jesús realizase curaciones inexplicables, consideradas por algunos como milagros. Pero permiten argumentar desde la analogía histórica: si, en un conjunto de circunstancias, un determinado tipo de acontecimiento tiende a ocurrir en un período de la historia, eventos similares pueden acontecer también (aunque no necesariamente) en otro período de la historia, dado un conjunto de circunstancias similar²⁴. Por supuesto, esta observación general no prueba automáticamente que Jesús dijese obrar milagros o que los obrase de hecho. Simplemente señala que no se puede rechazar *a priori* tal posibilidad, habida cuenta de las analogías modernas.

2) Como ya he indicado, las limitaciones de un juicio médico sobre una supuesta curación actual registrada en Lourdes son similares a aquellas a las que está sujeto el historiador que trata de juzgar la noticia de un milagro supuestamente ocurrido en algún tiempo pretérito. Pero, en el caso de los milagros atribuidos a Jesús, las cosas alcanzan una complicación aún mayor, y las posibilidades de emitir cualquier clase de juicio -siquiera del tipo limitado antes descrito- disminuyen todavía más²⁵. A diferencia de los casos de Lourdes, cuando examinamos los acontecimientos asombrosos del ministerio de Jesús, no disponemos de informes médicos redactados por solventes facultativos; no tenemos posibilidad de examinar al paciente después del evento, con objeto de comprobar la realidad y permanencia de la curación, y tampoco podemos hablar con los beneficiarios de los supuestos milagros para ver su grado de conocimiento, sinceridad y estabilidad mental. Como la búsqueda del Jesús histórico en general, la investigación de sus milagros nos sitúa ante un abismo de dos milenios que dificulta extremadamente la verificación de lo que hizo un judío marginal del siglo I en una provincia marginal del extremo oriental del Imperio romano.

3. *Una modestia necesaria*

Dadas las severas limitaciones de los datos, entiendo que debemos ser modestos tanto en nuestras preguntas como en nuestras conclusiones.

¿Qué se puede preguntar razonablemente en esta situación? En mi opinión, es razonable formular y esperar ver respondidas las siguientes preguntas: 1) ¿Son las *referencias* sobre la realización de milagros por parte de Jesús puras invenciones de la Iglesia primitiva al desarrollar su apologética misionera y su propaganda en un mundo grecorromano que esperaba milagros de figuras divinas de visita en la tierra? ¿O al menos algunas de esas *referencias* se remontan a la época del ministerio del Jesús histórico? 2) ¿Hay ciertas clases de supuestos milagros de Jesús típicas de los relatos sobre su actividad, mientras que existen categorías relativa o completamente ausentes de esos relatos, en comparación con otras referencias sobre milagros del mundo antiguo? 3) Por pasar de las referencias a los hechos: ¿llevó Jesús a cabo realmente ciertas acciones sorprendentes o extraordinarias que él y sus seguidores señalasen como milagros? 4) ¿Qué significaron esencialmente tales supuestos milagros para Jesús, sus discípulos y otros testigos en el contexto global de su ministerio?

Sin duda, el lector habrá advertido lo que no incluyen esas cuatro preguntas. Como vengo señalando, no creo que un historiador *como historiador* (o un exegeta como exegeta) pueda responder "sí" o "no" a este otro interrogante: ¿actuó Dios directamente en el ministerio de Jesús para que se produjeran los milagros? No digo con ello que esta pregunta sea ilícita, sino, simplemente, que está más allá del campo específico del historiador o del exegeta. Ello es aún más cierto cuando pasamos de los milagros en general a los milagros de Jesús en particular. Como ya he apuntado, el Cafarnaún del siglo 1 no es el Lourdes del siglo xx. En el caso de Jesús, no hay informes médicos detallados, ni entrevistas personales, ni sistemas de seguimiento que permitan afirmar que todas las posibles explicaciones de sus milagros desde las ciencias físicas y la psicología han sido probadas exhaustivamente y excluidas. Más bien, lo que podemos esperar averiguar es aquello que Jesús, sus seguidores y, a veces, sus adversarios *pensaron* que era la explicación de sus hechos asombrosos. En suma, la modestia de los datos dicta unas preguntas y afirmaciones modestas.

Aplicado todo esto a nuestro "cónclave no papal" (y, por tanto, a nuestro libro), las "reglas del juego" obligan a prescindir de lo que es conocido por medio de la fe o de una percepción teológica obtenida a través de la fe. Por eso el "cónclave" no puede ni intenta responder a una pregunta como: "En este caso particular referido en los Evangelios, ¿actuó Dios directamente para realizar una curación asombrosa e inmediata, más allá de toda capacidad humana?" Pero, por la misma razón, el "cónclave" tampoco admite simples suposiciones de su miembro agnóstico. Juzgar *a priori*, antes del examen de un caso determinado, que, cualesquiera indicios que puedan existir, una particular acción de Jesús no pudo ser un milagro, es un juicio filosófico, no histórico. Y el agnóstico no tiene más derecho a

imponer sus ideas filosóficas que los miembros creyentes del "cónclave": el católico el protestante y el judío. Esto viene a remachar la afirmación de que el método "ecuménico" empleado en *Un juicio marginal* no otorga la victoria al agnóstico, ya que deja abierta la posibilidad de los milagros. Se trata de un enfoque verdaderamente imparcial, por lo cual el agnóstico no puede exigir como punto de partida que se descarte dicha posibilidad, al igual que los creyentes tienen que resignarse a ver puestos entre paréntesis sus presupuestos preferidos.

Quiero subrayar que la cuidadosa manera de estudiar los milagros trazada en este capítulo no tiende a dar a Jesús (ni a Lourdes) ningún tratamiento especial. Por su imparcialidad, es un método que cualquier historiador serio podría emplear para realizar un trabajo igualmente serio sobre los milagros. Un buen ejemplo de esta manera de abordar el asunto en una obra contemporánea es *Sister Aimee*, biografía escrita por Daniel Mark Epstein sobre Aimee Semple McPherson, una predicadora norteamericana del siglo XX, a la que se atribuyen curaciones realizadas mediante la fe²⁶. Aunque él no es, ciertamente, miembro de la Iglesia de McPherson (Church of the Foursquare Gospel, un movimiento asimilable al pentecostalismo evangélico), Epstein se esfuerza por tratar con objetividad y ecuanimidad las numerosas noticias sobre milagros -especialmente curaciones milagrosas- atribuidos a su biografiada. Esa actitud imparcial es sumamente destacable, dados los aspectos extravagantes, e incluso escandalosos, de la vida de McPherson. Lo fácil era trazar una caricatura; lo difícil y meritorio, hacer una evaluación objetiva.

Pese a ofrecer explicaciones racionales de las "curaciones" de McPherson siempre que hay tal posibilidad, Epstein no pretende ser capaz de explicar perfectamente todos los casos que la predicadora y sus seguidores consideraron milagrosos. Después de relatar un episodio en el que McPherson ayudó a otro ministro a recibir el "don de lenguas", observa: «Podríamos compararla [la intervención de McPherson en la recepción del don] con el poder de hipnotizar, en tanto distinguimos una cosa de otra: no debemos profanar el sacramento que no podemos entender»²⁷. Esto es típico del respeto del autor por la intención y el contexto religioso de los acontecimientos referidos. Epstein no busca un camino reduccionista, que, indiscriminadamente, igualaría por abajo todas las supuestas experiencias milagrosas.

Con el ejemplo anterior he querido indicar mi programa, que es muy simple: el respeto y la ecuanimidad con que Epstein examina los milagros atribuidos a McPherson guiarán también el estudio de los milagros atribuidos a Jesús. Lejos de denotar parcialidad, tal actitud es signo de honradez frente a la historia.

4. *Dos observaciones finales*

Antes de concluir esta breve consideración sobre los milagros y la mentalidad moderna, dos observaciones finales -en realidad, poco más que apostillas- vienen al caso. Se refieren a la idea, más frecuentemente sostenida de modo tácito que expresada, de que es estúpido, embarazoso y una pérdida de tiempo tratar de los milagros; que la ciencia y la filosofía modernas han dejado anticuada esa cuestión, y que ninguna persona culta de nuestros días puede hablar en serio de milagros y mucho menos creer en ellos. Mis dos observaciones no intentan sentar la posibilidad o realidad de los milagros, sino hacer ver lo injustificado de la tendencia, frecuente sobre todo en ciertos sectores académicos, a dar de lado el asunto como indigno de seria consideración²⁸.

1) Como vengo reiterando, la decisión de limitarme a plantear modestas cuestiones históricas sobre los milagros de Jesús es consecuencia de haberme dado cuenta de que cualquier posición teórica sobre la posibilidad de los milagros es filosófica, no histórica. De esta razón se deriva otra de carácter práctico: puesto que nuestra limitada investigación no intenta abordar las grandes cuestiones filosóficas sobre la posibilidad y realidad de los milagros, no hay necesidad de arrastrar al lector por los laberínticos corredores de la filosofía moderna, desde la Edad de la Razón y la Ilustración en adelante, enumerando todos los argumentos a favor y en contra de los milagros. No se vea en esto el menor desprecio por tan grandes pensadores como Benito (Baruch) de Spinoza (1632-1677)²⁹, Voltaire (1694-1778)³⁰ y David Hume (1711-1776)³¹, que figuraron entre los más destacados críticos filosóficos de los milagros antes de la Ilustración y durante ella³². Sus argumentos y las correspondientes réplicas todavía merecen ser considerados, pero se hallan fuera de nuestro estrecho campo de investigación³³.

No obstante, a modo de digresión, debo señalar que, si bien las posiciones de Spinoza y Hume son aún dignas de atención, los argumentos que utilizan pueden parecer algo anticuados a las personas cultas de hoy³⁴. De diversas maneras, Spinoza y Hume -así como muchos situados en su estela- reflejan la idea, propia de la Edad de la Razón, de que el universo físico es un sistema cerrado, mecánico, regido por unas leyes precisas e inmutables³⁵. De hecho, algunos grandes pensadores de la Ilustración (v. gr., Voltaire) veían a Dios como el supremo artífice que había creado el universo físico a modo de una máquina que funcionaba perfectamente. Tras dotarlo de leyes inmutables para asegurar su armonía, había dejado que ellas gobernasen su funcionamiento. Habría sido una muestra de falta de conocimiento o de poder por parte de Dios intervenir y alterar el sabio orden establecido por él mismo³⁶.

Tal visión de la realidad, pese a su seductora simplicidad clásica, presenta cierto número de problemas. El principal, a ojos de algunos críticos actuales, es la concepción del mundo físico como lo que se ha dado en llamar "la máquina newtoniana del universo", regida por leyes inexorables e inmutables, con una estricta concatenación de causa y efecto. Esa visión ilustrada del cosmos ha cedido el paso a una concepción elaborada gracias a avances del siglo XX en el campo de la física teórica, como el principio de incertidumbre (o indeterminación) de Werner Heisenberg³⁷. A la luz de la "interpretación de Copenhague" de la mecánica cuántica, interpretación que Heisenberg apoyaba activamente, el ordenado universo de la Ilustración, con sus leyes inmutables y su estrecha concatenación entre causa y efecto, y cognoscible en principio para todo observador, empieza a parecer obsoleto. Con esto no trato de canonizar la interpretación de Copenhague ni afirmar que un universo concebido según el principio de incertidumbre de Heisenberg está más abierto a los milagros que el descrito por la Ilustración. La indeterminación de que habla Heisenberg pertenece al microcosmos de las partículas subatómicas, no al macrocosmos de nuestro ordinario mundo de acción y observación humana, tan ordenado en nuestra experiencia de él como lo fue para los deístas del siglo XVIII³⁸. Lo que intento subrayar es que los cambios registrados en la física del siglo XX sirven para recordarnos que no sólo la teología, sino también la antiteología; no sólo los argumentos a favor de los milagros, sino también los argumentos en contra de ellos, dependen en parte de la particular visión del universo físico que prevalezca en un momento dado de la civilización. Cuando cambia la visión del cosmos es preciso reformular, además de los argumentos en defensa de los milagros, los argumentos empleados para negarlos³⁹.

Todo esto, repito, es una digresión. Su único objeto ha sido resaltar que nuestro método, tratando de hallar respuesta a unos modestos interrogantes históricos, en vez de a grandes cuestiones filosóficas, no necesita entrar en esa reformulación de los argumentos clásicos del debate sobre los milagros, cualesquiera que sean los cambios que imponga un universo heisenbergiano.

2) Mi segunda observación sobre los milagros y la mentalidad moderna es referente a lo que se podría denominar el "desdén académico". Si hoy día hubiera de tener lugar en las universidades de Estados Unidos un serio debate sobre la posibilidad y realidad de los milagros -evento sumamente improbable-, en muchas de ellas sólo se accedería a esa discusión académica con una sonrisa desdeñosa. Antes de que fuera expuesta o debatida tesis alguna sería recitado *sotto voce* el credo de muchos profesores, sobre todo de los pertenecientes a departamentos de religión: «Ninguna persona culta moderna puede aceptar la posibilidad de los milagros». O, por citar otra versión autorizada (que algunos revisarían por su lenguaje

"sexista"): «El hombre moderno no puede creer en los milagros». La más famosa formulación de este credo es quizá la de Rudolf Bultmann: «Es imposible utilizar la luz eléctrica y la radiofonía y servirse de los modernos avances médicos y quirúrgicos, y al mismo tiempo creer las palabras del Nuevo Testamento sobre ... los milagros»⁴⁰.

De una forma o de otra, tal credo lleva tanto tiempo imperando en los círculos académicos americanos que raramente se atreve alguien a preguntar: ¿es esto verdad *empíricamente*? Adviértase, por favor, que no planteo la cuestión de si las personas cultas modernas *deben* creer en los milagros, sino si *pueden* hacerlo y si, de hecho, *creen*. Considerando el entusiasmo de Bultmann por los avances científicos al alcance de la persona culta moderna, y en vista de la gran importancia que hoy se da al empleo de las ciencias sociales en la exégesis bíblica, cabría esperar que algunos universitarios hubiesen echado mano de la maravillosa herramienta sociológica llamada "muestreo" -de la que no dispusieron los filósofos de la Ilustración- para sondear qué es lo que las personas modernas pueden creer y en realidad creen.

Tomemos como ejemplo el dato empírico de una encuesta de opinión publicada por George Gallup en 1989, según la cual casi el 82% de los americanos consultados creen que «incluso hoy, los milagros son realizados por el poder de Dios»⁴¹. Ese 82%, como se ve en el detallado cuadro estadístico de Gallup, comprende un sector más amplio de la sociedad americana que el de sus miembros más pobres y menos instruidos⁴². Presumiblemente, en dicho porcentaje entra cierto número de personas cultas y acomodadas, incluidos algunos científicos y médicos. Esto lo pueden confirmar los sacerdotes de parroquias de "alto" nivel. De hecho, sólo el 6% de todos los americanos consultados en la mencionada encuesta rechazan por completo la idea de que todavía hoy Dios realiza milagros. Si Bultmann y sus discípulos están acertados en su idea de los milagros y la mentalidad moderna, entonces resulta que, lo que se dice modernos, sólo pueden ser considerados seis de cada cien americanos. Una conclusión más plausible es que sólo el 6% de los americanos piensan como ciertos profesores universitarios alemanes⁴³.

Pese a la opinión de Bultmann, es una realidad que los americanos cultos de hoy día son capaces de utilizar la luz eléctrica y la "radiofonía" y afirmar al mismo tiempo que el Creador, con su poder, supera cuanto el hombre puede realizar o concebir. Otra cuestión es si esos americanos cultos son coherentes o razonables pensando así. Pero el *hecho* de que así piensan no admite discusión. Por eso el dogma o credo académico «ninguna persona culta puede creer en los milagros» debe arrojarse al contenedor de las ideas inservibles. Si tal es el destino de otras hipótesis desmentidas empíricamente por las ciencias sociales, no veo por qué se ha de hacer una ex-

cepción con este particular credo simplemente porque muchos universitarios insistan en recitarlo.

Volviendo al punto principal: por razones metodológicas, limitaré mi estudio sobre los milagros de Jesús a las modestas cuestiones expuestas anteriormente, sin intentar profundizar en otras de carácter filosófico, y de mayor calado, relativas a la posibilidad y realidad de los milagros. Pero quede claro que no tomo este camino como un medio disimulado de aceptar el credo empíricamente desmentido de que «ninguna persona moderna puede creer en los milagros».

Tras esta ojeada a los problemas que plantea a la mentalidad moderna cualquier tratamiento de los milagros referidos en los Evangelios, un asunto de varios modos aún más arduo nos ocupará en el próximo capítulo: cómo entender los milagros desde la mentalidad del mundo antiguo, donde se solía creer tanto en la magia como en los milagros.

Notas al capítulo 17

¹John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols. (Editorial Verbo DÍVIDO, 1998) J, 29-30.

²Sin duda, el atento lector ha advertido desde muy atrás que este enfoque particular convierte a *Un judío marginal* en una obra claramente no teológica. Ello está en consonancia con el subtítulo: *Nueva visión del Jesús histórico*. Es necesario, en efecto, contemplar al Jesús histórico desde una nueva perspectiva. Más todavía: hay que replantearse la cuestión sobre el Jesús histórico. El problema estriba en que la mayor parte de quienes escriben sobre ese Jesús lo hacen con la vista puesta en su propio programa teológico. Tal es el caso de Reimarus, de postbultmannianos como Bornkamm y Käsemann, y -me atrevería a añadir- de historiadores supuestamente neutrales como Geza Yermes. Debemos recordar, por ejemplo, que Yermes inicia su libro *Jesús the Jew. A historians Reading of the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1973; trad. esp.: *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiador* (Barcelona: Muchnik Editores, 1994) arguyendo en contra del credo niceno y lamentándose por Jesús, «ese hombre que tanto han desfigurado los mitos cristiano y judío» (p. 17). Un comienzo así no augura precisamente un tratamiento sereno e imparcial de los datos. Pese a las protestas de objetividad científica, la búsqueda del Jesús histórico suele formar parte de un intento de reemplazar a ese Jesús por el Cristo de la fe (Reimarus, Yermes), o bien de mostrar que el Jesús histórico no queda desvinculado del mundo actual (Sobrino, Segundo). Mi trabajo -no me canso de repetirlo- supone una ruptura con ese enfoque; no es teológico. En la presente obra intento dejar de lado (aunque no negar) las percepciones de la fe y las elaboraciones de la teología, a fin de centrarme en lo que los investigadores, cualesquiera que sean sus creencias, pueden afirmar utilizando tan sólo los datos históricos y la razón. Naturalmente, una vez concluidos todos los volúmenes de *Un judío marginal*, puede plantearse la ulterior cuestión de si esta obra es útil y cómo para los teólogos que hacen cristología en un contexto contemporáneo. Pero trabajar en la investigación histórica adaptando desde el principio su método, sus preguntas y sus respuestas a las necesidades o dictados de la teología equivaldría a echar por la borda todo el proyecto que me he trazado.

3 Sobre la concepción virginal, cf. *Un juicio Marginal* I, 233-36; respecto al "baurismo de arrepentimiento" recibido por Jesús, véase, tomo IVI, capítulo 13, sección N.

4 De entre la abundantísima literatura sobre los milagros de los Evangelios, merecen especial mención -por ofrecer una variada muestra de puntos de vista- las obras enumeradas a continuación, en las que se podrá encontrar orientación básica y bibliografía adicional: Alan Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels* (London: SCM, 1941; trad. esp.: *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Madrid: Fax, 1974); Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952); Erich Fascher, *Kritik am Wunder. Eine geschichtliche Skizze* (Arbeiten zur Theologie 2; Stuttgart: Calwer, 1960); Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", en Rudolf Bultmann et al., *Kerygma and Myth* (ed. Hans Werner Bartsch; New York: Harper & Row, 1961) 1-44 (véanse también, en el mismo volumen, las varias reacciones, especialmente Helmut Thielicke, "The Restatement of New Testament Mythology", 138-74); Rudolf Bultmann, "Zur Frage des Wunders", *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Erster Band (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1954) 214-28 (trad. esp.: *Creer y comprender*, 2 vols., Madrid: Stvdivm, 1976) (= "The Question of Wonder", en Robert W. Funk (ed.), *Faith and Understanding* [Philadelphia: Fortress, 1969, 1987] 247-61); Reginald H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (London: SCM, 1963); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9; Leiden: Brill, 1965); C. F. D. Moule, *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (London: Mowbray, 1965); Louis Monden, *Signs and Wonders. A Study of the Miraculous Element in Religion* (New York: Desdee, 1966; edición original flamenca, 1960); Antony Flew, "Miracles", en *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan; London: Collier, 1967) y, 346-53; Franz Mussner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (Schriften zur Katechetik 10; München: Kosel, 1967; trad. esp.: *Los milagros de Jesús*, Editorial Verbo Divino: Estella, 1970); Ernst y Marie-Louise Keller, *Miracles in Dispute. A Continuing Debate* (Philadelphia: Fortress, 1969); Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (Studies in the Philosophy of Religion; London: Macmillan, 1970); Rudolf Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (QD 52; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1970); Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 23; München: Kosel, 1970); íd., "Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus", en Karl Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1974) 174-93; Anton Vogtle, "The Miracles of Jesus against Their Contemporary Background", en Hans Jürgen Schultz (ed.), *Jesus in His Time* (Philadelphia: Fortress, 1971, 1ª ed. 1966; trad. esp.: *Jesús y su tiempo*, Salamanca: Sígueme, 1968); Anton Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Minneapolis: Augsburg, 1972, 1ª ed. 1925); Bryan R. Wilson, *Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples* (New York: Harper & Row, 1973); Gerd Theissen, *Urchristliche Wundertgesichten. Ein Beitrag zur Jörmgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8; [Philadelphia: Fortress, 1983]; John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 2/28; London: SCM, 1974); Dietrich-Alex Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42; Berlin/New York: de Gruyter, 1975); Xavier Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu; Paris: Seuil, 1977; trad. esp.: *Los milagros de Jesús*, Madrid: Cristiandad, 1979); Leopold Saborin, *The Divine Miracles Discussed and Defended* (Rome: Catholic Book Agency, 1977); Anton Steiner / Volker Weymann (eds.), *Wunder Jesu* (Bibelarbeit in der Gemeinde 2; Basel: Friedrich Reinhardt; Zurich/Cologne: Benziger, 1978); Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978; trad. esp.: *Jesús el mago*, Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1988); Klaus Berger, "Hellenistisch-heidnische

Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik", en *ANWWII/23.2* (publicado en 1980), 1429-69; Anitra Bingham Kolenkow, "Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity", *ibíd*, 1471-1506; David E. Aune, "Magic in Early Christianity", *ibíd*, 1507-57; Harold Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century* (Patristic Monograph Series 10; Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1983); Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World A Study in the Sociohistorical Method* (New Haven/London: Yale, 1983); *id.*, *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Time* (SNTSMS 55; Cambridge: Cambridge University, 1986; trad. esp.: *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Aranda del Rey: Ed. El Almendro de Córdoba, 1992); Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans; Exerer: Paternoster, 1984); William R. Schoedel / Bruce J. Malina, "Miracle or Magic?": *Rel5Rev* 12 (1986) 31-39; William Lane Craig, "The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective", en *Cospel Perspectives. The Miracles of Jesus*. Volume 6 (ed. David Wenham / Craig Blomberg; Sheffield: JSOT, 1986) 9-48; Gerhard Maier, "Zur neutestamentlichen Wunderexegese im 19. und 20. Jahrhundert", *ibíd*, 49-87; Edwin Yamauchi, "Magic or Miracle? Disease, Demands and Exorcismus", *ibíd*, 89-183; Barry L. Blackburn, "Miracle Working $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \alpha\nu\alpha\rho\epsilon\ \Sigma$ ' in Hellenism (and Hellenistic Judaism)", *ibíd*, 185-218; René Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles* (New York/Mahwah, NJ: Paulist, 1988; trad. esp.: *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Salamanca: Sígueme, 1997); Crossan, *The Historical Jesus*, 137-67, 303-32; Yair Zakovitch / Harold E. Remus, "Miracle", *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) IV, 845-69; Craig A. Evans, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology": *TS* 54 (1993) 3-36; Werner Kahl, *New Testament Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting* (FRLANT 163; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

⁵Llama la atención el hecho de que autores que discuten varias definiciones o ideas de los milagros nunca indiquen claramente cuál es la definición que ellos mismos adoptan en su tratamiento del tema. Un sumario examen de distintas definiciones propuestas se encuentra en Swinburne, *The Concept of Miracle*, 1-11; también pasa revista a esas definiciones, pero con mayor detenimiento, van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 3-37; un minucioso estudio de los milagros en el antiguo mundo mediterráneo, con la mirada puesta en la sociología del conocimiento, es el de Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 3-94. Al comienzo de su libro, Swinburne ofrece esta definición general del milagro: «Un acontecimiento de carácter extraordinario y relevante desde el punto de vista religioso, realizado por un dios» (*The Concept of Miracle*, 1). Aune ("Magic in Early Christianity", 1522) considera esa fórmula como «una manera comúnmente aceptada de definir los milagros». Swinburne incluye luego la que, a su entender, es una definición más precisa: «La violación de una ley de la naturaleza por parte de un dios» (*The Concept of Miracle*, 11). *The Oxford Dictionary of Christian Church* (ed. F. L. Cross; London: Oxford University, 1958) define el milagro como «un hecho sensible ... producido por la especial intervención de Dios para un fin religioso y que trasciende el normal orden de las cosas, orden llamado habitualmente la "ley de la naturaleza"». De manera similar, Thomas G. Pater ("Miracles [Theology of]", en *NCE*, IX 890) lo define como «un acontecimiento extraordinario, perceptible por los sentidos, que Dios realiza en un contexto religioso como señal de lo sobrenatural». Wenham y Blomberg, los editores literarios de *Cospel Perspectives. The Miracles of Jesus*, comienzan dicha obra explicando que los milagros de Jesús «son esas acciones suyas que ... parecen haber implicado el ejercicio de un poder sobrenatural». Una definición teológica mucho más larga, pero que viene a significar lo mismo, es la ofrecida por Loas (*The Miracles of Jesus*, 47): «Un milagro es una acción directa de Dios, a través de la cual, con alguna intención, Él revela a la humanidad una nueva

realidad perceptible, que sólo puede ser entendida por medio de la fe. En esa nueva tealidad Dios proclama, fuera de las leyes conocidas reguladoras del orden de la naturaleza, y en contra de ellas, Su libertad, poder y aman>. Van der Loos insiste en que el milagro, para que sea tal, ha de ir «contra las leyes de la naturaleza» (pp. 67-69). Una expresión más matizada de este punto se encuentra en la definición del milagro debida a Francis J. Beckwith (*David Humes Argument against Miracles. A Critica! Analysis* [Lanham, MD/New York/London: University Press of America, 1989] 7): «Un milagro es una intervención divina que se produce contrariamente al curso regular de la naturaleza dentro de un contexto histórico-religioso relevante».

Por razones metodológicas, creo prudente evitar términos como "natural" y "sobrenatural" al definir el concepto de "milagro", dado que pueden introducir distinciones filosóficas y teológicas que son ajenas (y, en el caso de "sobrenatural", posteriores) al material bíblico tratado (cf. Fuller, *Interpreting the Miracles*, 8-11). Porque utiliza ese lenguaje, tampoco me convence el enfoque de Craig ("The Problem of Miracles", 29-30), quien trata de evitar la idea de que los milagros son "violaciones de la naturaleza" definiéndolos como eventos que se hallan fuera de la capacidad productiva de la naturaleza o que no pueden ser explicados relacionándolos con fuerzas de la naturaleza o, simplemente, que son física o naturalmente imposibles. Algunos de los que definen los milagros en términos de naturaleza (p. ej., "un acontecimiento producido por Dios mismo rompiendo con las leyes de la naturaleza") luego proceden a distinguir entre milagros que están por encima de la naturaleza o la superan (como la resurrección de los muertos), milagros contrarios a la naturaleza (como el de los tres jóvenes que salieron indemnes del horno encendido [Dn 3]) y milagros más allá o fuera de (*praeter*) la naturaleza (como la mayor parte de las curaciones milagrosas); cf. Francis Leuret / Henri Bon, *Modern Miraculous Cures* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1957) 9, 21-22.

Kee (*Miracle in the Early Christian World*, 147) especifica que, en la Biblia judía, «hay dos formas principales de milagros: hechos extraordinarios atribuidos al Dios de Israel, y casi siempre dirigidos a favorecer a ese pueblo o derrotar a sus enemigos, y hechos realizados por personas a las que Dios ha dotado de poderes para que le sirvan de agentes». Al tratar específicamente de los milagros de curación, Kee (*Medicine, Miracle y Magic*, 3) los define como «curaciones llevadas a cabo mediante la invocación de los dioses y la subsiguiente intervención de ellos, directa o a través de un agente elegido».

Mezclando la piedad dellutetanismo alemán, una visión de la ciencia y de las "leyes de la naturaleza" heredada de la Ilustración, y el existencialismo heideggeriano, Bultmann ("Zur Frage des Wunders", 214, 217-21) distingue entre el milagro, que tradicionalmente fue entendido como un evento contrario a la naturaleza (concepto en el que al hombre moderno le es imposible creer), y el prodigio, que, propiamente entendido, es la revelación a un individuo de la gracia de Dios como perdón al impío. Sobre la distinción de Bultmann y su dependencia de una visión ilustrada de las leyes de la naturaleza, véase Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 27-29. Más adelante discutiré la opinión bultmanniana de que las personas cultas modernas no pueden creer en los milagros. Lo especialmente sorprendente del estudio bultmanniano de los milagros relacionados con el Jesús histórico es la atribución a Jesús y a sus contemporáneos de una idea filosófica sobre los milagros posterior a su época. En *Jesus and the Word* (London/Glasgow: Collins [Fontana] 1958, 1ª ed 1926), Bultmann subtaya muy acertadamente que Jesús compartió la creencia de sus contemporáneos en los milagros, creencia que no debe ser minimizada con el fin de hacerla aceptable para la sensibilidad moderna (p. 123). Pero luego procede a describir esa creencia de los contemporáneos de Jesús (p. 124): «En el pensamiento judío, un evento que es contrario a la naturaleza, que se produce fuera de la conocida y sólita relación de causa y efecto, es llamado "milagro" y adscrito a una causa sobrenatural». Esto es retrotraer a la vida y época de Jesús una terminología y unas ideas filosóficas sobre los milagros forjadas en tiempos posteriores. El intento de Bult-

mann de aclarar su posición añadiendo (pp. 125, 128) que, en Jesús, «la idea de causalidad no es abstracta, sino concreta, y relaciona un fenómeno específico con una causa específica, como la experiencia cotidiana le había enseñado a él», y que «el concepto de milagro, el concepto de Dios que tiene Jesús, excluye el concepto de naturaleza», no ayuda gran cosa. De todo esto discrepa Vogtle, "The Miracles of Jesus", 96.

6 Inspirándome en muchas otras que han sido propuestas, he intentado elaborar una definición que fuera lo más general y objetiva posible. Por una feliz casualidad, la fórmula refleja en varios lugares el vocabulario de los milagros de los Evangelios. Éstos utilizan a menudo *δύναμις* (poder), *ἔργον* (obra) y *σημεῖον* (señal), y con menor frecuencia *τέρας* (prodigio, portentoso), *θαυμάσια* (cosas maravillosas) y *παράδοξα* (cosas extrañas o maravillosas). Pero, en el momento de elaborar la definición, yo estaba pensando principalmente en las discusiones filosóficas y científicas modernas. Llegados al próximo capítulo, deberemos reconsiderar el concepto de milagro cuando se plantee la cuestión de los milagros en un contexto antiguo, en vez de moderno.

7 Por eso yo no incluiría en la categoría de milagro la resurrección de Cristo ni su "presencia real" en la eucaristía: ninguna de ambas cosas resulta, en principio, perceptible para cualquier observador. Es cierto que Michael P. Levine y Francis J. Beckwith, en sus correspondientes comentarios críticos al rechazo de los milagros por parte de David Hume, consideran la presencia real y la resurrección, respectivamente, como ejemplos de milagros; pero, como se puede comprender por mi definición, encuentro desafortunados los dos ejemplos, si bien ambos son considerados como "datos" en el debate tradicional sobre los milagros. Sobre la presencia real (o, más técnicamente, la transustanciación), véase Michael P. Levine, *Hume and the Problem of Miracles. A Solution* (Philosophical Studies Series 41; Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989) 106-22, 133-SI. Sobre la resurrección, c(Beckwith, *David Humes Argument against Miracles*, 1, SO, 6s-66 (n. 5).

8 Hay "sentido común" en el grito exasperado con que el ciego de Jn 9,32 expresa esta segunda característica del milagro: «Jamás se ha oído decir que alguien haya dado la vista a un ciego de nacimiento». Como señalan muchos autores al tratar sobre los milagros, aquí se plantea un problema fundamental: dados los grandes (¿milagrosos?) avances científicos que se han producido en los últimos siglos, ¿quién puede saber con seguridad lo que será posible o imposible para la ciencia en un futuro? Ésta es una objeción de lo más razonable, que simplemente recuerda la historicidad de todo conocimiento humano. Como veremos, la observación es válida no sólo para los argumentos a favor de los milagros; igualmente sirve para los argumentos en contra, los cuales también se basan en presupuestos filosóficos y científicos que más tarde pueden ser abandonados.

Sin embargo, creo que se pueden hacer dos observaciones generales en defensa del segundo componente de mi definición. 1) Aunque la ciencia no dejará de experimentar progresos asombrosos, poca gente piensa seriamente que, en alguna fecha futura, a las personas totalmente ciegas o realmente muertas se les pueda devolver la vista o la vida física con una simple voz de mando. 2) Algo más importante: no cabe concebir que eso sea posible en un futuro, pero menos aún que lo fuera en el siglo I. Esta segunda observación suscita una interesante cuestión ulterior: precisamente por el progreso de la ciencia, ¿habrá algo así como un condicionamiento histórico del milagro? Por ejemplo, en el mundo actual no tiene nada de sorprendente que, un día cualquiera, una persona se encuentre por la mañana en Jerusalén y por la tarde en Roma. En el siglo I, hacer eso habría sido milagroso.

9 Para diferentes modos de entender "la naturaleza" y "la ley natural", véase Remus, *Pagan Christian Conflict*, 14-24; Grant, *Miracle and Natural Law*, 3-28. Sanders *Judaism. Practice and Belief*, 268) explica que los judíos de la diáspora podían compartir la idea grecorromana de que la vida debe ser vivida de acuerdo con la naturale-

za y, sin embargo, discrepar de la mayor parte de los griegos y de los romanos en cuanto a lo que eso implicaba en la práctica.

10 Cf. J. P. Ross, "Some Notes on Miracle in the Old Testament", en Maule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, 45-60, esp. 46-51; Gerhard van Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1962, 1965) 1, 136-60 (trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1990); y todo el libro de Bernhard W. Anderson, *Creation versus Chaos* (New York: Association, 1967).

11 Remus (*Pagan-Christian Conflict*, 23) nota que «φύσις aparece sobre todo en documentos judíos traducidos al griego y, pocas veces, en escritos compuestos en griego originalmente».

12 Véase, p. ej., Sab 19,20, donde se dice que el poder salvífico de Dios, en la liberación de su pueblo (especialmente durante el éxodo y la estancia en el desierto), hizo que el agua olvidase su "naturaleza" (φύσεως según los códices Alexandrinus y Sinaiticus, si bien en el Vaticanus figura, en cambio, δυνάμειος ["poder"]) extintora. J. P. M. Sweet ("The Theory of Miracles in the Wisdom of Solomon", en Maule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, 115-26) ve al autor del libro de la Sabiduría entregado a una curiosa hermenéutica mientras interpreta los milagros registrados en la historia de Israel, intentando «unir la doctrina bíblica de la creación -en la que Dios mantiene un continuo control físico y moral del mundo, que él creó de la nada- y la idea de la filosofía griega de que el mundo fue formado por Dios a partir de materia preexistente y funciona según las inmutables leyes establecidas entonces» (p. 116). Para Sweet, el valor de ese intento reside en que «hace compatibles la creencia en la uniformidad del mundo como era entendida por los hombres cultos de la época y el gobierno del mundo por parte de Dios» (p. 125).

13 A este respecto véanse, p. ej., las observaciones de Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, 4.21,23; en la filosofía moderna, el concepto básico "Dios = naturaleza" está representado sobre todo por Spinoza.

14 Refiriéndose al antiguo mundo grecorromano, Remus (*Pagan-Christian Conflict*, 27) declara: «Quienes afirmaban la existencia de los milagros y quienes la rechazaban compartían la premisa de que es inherente al "milagro" tener su explicación en la acción divina». Kee (*Medicine, Miracle and Magic*, 3) opina igualmente que la intervención de los dioses era central en la antigua concepción del milagro.

Una consideración del politeísmo pagano nos llevaría, naturalmente, a distinguir entre milagros realizados por dioses, "demonios" (buenos y malos) y héroes deificados. Por su parte, la teología cristiana tradicional entró en ulteriores disquisiciones al considerar, por un lado, los milagros debidos a la intervención directa de Dios y, por otro, los milagros atribuibles a ángeles o al demonio. Incluso dentro de la tradición católica se pueden encontrar distinciones al respecto; cf. Swinburne, *The Concept of Miracles*, 2. Pero, dado el propósito de nuestro "cónclave no papal" y el hecho de que nos estemos ocupando por ahora de "los milagros y la mentalidad moderna", creo conveniente prescindir de tales cuestiones.

15 Esta formulación no niega que Dios pueda utilizar a algún ser humano (i. e., un taumaturgo) como instrumento de su poder. Lo que afirma es que ningún hombre puede constituir por sí solo la causa o explicación suficiente de algunos acontecimientos que están más allá de todo poder humano.

16 Los autores grecorromanos, en especial los filósofos y los historiadores, conocían otras posibles explicaciones de los sucesos extraordinarios, y algunos no dudaron en recurrir a ellas para no atribuir esos eventos a los dioses; cf. Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 27-47.

¹⁷ Observa G. F. Woods ("The Evidential Value of the Biblical Miracles", en Mau-
le [ed.], *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, 21-32): «La credi-
bilidad de lo milagroso está estrechamente relacionada con las ideas metafísicas de quien
lo somete a examen.... El peso del dato histórico depende de los presupuestos metafí-
sicos de quien efectúa la pesada. No hay balanzas metafísicamente neutras» (p. 30).

¹⁸ Richardson (*Miracle-Stories*, 127) expresa esta misma opinión al tratar sobre los
milagros de los Evangelios en particular: "Por eso, la respuesta a la pregunta "¿ocu-
rrieron realmente los milagros?" es siempre una respuesta *personal*. No es el juicio de
un historiador *como* historiador científico». Sin embargo, Richardson no parece acep-
tar la posibilidad de que, al realizar una investigación histórica, un creyente pueda, por
razones metodológicas, poner entre paréntesis su juicio de fe y, por el momento, de-
jar abierta la cuestión.

¹⁹ Curiosamente, muchos estudios sobre los milagros hablan poco o nada de los
supuestos milagros ocurridos en tiempos modernos, dentro de un contexto cristiano,
en Europa o Estados Unidos. Esto resulta especialmente extraño cuando tanras obras
recientes se inspiran en estudios sociológicos o antropológicos sobre milagros o magia
en el mundo grecorromano o en el tercer mundo de nuestros días. Da la impresión de
que algunos autores sólo se sienten cómodos con el tema de los milagros si es mante-
nido "a una prudente distancia". Quizá les produzca aversión la desmesura y exagera-
ción con que son presentados ciertos "milagros" modernos; algo comprensible a la vis-
ta de algunas cosas publicadas en periódicos sensacionalistas. Por eso elijo como
ejemplo moderno los supuestos milagros de Lourdes, que al *menos* ofrecen alguna
oportunidad de comprobar los datos.

2° La más completa documentación sobre los acontecimientos que dieron origen
al santuario de Lourdes se puede encontrar en René Laurentin / Bernard Billet, *Lour-
des. Dossier des documents authentiques*, 7 vols. (Paris: Lethielleux, 1957-66; trad. esp.:
Lourdes, Barcelona: Editorial Planeta, 1997). Entre la copiosa bibliografía sobre las su-
puestas curaciones producidas en Lourdes (y en otros lugares), véanse, p. ej., Ruth
Cranston, *The Miracle of Lourdes* (New York: McGraw-Hill, 1955; trad. esp.: *El mi-
lagro de Lourdes*, Barcelona: Ed. Científico-Médica, 1957); Leuret / Bon, *Modern Mi-
raculous Cures*; Monden, *Signs and Wonders*, 194-250; Alphonse Olivieri (jefe del de-
partamento médico de Lourdes) y Bernard Billet, *Ya-t-il encore des miracles à Lourdes?
18 dossiers de guérisons (1950-1959)* (Paris: Lethielleux; Lourdes: Oeuvre de la Grot-
te, 1970); Sabourin, *The Divine Miracles*, 151-72. Naturalmente, no en todos los es-
tudios es positivo el enfoque. Para una visión crítica, cf., p. ej., Franz L. Schleyer, *Die
Heilungen von Lourdes. Eine kritische Untersuchung* (Bonn: Bouvier, 1949); Schleyer
subraya el fuerte componente psicológico evidente en muchas de las curaciones. Igual-
mente crítico se muestra D. J. West, *Eleven Lourdes Miracles* (London: Duckworth,
1957); West opina que algunas de las curaciones declaradas milagrosas podrían tener
explicaciones naturales, especialmente de tipo psicológico. En algunos casos encuen-
tra que el diagnóstico original no está claro; en otros, que la documentación es insu-
ficiente. De todas formas, es justo señalar que West, a diferencia de los doctores de
Lourdes, trabajó únicamente con documentos escritos, sin tener ningún contacto per-
sonal con los enfermos; véase la evaluación de su estudio en Sabourin, *The Divine Mi-
racles*, 156-59. Para un enfoque sociológico del fenómeno de Lourdes, cf. Alan Neame,
The Happening at Lourdes. The Sociology of the Grotto (New York: Simon and
Schuster, 1967). En años recientes, las ciencias sociales han sido aplicadas, con inre-
santes resultados, a supuestas apariciones y curaciones. Para un estudio efectuado
con un juicioso empleo de las ciencias sociales, cf. Sandra L. Zimdars-Swartz, *En-
countering Mary* (Princeton, NJ: Princeton University, 1991); la parte correspondien-
te a Lourdes se encuentra en pp. 43-67; véase también Thomas A. Kselman, *Miracles*

and Prophecies in Nineteenth-Century France (New Brunswick, NJ: Rutgers University, 1983). Un caso concreto contemporáneo de piedad mariana es objeto de un minucioso estudio en Robert Anthony Orsi, *The Madonna of the 115th Street* (New Haven/London: Yale University, 1985).

²¹ Esto se encuentra subrayado en Leuret / Bon, *Modern Miraculous Cures*, 102.

²² El rigor con que procede la Iglesia se puede ver por las estadísticas: entre 1948 y 1993 se registraron unas mil trescientas curaciones atribuidas a Lourdes, de las cuales sólo dieciocho han sido juzgadas milagrosas por las autoridades eclesiásticas. Un problema persistente en todo el proceso es la dificultad de obtener informes médicos completos, especialmente sobre el estado de enfermo antes de la supuesta curación. Para una crítica de la falta de informes en varios casos, cf. Sabourin, *The Divine Miracles*, 156-59.

²³ Monden (*Signs and Wonders*, 343-45) expresa de otra manera la idea de las limitaciones de la investigación científica; pero, en esencia, su observación coincide con la mía.

²⁴ Es preciso tener presente el valor limitado de un argumento basado en la analogía; véanse las advertencias de C. Behan McCullagh, *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 85-90. De ahí mi recuso a las expresiones "pueden" y "dado un conjunto de circunstancias similar".

Soy consciente de que estoy dando la vuelta a la habitual objeción en contra de los milagros extraída del principio de analogía de Ernst Troeltsch. Sobre la clásica formulación de Troeltsch del principio de analogía en la crítica histórica, véase su "Überhistorische und dogmatische Methode in der Theologie", en *Gesammelte Schriften*, 4 vols. (Aalen: Scientia, 21962; 1ª ed. 1913, 1922) **II**, 729-53, esp. 731-33. En esto discrepo de Craig, "The Problem of Miracles", 41-42. Craig explica primero el principio de Troeltsch: el pasado no difiere sustancialmente del presente; ambos tienen que ser similares para que la investigación histórica resulte posible. Craig procede a afirmar: «Troeltsch se dio cuenta de que este principio era incompatible con los acontecimientos milagrosos» (p. 41). A continuación apela a autores como Wolfhart Pannenberg, R. G. Collingwood y Richard Niebuhr para rechazar la aplicación total del principio de Troeltsch a los milagros; véase en particular Wolfhart Pannenberg, "Heilsgeschehen und Geschichte", en *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 1980) **1**, 22-78, esp. 44-54 (= "Redemptive Event and History", en *Basic Questions in Theology*, 2 vols. [Philadelphia: Fortress, 1970, 1971] **1**, 15-80, esp. 38-50) (trad. esp.: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca: Sígueme, 1976). Troeltsch, dice Craig (siguiendo a Pannenberg), ha extendido indebidamente el postulado de analogía, haciendo que todos los acontecimientos pasados sean puramente naturales. Pero no se puede excluir *a priori* la posibilidad de un acontecimiento más allá de toda analogía. (Yo incluiría una ulterior objeción: desde el principio hay cierta ambigüedad en la afirmación de Troeltsch de que todos los acontecimientos históricos tienen que ser "homogéneos" o de carácter básicamente similar [*gleichartig*], aunque no sean idénticos o iguales [*gleich*].)

Aunque en gran parte es válida la crítica de Craig y Pannenberg sobre la utilización que hace Troeltsch de la analogía histórica, encuentro tres motivos de discrepancia: 1) Algunas de sus objeciones pueden ser entendidas como un incluir en la misma categoría los milagros de la vida pública de Jesús y su resurrección. En esto, un apologeta como Colin Brown (*Miracles and the Critical Mind*) es mucho más cauto, y con razón. Por mi parte, yo no clasificaría la resurrección como un milagro; no encaja en la definición que he propuesto antes, al no ser, en principio, perceptible para todos y cada uno de los observadores (cf. la declaración del apóstol Pedro en Hch 10,41-41). De hecho hay quien, aun no negando la realidad de la resurrección, opina que no de-

bería ser considerada como un "acontecimiento histórico"; véase *Un juicio marginal*, 215 n. 2. 2) En vez de aceptar sin más la afirmación de que no hay acontecimientos modernos análogos a los milagros narrados en los Evangelios, es preciso considerar primero las posibles analogías a partir de datos comprobables, como los informes sobre milagros en Lourdes. Como mínimo es análoga la pretendida actividad sobrenatural en un contexto conectado con la fe en Jesús de Nazaret. A mi entender, ni el historiador que examina las curaciones de Lourdes ni el historiador que estudia los supuestos milagros de Jesús pueden afirmar como historiadores que esos acontecimientos son milagros obrados por Dios; también esto es parte de la analogía. 3) Cuando se tiene en una mano el ensayo de Troeltsch sobre el método histórico, y en la otra el ensayo de Pannenberg sobre el acontecimiento redentor y la historia, se ve rápidamente que la cuestión de la analogía histórica ha cobrado un peso excesivo a causa de los modernos debates teológicos entre protestantes alemanes. Con esto no quiero censurar tales debates, sino subrayar que el historiador o el exegeta no debe cargar con toda la teología sistemática sólo porque a veces utilice como argumento la analogía histórica. Además, es sumamente discutible que se pueda refutar la idea de Troeltsch sobre la revelación y la historia con la idea de Pannenberg. Entiendo que, en conjunto, la visión global de Pannenberg de la revelación y la fe, por un lado, y de la historia y la razón, por otro, crea más problemas de los que resuelve. A veces llega casi al punto de decir que el objeto de la fe puede ser probado mediante la investigación histórica. Sobre todo este asunto, véase también Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", en íd. et al. (eds.), *Offenbarung als Geschichte (KD, Beiheft 1; Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 21%3) 91-114* (trad. esp.: *La revelación como historia*, Salamanca: Sígueme, 1977).

"Vienen aquí a la mente las observaciones efectuadas en el capítulo 1 sobre la diferencia entre escribir historia antigua y escribir historia moderna; cE *Un juicio marginal*, 47-50.

²⁶ Daniel Mark Epstein, *Sister Aimee. The Life of Aimee Semple McPherson* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1993).

²⁷*Ibid.*, 77. En las pp. 57 y 111, Epstein discute el problema metodológico que las noticias sobre milagros plantean al historiador; véase también la p. 74. En muchos aspectos, por desarrollar al igual que Jesús una actividad predicadora y taumatúrgica carismática, McPherson habría constituido un mejor ejemplo que Lourdes para el estudio del problema que presentan las noticias sobre milagros en el mundo moderno. Sin embargo, por haber mantenido a lo largo de los años un departamento médico dedicado a examinar las supuestas curaciones milagrosas, Lourdes ofrece un cúmulo de información seria sobre pretendidos milagros acaecidos en el siglo xx, que no es fácil de rechazar con una sonrisa desdeñosa.

²⁸ Sobre los prejuicios contemporáneos, cf. Monden, *Signs and Wonders*, 184-93.

²⁹ Spinoza hace su más importante crítica de los milagros en su *Tractatus theologico-politicus*. El texto latino se puede encontrar en J. van Vloten / J. P. N. Land (eds.), *Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt*, 4 vols. (Den Haag: Nijhoff, 31914) II, 83-331. Una traducción inglesa es la ofrecida por R. H. M. Elwes (traductor y editor), *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, 2 vols. (New York: Dover, 1951) 1-278. Lo esencial del pensamiento de Spinoza sobre los milagros figura en el cap. 6, "De miraculis" (pp. 156-71 en la edición latina, pp. 81-97 en la edición inglesa). Para evaluaciones y críticas de los argumentos de Spinoza, cE Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken, 1%5), con un estudio de los milagros en pp. 123-36 Y una crítica en pp. 144-46; Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture* (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine; Paris: Presses Universitaires de France,

1%5); André Maler, *Le traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique* (Publicarions de l'Universiré de Dijon 35; París: Sociéré Les Belles Lerres, 1%6), esp. cap. 5, "Le miracle se!on le *Tractatuser* se!on la Bible", pp. 171-85, con una crítica de las opiniones de Spinoza en pp. 183-85.

³⁰ Para una sucinra exposición de su punro de visra, véase (François-Marie Arouer) Volraire, "Miracles", en *Dictionnaire philosophique* (París: Garnier, 1%7) 314-20 (rrad. esp.: *Diccionario filosófico*, Tres Canros: Akal, 1985). Una rraducción inglesa se puede enconrrar en Volraire, *Philosophical Dictionary*, 2 vols. (ed. Perer Gay; New York: Basic Books, 1962) II, 392-98. En la p. 314 de! rrexo francés (p. 392 de la versión inglesa), Volraire ofrece su definición de! milagro («la violación de las leyes divinas y erernas») y lo esencial de la objección de!sra (y, prácticamenre, racionalisra e ilusrrada) a los milagros: «Es imposible que e! Ser infiniramenre sabio esrableciese unas leyes para luego violarlas. Hizo esra inmensa máquina [de! universo] lo mejor que pudo». Por eso, arguye Volraire, no hay razón para que Dios cambie nada. Volraire proporciona un exce!enre recordarorio de que casi rodos los grandes pensadores de la Ilusrración, a pesar de algunas feroces invectivras conrra e! crisrianismo rradicional, eran teístas, no ateos.

³¹ Los argumenros que utiliza Hume para criticar los milagros se encuenrran en David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (ed. Charles W. Hende!; New York: Liberal Arts, 1955; rrad. esp.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza Edirorial, 1997); concretamenre, e! asunto es tratado en e! cap. X, "Of Miracles" (en esta edición, pp. 117-41). Aparte de la crítica a que e! enfoque de Hume es sometido por Craig ("The Problem of Miracles", 37-43), apreciaciones y críticas de los argumenros de Hume se pueden enconrrar en Antony Flew, *Humes Philosophy of Belief A Study on His First Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities, 1%1), esp. cap. 8; R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles; From Joseph Glanvill to David Hume* (Lewisburg, PA: Bucknell University; London/Toronto: Associated University, 1981), con una crítica de los argumenros de Hume en pp. 176-246; J. C. A. Gaskin, *Humes Philosophy of Religion* (Atlanric Highlands, NJ: Humanities, 21988), esp. cap. 8, "Miracles and Revelation", 135-65; Beckwith, *David Humes Argument against Miracles*; Levine, *Hume and the Problem of Miracles*; Keith E. Yandell, *Humes "Inexplicable Mystery." His Views on Religion* (Philade!phia: Temple University, 1990), esp. cap. 15, "Miracles", 315-38. Gaskin cree que e! famoso capítulo de Hume "Sobre los milagros" muestra demasiada confianza en la capacidad de! hombre para conocer lo que es o no posible físicamenre; nota, además, que en la tesis de Hume enrran en conflicto su idea de las leyes de la naturaleza y su definición de! milagro (pp. 159-61, 165). Yandell también encuenrra deficiente la argumenración de Hume y considera que «lógica y filosóficamenre, pueden ocurrir los milagros, y, lógica y filosóficamenre, nada nos impide observarlos de manera conscienre. Pero queda la cuestión teológica e histórica: ¿han ocurrido?» (p. 338). Después de un minucioso análisis de los argumentos de Hume en conrra de los milagros, Levine (*Hume and the Problem of Miracles*, 186) concluye que la tesis de Hume «está basada en su empirismo filosófico peculiarmenre esrrecho» y afirma que «es posible creer justificadamenre que ha ocurrido un milagro, ya sea con fundamento en un testimonio o en una expetiencia directa» (p. 152). Similarmente, Beckwith (*David Humes Argument against Miracles*, 139) termina su monografía juzgando que e! argumenro de Hume no da al rrase con «la posibilidad de que haya suficientes elementos de juicio para que la creencia en un particular milagro sea epistemológicamenre razonable». Aunque Antony Flew está más cerca de la rradición escéptica humeana que esos otros críticos, también encuenrra fallos en los argumentos de Hume en conrra de los milagros; véase Flew, *Humes Philosophy of Belief* cap. 8, "Miracles and

Methodology", pp. 166-213; íd., *David Hume. Philosopher of Moral Science* (Oxford/New York: Blackwell, 1986), esp. cap. 5, "The Necessity of Causes, and the Impossibility of the Miraculous", 69-89. Flew (*David Hume*, 80) hace una importante observación sobre aquello a lo que exactamente apunta el argumento del filósofo escocés: «La cuestión a que se refería Hume era probatoria, no fáctica. Él trata de demostrar no que los milagros no ocurren, aunque deja muy claro que ésa es su opinión y la de otros hombres de juicio, sino que, ocurran o no, eso es algo que jamás podremos saber con certeza». Como explica Craig ("The Problem of Miracles", 17), «si Spinoza negó que el milagro pudiera *ocurrir*, Hume negó que el milagro pudiera ser *identificado*».

³² "Edad de la Razón", "Ilustración" y "deísmo" son términos que a veces se utilizan en un sentido amplio y casi indistintamente en las discusiones sobre Spinoza, Hume y la crítica filosófica de los milagros. Si se quiere ser más preciso (y algo arbitrario), se identificará la Edad de la Razón con el período cada vez más racionalista de la filosofía correspondiente a los siglos XVII y XVIII, mientras que se adscribirá la Ilustración exclusivamente al siglo XVIII. Según estas definiciones, Spinoza perteneció a la Edad de la Razón como un prominente ejemplo del racionalismo continental (junto con Descartes y Leibniz), pero precedió a la Ilustración. Conviene señalar que, aunque a veces es relacionada con la física newtoniana la idea del universo de Spinoza, éste publicó su trascendental *Tractatus theologico-politicus* en 1670, años antes de que Newton diese a la luz (1687) su *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. En cambio, la influencia del pensamiento newtoniano en Voltaire y Hume es evidente. Pese a que se suele asociar a Spinoza y Hume por sus contribuciones a la crítica racionalista de los milagros, sus filosofías, consideradas en su totalidad, son difícilmente asimilables. Spinoza elaboró un gran sistema metafísico basado en una especie de panteísmo que esencialmente era un monismo materialista. Hume, como buen representante del tradicional sentido común, empirismo y escepticismo británico (especialmente escocés), no era partidario de esos grandes sistemas.

El "deísmo" es otra categoría difícil de definir; véase Burns, *The Great Debate on Miracles*, 13-14. Pero, si se da por válida su habitual aplicación a pensadores ingleses y franceses de la Ilustración como Voltaire, ni Spinoza ni Hume deben ser llamados deístas. Sobre la relación de Hume con el deísmo, véase Burns, *ibid*, 139: a diferencia de los deístas, Hume no tenía un "evangelio" de la verdad salvífica, ni una religión racional a la que celosamente tratase de convertir a otros. En correspondencia con ello, no compartía la creencia de muchos deístas en la inevitabilidad del progreso humano. Por el contrario, Voltaire puede ser considerado juramentado como un deísta de la Ilustración. No obstante, incluso en este caso la terminología es complicada. Como afirma Rosemary Z. Lauer (*The Mind of Voltaire. A Study in His "Constructive Deism"* [Westminster, MD: Newman, 1961] VII), «el término "deísmo" ... es aplicado con toda razón al pensamiento de Voltaire». Sin embargo, aunque Voltaire utilizó ese término en una primera época, luego prefirió definirse como "teísta" en vez de "deísta"; sobre este cambio, cf. René Pomeau, *La religion de Voltaire* (Paris: Nizet, 1969) 428 con nn. 2 y 3.

³³ Para argumentos a favor y en contra del rechazo de los milagros por Spinoza y Hume, véase Craig, "The Problem of Miracles", 15-43.

³⁴ La historia de la relación del pensamiento científico con el problema de los milagros es presentada sumariamente por van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 48-79 (sobre los milagros y las ciencias, especialmente la física) y 80-113 (sobre los milagros y la medicina).

³⁵ Ésta es la base desde la que Spinoza rechaza la posibilidad de los milagros. En su *Tractatus theologico-politicus*, capite VI, "de miraculis" (capítulo VI, "Sobre los mi-

lagros"), afirma que «no sucede nada contrario a la naturaleza, la cual manriene un orden eterno, fijo e inmutable». Puesto que Spinoza identifica ese orden inmutable de la naturaleza con los designios de Dios, los cuales derivan de la necesidad y perfección de la naturaleza divina, es razonable pensar que Dios no actuaría en contra de su inmutable y perfecta naturaleza realizando un milagro. En otros términos: dada la visión básicamente panteísta de Spinoza (identifica a Dios con la naturaleza), es imposible por definición que Dios, siendo la naturaleza, haga algo contrario a ella (un milagro). Por eso, los "milagros" de que habla la Biblia serían obras de la naturaleza que los antiguos no pudieron entender, o bien acontecimientos magnificados y embellecidos por los autores que los narraron.

³⁶ Un persistente problema en el debate sobre los milagros es el del vocabulario, con palabras como "violación", "intervención" y "leyes". La imagen de Dios "interviniendo" en el universo para "violar" las mismas "leyes" que él ha establecido implica un confuso amasijo de metáforas mitológicas, cuando del pensamiento sistemático de la filosofía y teología críticas cabría esperar conceptos claramente definidos. Sobre intentos de hallar una alternativa a ese lenguaje en un marco teológico, véase C. F. D. Moule, "Introduction", en Moule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, 3-17, esp. 12-17; G. F. Woods, "The Evidential Value of the Biblical Miracles", *ibid.*, 21-32, esp. 29-30.

³⁷ Cf. David C. Cassidy, *Uncertainty: The Life and Science of Werner Heisenberg* (New York: Freeman, 1992); véase también el resumen de su investigación en su artículo, "Heisenberg, Uncertainty and the Quantum Revolution", en *Scientific American*, mayo de 1992, pp. 106-12. Sobre la relación del indeterminismo de la física cuántica con la cuestión de los milagros, cf. Mary Hesse, "Miracles and Laws of Nature", en Moule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, 35-42, esp. 38-40.

³⁸ Para saludables advertencias contra la utilización del principio de incertidumbre de Heisenberg al argumentar a favor de los milagros, cf. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 62-66; Craig, "The Problem of Miracles", 27-28.

³⁹ Es curioso ver cómo Bultmann ("Zur Frage des Wunders", 215) defiende su rechazo de los milagros basándose en que violan las leyes de la naturaleza: su concepción de esas leyes no es, según él, una visión subjetiva del mundo (*Weltanschauung*), sino un dato de la existencia humana en el mundo moderno. Cabe preguntarse si tal concepción no es más bien un dato de la idea que la Ilustración tenía de la naturaleza y que Bultmann acepta sin más. Sería interesante comparar la confianza de Bultmann en su idea del universo físico con la aversión de Heisenberg por el atomismo decimonónico, que él considera como un tipo de materialismo mecanicista derivado de las teorías atomistas de Leucipo y Demócrito. Heisenberg, en cambio, se inclina a pensar que la física de las partículas elementales contemporánea «encuentra su sentido en el idealismo antiguo y la filosofía trascendental de Platón» (Cassidy, *Uncertainty*, 544). Esto no significa que la visión de Bultmann del universo sea equivocada ni que la de Heisenberg sea correcta; sólo viene a recordarnos que no cualquier idea filosófica particular del universo físico constituye un "dato" de la existencia humana, a pesar de lo que digan sus proponentes.

⁴⁰ Bultmann, "New Testament and Mythology", 5. Del mismo género es la visión del mundo en que está enmarcada la muy útil obra de Wilson, *Magic and the Millennium*; más allá del análisis sociológico propio del libro se perfila una posición filosófica completa (aunque implícita), en la cual no hay lugar para ninguna realidad que trascienda lo que puede ser justificado empíricamente. Véase en particular el capítulo final de *Magic and Millennium* (pp. 484-504), en especial las pp. 484, 500-502. Wil-

son ofrece su versión del credo bultmanniano en las pp. 502-3. Después de señalar que beneficios psicológicos como la tranquilidad y el consuelo constituyen la sola -y débil- magia dispensada hoy por la religión, continúa (p. 503): "Los hombres modernos no buscan un hombre -o un dios- que "venga a salvarnos": recurren a agencias y organizaciones impersonales creadas con ese fin y a procedimientos científicos de investigación y prescripción». Una visión similar impregna más de un tratamiento exegético de los relatos sobre milagros de los Evangelios; véase, p. ej., Gerd Petzke, "Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mark. IX. 14-29 par": *NT522* (1975-76) 180-204 (especialmente las páginas finales).

⁴¹ George Gallup, Jr. / Jim Castelli, *The People's Religion. American Faith in the 90's* (New York: Macmillan; London: Collier, 1989) 58; véanse también pp. 4, 56, 119. La encuesta es citada en un artículo sobre la frecuencia de la fe en los milagros entre los americanos de hoy, publicado en el dominical del *Washington Post* del 22 de marzo de 1992, página A14. La autora de dicho artículo, Laura Sessions Stepp, observa: "Pese a cuanto se dice sobre una cultura americana cada vez más secular, la creencia en la posibilidad de los milagros sigue siendo fuerte».

En relación con la encuesta de Gallup, hay un punto que, aun no siendo muy importante, merece ser señalado. Entre las frases del cuestionario sobre las que había que expresar el grado de acuerdo, figuraba la siguiente: "Incluso hoy, los milagros son realizados por el poder de Dios" (la cursiva es mía). El "incluso" implicaba la idea de que es más fácil creer en los milagros del pasado que en los supuestamente sucedidos en el presente. Si *esta* idea implícita era compartida por los *que respondieron* a la encuesta, se podría inferir que aproximadamente el 82% de los encuestados creían que los milagros habían ocurrido alguna vez en el pasado.

⁴²El cuadro estadístico que figura en la p. 58 del libro de Gallup *The People's Religion* indica que el porcentaje de quienes dicen creer en los milagros sigue siendo alto en todos los sectores de la población. Ese porcentaje fluctúa, p. ej., desde el 77% entre los varones en general y las personas comprendidas entre los treinta y los treinta y nueve años, hasta el 97% entre los protestantes evangélicos *negros*. Para un ulterior desglose de las cifras, cE George Gallup, Jr. / Sarah Jones, *110 Questions and Answers: Religion in America* (Princeton, NJ: Princeton Religion Research Center, 1989) 10. De todas las personas que respondieron a la frase "incluso hoy, los milagros son realizados por el poder de Dios", el 51% se mostraron totalmente de acuerdo con ella, el 29% más bien de acuerdo, el 9% más bien en desacuerdo, el 6% totalmente en desacuerdo y el 5% dijeron no tener opinión.

"Compárense los resultados de la encuesta Gallup con lo que declara Wilson (*Magic and the Millenium*, 70) al hablar de los milagros como manifestaciones de poder sobrenatural: «Aunque, en las tradiciones religiosas ortodoxas del mundo occidental, esos elementos parecen cosa del pasado, sobre todo a las personas con cultura religiosa, constituyen como una *corriente de fondo* entre los laicos. Subsisten como supersticiones» (la cursiva es mía). El 80% puede parecer a algunos algo más que una corriente de fondo. Aquí entran en colisión el hecho social, representado por Gallup, y la teoría sociológica, representada por Wilson. Creo que está claro lo que debe prevalecer.

Los milagros y la mentalidad antigua

I. Algunos problemas básicos

Al pasar de la mentalidad moderna a la antigua descubrimos que el problema de los milagros entre los antiguos es casi exactamente opuesto al que hemos venido examinando hasta ahora. Ciertamente, hay *minodas selectas* en Grecia y Roma, sobre todo algunos filósofos y retóricos (v. gr., Epicuro, Lucrecio, Cicerón y Luciano) 1. que muestran escepticismo sobre los milagros o los rechazan sin más, generalmente por dudas de mayor calado acerca de las ideas populares sobre los dioses y su intervención en los asuntos humanos. En conjunto, sin embargo, en el antiguo ITmndo grecorromano los milagros eran aceptados como parte del paisaje religioso⁰². Uno de los principales problemas a que se enfrenta el historiador moderno al tratar de penetrar en el pensamiento del siglo 1 es, más que el rechazo de los milagros por la elite, su demasiado fácil aceptación por el pueblo) llano. Como es natural, esto tiene repercusiones en todo intento de juzgar la historicidad de los relatos de milagros contenidos en los Evangelios. Par comodidad se puede dividir el problema de los milagros en otros dos, distintos pero vinculados: los paralelos grecorromanos a los relatos evangéHcos de milagros y la relación de los milagros con la magia. En lo que sigue, primero haré unas cuantas observaciones generales sobre los paralelos paganos y judíos (dejando las cuestiones de detalle para el *excursus* incluido inmediatamente después de este capítulo); a continuación abordaré el o)mplicado problema de la relación (o la identidad) entre milagros y magia.

II. Paralelos paganos y judíos

Al comienzo del siglo xx, la escuela de la historia de las religiones (*die religionsgeschichtliche Schule*), especialmente en Alemania, llamó la atención

sobre los paralelos existentes entre los milagros de Jesús narrados en los cuatro Evangelios y los milagros (y la magia) a que hacen referencia las fuentes paganas y judías de la época³. Tal percepción fue adoptada y ampliada luego por los representantes de la crítica de las formas, como Bultmann y Dibelius, que, en sus principales obras sobre dicha materia, dedicaron numerosas páginas al estudio de los paralelos paganos y judíos a los relatos de milagros recogidos en los Evangelios⁴. En esos estudios se suele afirmar que los textos donde son narrados los milagros de Jesús reflejan formas literarias, temas y motivos propios de relatos paganos y judíos sobre milagros que circularon en el mundo mediterráneo por la época del cambio de era.

Aunque hay una gran parte de verdad en esa afirmación, no está de más efectuar algunas distinciones. Una adecuada evaluación de los relatos paganos, judíos y evangélicos sobre milagros debe respetar tanto las diferencias como las similitudes. Desdichadamente, la realización de análisis y comparaciones detallados de las diferentes tradiciones sobre milagros exige mucho espacio y tiempo. Por eso, con objeto de no agobiar a quienes no necesiten entrar en honduras, he relegado el análisis técnico de los paralelos paganos y rabínicos al *excursus* incluido a continuación de este capítulo. Aquí me limitaré a hacer unas cuantas observaciones generales basadas en las conclusiones del *excursus*, al que remito al lector interesado.

1) Con respecto a la datación de los documentos que contienen relatos de milagros, muchos de los paralelos paganos y judíos (p. ej., la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato, y el material rabínico) son posteriores en varios siglos a los Evangelios.

2) En ocasiones, el material "paralelo" no mantiene el paralelismo con los Evangelios en un aspecto fundamental. Los Evangelios presentan a Jesús como un *taumaturgo* que, por su condición de tal, *realiza* milagros valiéndose de su propio poder. En cambio, Josefa y el material rabínico presentan a veces personajes piadosos cuyas plegarias para obtener favores especiales (lluvia, curaciones) son atendidas de modo rápido, espectacular o sobrehumano, o que reciben milagrosa protección de Dios o prometen milagros para un tiempo futuro. Las narraciones de este tipo no refieren acciones *taumatúrgicas*, por lo cual, en sentido estricto, no pertenecen a la categoría de relatos de milagros.

3) Hay una cuestión más importante: qué es exactamente lo que demuestran los paralelos. Por un lado, los estudios llevados a cabo por la escuela de la historia de las religiones y la crítica de las formas demuestran que los relatos evangélicos de milagros contienen *formas literarias* que también están presentes en los relatos paganos y judíos de ese género. Por otro lado, no es posible sacar automáticamente de este hecho firmes conclusiones sobre la *historicidad* de esos relatos de los Evangelios. Es decir, el hecho de que

se puedan establecer paralelos desde la perspectiva de la crítica formal no permite concluir sin más que la mayor parte de las tradiciones sobre los milagros de Jesús no se remontan al Jesús histórico, sino que fueron insertadas después en la tradición de Jesús por la Iglesia primitiva porque competía con otras tradiciones religiosas que ensalzaban a los taumaturgos⁵.

La razón de que tales conclusiones no se desprendan necesariamente de la existencia del paralelismo literario es clara si nos planteamos una simple pregunta. Supongamos que Jesús llevó a cabo realmente algunos hechos extraordinarios, juzgados milagrosos por quienes los presenciaron. La hipótesis nos lleva naturalmente a esta pregunta: ¿cómo podrían haber sido narrados esos hechos en el siglo I sino con las formas literarias utilizadas entonces en los relatos de milagros?⁶

Aquí tropezamos con una limitación básica que presenta el método de la crítica formal: la clasificación, comparación e historia de las formas literarias no demuestran por sí solas si un particular dicho o hecho tiene su origen último en el Jesús histórico. Por ello es necesaria la aplicación de los criterios de historicidad, discutidos en el capítulo 6 del tomo I de *Un judío marginal*. Los capítulos subsiguientes estarán dedicados precisamente a la aplicación de dichos criterios a los relatos de milagros.

Debo añadir que lo que es válido para la forma literaria de esos relatos lo es también para lo esencial del vocabulario con que es descrito el milagro. Como los estudios lingüísticos han puesto en claro, no existe una diferencia radical entre el vocabulario utilizado en la narración de los milagros de Jesús recogidos en los Evangelios (y más tarde en los Padres de la Iglesia) y el empleado para referir milagros paganos o judíos⁷. De ahí que, con frecuencia, los intentos de determinar la unicidad de Jesús (o, más concretamente, de sus milagros) exclusivamente sobre la base de diferencias en el uso verbal resulten fallidos, sobre todo cuando, en un examen más detenido, se evaporan las supuestas diferencias.

En realidad, el empleo de un vocabulario similar en los relatos de milagros cristianos, paganos y judíos es comprensible y nada sorprendente. Como acabamos de ver, la forma literaria en sí misma no constituye un criterio para juzgar la historicidad de un relato. Lo mismo se puede decir de la similitud de palabras. Un sucinto informe sobre un accidente automovilístico contendrá sustancialmente el mismo vocabulario, ya aparezca en un periódico o en una novela. Supongamos, en el caso de Jesús, que realmente llevó a cabo una curación milagrosa durante su ministerio. ¿Con qué palabras habría sido referido ese acontecimiento sino con las empleadas habitualmente en el mundo helenístico para narrar milagros? Una vez más se hace presente un condicionante que frecuentemente hemos encontrado en nuestro estudio: los imperativos de la historia.

Digamos, en suma, que tanto la escuela de la historia de las religiones como la crítica de las formas han contribuido considerablemente a la investigación de los relatos evangélicos sobre milagros situándolos en el contexto más amplio del mundo grecorromano. Las similitudes y diferencias con respecto a los paralelos no cristianos nos pueden ayudar a interpretar los relatos de los Evangelios según los presupuestos de la época. Pero esa contribución tiene sus limitaciones cuando se trata de juzgar la historicidad de los acontecimientos narrados.

nl. Milagros y magia

Los paralelos paganos y judíos a los milagros evangélicos no son el único problema al que nos enfrentamos al abordar la cuestión de los milagros en el mundo mediterráneo antiguo. Estrechamente vinculada con la supuesta actividad taumatúrgica estaba la extendida práctica de la magia, hasta el punto de resultar a veces difícil distinguir una de otra⁸. Es cierto que la mayor parte de los papiros llegados hasta nosotros con conjuros y ritos mágicos datan de los siglos III-V d. C.⁹

Al parecer, hubo una explosión de interés por la magia durante esa época, la correspondiente al Bajo Imperio, que estuvo marcada por la inquietud¹⁰. Sin embargo, algunos de los papiros mágicos pertenecen a los últimos siglos de la era anterior y a los primeros de la cristiana¹¹. Otros escritos, tanto narrativos como históricos, refuerzan la idea de que los milagros y la magia -o al menos la creencia en ellos- no eran inusitados en el siglo I¹⁰. Además, la regular narración en las sinagogas de las historias de taumaturgos como Moisés, Elías y Eliseo, las referencias a exorcismos y horóscopos en Qumrán, aparte de ciertos relatos y críticas de la Misná, atestiguan una considerable presencia de las tradiciones sobre milagros y magia entre los judíos palestinos por la época del cambio de era¹². Los milagros y la magia estaban, por tanto, "en el ambiente" cuando Jesús inició su ministerio y realizó ciertos hechos extraordinarios que algunos consideraron milagrosos. De ello se desprende naturalmente una pregunta planteada con reiteración en las últimas décadas: ¿pueden entenderse los milagros de Jesús como ejemplos judíos de magia grecorromana del siglo I y, en caso afirmativo, hasta qué punto?

1. La magia y las ciencias sociales

Durante el siglo XX, la sociología y la antropología cultural han enriquecido y complicado la cuestión de la relación entre milagros y magia (y su posible identidad). En cierto sentido, estas ciencias sociales han llevado

adelante la investigación del *Sitz im Leben* (situación vital) de los relatos de milagros iniciada por la crítica de las formas ¹³. Seguramente no es una exageración afirmar que las ciencias sociales han añadido una nueva dimensión al debate sobre los milagros evangélicos. Una cosa era discutir sobre el concepto y la realidad de los milagros cuando a los especialistas sólo les preocupaban los problemas modernos puestos al descubierto por los filósofos, los teólogos y los historiadores, y cuando los científicos moldeaban la mentalidad del mundo occidental como venían haciendo desde la Ilustración. Y otra cosa es participar en ese debate ahora, cuando los nuevos conocimientos hacen ineludible tener en cuenta las ideas del mundo mediterráneo antiguo y del Tercer Mundo actual sobre los milagros y la magia ¹⁴. En el resto de esta subsección examinaremos ciertas intuiciones de las ciencias sociales sobre la cuestión que nos ocupa.

Aunque muchas de esas intuiciones se han revelado útiles y han sido bien acogidas, otras han resultado sumamente polémicas. Uno de los más notorios debates gira en torno a la afirmación de que, desde la perspectiva de las ciencias sociales, no hay diferencia objetiva entre los milagros narrados en los Evangelios y los eventos referidos en varios papiros y escritos narrativos e históricos grecorromanos y que solemos adscribir a la categoría de la magia ¹⁵. Por ejemplo, John Dominic Crossan y David E. Aune dicen que Jesús se sirvió de técnicas mágicas en sus exorcismos y curaciones. De hecho, Crossan -aunque no Aune- coincide con Morton Smith en considerar mago a Jesús ¹⁶. Pese a diferencias de detalle, ambos opinan que milagro y magia son sustancialmente una misma cosa. Cualquiera que sea la precisa definición, el milagro y la magia son un modo asegurado de utilizar un poder divino o (más generalmente) sobrehumano para alcanzar algo que se desea y no se puede obtener -o no es fácilmente obtenible- por medios humanos.

De estos recientes enfoques se podría sacar la impresión de que sólo la apologética cristiana llama "milagros" a la magia de Jesús y "magia" a los milagros de los paganos. Crossan es particularmente crudo en su acusación: «Uno no termina de maravillarse viendo cómo los teólogos cristianos, tras describir a Jesús como un taumaturgo y no como un mago, intentan luego definir la considerable diferencia entre ambas categorías. A juzgar por la tendenciosidad de sus argumentos, parece como si hubiese una necesidad ideológica de proteger la religión y sus milagros frente a la magia y sus efectos» ¹⁷.

Las ciencias sociales -se afirma- no podrían hacer una distinción tan tendenciosa. Visto como fenómeno, lo que supuestamente hizo Jesús y lo que supuestamente hicieron los magos helenísticos, curando o controlando las fuerzas de la naturaleza por medios sobrenaturales, son una misma

cosa: magia. La designación "magia" -se subraya- es utilizada objetivamente, sin ninguna connotación peyorativa¹⁸.

Considero loable que desde el campo de las ciencias sociales se trate de encontrar un lenguaje neutral, libre de implicaciones, para describir fenómenos religiosos, y así evitar que se deslicen juicios teológicos dentro de una disciplina no teológica. Pero, a mi modo de ver, la decisión de utilizar la palabra "magia" como común designación de los hechos extraordinarios atribuidos a Jesús en los Evangelios y de las prácticas mágicas descritas, por ejemplo, en los papiros mágicos griegos, es equivocada. Por dos razones:

1) Como admiten los mismos sociólogos, la palabra "magia" tenía frecuentemente -aunque no siempre- una connotación peyorativa en la Antigüedad¹⁹, y eso sigue ocurriendo hoy en la cultura popular cuando el término es aplicado a la actividad religiosa. En el antiguo mundo romano, el escritor africano Apuleyo (*ca. 125-ca. 170*) destacó como un raro apolo-gista de la magia al argüir, cuando fue acusado de practicarla, que, etimológicamente, "mago" era sólo el nombre persa equivalente a "sacerdote", y "magia" un término alternativo para designar la observancia religiosa²⁰. Sin embargo, el mismo Apuleyo procedió a reconocer la existencia de un tipo de magia más acorde con la concepción popular y que merecía ser perseguida²¹. Aunque Apuleyo pudo escudarse en el sentido más noble, "persa", de la magia gracias a sus conocimientos lingüísticos, la palabra "magia" tenía desde antiguo demasiadas connotaciones negativas en la sociedad gre-corromana para que un argumento puramente etimológico pudiese eliminarlas y dar una idea más favorable de la práctica con ese nombre designada.

Se pueden encontrar otros ejemplos de una visión positiva de la magia, pero tal visión no dejó de ser minoritaria²². El concepto de la magia que tenía un escritor de la época grecorromana dependía de su educación, de su posición social y de la específica controversia en que estuviera metido. En particular, como han señalado autores recientes, el lugar ocupado en la escala social influía en la manera que tenían los antiguos de definir y ver la magia; los escritos polémicos del pagano Celso (activo a mediados del siglo II d. C.) Y del cristiano Orígenes (*ca. 185-ca. 254*) ofrecen abundantes pruebas de ello²³. Cualquiera que fuera exactamente lo que designase, la palabra "magia" tenía para la mayor parte de las personas connotaciones negativas y, por tanto, era útil como arma en las polémicas.

La situación no es muy distinta en el mundo actual. Los sociólogos pueden argumentar cuanto quieran, ante sus colegas, sobre el sentido neutral de "magia". Pero si un profesor protestante califica como "magia" los sacramentos católicos, o un profesor católico tilda de "mago" a un protestante sanador por la fe, entonces las designaciones supuestamente neutra-

les se convierten rápidamente en proyectiles²⁴. Aunque no pongo en duda las buenas intenciones ni la honradez intelectual de quienes, por parecerles neutral, proponen "magia" como una designación común, creo que debemos ser realistas. En la práctica, esa palabra nunca estará libre de connotaciones negativas, ni siquiera entre los estudiosos. Desde luego, no lo estuvo en el mundo antiguo.

De hecho, si hubiera absoluta necesidad de encontrar un término común, seguramente sería más recomendable "milagro". Se podría aplicar sin sesgo alguno tanto a los hechos y dichos extraordinarios de Jesús como a los acciones sobrehumanas descritas en los papiros mágicos y en la literatura judía y pagana. El término común "milagro" tendría así el deseado efecto de crear un terreno de juego neutral para las ciencias sociales y, a diferencia de "magia", no estaría cargado de connotaciones polémicas.

2) De un debate puramente semántico sobre lo que constituye el mejor término neutral, pasemos a un punto de mayor enjundia: a mi entender, es discutible la afirmación de que no hay una diferencia fenomenológica real entre los milagros de Jesús narrados en los Evangelios y los eventos que suelen referir, por ejemplo, los papiros mágicos de la época romana. Quizá parte del problema reside en que la total identificación entre milagro y magia, a veces postulada hoy, puede reflejar una reacción contra la acítica idea de ayer de que el milagro y la magia (o la religión y la magia) son fenómenos claramente diferentes e incluso opuestos (con los milagros del adversario convenientemente etiquetados como "magia")²⁵. Una completa dicotomía puede haber generado, como contrapartida, una completa identificación.

Pero hay un problema aún mayor: el de encontrar alguna definición científica moderna de la magia con la que todas las partes del debate —sociólogos, antropólogos, historiadores, teólogos— puedan estar de acuerdo. Como observa atinadamente Alan F. Segal, «aunque a lo largo de la historia de las religiones y de la investigación antropológica se han ofrecido muchas definiciones de "magia", ninguna ha alcanzado un uso general»²⁶.

Son numerosísimas las propuestas en este sentido presentes en las obras de los especialistas, en las que definiciones diferentes responden a características diferentes: ritos complicados y elaborados, conjuros a menudo ininteligibles, sartas esotéricas de nombres de divinidades y sílabas sin sentido, sincretismo extremado, relación más impersonal que personal con los poderes sobrenaturales, conminación a los dioses y no humilde súplica, técnicas de un profesional sin una comunidad religiosa a su alrededor, "tecnología" precientífica por cuyos servicios hay que pagar, secreto, desaprobación social, etc., etc. Un problema básico de cualquier definición universal es que raramente una de las características está presente en la ma-

gia de todas las culturas y de todos los tiempos y lugares. Por eso algunos especialistas prefieren identificar la magia con el lado folclórico de la religión popular, considerada como lo contrario de la religión racionalizada de la minoría selecta. Otros estudiosos subrayan las tendencias subversivas, *antiestablishment* de la magia y afirman que la ilegalidad es su característica universal. Hay otros aún para quienes la magia no debería ser situada de ninguna manera bajo la rúbrica de la religión, ya que la consideran más bien como una visión del mundo, como un modo particular de encender las cosas y sus conexiones mutuas²⁷.

A la vista de la confusión existente sobre cómo definir la extensa y embrollada realidad llamada magia, no es maravilla que los especialistas tampoco se pongan de acuerdo sobre cuál es la relación de lo milagroso con lo mágico, y si lo uno y lo otro son idénticos. De hecho, surge el mismo problema cuando se trata de delimitar la medicina antigua del milagro y la magia; a veces, en la cultura grecorromana, las tres realidades aparecen imbricadas²⁸. Por suerte, lo que aquí nos interesa no es una definición universalmente válida o intercultural de la magia, sino la relación de las referencias de los milagros de Jesús con ejemplos de magia en el mundo grecorromano. Dado ese limitado campo de atención, voy a adoptar un enfoque pragmático que se ciña a los datos concretos. Evitaré, pues, la tentación de construir algún grandioso modelo abstracto basado en muy diferentes culturas y supuestamente aplicable a todas ellas, para centrarme en la comparación de dos colecciones literarias grecorromanas: los Evangelios canónicos y los papiros mágicos griegos²⁹.

Es preciso recalcar que, por ahora, estas dos colecciones nos interesan exclusivamente como literatura. Más adelante (en el capítulo 19) nos plantearemos la cuestión de qué marcos o acontecimientos históricos pueden reflejar los Evangelios. Pero, repito, ahora vamos a considerar los textos sólo como productos literarios. Lo primero que trataremos de conocer de estas dos colecciones literarias es qué luz pueden arrojar sobre la relación entre milagro y magia. Más precisamente, intentaremos hallar respuesta a esta pregunta: ¿sugiere la comparación entre los relatos de milagros de los Evangelios y los papiros mágicos alguna suerte de tipología que aclare la confusa mezcla de lo milagroso y lo mágico propia del mundo antiguo?

2. *Tipos ideales de los Evangelios y de los papiros*

A mi entender, el enfoque que ofrece una descripción más exacta de la complicada relación entre milagro y magia en esos dos *carpara* literarios no es la total identificación de ambas realidades ni su completa disociación. Lo que sugiere la lectura de esas dos colecciones es más bien la imagen de

una escala variable, un espectro o *continuum* de características³⁰. En un extremo del espectro se halla el "tipo ideal" del milagro; al otro extremo, el "tipo ideal" de la magia. En la práctica, los casos individuales se encuentran situados en diferentes puntos a lo ancho del espectro, entre los dos tipos ideales³¹.

¿De qué características estaría compuesto cada uno de esos dos tipos ideales? Mejor aún -puesto que, como hemos visto, en el mundo grecorromano el empleo de la palabra "magia" dependía generalmente de la situación social del escritor y de su postura al polemizar-: ¿son esos tipos ideales algo más que productos de una imaginación ocupada en elaborar argumentos de apologética y de polémica? ¿O están basados en datos sólidos de los textos? A mi juicio, los dos tipos extremos que he denominado "milagro" y "magia" tienen, efectivamente, una base concreta en los textos de los Evangelios y de los papiros mágicos. Trataré de probar esta afirmación primero con los relatos de milagros de los Evangelios y luego con los papiros mágicos.

En mi opinión, hay en los relatos de los Evangelios ciertas tendencias comunes que van en la dirección del tipo ideal que llamo "milagro", si bien no todas las tendencias se hallan en cada relato de milagro y a veces entran en juego elementos de magia. Para sentar este punto examinemos el relato de algo que se acerca mucho a lo que considero el tipo ideal de milagro: la resurrección de Lázaro, narrada en el capítulo 11 del Evangelio de Juan³².

Desde el principio y a lo largo de todo el relato, el vocabulario crea 1) un contexto de amor mutuo entre Jesús, Lázaro, María y Marta (nótense los verbos de afectividad en 11,1-5.11.35-36, especialmente φιλεῖς en los vv. 3 y 36 Ἠγάπα en el v. 5) y 2) un contexto de fe personal en Dios y en Jesús (τίτιςτεύω ["creer"], en los vv. 15.25-27.40.45). Los peticionarios son muy insistentes, pero saben que no pueden obligar a Jesús a que despliegue sus poderes taumaturgicos (vv. 3.21-22); no son clientes que, por pagar un servicio, tengan derecho a exigir resultados. Incluso cuando Jesús rechaza aparentemente los ruegos no acudiendo a salvar a Lázaro, Marta reafirma su fe defraudada pero perseverante (11,22). Casi desde el comienzo del relato se informa al lector de que, en realidad, Jesús ha permitido que, desde la decepción inicial hasta el milagro final, suceda todo ese drama, dado que el objeto del evento milagroso trasciende el bien individual (el volver a la vida) conferido a Lázaro. El milagro tiene como fin ser una revelación de la gloria de Dios que conduzca a la fe y una señal que apunte hacia la muerte y resurrección de Jesús generadora de vida (vv. 4,9-15.25-27.40.45). De hecho, paradójicamente, la resurrección de Lázaro precipita la muerte de Jesús (11,45-53; 12,9-11). Dada la pesada

carga teológica, sorprende sobremanera la concisión del punto culminante del relato. Al realizar Jesús por fin el milagro, que denota su perfecta unión con el Padre (vv. 41-42) y tendrá tan decisivas consecuencias, devuelve a Lázaro a la vida con una orden simple y lacónica: «Lázaro, sal fuera» (11,43).

Aquí, no entro en consideraciones sobre la historicidad de la resurrección de Lázaro. Lo que me interesa en este punto es el texto que narra ese evento, tal como figura en una obra literaria llamada Evangelio. Mi idea es que, para juzgar la cuestión del milagro y la magia en esta obra, hay que mirar más allá de simples aspectos formales de género literario, estructura y vocabulario técnico relativo a milagros (v. gr., *τέρας* y *σημείον*). Es preciso considerar también el contexto³³ y el contenido de este relato y de muchos otros similares recogidos en los Evangelios, especialmente los milagros de curación (la resurrección de Lázaro sería, por así decir, un caso extremo de curación).

¿Qué importantes elementos de contexto y contenido de la resurrección de Lázaro tienen ecos en muchos otros milagros evangélicos, especialmente en los de curación? Ante todo hay que decir que el contexto de muchos de esos relatos es el de una relación religiosa personal entre Jesús y quien se beneficia de sus milagros. Al menos implícitamente, el contexto de los milagros narrados en los Evangelios es de fe, confianza o discipulado³⁴. En ocasiones se añaden otros detalles: los presentes responden con adoración y alabanzas a Dios o a Jesús, o bien el beneficiario del milagro se convierte en un misionero improvisado al extender la noticia del milagro de Jesús. Por expresarlo de modo abstracto: el peticionario, el beneficiario o los testigos del milagro entran en una relación personal con la divinidad o el enviado de la divinidad, los cuales son concebidos en términos muy personales.

Concretamente en los Evangelios, este elemento de relación religiosa personal puede variar de un relato a otro y de un evangelista a otro. Por ejemplo, Lucas tiende más que Marcos a ver la fe como un resultado producido por el milagro³⁵. Sin embargo, incluso en Marcos, el tema de la fe u otra respuesta religiosa puede variar de lugar y de énfasis. A veces, la fe del peticionario se menciona al principio o hacia la mitad del relato (como en el caso de los que bajan al paralítico por un boquete en el tejado [Mc 2,5] y de Jairo, a quien Jesús anima a tener fe [5,36]); otras veces, al final (como en el caso de la hemorroísa [5,34]). Los relatos no precisan de una determinada palabra (p. ej., *πίστις*) para expresar la relación personal de fe o confianza. Nada podría manifestar más intensamente la confianza personal del leproso que suplica ser curado en Mc 1,40-45 que esta escueta profesión de fe: «Si quieres, puedes limpiarme» (v. 40). Pero las acciones

suelen expresar más que las palabras: la insistencia del peticionario (v. gr., la mujer sirofenicia de 7,24-30) o el hecho de que el beneficiario se ponga a seguir a Jesús (Bartimeo en 10,48) o proceda a proclamar lo que Dios y Jesús han hecho por él (el geraseno endemoniado de 5,17-20) hablan elocuentemente de fe, confianza, discipulado e incluso misión. Es interesante notar que, en casos de Marcos donde la fe u otra actitud personal está implícita, tiende a hacerse explícita en las revisiones de Mateo y Lucas³⁶.

Ciertamente, no todo relato de milagro presente en los Evangelios contiene una respuesta religiosa personal a Jesús; en ocasiones, la relación personal va principalmente en la otra dirección, al tomar Jesús la iniciativa por razones de misericordia (como en las dos multiplicaciones de los panes, de Mc 6,34; 8,2). Sin embargo, de varias maneras, los cuatro evangelistas hacen declaraciones generales o programáticas en las que indican que los milagros tienen como objeto conducir a la fe y que son culpables quienes a pesar de los milagros se niegan a creer. Enfático en este punto es el cuarto evangelista, quien concluye la primera mitad de su Evangelio (el fin del ministerio público de Jesús, en 12,37-43) y la segunda (20,30-31, tras la aparición de Jesús resucitado a Tomás) con sendas declaraciones programáticas sobre la función que las "señales" (milagros simbólicos de Jesús) desempeñan como conductoras hacia la fe. En 12,37, el evangelista se queja de que «a pesar de que Jesús había hecho tantas señales, ellos [las gentes de Jerusalén] no creían en él». En 20,30-31, dice a sus lectores: «Jesús realizó en presencia de sus discípulos muchas más señales de las que han sido recogidas en este libro. Pero aquí han quedado éstas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios». Así pues, Juan subraya dos veces en su Evangelio que no sólo esta o aquella señal realizada por Jesús, sino todas ellas en conjunto, y por su misma naturaleza, tienen como fin ayudar a los hombres a creer en él³⁷. Quienes no permiten que cumplan su función las señales -pues éstas no producen fe automáticamente o por arte de magia- son culpables.

Hay en Marcos una curiosa variación sobre este tema de la culpabilidad por no creer aun habiendo visto los milagros. Después de la primera multiplicación de los panes y de caminar Jesús sobre las aguas, se nos dice que la estupefacción, que ya embargaba a los discípulos, con esta segunda "hazaña" de Jesús «aumentó todavía más, ya que ellos no habían entendido lo de los panes, porque sus corazones estaban endurecidos» (Mc 6,51). Luego, después de la segunda multiplicación, Jesús reprende a esos mismos discípulos por su continua falta de entendimiento y dureza de corazón (8,14-21). Les pregunta cuántos cestos de pan recogieron después de cada una de esas multiplicaciones. Ellos pueden dar cifras precisas sobre el aspecto empírico de ambos eventos, pero siguen sin captar su más pro-

fundo significado. La perícopa concluye con la respuesta de Jesús, triste y recriminatoria, que toma la forma de una escueta pregunta retórica: «¿Todavía no entendéis?» La recriminación de Jesús únicamente tiene sentido si la finalidad de las dos multiplicaciones de panes (y, por implicación, los otros milagros de Jesús que han encontrado asombro y falta de entendimiento) fue facilitar a los discípulos el acceso a la fe con sólo que fuesen capaces de ver con los ojos de dentro.

También Mateo y Lucas permiten suponer que los milagros de Jesús tienen como fin conducir a la fe (pero no producirla automáticamente). Por ejemplo, ambos recogen la respuesta de Jesús a Juan Bautista, que a través de unos enviados ha preguntado a Jesús: «¿Eres el que tenía que venir? [lit., ¿eres el que viene?]

Jesús responde enumerando los varios tipos de milagros que ha realizado y que corresponden a la descripción realizada por Isaías del tiempo de salvación de Israel. A ello añade Jesús una críptica advertencia, en la que insta al Bautista a creer en él: «Y dichoso el que no se escandalice [i. e., el que no tenga dificultad para creer] por causa mía» (Mt 11,2-6 par.). La misma clase de advertencia, pero más claramente formulada, se encuentra en los "ayes" que Jesús dirige a las ciudades de Galilea por negarse a creer en él: «Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran realizado los milagros que en vosotras, hace tiempo que se habrían arrepentido, cubiertas de saco y de ceniza» (Mt 11,21 || Lc 10,13). Pese a todas las diferencias de perspectiva teológica, la idea subyacente a este pasaje de Mateo y Lucas es la que se encuentra igualmente en Marcos y Juan: los milagros de Jesús pueden ayudar a creer en él a las personas bien dispuestas, y hay culpa en cerrarse a la fe cuando se han visto sus milagros.

En suma, todas estas declaraciones negativas de Juan, Marcos, Mateo y Lucas surgen de un presupuesto positivo compartido por los cuatro Evangelios: todos los milagros de Jesús tienen como fin conducir a la fe, al arrepentimiento y al discipulado. Quienes no permiten que los milagros obren como Jesús desea son culpables de incredulidad. Por tanto, incluso los relatos breves y los sumarios sobre milagros de Jesús quedan dentro de un contexto general: la relación religiosa interpersonal entre Jesús y los receptores de sus milagros. El largo y detallado ejemplo de la resurrección de Lázaro se limita a poner de manifiesto lo que está implícito en el conjunto de los Evangelios.

El énfasis en la relación interpersonal con Jesús tiene un corolario natural en los relatos de milagros. Con pocas excepciones, el poder taumáturgico con que Jesús cura o salva no es visto en los Evangelios como una fuerza impersonal susceptible de ser encauzada y utilizada quiera o no Jesús. Tampoco es el poder de un dios o un demonio caprichoso del que, *velis nolis*, sea posible servirse con ayuda de largos ritos esotéricos, conjuros,

hechizos, brebajes, amuletos o invocaciones al ser poderoso mediante sus nombres secretos. Si se está de acuerdo con Aune en que «los eventos extraordinarios que son considerados como magia deberían consistir propiamente en los resultados de procedimientos rituales a los que se atribuye la obtención de efectos deseables»³⁸, entonces no deben ser incluidos en esa categoría la mayor parte de los milagros de Jesús narrados en los Evangelios. Muy pocos relatos presentan a Jesús desarrollando algo que razonablemente pueda ser designado como rito, y, ciertamente, ninguno la clase de ritos que vemos en los papiros mágicos.

Además, los milagros de Jesús tienen una finalidad primordial. Por expresarlo sencillamente: esos milagros son presentados en los Evangelios como signos y realizaciones del gracioso poder del Dios de Israel, activo en el tiempo final para salvar no sólo a personas individuales sino al conjunto de Israel a través de su mediador Jesús. Él obra los milagros principalmente para sus seguidores reales o potenciales, al ampliarse el círculo de discípulos.

Permítaseme reiterar, una vez más, que ahora estoy considerando exclusivamente como literatura lo narrado en ese *corpus* literario que llamamos Evangelios; la cuestión de la historicidad de los acontecimientos referidos será abordada más tarde. Todo lo que afirmo por el momento es que en los Evangelios está reflejado un tipo -o configuración o modelo- específico de actitudes y acciones religiosas, dotado de un perfil distinto, que no debe ser confundido descuidadamente con otros tipos. El relato de la resurrección de Lázaro nos ayuda a comprender cómo puede ser uno de los extremos del espectro milagro-magia.

Las características del otro extremo pueden ser deducidas de las tendencias generales de los papiros mágicos grecorromanos, datables desde los siglos II o I a. C. hasta el siglo V d. C.³⁹ Paradigmático en este aspecto -por citar un documento famoso- es el Papiro Mágico de París (*PGMIV*). En sus líneas 3007-3085⁴⁰ encontramos la fórmula de un exorcismo que es literalmente una receta: Se mezcla aceite de aceitunas no maduras con hierbas y pulpa de fruta, y se hierve todo ello con mejorana blanquecina mientras el mago/exorcista recita una lista, larga y casi impronunciable, de nombres de dioses de diferentes naciones. A continuación, una hoja de estaño, en la que se ha grabado otra lista de dioses, es fijada al cuerpo del paciente. De cara a éste, el mago recita una lista todavía más larga (en la que figura «Jesús, el dios de los hebreos» [κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων, Ἰησοῦ]) y luego, en un nuevo recitado, ensarta un conglomerado de relatos del AY, tradiciones judías y palabras egipcias. El carácter misterioso de las fórmulas se puede realzar pronunciando una serie de vocales o sílabas sin sentido. A ello se añaden frases y nombres extranjeros y prescrip-

ciones de prácticas también foráneas (notablemente judías, como la abstención de la carne de cerdo). Con todo lo cual, esta "receta" mágica romana de la época del Bajo Imperio alcanza un alto grado de sincretismo⁴¹. Aunque la mezcolanza llega a ser extrema en este texto concreto, las recetas extrañas, las largas cadenas de nombres de dioses o las sartas de sílabas sin sentido aparecen prácticamente en casi todas las hojas de los papiros pertenecientes a las colecciones de Karl Preisendanz y Hans Dieter Betz.

La proliferación de palabras, títulos divinos y observancias rituales de múltiples pueblos y religiones obedece a una razón sumamente pragmática: ¡acumular probabilidades! Significativamente, no es raro encontrar en los papiros mágicos frases "publicitarias" añadidas por los copistas para recomendar un particular sortilegio: «Esto es realmente efectivo» o «Si no obtienes resultado, prueba este otro sortilegio»⁴². Lo cual confirma que, con la proliferación aludida, se espera que una u otra de las palabras o acciones sea el botón que abra la puerta de acceso al efecto deseado. Como el mago puede no saber cuál de los botones es el adecuado, pulsa el mayor número posible. Aquí todo es cuestión de utilizar las palabras, acciones y materias adecuadas. Que el poder puesto en actividad mediante ellas sea pensado en términos personales o impersonales tiene una importancia secundaria; la adhesión permanente o la devoción personal a una determinada divinidad no es una cuestión relevante en la mayor parte de esos textos⁴³.

Lo que se trata de obtener con los ritos mágicos de los papiros cubre una gama que va desde el serio y benéfico efecto del exorcismo, pasando por los fines bastante prosaicos de ganar en una carrera de caballos, obtener dinero, curarse un catarro, exterminar las chinches, lograr un amante o conseguir una erección, hasta el siniestro objetivo de hacer daño a alguien, sobre todo a un rival en los negocios, en el amor o en los tribunales. Esto recuerda la definición de la magia ofrecida por Bronislaw Malinowski: inherentemente pragmática, se vale de un medio específico para alcanzar un fin específico⁴⁴. Por otro lado, la persona que requería la ayuda del mago era la mayor parte de las veces un cliente y, como tal, pagaba por un trabajo. En cierto sentido, el mago grecorromano era un técnico de la época, un experto a cuyos servicios profesionales se recurría para que con su tecnología (magia) obtuviera unos resultados rápidos o no alcanzables por otros medios. Generalmente, el mago, sobre todo el del ámbito religioso griego, actuaba solo, aunque a veces podía tener un aprendiz⁴⁵. En los papiros mágicos no se encuentra nunca la idea de fundar o preparar una comunidad de creyentes o discípulos.

Hemos visto, pues, los dos extremos distinguibles en el espectro formado por esos dos diferentes *corpora* de literatura grecorromana que son los cuatro Evangelios y las colecciones de papiros mágicos. Entre ambos

extremos hay muchas zonas grises, y no sólo en el sector mágico del espectro; también algunos relatos evangélicos sobre milagros contienen elementos de magia. Quizá el más claro ejemplo es la forma marcana del relato sobre la hemorroísa (Mc 5,24b-34). Ella se acerca a Jesús por detrás y toca su manto, con lo cual queda curada al instante, como si una especie de corriente eléctrica procedente del manto de Jesús hubiese obrado ese efecto⁴⁶. En el momento de la curación, Jesús no sabe quién lo ha tocado ni qué es exactamente lo que está sucediendo; sólo siente que una fuerza se desprende de él. Es preciso recordar, no obstante, que esta clase de curaciones automáticas y anónimas son atípicas de los milagros contenidos en los *Evangelios*⁴⁷. Además, hasta en la versión marcana del relato, la acción de la mujer implica fe en el poder sanador de Jesús; de hecho, Jesús pone fin al episodio identificando la fe de ella con lo que realmente la ha salvado.

Sin embargo, es revelador que incluso en el siglo 1 otro evangelista parezca encontrar algo embarazoso en el componente mágico del relato según Marcos. Mateo introduce algunas modificaciones para que en su versión (9,20-22) la mujer no quede curada instantáneamente y al simple contacto con el manto de Jesús. Así, cuando ella toca el manto, Jesús se vuelve de inmediato, la ve, comprende la situación y proclama que su fe la ha salvado (i. e., curado). Mateo concluye el episodio declarando que ha sido a partir de ese instante (al proclamar Jesús la curación por la fe) cuando la mujer se ha curado realmente. Con ello subraya que el conducto de la curación y la salvación es la fe en Jesús, y no ninguna misteriosa corriente procedente de él⁴⁸.

En el otro lado del espectro, algunas fórmulas de los papiros mágicos adquieren el tono de oración personal dirigida a una divinidad personal. Por ejemplo, pese a toda la magia y a la habitual serie de nombres divinos y de sílabas sin sentido, la descripción de la ascensión mística del alma en la llamada *Liturgia de Mitra* (PGMIV, 479-829), dentro del Papiro Mágico de París, parece reflejar una espiritualidad personal hondamente sentida⁴⁹. Fuera de los papiros mágicos, este énfasis en lo personal de la súplica al dios benéfico y de la relación con él se encuentra en otros documentos de la literatura pagana, incluso en algunos que tratan de magia.

Así, en la oración que Apuleyo dirige a Isis en su novela picaresca *Metamorfosis* o *El asno de oro*, vemos cómo la magia se convierte en religión personal (aunque permanece la sincrética multiplicación de nombres divinos)⁵⁰. De hecho, esa conversión es parte del mensaje del libro. Hacia el final de la novela, su protagonista, Lucio (en quien probablemente está representado el mismo Apuleyo), que había sido metamorfoseado en asno, recobra su apariencia humana. Pero la nueva transformación física simbo-

UJO

liza también su conversión desde la práctica de una magia siniestra y nociva a la adhesión sincera y radical a Isis como es revelada en su religión mística. Lo notable aquí es que no encontramos a un apologista cristiano, sino al pagano Apuleyo, el defensor de un sentido aceptable de la magia en su *Apología*, dando a entender que hay una diferencia fundamental entre la magia y el culto de la diosa salvífica Isis, la cual puede obrar el prodigio definitivo de la transformación personal de su adepto. Apuleyo describe una forma de experiencia religiosa como esencialmente -y experiencialmente- más elevada y pura que la otra⁵¹. Así pues, los dos tipos, milagro y magia, aparecen tanto en el paganismo como en el cristianismo, e incluso en un mismo autor.

Recapitulando: no es un ejercicio de apologética arbitrario distinguir entre estos dos tipos extremos de poder sobrehumano que encontramos en el mundo antiguo. Están presentes, con múltiples variaciones y grados de diferencia, en dos importantes *corpora* de literatura religiosa del período grecorromano: los Evangelios y los papiros mágicos⁵². Y existe una diferencia real entre ambos tipos. En general, a pesar de la diversidad de teologías y estilos entre los cuatro Evangelistas, los Evangelios canónicos representan el tipo que he llamado "milagro" o tienden hacia él. Al elaborar esta tipología, no ha habido por mi parte ningún intento encubierto de hacer que los relatos de los milagros de Jesús difieran totalmente de los relatos de milagros correspondientes a la literatura pagana y judía. Algunos de éstos (señaladamente los de documentos judíos) tienden más hacia el extremo milagroso del espectro que hacia el mágico. La razón de construir este espectro o *continuum* es arrojar luz sobre una válida diferencia fenomenológica entre los tipos ideales milagro y magia. No afirmo que los relatos de los milagros de Jesús monopolicen el primero de ambos tipos.

3. *Enumeración de las características de los tipos*

Habiendo examinado algunos ejemplos concretos de los Evangelios y de los papiros mágicos, podemos empezar a formar una lista de las características comunes a cada tipo. Obviamente, por ser partes integrantes de tipos ideales, tales características se encuentran sólo en grado variable en los casos particulares. Ésta es la razón por la que hay un espectro o gama de posibilidades entre los dos extremos. Sin embargo, podemos decir que, en general, la tipología del milagro, como aparece reflejada en los Evangelios, implica los siguientes elementos:

- 1) La relación interpersonal de fe, confianza o amor entre un ser humano y Dios (o su enviado), que habitualmente constituye el contexto más amplio de un milagro religioso.

2) El peticionario -un adepto o discípulo, no un cliente-, que solicita de Dios o de su enviado una curación u otro beneficio. En algunos relatos, el enviado (i. e., Jesús) toma la iniciativa para infundir fe o avivarla en las personas necesitadas de su intervención.

3) Jesús suele otorgar el milagro con una frase breve pero inteligible, pronunciada en su propia lengua⁵³ y acompañada o no de un gesto simbólico (contacto manual o utilización de saliva)⁵⁴. Negativamente expresado: no hay largos conjuros, ni interminables listas de nombres esotéricos y de palabras ininteligibles, ni amuletos, hechizos o recetas de cocimientos.

4) Con pocas excepciones, el milagro sucede porque la voluntad personal del taumaturgo responde al apremiante ruego del peticionario o a la no formulada pero patente necesidad de alguna persona afligida. Negativamente expresado: no se concibe que el peticionario pueda forzar al taumaturgo a obrar el milagro contra su voluntad, ni tampoco que el taumaturgo pueda, a su vez, compeler a la divinidad a que conceda algo. Un presupuesto básico de los relatos evangélicos sobre milagros es que a Dios no se le puede forzar la mano.

5) Específicamente en los Evangelios, toda la actividad taumatúrgica tiene lugar dentro del contexto general de la obediencia de Jesús a su Padre y a la misión que ha recibido. De hecho, en su oración de Getsemaní, tras pedir al Padre que lo libre del trance que se avecina, añade: «Pero no se haga como quiero yo, sino como quieres tú» (de hecho, su petición no es atendida).

6) También característico es otro contexto general: tal como figuran ahora los milagros en los Evangelios, no constituyen simplemente actos aislados de poder divino efectuados en beneficio de peticionarios individuales. Son entendidos como símbolos y realizaciones concretas del reino de Dios, quien viene a salvar en el tiempo final a su pueblo, Israel, a través del ministerio de Jesús⁵⁵. La escatología y la comunidad entran en el esquema global de los milagros evangélicos.

7) Los milagros de Jesús no castigan ni perjudican directamente a nadie. Esto contrasta con el contenido de los papiros mágicos griegos, donde se encuentran hechizos para causar enfermedades o insomnio, impedir bodas, silenciar oponentes, fomentar discordias entre amigos o entre matrimonios y deshacerse de enemigos.

El tipo situado al otro extremo del espectro y que he denominado magia es prácticamente lo contrario de la descripción anterior. Subrayo una vez más que me estoy refiriendo a un tipo ideal, abstraído de numerosos ejemplos de los papiros mágicos griegos. No es que cada texto individual exhiba todos los rasgos peculiares. Además, la tipología trata de reflejar las

características más notables de esos papiros mágicos con respecto a las que presentan los relatos de los Evangelios. No se trata de ofrecer una definición universalmente válida o intercultural de la magia.

1) En el tipo ideal, la magia es la manipulación técnica de diversas fuerzas sobrenaturales (a menudo impersonales) o la coacción de una divinidad para obtener un beneficio deseado⁵⁶. Un destacado ejemplo es el conjuro que se encuentra en *PGMXIII*, 760-821. El mago comienza invocando al dios, al que se refiere con títulos lisonjeros que lo identifican con el océano y proclaman su poder sobre todos los elementos del universo. Como en la mayor parte de los conjuros, la invocación está acompañada de una retahíla de nombres divinos (egipcios, hebreos y arameos) y de vocales sin sentido. Luego prosigue el mago:

Entra en mi mente ... y haz por mí todo aquello que mi alma desea. Pues tú eres yo, y yo [soy] tú. *Cualquier cosa que yo diga* [i. e., ordene] *debe producirse, porque yo poseo tu nombre como incomparable amuleto* [lit., filacteria] *en mi corazón*, y ningún mortal ... prevalecerá contra mí; ningún espíritu se me enfrentará en batalla ... por razón de tu nombre, que yo poseo en mi alma.... [Dame] salud, bienestar, abundancia de bienes, victoria, fuerza, la habilidad de hacerme querer. Limita la visión de todos mis adversarios...⁵⁷

A continuación se encuentra una sarta todavía más larga de nombres divinos y vocales sin sentido. Esta característica está presente casi siempre en los papiros mágicos, si bien en algunos textos aflora un tono de súplica y de auténtica oración⁵⁸.

2) Contrariamente a la mayor parte de las definiciones de milagro, que suelen hablar de un efecto que trasciende todo poder humano, y a diferencia de casi todos los milagros narrados en los Evangelios, los beneficios buscados por la magia son a veces relativamente modestos y además obtenibles por medios humanos, como ganar una carrera de caballos o conseguir pareja.

3) Para el mago, cada petición era esencialmente un caso aislado. Los magos helenísticos no acostumbraban a operar en un contexto globalizador como la historia de la salvación o el drama escatológico, donde cada prodigio fUera símbolo y anticipo del supremo prodigio futuro⁵⁹.

4) Además, el mago no solía actuar como tal dentro de un círculo de discípulos o creyentes relativamente estable, susceptible de ampliarse con los prodigios realizados. Émile Durkheim ve aquí una diferencia "esencial" entre la magia y la religión (que es propia de grupo y fomenta la unidad grupal). Durkheim afirma: «*No hay Iglesia fundada en la magia*. Entre el mago y quienes le consultan ... no existen vínculos duraderos que lo conviertan a él y a esas personas en miembros de una misma comunidad moral. ... El mago tiene una clientela y no una Iglesia, y es muy posible que

entre sus clientes no haya ninguna relación o que ni siquiera se conozcan; aparte de eso, la relación mago-cliente es generalmente accidental y transitoria»⁶⁰. Aunque acaso no resulte válida esta distinción para todas las religiones y magias en todo tiempo y lugar, capta bien una diferencia fundamental entre la descripción de Jesús que ofrecen los Evangelios y la imagen del mago que se desprende de los papiros mágicos⁶¹.

5) Especialmente típica de los conjuros recogidos en los papiros mágicos es la multiplicación de nombres de deidades y las retahílas de sílabas sin sentido (ambas aparecen en versalitas en la cita subsiguiente). Quizá nada haga percibir mejor la diferencia de tono y de espíritu entre los conjuros de los papiros mágicos griegos y los milagros referidos en los Evangelios que leer una colección como la traducida en el libro de Betz *The Greek Magical Papyri in Translation*, donde regularmente aparecen conjuros como «A EE ÊÊÊ III OOOOO UUUUU ÔÔÔÔÔÔÔ, ven a mí, Buen Agricultor, Buen Daimon, HARPON KNOUPHI BRINTANTEN SIPHRI BRISKYLMA AROUAZAR [BAMESEN] KRIPHI NIPOUMICHMOUMAÓPH»⁶². A veces, esta clase de conjuro ocupa casi toda una página. Aquí parece hacerse realidad la frase de Malinowski: «El elemento más importante de la magia es el conjuro. El conjuro es esa parte oculta, ... conocida sólo por el mago»⁶³. Sobre la razón de que proliferen los nombres y las sílabas sin sentido, comenta Kee: «El origen o el significado inicial de un rito o fórmula carecen de importancia: lo que cuenta es la eficacia. Cuando no se obtienen los resultados deseados, se atribuye el fracaso a imprecisión en el rito o en la expresión del conjuro. A fuerza de ser repetidas, las fórmulas van acumulando elementos extraños hasta hacerse absolutamente ininteligibles. Pero eso es lo de menos, en tanto funcionen»⁶⁴. Las escuetas e inteligibles órdenes de Jesús, a menudo pronunciadas ante un grupo de personas, son claramente otra cosa⁶⁵.

6) El punto anterior señala a su vez una peculiaridad más: el carácter secreto, esotérico de la magia recogida en los papiros. Mauss dice de la magia en general: «Es privada, secreta, misteriosa y se acerca a los límites de lo prohibido»⁶⁶. Ésta es una afirmación demasiado radical con respecto a la magia de todo tiempo y lugar, pero resulta bastante válida para la magia reflejada en los papiros. Aunque Marcos y quizá su tradición antes que él rodearon de un aura de secreto algunos milagros de Jesús, esa característica marcana no parece haber sido esencial en la manera de concebir tales milagros por parte del cristianismo primitivo. Los cuatro Evangelios -incluido el de Marcos- narran muchos milagros que Jesús realizó a la vista de todos, y Mateo, en particular, al servirse de relatos marcanos elimina regularmente su elemento de secreto⁶⁷.

Entre los dos extremos descritos hay, como ya he advertido, zonas grises; pero ambos están claramente enraizados en las principales tendencias

de los dos géneros de literatura a que pertenecen: los relatos de milagro y los documentos sobre magia. Por lo cual entiendo que existe una base objetiva para designar los supuestos prodigios obrados por Jesús como "milagros" Y no como "magia", aunque en unos cuantos casos encontremos en ellos ciertos rasgos mágicos, del mismo modo que algunos papiros mágicos y relatos grecorromanos sobre magia contienen rasgos de fe personal en una deidad personal que obra milagros. La validez sustancial de los dos tipos permanece, pese a las variaciones dentro de cada uno de ellos y a las mezclas entre ambos. En general, la mayor parte de los relatos evangélicos sobre hechos extraordinarios de Jesús tienden hacia el tipo ideal del milagro, y en los papiros mágicos helenísticos predomina la tendencia hacia el tipo ideal de la magia. Por eso rechazo los intentos de Morton Smith y John Dominic Crossan de calificar a Jesús de mago y presentar sus milagros *como* magia. En lo que sigue continuaré refiriéndome a los "milagros" de Jesús en el sentido aquí descrito.

4. *Observaciones finales sobre Jesús como mago*

Aparte de todos estos detallados argumentos sobre definiciones y tipos, hay una razón simple y de sentido común para no aplicar el calificativo de "mago" a Jesús. En primer lugar está el hecho de que, aunque en el NT se encuentran las palabras "mago" (el nombre μάγος, en Hch 13,6,8; el participio μαγεύων, en 8,9) y "magia" (μαγεία, en Hch 8,11; πειρίεργα, en 19,19)⁶⁸, no son asignadas en ningún caso a Jesús ni a sus actividades. Jesús nunca se llama a sí mismo "mago". Tampoco sus discípulos en vida de él, ni la Iglesia durante el resto del siglo 1, emplearon jamás esa palabra entre los muchos títulos y designaciones aplicados a Jesús. Ni lo que es sumamente significativo-, en las décadas inmediatamente posteriores a la crucifixión de Jesús, sus adversarios ni los de la Iglesia lo acusaron de practicar la magia⁶⁹.

La ausencia de esa acusación concreta es notable, dado el gran número de ellas que recogen los Evangelios: Jesús es un aliado de Belcebú (Mc 3,22 parr.), un infractor del sábado (Me 3,1-6; Jn 5,16; 9,16), un blasfemo (Mc 2,7 parr.; 14,64 parr.), un impostor (Mt 27,63), que se hace pasar por el rey de los judíos (Me 15,2 parr.), que afirma ser el Mesías, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre (Mc 15,61-62 parr.), que induce a error al pueblo judío y se opone al pago de impuestos al César (Lc 23,2) y que está creando una situación peligrosa en la que los romanos pueden intervenir Yacabar con el aurogobierno judío e incluso con el templo (Un 11,48). Naturalmente, muchas de estas acusaciones -sobre todo las más abiertamente cristológicas- reflejan polémicas de la Iglesia primitiva y contra ella más que contra el Jesús histórico. Pese a la conspicua ausencia

de cualquier mención de la magia en la lista, hay quienes, apoyándose en las concepciones de algunos historiadores y sociólogos, tratan de asimilar ciertas acusaciones (p. ej., estar aliado con el demonio o ser un impostor que induce a error al pueblo judío) con la de ser un mago (o, alternativa-mente, un brujo); pero es un intento de eruditos modernos dedicados a elaborar modelos con un alto nivel de abstracción⁷⁰. No refleja el preciso vocabulario y la reacción inmediata de los judíos de la época de Jesús ni de los que vivieron en las décadas inmediatamente posteriores a su muerte.

De hecho, los documentos más tempranos en que se encuentra aplicada a Jesús la palabra "mago" (μάγος) son dos obras de Justino Mártir: su *Primera Apología* (30.1) y el *Diálogo con Trifón* (69.7)⁷¹. No se conoce su fecha composición, pero lo más probable es que Justino las escribiese durante los años que residió en Roma (ca. 150-65). Supuestamente, las declaraciones de Trifón el Judío en el *Diálogo* representan lo que un judío dijo a Justino en una conversación habida una década o dos antes (ca. 133-34). Pero es difícil determinar hasta qué punto el *Diálogo* es el fiel trasunto de una conversación real y en qué grado refleja la creatividad teológica de Justino. La siguiente obra más antigua donde se relaciona a Jesús con la magia es el *Discurso verdadero* del pagano Celso (y su supuesta fuente judía), que hacia el año 178 afirma que fue un mago⁷². Como vemos, no hay ningún documento datable antes de la segunda mitad del siglo II en que se aplique ese calificativo a Jesús.

Además, fijándonos concretamente en los relatos evangélicos, observamos que, por regla general, sólo ciertos milagros generan una oposición feroz y que ello se debe a dos precisas razones: 1) cuando se trata de exorcismos, en algunos casos -ciertamente, no en todos- existe la sospecha de que han sido realizados en colaboración con poderes demoníacos; 2) algunos de los milagros de curación, por haber sido obrados en sábado, se ven como violaciones del precepto del descanso sabático. En ningún lugar de los Evangelios se encuentra la idea de que los milagros en general y en sí -simplemente por ser milagros- merezcan censura y enérgico rechazo⁷³. Los frecuentes coros de alabanza subsiguientes a los milagros de curación producen justamente la impresión contraria. Todo esto es coherente con la ausencia, en el NT, de la acusación de que Jesús fuese un mago o practicase la magia⁷⁴. Es posible, sin embargo, que, unida a otros aspectos del mensaje y ministerio de Jesús, la realización de milagros resultase una "circunstancia agravante", sobre todo a ojos de las autoridades.

Habiendo examinado los problemas preliminares, tanto modernos como antiguos, que surgen al estudiar los relatos de milagros, podemos volver la mirada a los cuatro Evangelios e intentar clasificar y evaluar históricamente sus datos sobre los milagros de Jesús.

Notas al capítulo 18

1 El rechazo de toda clase de milagro por la tradición epicúrea tiene sus raíces en dos ideas fundamentales: 1) dichosos e inmortales, los dioses no se ocupan de la humanidad ni de su mundo, que ellos no crearon; 2) en el mundo físico, nada es creado de la nada, ni nada que existe puede nunca disolverse en la nada; por tanto, el mundo siempre ha sido y será como es ahora. Para textos clave pertenecientes al escasísimo material llegado hasta nosotros del propio Epicuro, cf. su *Carta a Meneceo*, 10, 123, en las *Vidas de los filósofos mds ilustres* de Diógenes Laercio (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. [LCL; ed. E. D. Hicks; Cambridge, MA; Harvard University; London: Heinemann, 1925] II, 648-51; trad. esp.: *Vidas de los mds ilustres filósofos*, Barcelona: Orbis, 1985); véase también su total rechazo de la adivinación en su breve epitome, *ibíd.*, 10, 135 (pp. 660-61), Y también su *Carta a Heródoto*, *ibíd.*, 10.38-39 (pp. 566-69). Sobre esto, cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968) 71-100; Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London/New York: Roudedge, 1989) 22-62.

Sobre el rechazo de los milagros (aludidos concretamente como "portentos", i. e., monstruos terroríficos nacidos de hombres o de animales) por parte de Cicerón, véase su *De divinatione*, II, 60-61: «Cualquier cosa que llegue a existir, de cualquier clase que sea, necesariamente es causada por la naturaleza; de ahí que, aun cuando su existencia sea inusitada, no puede existir fuera del curso de la naturaleza (*praeter naturam*). ... Nada ocurre que no pueda ocurrir y, si lo que podía ocurrir ha ocurrido, no debe ser llamado "portento" Lo que no podía ocurrir no ha ocurrido nunca, y nada que pueda ocurrir es un portento; luego los portentos no existem». Para un texto crítico, cf. Arthur Stanley Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis. De divinatione libri duo* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) 450-52. Como nota Pease (pp. 9-13, 36-37), *De divinatione* es una crítica racionalista de la adivinación y de las supersticiones populares en general. Un dato interesante: su principal argumento no tuvo gran repercusión hasta que fue adoptado por los deístas ingleses (y por Voltaire). Como los deístas, Cicerón creía preciso destruir la superstición (al menos entre la clase alta instruida), pero manteniendo la genuina creencia en Dios o en los dioses y las observancias religiosas tradicionales, consideradas necesarias para la buena marcha del Estado. En esto difería del materialismo y epicureísmo radical del poeta-filósofo Lucrecio en su *De rerum natura* ("Sobre la naturaleza de las cosas"), que rechaza cualquier tipo de religión. Sobre todo esto, cf. R. J. Goar, *Cicero and the State Religion* (Amsterdam: Hakkert, 1972) 96-104; John E. Rexine, *Religion in Plato and Cicero* (New York: Greenwood, 1968) 33-52; Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 35-36.

2 Véase, p. ej., Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1986) 102-67, esp. 118-19. Naturalmente, no hay que llevar esta observación hasta el extremo: los antiguos pueblos mediterráneos tenían sentido de qué acontecimientos eran normales, regulares y susceptibles de suceder, a diferencia de los que eran extraordinarios o inauditos. Juicios sensatos a este respecto pueden encontrarse en el libro de Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 7-26.

3 Sobre la contribución de la escuela de la historia de las religiones al estudio de la magia y del NT, véase Aune, "Magic in Early Christianity", 1508, que menciona los trabajos de A. Dieterich, R. Reitzenstein, A. Deissmann, W. Heitmüller, F. Preisigke y O. Bauernfeind. Un breve examen de la aportación de dicha escuela al debate sobre el concepto supuestamente grecorromano de un "hombte divino" (θεῖος ἄνθρωπος) taumaturgo es ofrecido por Gail Paterson Corrington, *The "Divine Man". His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion* (American University Studies; Series VII, Theology and Religion Vol. 17; New York/Berne/Ftankfurt: Lang, 1986) 1-58. Para

una expresión clásica del enfoque aplicado por la historia de las religiones a la cristología y la tradición de Jesús como taumaturgo, cf. Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville/New York: Abingdom, 1970, 1ª ed. alemana 1913) 98-106. Es típica la declaración general con que pasa a estudiar los milagros (p. 98): «Aún podemos ver claramente cómo la más antigua tradición de la vida de Jesús estaba todavía relativamente libre de lo milagroso». Aparte de los relatos veterotestamentarios, Bousset encuentra paralelos a los milagros de los Evangelios dentro del Talmud y en el milagro del vino, del culto a Dioniso en la isla de Andros.

⁶Bultmann, *Geschichte*, 233-60; Dibelius, *Formgeschichte*, 66-100 (donde los relatos de milagros son llamados *Novellen*, "relatos breves" o "cuentos"; las pp. 130-78 recogen analogías rabínicas y paganas a varios géneros de material evangélico).

⁵Sobre los dos juicios formulados aquí, cf. Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 75-78.

⁶Es la pregunta que, con razón, se plantean Richardson, *Miracle-Stories*, 28, y van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 120.

⁷Así, Harold Remus, "Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?": *JBL* 101 (1982) 531-51 (con la bibliografía allí citada). Remus señala en particular que 1) no hay gran diferencia de significado entre τέρας ("portento", "maravilla") y σημεῖον ("señal"), y que 2) tampoco difiere mucho el modo como los paganos y los cristianos empleaban esos términos. Lo mismo puede decirse de δυνάμεις ("actos de poder"). Para posteriores problemas de terminología antigua, cf. Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 48-72.

⁸Entre los libros y artículos sobre milagros ya mencionados, véanse especialmente Wilson, *Magic and the Millennium*; Hulst, *Hellenistic Magic*; Smith, *Jesus the Magician*; Aune, "Magic in Early Christianity", 1507-57; Remus, *Pagan-Christian Conflict*; Kee, *Miracle in the Early Christian World*; íd., *Miracle and Magic*; Schoedel / Malina, "Miracle or Magic?", 31-39; Yamauchi, "Magic or Miracle?", 89-183; Crossan, *The Historical Jesus*, 137-67, 303-32. Sobre la magia en la antigua cultura grecorromana, véanse los distintos ensayos contenidos en Christopher A. Faraone / Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* (New York/Oxford: Oxford University, 1991); en el mismo volumen léase con especial atención a Hans Dieter Betz, "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", 244-59, y C. R. Phillips III, "Nullum crimen sine lege: Socio-religious Sanctions on Magic", 260-76. Al artículo de Betz se pueden añadir dos de sus restantes ensayos sobre los papiros mágicos griegos: Hans Dieter Betz, "The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri", en Ben F. Meyer / E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Three. Self-Definition in the Greco-Roman World* (Philadelphia: Fortress, 1982) 161-70; íd., "Introduction to the Greek Magical Papyri", en Hans Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago/London: University of Chicago, 1986) XLII-LIII. Los tres artículos de Betz contienen abundante bibliografía sobre el problema de la magia, especialmente en el mundo grecorromano. Entre otras obras de carácter más general que pueden ser consultadas acerca de la magia para adquirir una idea de las variadas definiciones e interpretaciones ofrecidas sobre ella en diferentes períodos de la historia y en diferentes culturas, conviene citar: Robert-Léon Wagner, *"Sorcier" et "Magician"* (Paris: Droz, 1939); Kurt Seligmann, *Magic, Supernaturalism and Religion* (New York: Pantheon, 1948); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner's Sons, 1971); Marcel Mauss, *A General Theory of Magic* (New York: Norton, 1972); Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University, 1989; trad. esp.: *La magia en la Edad Media*, Barcelona: Grijalbo Mondadori-Crítica, 1992), esp. 1-42.

⁹De la colección de papiros mágicos griegos hay una edición que viene siendo considerada como clásica desde su aparición a finales del primer tercio del siglo xx:

Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols. (Leipzig: Teubner, 1928, 1931). Una nueva edición, editada por Albert Henrichs, apareció en 1973-74: Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri* (Sammlung Wissenschaftlicher Commentare; Stuttgart: Teubner, 1973-74). En ella se efectuaron varias correcciones y adiciones. En particular, su segundo tomo es mucho más extenso, ya que en él fue incluido material desunido originalmente a un tercer volumen. Es esta segunda edición la que he utilizado en el presente trabajo. Muchos lectores encontrarán más accesible el libro editado por Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*. Aunque no ofrece los textos en sus lenguas originales, tiene la ventaja de incluir textos griegos y demóticos que no figuran en los volúmenes de Preisendanz. (Se llama "demótico" el estadio de la lengua egipcia inmediatamente anterior al capto y conocido a través de documentos escritos en caracteres demóticos [una forma simplificada de la escritura hierática egipcia], cuya composición se sitúa entre los siglos VIII a. C y III d. C) Para una breve historia de la investigación moderna sobre los papiros mágicos griegos, véase Betz, "Introduction", XLII-XLIV. Como nota este autor (p. XLI), las colecciones que ahora poseemos representan, probablemente, tan sólo una pequeña parte de los textos mágicos que existieron en el mundo grecorromano. Fuera de estos documentos hay muy diversos materiales sobre magia: p. ej., símbolos e inscripciones en piedras preciosas y en cuencos.

IOcf. Aune, "Magic in Early Christianity", 1519; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (New York/London: Narran, 1955) 37-101 (trad. esp.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid: Cristiandad, 1975); Helmut Koester, *Introduction to the New Testament. Volume One. History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Philadelphia: Fortress; Berlin/New York: de Gruyter, 1982) 379-81; Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 177-86. Sobre la supervivencia de la magia pagana en Occidente después de la caída del Imperio romano y sobre la lucha del cristianismo contra esas prácticas, véase Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*; Michel Rouche, "The Early Middle Ages in the West", en Paul Veyne (ed.), *A History of Private Life. I. From Pagan Rome to Byzantium* (Cambridge, MA/London: Harvard University, 1987) 519-36; Karen Louise Jolly, "Magic, Miracle, and Popular Practice in the Early Medieval West: Anglo-Saxon England", en Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Paul V. M. Fleisher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict* (New York/Oxford: Oxford University, 1989) 166-82.

No hay un total acuerdo acerca de por qué aumenta en el Bajo Imperio el interés por la magia. La suposición mayoritaria es que ello refleja la inevitable decadencia y descomposición de la cultura y sociedad romanas, pero sostiene una idea diferente el ensayo de Peter Brown, "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages", en *Religion and the Society in the Age of Saint Augustine* (New York; Harper & Row, 1972) 119-46. Brown atribuye el aumento de las acusaciones contra supuestos "hechiceros" al malestar de las clases del Imperio acostumbradas a hacer y deshacer en la corte, que se sentían amenazadas por el ascenso de grupos de "recién llegados" procedentes de las clases bajas. Esa situación de incertidumbre y conflicto en la "nueva" sociedad de mediados del siglo IV contribuyó a que aumentasen el interés por la magia y las acusaciones de practicarla. Pero existe una posibilidad que no hay que perder de vista en toda esta especulación: el mayor número de papiros mágicos y otros testimonios de magia procedentes del Bajo Imperio puede deberse, al menos en parte, a que, por la razón que sea, se hayan conservado en mayor cantidad que los de otros períodos.

11 Además, los papiros mágicos que han llegado hasta nosotros reflejan, obviamente, una tradición antigua. Sobre esto, véase Susan R. Garren, "Light on a Dark Subject and Vice Versa: Magic and Magicians in the New Testament", en Jacob Neusner / Ernst S. Frerichs / Paul V. M. Fleisher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Con-*

cert and in Conflict (New York/Oxford: Oxford University, 1989) 142-65, esp. 162 n. 19: «Hay fuertes indicios de que muchos [de los papiros mágicos] fueron copiados una o más veces, por lo cual es razonable suponer que el núcleo de las tradiciones contenidas en ellos procede de una época mucho más antigua». Sobre la cuestión de la magia en el *corpus* lucano, cf. Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings* (Minneapolis: Fortress, 1989).

¹² Véase Fox, *Pagans and Christians*, 36-37. Betz ("Introduction", XLI) observa que la datación de los textos conservados en los papiros mágicos griegos del Egipto grecorromano se extiende desde el siglo II a. C. hasta el siglo V d. C.

Sobre la magia en el Próximo Oriente antiguo en general y en el AT en particular, cE J. A. Scurlock / Joanne K. Kuemmerlin-McLean, "Magic", en *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) IV, 464-71. Sobre la magia judía, véase P. S. Alexander, "Incantations and Books of Magic", en la edición revisada de Schürer, *The History of Jewish People*, III, 342-79. Desgraciadamente, la mayor parte de los testimonios sobre la magia judía de la época del cambio de era son posteriores al siglo I d. C. Por otro lado, el estudio de Alexander tiene el inconveniente de asimilar a magia todo indicio de exorcismo (pp. 342-43). Desde mi punto de vista, Aune ("Magic in Early Christianity", 1520) acierta al rechazar la afirmación de J. Trachtenberg (*Jewish Magic and Superstition* [New York: Behrman, 1939]) de que no existió una forma característica de magia judía hasta el período postalmúdico. Un breve examen de los indicios de magia judía en la Biblia hebrea y en la época del cambio de era se encuentra en la antigua y clásica obra de Ludwig Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Budapest: Landes-Rabbinerschule, 1898) 18-20. Sobre el empleo de la magia en el judaísmo de la diáspora, cf. Jack N. Lightstone, *The Commerce of the Sacred. Meditation of the Divine among Jews in the Graeco-Roman Diaspora* (Brown Judaic Studies 59; Chico, CA: Scholars, 1984), especialmente cap. 2, "Magicians and Divine Men", pp. 17-56. Sobre magia y superstición en la literatura rabínica, cf. Judah Goldin, "The Magic of Magic and Superstition", en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 2; Notre Dame/London: University of Notre Dame, 1976) 115-47; Jacob Neusner, "Science and Magic, Miracle and Magic in Formative Judaism: The System and the Difference", en Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Paul V. M. Flesher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict* (New York/Oxford: Oxford University, 1989) 61-81. Sobre la influencia del acervo rabínico en el material mágico y gnóstico helenístico, véase Daniel Sperber, "Some Rabbinic Themes in Magical Papyri": *JSJ* 16 (1985) 93-103. Sobre textos mágicos entre los fragmentos de la geniza de El Cairo conservados en la Universidad de Cambridge, cE Peter Schafer, "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages": *JJS* 41 (1990) 75-91. Algunas tendencias posteriores pueden encontrarse en Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (ed. rev.; New York: Schocken, 1961, 1ª ed. 1941; trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid: Siruela, 1996); Moshe Idel, "Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism", en *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, 82-117. Acerca del *Sefer ha-razim* (que contiene textos de magia judía de los siglos III-IV), así como sobre amuletos y cuencos mágicos con conjuros arameos (de los siglos IV-VII), cE Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 112-15; también Lightstone, *The Commerce of the Sacred*, 23-31. La traducción del *Sefer ha-razim* al inglés se encuentra en Michael A. Morgan, *Sefer Ha-Razim. The Book of Mysteries* (SBLTT 25; Pseudepigrapha Series 11; Chico, CA: Scholars, 1983).

¹³ Una interesante síntesis contemporánea de crítica literaria (estructural), crítica de las formas y análisis sociológico se puede encontrar en Thiessen, *Urchristliche Wundergeschichten*. Dos críticas sobre esta obra, ambas incisivas y con extensión de ensayo, son las de Hendrikus Boers, "Sisyfus and His Rack. Concerning Gerd Thiessen, *Urch-*

ristliche Wundergeschichten'; en Robert W. Funk (ed.), *Early Christian Miracle Stories* (Semeia 11; Missoula, MT: Scholars, 1978) 1-48, YPaul J. Achtemeier, "An Imperfect Union: Reflections on Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*"; *ibíd.*, 49-81.

¹⁴Tipifican este nuevo enfoque trabajos como Hull, *Hellenistic Magic*; Smith, *Jesus the Magician*; Aune, "Magic in Early Christianity"; Kee, *Miracle in the Early Christian World*; *id.*, *Medicine, Miracle and Magic*.

Tan pronto como se trata de adoptar las ideas de las ciencias sociales surge toda una serie de cuestiones metodológicas básicas, las cuales no pueden ser tratadas adecuadamente aquí. No obstante, conviene señalar de pasada dos puntos: 1) A veces se afirma que el verdadero análisis sociológico es aquel en que se hace abstracción de los propios valores y tendencias y es totalmente objetivo. Entiendo que, hoy día, tales declaraciones deben ser acogidas con una buena dosis de escepticismo; véanse, p. ej., las observaciones de Betz, "Magic and Mystery", 245-46. Dado el carácter histórico y social del entendimiento humano, la objetividad total no es alcanzable, pero debe ser vista como un objetivo que perseguir. Como indiqué en *Un juicio marginal*, 34, para no incurrir en juicios sesgados hay que elaborarlos adoptando criterios de validez general y tratar de ser corregido por otros estudiosos cuando se relaje la propia vigilancia. 2) La precisa postura de la sociología y ciencias afines ante las afirmaciones sobre fe, religión y teología varían de un autor a otro. Por eso hay que distinguir entre las diversas perspectivas de los sociólogos a este respecto. Una cosa es que un sociólogo, por razones metodológicas, prescinda de las afirmaciones sobre fe y religión. En tal caso, no son negadas; simplemente se hace abstracción de ellas porque no encajan en el marco metodológico en que el sociólogo trabaja y forma sus juicios. Otra cosa es que él se arrogue la plena competencia de examinar, juzgar y aceptar o rechazar las afirmaciones de fe como parte de su propia área de investigación. Y otra cosa, en fin, que un sociólogo base su trabajo en el supuesto de que no hay ninguna realidad divina o trascendente más allá de las investigaciones empíricas y que todas las afirmaciones de fe son simplemente máscaras o instrumentos utilizados por distintos intereses sociales, económicos y políticos. Como sin duda ha de parecer claro a estas alturas, rechazo las dos últimas posturas como injustificadamente sesgadas.

¹⁵Jacob Neusner ("Introduction", en Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Paul V. M. Flesher [eds.], *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict* [New York/Oxford: Oxford University, 1989] 3-7, esp. 4-5) lo expresa sucintamente: «En Occidente, un supuesto de la historia de las religiones muy presente en diversos estudios es el de que el hombre santo de un grupo es un mago para otro grupo: "lo que yo hago es un milagro, y lo que tú haces es magia"». Esto recuerda la aguda frase de Roben M. Grant (*Gnosticism and Early Christianity* [New York/London: Columbia University, 21966] 93): «En un escrito polémico, tu magia es mi milagro, y viceversa».

¹⁶Sobre el enfoque de Crossan, cf. *The Historical Jesus*, 137-67, 303-32; sobre el de Aune, véase "Magic in Early Christianity", 1523-39. No debe suponerse que la coincidencia es plena entre estos autores. En la descripción efectuada por Crossan se une la figura del mago a la del predicador judío itinerante con rasgos similares a los de un filósofo cínico grecorromano. Por su parte, Aune afirma que Jesús utilizó técnicas mágicas en sus milagros y exorcismos, pero cree que "profeta mesiánico" describe más adecuadamente que "mago" el papel sociológico de Jesús. Para justificar su declaración de que Jesús fue un profeta mesiánico que encontró legitimación en la magia dentro de un «movimiento milenarista» marcado por una «conducta anómala», Aune no ofrece argumentos suficientemente válidos (pp. 1527, 1538-39). En particular: 1) La calificación de "movimiento milenarista" al grupo reunido en torno a Jesús necesita una mayor matización, dada la compleja enseñanza de Jesús sobre escatología, que hemos visto en los capítulos 15 y 16 de la presente obra (tomo IVI). Aune aglutina

demasiado a la ligera a Jesús, Teudas, Judas el Galileo, un samaritano de nombre desconocido que trató de reunir a sus seguidores en el monte Gerizim, un innominado profeta egipcio que convocó a los suyos en el monte de los Olivos y otros «impostores y embusteros» descritos sumariamente por Josefa. Es cuestionable que todos esos personajes puedan ser incluidos en una misma categoría: la de dirigentes de movimientos milenaristas socialmente anómalos, que desarrollaban una actividad taumática. Sobre todo es preciso notar que, en algunos de los casos aducidos, los relatos de Josefa no hablan de que los supuestos dirigentes realizasen milagros o tuviesen fama de ello. Lo que narran esos relatos es que tales personas prometieron alguna futura señal o señales a sus seguidores. 2) "Profeta mesiánico" es un término demasiado vago para resultar útil, a no ser que el problemático y polivalente adjetivo "mesiánico" sea explicado con detalle; véase *Magic and the Millenium*, de Wilson, quien explica (pp. 484-85) por qué ha evitado emplear "milenarista" y "mesiánico" en su obra.

Alan F. Segal ("Hellenistic Magic: Some Questions of Definition", en R. van den Boeck / M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* [Gilles Quispel Festschrift; Leiden: Brill, 1981] 349-75) comenta (p. 369) con respecto a la posición de Morton Smirh: «La defensa contra la acusación de practicar la magia no sólo es característica de las polémicas de los Padres de la Iglesia y de los evangelistas; además se remonta a las más primitivas tradiciones del cristianismo. Pero no prueba que Jesús fuese un mago. Lo temprano de ese cargo no constituye tanto una clara prueba de que Jesús no era ajeno a la magia como un claro ejemplo de manipulación social de la acusación de practicarla. Cuando se acusa a Jesús de mago son sus credenciales como taumaturgo las que son puestas en tela de juicio... No hay indicios de que Jesús aspirase a ser conceptuado como mago». Cabe preguntarse, sin embargo, si se puede hablar de «una defensa por parte de los evangelistas contra la acusación de practicar la magia», cuando, de hecho, ellos no reflejan ninguna acusación contra Jesús con el vocabulario de $\mu\alpha\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$ o $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$.

¹⁷Crossan, *The Historical Jesus*, 305.

¹⁸Así, p. ej., Aune, "Magic in Early Christianity", 1509, 1516; igualmente, Crossan ("The Historical Jesus", 138), cuya definición de la magia resulta vaga: «La magia hace presente el poder trascendental de un modo concreto, físico, sensible, tangible, mientras que los ritos lo hacen presente de un modo abstracto, ceremonial, litúrgico, simbólico». Uno se pregunta, por ejemplo, si, dado su alto componente ritual, el acto religioso practicado por ciertas tribus (p. ej., los aztecas) de sacrificar y comer a los enemigos vencidos era visto por ellas como abstracto y meramente simbólico. El rito da la impresión de ser notablemente concreto, físico, sensible y tangible. Algunos autores, rechazando la distinción entre rito y magia, hacen a ésta parte integrante de aquél; sobre tal apreciación véase Hans H. Penner, "Rationality, Ritual, and Science", en Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Paul V. M. Flesher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict* (New York/Oxford: Oxford University, 1989) 11-24, esp. 12-13.

"Aune ("Magic in Early Christianity", 1518-19) observa que, en el Imperio romano, «la mayor parte de los términos para designar a los practicantes de la magia eran utilizados siempre en sentido peyorativo ... si bien la palabra $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$, por sus ecos de mística oriental, podía ser entendida en sentido positivo o negativo. Con la sola excepción de $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$ en Mt 2, *lss.*, el sentido de tales términos es invariablemente desfavorable en el NT y en la literatura cristiana primitiva». También, como nota Remus (*Pagan-Christian Conflict*, 54-55), $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$ ("mago"), $\mu\alpha\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$ ("magia") y palabras afines tienen casi siempre una connotación negativa en las fuentes cristianas del siglo II d. C. que nos son conocidas. Sobre la utilización negativa de esos términos en las polémicas de Celso y Orígenes, cf. Eugene V. Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus* (SBLDS 64; Chico, CA: Scholars, 1982); véanse, p. ej., pp. 41-52.

²⁰ *Apología*, 25: «Nam si "Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen» (Si "mago" es simplemente la palabra persa para lo que en nuestra lengua llamamos "sacerdote", ¿qué delito hay?) Para un texto crítico, véase Rudolf Helm (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*. Vol. II Fase. 1. *Pro se de magia liber (Apologia)* (Leipzig: Teubner, 1959) 29-30. Al evaluar la *Apología* surge el problema de que ésta es supuestamente el discurso utilizado por Apuleyo contra la acusación de haber recurrido a la magia para conseguir que una rica viuda se casara con él. Por eso, Apuleyo podría haber efectuado esta defensa de la magia obligado por las especiales circunstancias del caso y haciendo virtud de la necesidad. Todo esto permite suponer que el discurso de defensa refleja un verdadero proceso judicial y no es, como algunos han especulado, un ejercicio retórico en que el novelista y filósofo se defiende de los críticos en general. Entre quienes desechan la idea de un simple ejercicio retórico está Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 69-70.

²¹ Este doble sentido, el que tenía entre los persas y los medos de "miembro de una noble tribu sacerdotal" y el de "embaucador", era conocido en Grecia desde el siglo V a. C., según Arthur Darby Nock, "Paul and the Magus", en Kirsopp Lake / Henry J. Cadbury (eds.), *The Beginnings of Christianity*. Part 1. *The Acts of the Apostles*. Vol. V. *Additional Notes to the Commentary* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979, 1ª ed. 1933) 164-88, esp. 164-65. Sobre la distinción de Apuleyo entre los dos posibles significados de "magia", cf. Segal, "Hellenistic Magic", 361-62. Segal nota que los autores griegos se esforzaron en subrayar que los magos (i. e., el "clero" de Persia) no practicaban la magia en el sentido peyorativo (p. 361 n. 37).

²² Véanse algunos ejemplos en Remus, "Does Terminology Distinguish Early Christian From Pagan Miracles?", 551 y n. 140. Remus hace hincapié en este punto con la debida discreción: «Incluso una palabra generalmente tan peyorativa en su uso como *μαγεία/magia* es un término honroso en algunos textos y en algunos ámbitos sociales» (p. 551). Lo mismo se podría decir hoy día, en Estados Unidos, de "supremacía blanca" y "pureza racial": afortunadamente, estas expresiones tienen un sentido negativo para la mayor parte de los americanos, aunque sea positivo en ciertos textos y en determinados ámbitos sociales. Por eso no resulta sorprendente que "magia" sea empleada siempre positivamente en los papiros mágicos griegos. Sorprendente, en cambio, es que incluso en dichos papiros «aparece pocas veces y en conexión, casi siempre, con definiciones» (Betz, "The Formation of Authoritative Tradition", 163).

²³ Éste es un terna constante de Remus, *Pagan-Christian Conflict*; véanse, p. ej., las pp. 73-74; cf. también Gallaghet, *Divine Man or Magician?*; Schoedell Malina, "Miracle or Magic?", *passim*.

²⁴ Nock ("Paul and the Magus", 169) observa que «en el lenguaje coloquial de las personas cultas», las palabras "magia" y "mágico" han conservado de la antigua Grecia y de Roma una «connotación bastante despectiva ... de manera que suelen utilizarse como términos de descalificación para ceremonias de carácter religioso que se ven como supersticiosas». Nock procede a señalar que los estudiantes de historia de las religiones emplean la palabra "magia" en un sentido más claro y estricto: «El intento de alterar el curso de la naturaleza con métodos que podrían parecer no racionales a la luz de nuestra ciencia o que parecen estar basados en algún tipo de saber oculto extraño». Al contrario que algunos autores actuales, Nock mantiene que es preciso distinguir entre la magia en este sentido y la ciencia y la religión. Sin embargo, cree que los antiguos griegos y romanos no sabían apreciar claramente la diferencia entre la esfera de la magia y la esfera de la religión (p. 170).

²⁵ Resulta sorprendente el carácter inclusivo de la afirmación de Jan de Vries ("Magic and Religion": *History of Religions* 1 [1962] 214-21): «Por supuesto, hay una *coïn-*

ciencia general en que ambas [la magia y la religión] son fundamentalmente opuestas» (p. 214; la cursiva es mía). En la p. 221, de Vries rechaza explícitamente la idea de G. van der Leeuw de que «la magia es religioll». Ecos de esta misma idea se perciben en el parecer de Jonathan Z. Smith ("Good News Is No News: Aretalogy and Gospel", en Jacob Neusner (ed.), *Christianity, judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, 4 vols. (SJLA 20; Leiden: Brill, 1975) 1, 21-28, esp. 23: «Una de las más importantes intuiciones sobre la magia se debe a la escuela sociológica francesa, que se dio cuenta de que la magia no era, en esencia, diferente de la religión, sino diferente con respecto a la posición social». A pesar de su desacuerdo con esta idea, de Vries admite que «la religión y la magia van juntas a lo largo de los tiempos como hermanas gemelas mal avenidas» (p. 214). Émile Durkheim (*The Elementary Forms of the Religious Life. A Study in Religious Sociology* [Glencoe, IL: The Free Press, 1974, 1ª ed. 1915] 42-43; trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial, 1993) sostiene que, aunque la magia y la religión están interrelacionadas, es preciso distinguir entre ambas. Traza la línea de demarcación afirmando que las creencias religiosas son grupales y forman grupos, mientras que la magia no lleva a los individuos que creen en ella a integrarse en una agrupación de personas sometidas a unos preceptos comunes. Los teólogos y los exegetas, a diferencia de los sociólogos y los antropólogos, tienden a hacerse un concepto más negativo de la magia. Por ejemplo, Robert Brox, tras asociar la magia con la superstición en su "Magie and Aberglaube an den Anfangen des Christentums": *TTZ83* (1974) 157-80, la define como «el peligro de decadencia y perversión que continuamente se cierne sobre la religión, incluida la fe cristiana.» (p. 157). En defensa de Brox, conviene recordar que escribió *eso* desde la perspectiva del cristianismo en una revista teológica. Puesto que *Un judío marginal* trata de llegar en lo posible a una "declaración consensuada", en lo que sigue, al referirme a la magia, trataré de evitar palabras que, como "decadencia", "perversión" y "mal", impliquen juicios de valor.

"Segal, "Hellenistic Magic", 349-75, esp. 349; similarmente, Garrett, "Light on a Dark Subject", 144. Un breve examen de diversas maneras de enfocar la magia en el siglo XX se puede encontrar en de Vries, "Magic and Religion", 214-21. También sumariamente pasa revista a diversas teorías sobre la magia (entre ellas, las de autores como Frazer, Malinowski, Mauss, Evans-Pritchard y Lévi-Straus) Nur Yalman, "Magic", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 18 vols. (New York: Macmillan/Free Press/Collier, 1968-79) IX, 521-28. Como muchos Otros, Yalman examina las diferentes —a veces opuestas— teorías y definiciones de la magia y concluye: «La magia no es una clase de prácticas y creencias uniforme que cada sociedad pueda identificar de inmediato».

Así pues, los sociólogos y antropólogos del siglo XX ni siquiera han logrado ponerse de acuerdo entre ellos sobre cuál es la adecuada visión y definición de la magia. Según Aune ("Magic and Early Christianity", 1510-16), el período anterior a la Segunda Guerra Mundial estuvo dominado por la idea de que la magia era un fenómeno de decadencia cultural fácilmente discernible de la religión. Después de la guerra, se produjo un cambio de sensibilidad: la magia fue investigada con una actitud más positiva, y su estudio junto con el de la religión se volvió respetable. Sobre el cambio de actitud hacia la magia y los milagros registrado en el campo de las ciencias sociales, véanse también las observaciones de Mary Douglas en su libro *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1966) 58-72 (trad. esp.: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI de España). Una de las figuras de las ciencias sociales que influyeron en ese cambio fue E. E. Evans-Pritchard, entre cuyos trabajos sobre magia se cuentan *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937), esp. 387-544 (trad. esp.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona: Anagrama, 1997); *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon, 1965),

y "The Morphology and Function of Magic", en John Middleton (ed.), *Magic, Witchcraft and Curing* (Garden City, NY: The Natural History Press, 1967) 1-22. Evans-Pritchard sostiene que «el intento de entender la magia como una idea en sí misma, de captar, por así decir, su esencia, es un esfuerzo vano» (*Theories o/Primitive Religion*, 111); sólo puede ser entendida, en relación con actividades empíricas y con otras creencias, como parte de un sistema de pensamiento.

Otro autor que rechaza una definición simplista de la magia, prefiriendo verla como un espectro o *continuum* con los tipos ideales de religión y de magia en cada uno de los extremos, es William J. Good, "Magic and Religion: A Continuum": *Ethnos* 14 (1949) 172-82; el mismo material se encuentra en su libro *Religion Among the Primitives* (Glencoe, IL: The Free Press, 1951) 50-55. Con un enfoque diferente, Bronislaw Malinowski distingue entre religión, que él ve como un sistema de creencias relativo a las cuestiones fundamentales de la existencia humana (la muerte, la inmortalidad, los dictados de la Providencia, etc.), y magia, entendida como una combinación de ritos, actos y palabras que tiene finalidades pragmáticas (v. gr., conseguir buen tiempo o una cosecha abundante); véase al respecto, de este autor, "A Scientific Theory of Culture", en *A Scientific Theory o/Culture and Other Essays* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1944) 26 (trad. esp.: *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona: Edhasa, 1981); "Sir James George Frazer: A Biographical Appreciation", *ibid.*, 198-201; "Magic, Science and Religion", en *Magic, Science and Other Essays* (Bastan: Beacon; Glencoe, IL: The Free Press, 1948) 50-71, esp. 51: «La magia ... [es] un conjunto de actos puramente prácticos, realizados como medio para alcanzar un fin».

En décadas más recientes, los exegetas han tratado de aplicar varias teorías sobre la magia al estudio de los milagros evangélicos, aunque no siempre con éxito. En particular, el intento de Hull (*Hellenistic Magic*, 45-72) de distinguir entre "milagro mágico" y "milagro escatológico (o, alternativamente, religioso)" es completamente errado e inútil. A empeorar aún más las cosas contribuye su poco convincente exégesis de los Evangelios sinópticos. Para críticas de Hull, cf. Aune, "Magic in Early Christianity", 1543; Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 117-18; Ganett, "Light on a Dark Subject", 148-50.

A fin de cuentas, no hay nada completamente nuevo en este debate moderno sobre cómo se debe entender la magia. Remus (*Pagan-Christian Conflict*, 52-72) demuestra que la discusión acerca de la diferencia entre milagros (o verdadera religión) y magia ya enfrentaba a autores paganos y cristianos en el siglo n. Además, subraya que la palabra "magia" solía utilizarse simplemente para desacreditar la posición religiosa de un adversario y que el condicionante social tenía mucho que ver con lo que se identificaba como magia (pp. 73-94).

²⁷ Así Betz ("Magic and Mystery", 246), reflejando la opinión de Sigmund Mowinkel. Independientemente, esta idea ha sido desarrollada por Rosalie y Murray Wax, "The Magical World View": *JSSR* 1 (1961) 179-88.

²⁸ Véanse los ejemplos en Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 38-39, 42 y 46 (trad. esp.: *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Arganda del Rey: Ed. El Almendro de Córdoba, 1992). El gran médico Galeno (129-199 d. C.) destaca como casi completamente libre de tendencias mágicas (pp. 62-63).

²⁹ Como trato el problema de los milagros y la magia centrándome en dos colecciones literarias, mi estudio difiere de muchos otros, que abordan esa misma cuestión desde una perspectiva intercultural muy amplia, o al menos en el contexto de la antigua literatura cristiana en general. El fin último de *Un juicio marginal*, la búsqueda del Jesús histórico, determina esta concentración en los Evangelios canónicos. Es preciso advertir que en la presente sección del capítulo 18 estamos considerando los Evangelios en su forma literaria final para compararlos con otra colección literaria, los papi-

ros mágicos griegos; hasta el capítulo 19 no intentaremos remontarnos a la del Jesús histórico. La misma observación es oportuna con respecto al otro término de nuestra comparación. Así como no nos centramos en toda la literatura cristiana antigua, sino sólo en los cuatro Evangelios, tampoco en el caso de la magia helenística nos ocuparemos de todas las posibles fuentes de información (talismanes, amuletos, tabletas de maldición, referencias de novelas e historias grecorromanas, etc.), sino únicamente de las colecciones de papiros mágicos griegos. Sobre las otras fuentes de información, cf. Aune, "Magic in Early Christianity", 1516-17. En opinión de Segal ("Hellenistic Magic", 351), los papiros mágicos ofrecen el «mejor emplazamiento para observar toda la paradoja» de la mezcla de religión y magia en la cultura helenística, y la distinción entre ambas depende a veces exclusivamente del contexto social.

30 Ya había decidido yo utilizar la imagen del espectro o *continuum* con un tipo ideal en cada extremo antes de encontrar una idea similar propuesta por Goode en "Magic and Religion", 172-82, y en *Religion Among the Primitives*, 50-55. Pese a esta coincidencia en la metáfora, existen importantes diferencias de enfoque. 1) A Goode le interesa comparar *religión* y magia, no *milagros* y magia. Al tomar en consideración como tipo ideal un campo más amplio que el mío, algunas de las descripciones que, en contraste con el extremo "magia", hace del extremo "religión" del espectro no sirven para un campo más limitado, el de los milagros, que es el objeto de mi interés. Así, Goode afirma que en la magia hay menos actividades rituales y una estructura más simple que en la religión, y que quien practica la magia tiene más libertad para decidir si pone en marcha el proceso mágico y en qué momento. Obviamente, estos contrastes carecen de sentido cuando se compara la magia con los milagros en particular y no con la religión en general. 2) Algunas afirmaciones de Goode sobre la magia no son válidas en ningún caso (p. ej., que un menor grado de emoción es propio del extremo mágico del espectro), y no las he incluido en mi enumeración de las características de los milagros y la magia. 3) Goode tiene un proyecto de gran alcance: hallar un modo mediante el que la antropología social pueda distinguir, en general, entre magia y religión sobre la base de unos criterios específicos. En cambio, yo me ciño al proyecto, deliberadamente mucho más limitado, de buscar unas características objetivas que distingan las referencias evangélicas sobre los milagros de Jesús frente a la magia recogida en los papiros mágicos griegos.

³¹ Así Goode, "Magic and Religion", 176, 178. Sobre la elaboración y perfección por Max Weber del concepto de tipo ideal, cf. Kee, *Miracle in Early Christian World*, 44-46. Al emplear yo lo que en el mejor de los casos es una tipología tosca, sirven para aliviar mi frustración las palabras de Wilson en *Magic and the Millennium*, 10: «Así pues, no hay tipologías definitivas ni términos correctos. Ante la evidencia de sus fallos y limitaciones, la tipología que figura aquí es ofrecida únicamente en la esperanza de arrojar con ella nueva luz sobre algunas relaciones dentro de un conjunto de fenómenos diversos».

³² Este relato de milagro es insólitamente extenso, pero tal característica ayuda a percibir las tendencias que, en grado variable, muestran muchos otros relatos evangélicos de ese género. Por otro lado, su extensión facilita la comparación y el contraste con los ejemplos todavía más extensos de la magia helenística, como el Papiro Mágico de París.

³³ Creo que Aune ("Magic in Early Christianity", 1526-28) se precipita al negar que la diferencia de contexto puede ayudar a distinguir el milagro de la magia. A modo de contraste, subrayaré que aquí estoy leyendo los distintos relatos de milagros dentro del contexto de un determinado Evangelio, la composición literaria que tenemos frente a nosotros como un conjunto.

³⁴ Heinz Joachim Held ("Matthäus als Interpret der Wundergeschichten", en Günther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Aus-*

legung im Matthäusevangelium [WMANT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 51968] 263) observa: «En la tradición sinóptica, la terminología relativa a la fe se encuentra primordialmente en los relatos de milagro. Esto se puede observar fácilmente en el Evangelio de Marcos. Así, prescindiendo de los pasajes en que se trasluce el uso lingüístico de la Iglesia primitiva (Mc 1,15; 9,42; 16,11ss.), queda patente que, con unas cuantas excepciones (Mc 11,31; 13,21; 15,32), la familia de palabras ΠΙΣΤΙΣ/ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ aparece sólo en relatos de milagro (como en Mc 11,22ss) o muy estrechamente conectada con ellos. En el Evangelio de Mateo sucede algo muy similar ... Vemos, pues, que, en la tradición primitiva, la terminología de la fe se encuentra principalmente en el contexto de los milagros. Esto es cierto, sobre todo, por lo que respecta al material narrativo; pero esta conexión entre fe y milagro tampoco es ajena a la tradición de los dichos».

³⁵ Sobre esto, cf. Paul J. Achtemeier, "'And He Followed Him': Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52", en Robert W. Funk (ed.), *Early Christian Miracle Stories* (Semeia 11; Missoula, MT: Scholars, 1978) 115-45, esp. 133-35.

³⁶ Vn buen ejemplo de ello es el episodio de la mujer sirofenicia que ruega que su hija sea exorcizada. En Mc 7,29, Jesús "cede" finalmente ante la insistencia de la mujer, diciendo: "Anda, vete, que por eso que has dicho [i. e., tu humilde aunque insistente respuesta a mi negativa], el demonio ha salido de tu hija». Mc 7,30 explica a continuación cómo la mujer fue a su casa y encontró a la hija curada. Mt 15,28 concluye el relato de un modo muy diferente. La primera mitad de la respuesta de Jesús se hace muy explícita. En vez del vago "por eso que has dicho" de Marcos, dice aquí Jesús: „¡Mujer, qué grande es tu fé!». Comparativamente, la verdadera promesa de efectuar la curación, pronunciada en la segunda mitad de la respuesta, es lacónica y queda oscurecida por el tema principal, la fe: «Que se te cumpla». La noticia de la curación es igualmente concisa y genérica: "En aquel momento quedó curada su hija». Así pues, Mateo ha convertido en punto culminante del relato la explicitación del tema de la fe, que ya estaba implícito en la insistente petición de la mujer. Sobre todo esto, cf. Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 155-287, esp. 168-71, 182-89,263-84. Sobre Lucas, observa Achtemeier "And He Followed Him", 133-34): "Más que ningún otro evangelista, Lucas añade a los relatos de milagro referencias al hecho de que quienes habían sido testigos o beneficiarios del milagro alababan a DIOS, " actitud que corresponde al modo de entender la fe propio de este evangelista. " Lucas ve en los milagros una base claramente legítima para el discipuladü».

³⁷ Desde hace demasiado tiempo es un dogma entre algunos exegetas que en los Evangelios —o al menos en Marcos y Juan— no existe verdaderamente una relación entre los acontecimientos milagrosos y la llegada a la fe. Esa posición surge más de las dificultades de los teólogos modernos frente a los relatos de milagros que de los datos de los Evangelios. Para una saludable alternativa a la manera bultmanniana de interpretar las señales del cuarto Evangelio, cf. Marianne Meyer Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1988) 63-81, esp. 80: «En el cuarto Evangelio, la finalidad de las señales de Jesús es suscitar la fe. Jn 2,11, 12,37 Y 20,30-31 ponen en evidencia que presenciar las señales y llegar a la fe son dos hechos interconectados. Allí donde una fe manifiesta no sigue a las señales (9,16; 11,47-53; 12,37), la causa no es la insuficiencia de éstas o de la fe producida, sino la obstinación de quienes se niegan a ver». Cf. también Mussner, *Die Wunder Jesu*, 69-72.

³⁸ Aune, "Magic in Early Christianity", 1522. Incluso en las curaciones en que Jesús toca con la mano o utiliza saliva hay que preguntarse si el gesto es considerado necesario para producir la curación, sobre todo porque los mismos Evangelios contienen relatos en los que Jesús realiza curaciones similares sin esos gestos simbólicos.

³⁹ Aquí, conviene hacer hincapié en algo que ya he señalado: el propósito de la comparación entre los dos *corpora* literarios del período grecorromano es ver si sus similitudes y contrastes pueden generar, con respecto a los milagros y la magia, una tipología útil sobre dicho período. Ciertamente hay un problema metodológico que no puede ser pasado por alto: mientras que todos los Evangelios pertenecen a la segunda mitad del siglo I, los papiros mágicos llegados hasta nosotros son datables en un espacio aproximado de siete centurias, sobre todo en las correspondientes al Bajo Imperio. Sin embargo, el problema de la datación no importa demasiado para nuestro propósito, que es elaborar tipos ideales, no desarrollar argumentos sobre relaciones causales o influencias literarias. Subrayo, por consiguiente, que no utilizo los papiros mágicos «para ofrecer pretendidas explicaciones históricas de acontecimientos o fenómenos correspondientes a siglos anteriores», procedimiento que, con toda razón, censura Kee (*Miracle in the Early Christian World*, 288).

⁴⁰ Además de los textos griego y alemán que figuran en Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I, 170-73, y del texto inglés ofrecido por Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 96-97, se pueden encontrar fotos del documento (que data aproximadamente del año 300 d. C.), el texto original y la traducción alemana en Deissmann, *Licht vom Osten*, 216-25. Coniene una traducción inglesa con notas la edición revisada de C. K. Barren, *The New Testament Background: Selected Documents* (San Francisco: Harper & Row, 1987) 34-37. Se advierte al lector que los papiros mágicos griegos son citados habitualmente con las siglas PGM (= *Papyri Graecae Magicae*), seguidas del número del papiro en caracteres romanos, más el número o números de las líneas en cifras arábigas. La enumeración es según los volúmenes de Preisendanz.

⁴¹ Aune ("Magic in Early Christianity", 1519) señala acertadamente que el sincretismo de los papiros mágicos simplemente refleja el fenómeno más amplio del progresivo sincretismo registrado en los cultos religiosos del Imperio romano entre los siglos II y V d. C. Puesto que nuestro material procede del Egipto helenístico y romano, no sorprende que los principales componentes de la mezcla cultural sean griegos y egipcios. Los elementos judíos provienen de un judaísmo helenístico con tendencias sincréticas, no directamente de la religión israelita como se encuentra recogida en el AT hebreo. Los elementos cristianos, relativamente escasos, probablemente se incorporaron al conjunto a través de ese judaísmo helenístico sincrético. Betz ("Magic and Mystery", 249) nota: «La magia cristiana se expandió rápidamente hacia el siglo VI, transformando y en gran parte -aunque no totalmente- reemplazando los antiguos elementos, entonces clasificados como "paganos"».

⁴² Betz, "Magic and Mystery", 248. Como observa este autor, en los papiros mágicos se advierte a veces alguna preocupación con respecto a si es lícito obligar a los dioses. Sin embargo, por lo general, esa preocupación se encuentra soterrada; sólo aflora plenamente en los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia. Betz afirma que, en su mayor parte, los papiros muestran preocupación sobre si la magia funciona.

⁴³ En lo que respecta a las divinidades mencionadas en los papiros, llama la atención la gran presencia de dioses y diosas del mundo subterráneo, así como la evidente fascinación por los elementos del universo físico, convenientemente deificados.

⁴⁴ Ese pragmatismo lo atribuye específicamente a los papiros mágicos Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 37; véanse los ejemplos concretos que ofrece en su *Medicine, Miracle and Magic*, 108-11.

⁴⁵ Sobre la acuación solitaria del mago, cf. Betz, "The Formation of Authoritative Tradition", 161. Sin embargo, hay que tener cuidado a la hora de hacer declaraciones generales. Como indica Betz en otro lugar ("Introduction", XLVI), «algunos de los magos que escribían y utilizaban los conjuros quizá estaban relacionados con templos

de divinidades egipcias y griegas. Según la costumbre egipcia, el mago residía en el templo con los sacerdotes». Pero la idea de fundar una nueva comunidad de discípulos no parece encajar tampoco en este caso.

⁴⁶Sobre el «poder mágico-magnético de curar, transmitido a través del cuerpo», véase Haenchen, *Der Weg Jesu*, 207. Como explica abiertamente Hull (*Hellenistic Magic*, 136), «en Marcos, la mujer espera magia y la obtiene». Aune ("Magic in Early Christianity", 1536) es aún más enfático: «Las ideas expresadas en el relato de la curación de la mujer no bordean la magia: pertenecen a la esencia misma de las nociones mágicas grecorromanas». Lane (*Mark*, 193) trata de suavizar el tono mágico de este episodio afirmando -contra cuanto indica el texto- que es la relación personal entre Jesús y la mujer lo que hace que se libere esa fuerza. De hecho, dice Lane, Jesús busca a la mujer porque «no podía permitir que ella se perdiera entre la multitud conservando ideas teñidas de superstición y magia». Quizá Jesús debería haber buscado también a Marcos.

⁴⁷Pongo en cursiva la palabra *Evangelios*, dado que algunos de los milagros de Hechos parecen tender más hacia el lado mágico del espectro: v. gr., la exposición de enfermos en las calles para que al pasar sobre ellos la sombra de Pedro queden curados (Hch 5,15) Y las curaciones efectuadas con sólo aplicar a los enfermos pañuelos (σουδάρια) y delantales (σιμικίνθια) que habían estado en contacto con la piel de Pablo (19,12). Las reacciones de los exegetas a estos relatos son las predecibles. En un extremo están los que, como Bruce en su comentario del NICNT sobre Hechos, no se dan por enterados del problema de la magia. Ejemplo del otro extremo lo constituye Haenchen (*Die Apostelgeschichte*, 201-2, 497-98), quien ve dos males: 1) un vuelo hacia el reino de la fantasía, que transforma la original concepción paulina de un apóstol sufriente en un helenístico "hombre divino" (discutible calificativo para taumaturgos del siglo I) triunfante, y 2) un deslizarse hacia los horrores del catolicismo primitivo, que transforma una teología de la cruz en una teología de gloria. (Sobre lo discutible de muchos presupuestos de la escuela bultmanniana en su consideración de la teología de Lucas comparada con la de Pablo, cf Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1, 3-29.)

Más objetiva que Haenchen en su evaluación se muestra Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Miracles, Mission, and Apologetics: An Introduction", en *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 2; ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza; Notre Dame/London: University of Notre Dame, 1976) 1-25, esp. 12-13: «En la literatura antigua es muy difícil distinguir la categoría de milagro de la de magia: ambas van de la mano. En Hch 19,11-20, Lc une íntimamente los milagros y la magia. Su sumaria declaración sobre los grandes poderes taumaturgicos de Pablo incluye elementos mágicos (19,11s)». Rasgos mágicos presenta también el relato de las milagrosas "ejecuciones" de Ananías y Safira en Hch 5,1-11; véase Brox, "Magie und Aberglaube", 160.

El relato sobre Ananías y Safira plantea la posibilidad de que exista una correlación entre los rasgos mágicos de Hechos y Otra diferencia característica entre los milagros de los Evangelios y los de Hechos. En los cuatro Evangelios hay una total ausencia de milagros efectuados para castigar directamente. Por el contrario, en Hechos, Ananías y Safira son castigados por un engaño cometido con la venta de una finca (Hch 5,1-11); Saulo, el futuro apóstol, es cegado temporalmente por actuar como enemigo del Evangelio; Saulo/Pablo, el apóstol, ciega también temporalmente al mago 0) Bar-Jesús (Elimas) por el mismo pecado (13,11), Y los hijos de Esceva resultan malparados por haber intentado expulsar un mal espíritu en nombre de Jesús (19,13-18). Sobre el carácter mágico y punitivo de algunos milagros de Hechos, cf. Kee, *Miracle in Early Christian World*, 211, 215-17. En la p. 285 observa Kee que el número y la violencia de los milagros punitivos aumentan en los evangelios apócrifos más tardíos

y en Hechos. Para una lectura positiva de Hch 13,6-11 (el cegamiento de Bar-Jesús), que trata de entender por qué Lucas no habría visto la acción de Pablo como magia, sino como la derrota de la magia, véase Garrerr, "Light on a Dark Subject", 152-59. Garrerr subraya la necesidad de procurar entender el punto de vista del narrador de esos episodios o de los participantes en ellos, quienes, por pertenecer al mundo antiguo, estaban abiertos tanto a interpretaciones mágicas como no mágicas.

Una conclusión sacada a veces de este aumento del carácter mágico o punitivo de los milagros de los apóstoles en Hechos, en comparación con los de Jesús en los Evangelios, es que, desde el principio, los relatos sobre Jesús de las tradiciones evangélicas estuvieron sometidos a un mayor "control de calidad" y, por tanto, menos expuestos a reelaboraciones e invenciones que los relatos que circularon sobre distintos apóstoles en la Iglesia primitiva. Aunque puede haber algo de verdad en esto, merece ser tenida en cuenta la objeción de Paul J. Achtemeier, "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament", en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 2; Notre Dame/London: University of Notre Dame, 1976) 149-86: ¿por qué la tradición canónica no ejerció ese mismo control sobre los dichos de Jesús? Achtemeier concluye que el insignificante aumento de milagros de Jesús en los evangelios apócrifos (aparte de los evangelios de la infancia), en comparación con el considerable aumento de los relatos sobre milagros de los apóstoles en los Hechos apócrifos, «sigue siendo un misterio dentro de la evolución de la tradición cristiana en los siglos segundo y tercero» (p. 177). En cuanto al material discursivo de los Hechos canónicos, quizá se pueda sugerir cierto tipo de proporcionalidad con respecto al control ejercido sobre la tradición cristiana primitiva: así como los relatos de Hechos sobre los milagros de los apóstoles se hallaban menos sujetos a una tradición normativa generalmente conocida que los relatos evangélicos sobre los milagros de Jesús, también los dichos y discursos de los apóstoles en Hechos estaban más expuestos a la pura invención que los de Jesús en los Evangelios.

⁴⁸ Sobre los cambios redaccionales efectuados por Mateo en el relato, véase Held, "Marrhaus als Interpret der Wundergeschichten", 204-7; cf. Hull, *Hellenistic Magic*, 136-37.

⁴⁹ Para una traducción de la llamada *Liturgia de Mitra* con el correspondiente comentario, véase Marvin W Meyer, *The "Mithras Liturgy"* (Missoula, MT: Scholars, 1976); alternativamente, Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 48-54 (la traducción es de Meyer). Nótese, por ejemplo, el hondo sentimiento del momento culminante de la iniciación (líneas 719-22): «Oh Señor, mientras vuelvo a nacer, fenezco; mientras crezco tras haber crecido, muero; mientras nazco en un nacimiento generador de vida, me acabo, entregado a la muerte, tal como tú has dispuesto, decretado y establecido el misterio». Sobre el clásico debate entre Albrecht Dieterich y Franz Cumont sobre el carácter de este texto, véase Betz ("Magic and Mystery", 252), quien comparte la opinión de Dieterich de que el texto refleja una verdadera liturgia de Mitra. Por su parte, Segal ("Hellenistic Magic", 335) cree que el debate nunca ha quedado resuelto satisfactoriamente. Sobre los comentarios de Segal relativos a la *Liturgia de Mitra*, cf. *ibíd.*, 354-55.

⁵⁰ *Metamorfosis* 11.2; para el texto latino con traducción inglesa, véase J. Arthur Hanson (ed.), *Apuleius. Metamorphoses*, 2 vols. (LCL; Cambridge, MA/London: Harvard University, 1989) II, 292-95. Incluso a pesar de la multiplicación de nombres divinos hay una diferencia con respecto a muchos de los papiros mágicos: los nombres que invoca el antihéroe Lucio al orar a la "Reina del Cielo" son divinidades muy conocidas en el mundo grecorromano (Ceres, Venus, la hermana de Febo [= Artemisa] y Proserpina); no hay sargas de sílabas sin sentido.

⁵¹ Sobre las *Metamorfosis* como la «visión completa que tiene Apuleyo de la magia *per se*», véase Segal, "Hellenistic Magic", 362-64. En la p. 364 afirma Segal: «La idea final que Apuleyo tiene de la "magia" [en las *Metamorfosis*] es negativa. La magia representa el mundo bajo el poder de la ciega fortuna; un mundo en el que Lucio vivió esclavizado hasta que la merced de la diosa lo salvó». Véase también Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 131-41; en la p. 145 señala que, a diferencia de Diodoro de Sicilia (activo a mediados del siglo I a. C.), que describe a Isis primordialmente como sanadora, ni Apuleyo ni Plutarco (antes del 50 d. C.-después del 120) ofrecen ninguna referencia sobre milagros de curación obrados por Isis. «Su papel es más bien el de orientar la vida. Sus funciones son cósmicas y místicas, más que prácticas e inmediatas, aunque en el caso de Apuleyo hay ciertos beneficios prácticos.»

⁵² Subrayo aquí que la comparación es entre los cuatro Evangelios canónicos, por un lado, y documentos que contienen magia pagana, por otro. El mismo contraste no valdría necesariamente si los dos términos de comparación fueran la magia pagana y los cultos religiosos oficiales del paganismo. Como observa Fox (*Pagans and Christians*, 36), «en la Antigüedad, la magia misma era un rito religioso que funcionaba a base de divinidades paganas.... Los cultos [convencionales paganos] también utilizaban [como la magia] símbolos para obligar a sus dioses a realizar la acción beneficiosa deseada».

⁵³ A veces se afirma que el empleo por Marcos de las frases arameas *talithá koum*, en la resurrección de la hija de Jairo (5,41), y *effathá*, en la curación del sordomudo (7,34), refleja la práctica mágica de utilizar palabras ininteligibles o extranjeras para crear una atmósfera misteriosa de conocimientos esotéricos y secretos. Evidentemente, esto no tiene sentido en el contexto de los hipotéticos acontecimientos históricos, donde el arameo habría sido la lengua común de los oyentes de Jesús. Además, en el nivel redaccional, Marcos ofrece en ambos casos una traducción griega ("niña, ... levántate", "ábrere"), lo que naturalmente disipa toda atmósfera de esoterismo y secreto. Del mismo modo, Marcos ofrece palabras arameas con su traducción griega en las dos ocasiones en que Jesús reza durante el relato de la pasión (*abbá* ["Padre"] en 14,36 y *e/oi eloi lemá sabachthaní* ["Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"] en 15,34). Estos no son ejemplos de magia, sino de intensa plegaria. Considerados globalmente, los casos mencionados indican un alto grado de emoción y dramatismo en la narración, no prácticas mágicas. De ningún modo son comparables con las largas cadenas de nombres divinos y sílabas sin sentido que aparecen en algunos textos mágicos helenísticos. Por eso creo que Aune ("Magic in Early Christianity", 1534-35) yerra al sugerir que probablemente Marcos conservó *talithá koum* o *effathá* «para ayudar a los taumaturgos cristianos en las curaciones y exorcismos. Por tanto, en el cristianismo primitivo, esas expresiones arameas quizá funcionaron como fórmulas mágicas». Si tales expresiones hubieran sido tan importantes a este respecto, sería sorprendente que no sólo Mateo, sino incluso Lucas, las hubiesen eliminado en sus versiones de los relatos marcanos. El hecho de que, siglos después, distintas palabras de Jesús apareciesen en conjuros cristianos y amuleros no prueba nada sobre la intención de Jesús o de los evangelistas. En los comienzos de la Iglesia, y ciertamente durante todo el período patrístico, la magia fue un fenómeno presente en el cristianismo como en otras religiones grecorromanas; véase Brox, "Magie und Aberglaube", 157-80.

⁵⁴ La utilización de saliva por parte de Jesús (Mc 7,33; 8,23; Jn 9,6) es mencionada a veces como un indicio de magia; así Aune, "Magic in Early Christianity", 1537-38. Pero este punto no está tan claro como creen algunos. 1) El significado exacto del empleo de saliva en los dos relatos marcanos es hoy día motivo de debate entre los exegetas. Mientras que Aune le encuentra un sentido mágico, Yamauchi ("Magic or Miracle?", 137-40, esp. 139) explica que los médicos de la época atribuían a la saliva pro-

piedades curativas: «Hay indicios considerables de que [en el mundo grecorromano] la saliva era un remedio corriente para tratar afecciones de la vista. Pero a esta afirmación se opone Howard Clark Kee ("Magic and Messiah", en Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Paul V. M. Flesher [eds.], *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict* [New York/Oxford: Oxford University, 1989] 121-41, esp. 138), quien dice que no se ha conservado ninguna referencia del período grecorromano al empleo médico de la saliva. Declara, además, que tampoco hay datos relativos a la saliva como medio de curación en los materiales mágicos judíos y griegos procedentes de ese período: papiros mágicos, cuencos y amuletos con conjuros en arameo y el *Seftr ha-razim*. ¿Cuál es, entonces, el significado de la saliva? Kee observa que, en la Torá -donde la saliva nunca es un medio de curación-, tiene un significado de impureza (Lv 15,8 y Nm 12,14). Por eso opina que los dos pasajes marcanos presentan la acción de Jesús como un rechazo de las leyes de la pureza. «Jesús aparece en esos textos redefiniendo radicalmente la participación en la alianza; de ahí que haya un claro desafío contra la pureza ritual como era entendida en aquel momento de la evolución de la tradición farisaica» (p. 139). A todas estas opiniones cabría añadir una ulterior observación y una pregunta. En la referencia de Tácito sobre cómo Vespasiano, estando en Alejandría, curó con saliva a un ciego, Vespasiano interviene sólo después de haber consultado a los médicos sobre la gravedad de la dolencia y respecto a una posible curación. ¿Implica esto que la saliva entró en la prescripción médica? En cualquier caso, para juzgar si el empleo de la saliva en los dos relatos marcanos debe ser considerado como parte de una acción simbólica de curación por un taumaturgo, parte de un rito mágico realizado por un mago o un rechazo simbólico de ciertas leyes de la pureza como definidoras del pueblo de Dios, es preciso tener en cuenta el contenido y el contexto, no tan sólo el hecho de la utilización de la saliva. 2) En los papiros mágicos, un amuleto o los varios ingredientes de una receta deben ser empleados exactamente como están prescritos; de otro modo, la magia no funciona. Esto no parece figurar entre las preocupaciones de la tradición marcana, puesto que en ella utiliza Jesús la saliva sólo en dos de las muchas curaciones que lleva a cabo. En particular, difícilmente puede juzgar Marcos la saliva como un elemento necesario para la curación de la ceguera, puesto que, sin utilizarla, el Jesús marciano devuelve la vista con idéntica facilidad al ciego Bartimeo (Mc 10,46-52). De hecho, ni siquiera hay aquí necesidad de que Jesús toque al sujeto: basta con una escueta orden. 3) El episodio narrado en Jn 9 no viene realmente al caso. A diferencia de los dos relatos de Marcos, Jesús no aplica su saliva directamente a los órganos afectados. Tras escupir en el suelo, hace con ella un poco de barro, que extiende sobre los ojos del ciego (y que simboliza, al parecer, el impedimento de la ceguera, próximo a desaparecer con el agua). Como reiteradamente se subraya en Jn 9, lo que lleva a cabo la curación milagrosa es la combinación del acto de aplicar Jesús el barro sobre los ojos sin vista, su orden al ciego de que vaya a lavarse a la piscina de Siloé y el debido cumplimiento de lo ordenado; no es sola y directamente la saliva, como en Marcos. 4) Estos casos particulares nos llevan a plantearnos una importante cuestión metodológica: porque Jesús realice milagros, ¿deben interpretarse como magia todas sus acciones simbólicas? Salvo que un formalismo mecánico lleve a pasar por alto el contenido y el contexto de los relatos de milagros evangélicos, la respuesta ha de ser "no". De mayor calado todavía es una cuestión que no puede ser discutida aquí y que pone de manifiesto el problema, subyacente, de la perspectiva filosófica y teológica del exegeta: ¿son asimilables las categorías de lo encarnacional, lo sacramental y lo simbólico a la categoría de lo mágico?

⁵⁵ Esta fusión de lo escatológico y lo milagroso en el ministerio de Jesús es una de las razones por las que no es fácil aplicar la tipología de Bryan Wilson de los nuevos movimientos religiosos anómalos a la actividad pública de Jesús (cf. *Magic and the Millennium*, 18-30, esp. 22-26). Entre los siete tipos de «respuesta al mundo» que, según

Wilson, distinguen a esos movimientos, cuatro son potencialmente importantes para el estudio del Jesús histórico: 1) la respuesta conversionista, donde la salvación viene a través de una transformación del individuo hondamente sentida, que sólo Dios puede obrar; 2) la respuesta revolucionaria, que espera de Dios un acto repentino e inminente que destruirá (o trastornará de modo radical) el viejo mundo y traerá un mundo nuevo (o restaurado); 3) la respuesta reformista, según la cual se podrá hacer frente a los males del mundo gracias a ideas, obtenidas por medios sobrenaturales, sobre la manera en que debe ser reformada la vida social, y 4) la respuesta taumatúrgica, que adquiere la forma de curaciones mágicas, liberaciones y oráculos otorgados por Dios. Como observa Wilson, las respuestas revolucionaria y taumatúrgica son, en teoría, polos opuestos. La respuesta revolucionaria busca beneficios generales para una pluralidad de personas y mira hacia un futuro inminente; la taumatúrgica busca beneficios concretos para personas individuales y ahora. En realidad, la respuesta taumatúrgica puede ser tanto anterior como posterior a un movimiento revolucionario, que, por su parte, puede tener rasgos taumatúrgicos. En el caso de Jesús, sin embargo, su ministerio era profundamente taumatúrgico y, al mismo tiempo, profundamente escatológico (o "revolucionario", o "milenarista"). Para complicar aún más las cosas, la escatología de Jesús era presente y futura, y sus milagros realizaban parcialmente el reino ahora y apuntaban hacia su plena realización en un futuro próximo.

Pero eso no es todo. Con su llamamiento al discipulado, con su exhortación a vivir de una nueva manera la voluntad de Dios, con su enseñanza de varios imperativos éticos concretos a los discípulos (p. ej., el amor y el perdón radicales y el rechazo del divorcio), Jesús incluyó en su ministerio algunos rasgos de los movimientos conversionista y reformista (si bien esos elementos son en cierto modo secundarios en comparación con la escatología de su predicación y los milagros de su actividad). Resumiendo: creo impropio echar mano de cualquiera de las siete posibilidades a que alude Wilson y meter en ella a Jesús. El deseo de hacerlo puede explicar en parte la tendencia de algunos a eliminar la escatología futura (v. gr., Crossan) o la moralidad (v. gr., Smith) del mensaje de Jesús: así, la clasificación sociológica resulta mucho más fácil.

¹⁶Sobre la cuestión de la coacción en los papiros mágicos griegos, observa Kee ("Magic and Messiah", 127): «El poder de la magia depende de la fuerza de las órdenes impartidas a los poderes divinos, por lo cual son expresadas con los verbos más enérgicos: ὀρκίζω, ἐπιτάσσω, ἔξορκίζω. Nunca hay un atisbo de humildad en las peticiones dirigidas a los agentes sobrenaturales. Sin embargo, están implicados los que gobiernan el cosmos».

En el texto hablo de «manipulación técnica de ... fuerzas sobrenaturales o la coacción a una divinidad», con preferencia a la formulación de Aune ("Magic in Early Christianity", 1515), quien, como criterio para juzgar cuándo la actividad religiosa es magia, sugiere lo siguiente: «Los fines buscados en un contexto de anomalía religiosa son mágicos cuando se alcanzan mediante el manejo de poderes sobrenaturales de tal manera que los resultados estén virtualmente garantizados». Dejando a un lado las cuestiones magia/milagros y "anomalía religiosa" para su tratamiento en una nota posterior, señalo que las expresiones "manejo" y "virtualmente garantizados" son demasiado vagas para resultar verdaderamente útiles. Es interesante notar que incluso Crossan -quien por lo demás está sustancialmente de acuerdo con Aune- insta a que desaparezca de la frase toda alusión a garantías (*The Historical Jesus*, 309).

En particular, ¿hasta qué punto lo "virtualmente garantizado" es indicio de magia? Consideremos el caso concreto del AT. Yahvé promete al pueblo de Israel una descendencia numerosa y una nueva tierra. Naturalmente, el pueblo debe mantener la alianza con Yahvé y seguir sus caminos. Pero el compromiso de Yahvé con Israel se halla por encima de la respuesta de la otra parte y perdura a pesar de todas las infidelidades de Israel. Los buenos resultados de la alianza están garantizados no ya virtual-

mente, sino absolutamente; la fidelidad de Yahvé a sus promesas es absoluta, aunque determinadas generaciones de israelitas puedan ser castigadas, e incluso desterradas de la tierra prometida por sus transgresiones de la alianza. Después del castigo o exilio, Yahvé siempre restablece a su pueblo, como hará (según las esperanzas apocalípticas) en el tiempo final. ¿Acaso el resultado absolutamente garantizado de la fidelidad de Yahvé a la alianza con Israel, celebrada y renovada con toda clase de ritos, se puede clasificar como magia? Yo entiendo que no porque, como ya he advertido, hay que tener en cuenta el texto y el contexto a la hora de decidir si es mágico un fenómeno religioso particular. El contexto más amplio de la alianza es la libre y graciosa decisión de Yahvé de entrar en una relación personal con Israel y la libre respuesta (al menos a veces) de confianza en Yahvé y de obediencia a él por parte de ese pueblo. Así pues, la "garantía" tiene su origen en una promesa hecha libremente por una divinidad personal a unos hombres y libre y confiadamente aceptada por ellos. En la religión, dondequiera que la "garantía" surja y funcione en un contexto de fe, confianza y obediencia como el referido, el resultado no deberá ser considerado mágico.

⁵⁷PGMXIII, 793-806; el texto griego se encuentra en Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* II, 123. Las traducciones (y, obviamente, la cursiva) son mías. Otra traducción inglesa, debida a Morton Smith, puede verse en Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 191. Esa tendencia de los papiros mágicos griegos a forzar a la divinidad a ororgar beneficios personales concretos es similar a la que advierte Kee (*Medicine, Miracle and Magic*, %) en la presentación de la magia efectuada por Apuleyo en las *Metamorfosis*, aunque quizá el tono de éste es todavía más sombrío: «Los relatos de Apuleyo se caracterizan por predominar en ellos más el tema de la coacción y el logro de fines personales -en gran parte destructivos y vindicativos- que el de las curaciones».

⁵⁸Véase, p. ej., PGMXXI y LXXVII. Por eso me cuento entre quienes se niegan a hacer de que haya o no coacción de la divinidad el criterio para calificar un evento de mágico o de milagroso. En mi tipología es sólo una característica entre otras, y puede estar presente en grado variable o incluso ausente en algunos casos. En cambio, de Vries ("Magic and Religion", 214) parece considerar el audaz intento de obligar a los poderes sobrenaturales como la marca que distingue la magia de la religión: «El acto del mago constituye una osadía, puesto que forzadamente pone a su servicio algo que la comunidad considera venerable,> (p. 221). El aspecto de la coacción también es subrayado por Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 62-63 (aunque su apelación a Mauss [*A General Theory o/Magic*, 21] no está justificada, ya que este otro autor opina que la magia puede compeler o suplicar). Kee expresa el mismo punto de vista en su *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia: Westminster, 1980) 65-66. Mucho más cuidadoso es Goode ("Magic and Religion", 177-78), quien, aparte de enumerar once características distintivas de la magia (entre las que la coacción o manipulación es sólo una más), presenta la coacción o manipulación como una variable en un *continuum*, limitándose a decir que la actitud manipulativa se encuentra más frecuentemente en el extremo mágico del *continuum*, aunque algunos casos concretos pueden caer en algún lugar entre los dos extremos.

⁵⁹Kee (*Miracle in the Early Christian World*, 86-87) hace una observación similar sobre unas curaciones acontecidas antes del siglo II d. C., y atribuidas a Asclepio, dios de la medicina, tal como se refieren en unas tabletas de su santuario de Epidauró: «Nada sugiere que la curación tuviera algún significado fuera de ella misma; no hay indicio de una transformación espiritual ni de una promesa de algo trascendente». Kee sospecha que se produjo un cambio en el siglo II d. C.: personajes distinguidos como Elio Arístides (ca. 118-180) empezaron a buscar en Asclepio no sólo la curación física, sino también el significado de la vida o una experiencia de salvación (pp. 88-104).

⁶⁰ Durkheim, *The Elementary Forms Of the Religious Life*, 44; la cursiva pertenece al original.

⁶¹ Hablando de los papiros mágicos griegos, del *Seftr ha-razim* y de los amuletos y cuencos con inscripciones mágicas arameas, Kee ("Magic and Messiah", 131) observa una diferencia básica con respecto a las esperanzas mesiánicas de la literatura judía postbíblica y de los primeros escritos cristianos: «Tampoco se encuentran [en el material mágico] expresiones de preocupación por el bien o el futuro del pueblo de la alianza. En todo caso, el centro de interés es el bien del peticionario individual, no de la comunidad a la que presumiblemente pertenece». También ausente de ese material mágico está toda esperanza escatológica de la venida del reino de Dios, que implicará la derrota definitiva de los poderes del mal.

⁶² *PGMI*, 27-29; cf. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 3. La receta incluida es tan curiosa como el conjuro: dos uñas del mago, todo el pelo de su cabeza, un halcón ahogado en la leche de una vaca negra (después de ser añadida a esa leche miel de Ática). Involuntariamente divertida es esta prescripción: «Toma la leche con miel y bébela antes del amanecer, y algo divino habrá en tu corazón». La siguiente invocación a la divinidad alude a la leyenda de la creación de los dioses por Ra-Atón mediante masturbación. Aunque este papiro específico data de los siglos IV o V d. C., las mismas cadenas de nombres divinos y de sílabas sin sentido aparecen en los papiros de los siglos I y II d. C.; véase, p. ej., *PGMXVI*, 1-75 o *LVII*, 1-37.

⁶³ Malinowski, "Magic, Science, and Religion", 54.

⁶⁴ Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 213.

⁶⁵ En esto discrepo del juicio de Aune sobre los exorcismos de Jesús ("Magic in Early Christianity", 1531-32): «El gran abismo que algunos estudiosos del Nuevo Testamento pretenden situar entre "la poderosa palabra del Hijo" y los "conjuros mágicos" es simplemente inexistente. Las breves órdenes que con autoridad dirige de Jesús a los demonios en los relatos de los Evangelios son fórmulas mágicas de adjuración». Estima también que las órdenes empleadas por Jesús en las curaciones son «fórmulas mágicas de adjuración» (p. 1534).

Como réplica a la declaración de Aune sobre los exorcismos de Jesús, se pueden hacer las siguientes observaciones: 1) Ante la gran diferencia entre las escuetas órdenes de Jesús y las prolijas recetas, listas de nombres y descripciones rituales de los papiros mágicos, Aune se encoge de hombros y dice: «Ese contraste es cuantitativo, no cualitativo». Quienquiera que lea el libro de Betz *The Greek Magical Papyri in Translation* verá que la diferencia es tanto de un tipo como del otro. Una razón de que los textos de los papiros sean tan extensos es la necesidad de exponer las complicadas recetas que preparar, las largas cadenas de nombres divinos y sílabas sin sentido que recitar y las distintas acciones rituales que realizar. Aquí hay algo más que una mera cuestión de cantidad; en la diferencia cuantitativa se revela toda una concepción de qué es y cómo funciona el exorcismo. Por poner como ejemplo el conjuro: el mago debe probar con toda clase de nombres y de sílabas porque no sabe cuál es la clave con la que obtener el efecto deseado. La idea del poder divino (o sobrehumano), de su modo de actuar y de la relación de los seres humanos con él reflejada en los papiros es cualitativamente distinta de la que se trasluce en los relatos de los Evangelios. Además, la concepción básica que dejan percibir los papiros mágicos es sin duda mucho más antigua que los documentos, independientemente de la precisa extensión de un determinado conjuro. Aunque las fórmulas mágicas de mayor antigüedad tienden a ser más breves, tenemos un papiro del siglo I d. C., *PGMXVI*, 1-75, donde aparecen las típicas cadenas de nombres divinos. Otro ejemplo es *PGMLVII*, 1-37, datable en los siglos I o II d. C., en el que figuran las cadenas de nombres divinos y de sílabas sin sen-

tido. 2) En el fondo, el juicio de Aune sobre los exorcismos evangélicos está basado no tanto en su análisis de los textos individuales de los Evangelios o de los papiros como en su previa identificación del milagro con la magia.

⁶⁶Mauss, *A General Theory of Magic*, 24. En "Magic and Religion", 217, de Vries objeta que esa definición no es válida para toda la magia. Otros autores prefieren considerar la magia más desde el punto de vista de la ilegalidad que del secreto. Siguiendo a Morton Smith y Peter Brown, Jonathan Z. Smith afirma que la ilegalidad es «la única característica universal de la magia»; véase su "Good News Is No News", 21-38, esp. 23. En realidad, en el caso de la antigua Grecia, la ley no daba lugar a tal ilegalidad; cf. Phillips, "*Nullum Crimen sine Lege*"; 260-76, esp. 261-63. Similarmente, hasta el siglo IV d. C., aunque las leyes romanas castigaban ciertas actividades religiosas específicas no autorizadas, «no contenían ninguna definición general [que declarase ilegal la magia]" (p. 263). Un problema era que los antiguos romanos, como los modernos sociólogos, no disponían de una clara definición de la magia con la que todos estuvieran de acuerdo. El magistrado de turno tenía amplio poder de decisión en este sentido. De hecho, las resoluciones punitivas eran relativamente infrecuentes (p. 265). Phillips concluye con una recomendación metodológica (p. 269): «En vez de buscar casos de represión legal de la magia antigua, seríamos más exactos, y obtendríamos mejores resultados, interesándonos por la represión de la actividad religiosa no autorizada, parte de la cual -de ningún modo toda- podría ser mágica según la visión antigua». Siguiendo un camino algo diferente, Segal ("*Hellenistic Magic*", 356) observa que, aunque la magia siempre es vista negativamente en las leyes romanas, «ya en época muy temprana quedó establecido un consenso según el cual los actos nocivos (y sólo los actos nocivos) de magia se consideraban punibles». Estaba proscrita, pues, la magia que perjudicaba a otros (la magia en el sentido de "brujería"); «presumiblemente, la magia no agresiva, la que llamanos "blanca", no era constitutiva de delito» (p. 358). Con arreglo a esta definición, los milagros de Jesús relativos a exorcismos, curaciones, multiplicaciones de alimentos o liberación de peligros, aun en el caso de ser vistos como magia, no habrían entrado en el tetreno de lo delictivo según las leyes romanas.

Aune ("*Magic in Early Christianity*", 1515) se abstiene de apoyar la afirmación de que la ilegalidad es una característica esencial de la magia; piensa que una formulación más adecuada se aproximaría a ésta: «La magia es considerada universalmente como una forma de conducta anómala». En consecuencia, Aune procede a definir la magia como «esa forma de desviación religiosa que lleva a buscar fines individuales o sociales a través de medios distintos de los autorizados normalmente por la institución religiosa dominante». Como Aune no encuentra una diferencia objetiva entre milagro y magia, su definición, excesivamente general, hace aguas por diversos puntos: 1) En Alejandro de Abonoticos (o de Paflagonia), figura religiosa pagana del siglo II, veía el influyente escritor filosófico y satírico Luciano un mago o brujo socialmente inaceptable. Sin embargo, Alejandro gozó del favor y mecenazgo de personajes encumbrados y poderosos de la Roma imperial. 2) Santos sacerdotes, obispos y papas de la Iglesia patrística y medieval y de la moderna Iglesia católica tienen fama de haber obrado milagros, específicamente, a veces, como garantía de la ortodoxia de sus puntos de vista. ¿Acaso es posible considerar los milagros de estos jerarcas del *establishment* religioso -milagros que, según Aune, no se diferencian objetivamente de la magia- como ejemplos de desviación religiosa? Pero, sobre todo, ¿qué sentido tiene decir, en este caso, que la magia o el milagro son «medios distintos de los autorizados normalmente por la institución religiosa dominante», y más cuando, de hecho, en la Iglesia católica es un requisito para las canonizaciones la realización de milagros? Como muchos otros intentos de hallar una definición de la magia que abarque todos los ejemplos de todas las tradiciones religiosas, la definición ofrecida por Aune parece aceptable en teoría,

pero falla al ser aplicada a casos concretos. Ésta es una de las razones por las que he preferido centrarme en dos *corpora* literarios específicos (los cuatro Evangelios y los papiros mágicos griegos), renunciando a todo intento de elaborar una definición de la magia válida para cualquier tiempo, lugar y religión.

Se podría añadir que mis objeciones contra la definición del milagro o de la magia en términos de ilegalidad o de conducta anómala opuesta a los poderes religiosos socavan toda la tesis que sobre la cuestión elabora Crossan en *The Historical Jesus*. Por ejemplo, en la p. 305 hace una afirmación fundamental para toda su reconstrucción del Jesús histórico como mago: «La magia es a la religión lo que el bandidaje a la política. Así como el bandidaje representa una negación de la legitimidad última del poder político, la magia supone un reto contra la legitimidad del poder espiritual». Uno se pregunta cómo podrían encajar en esta definición todos los grandes jerarcas taurmurgos, desde el emperador Vespasiano hasta el papa san Pío X. En realidad, no es necesario elevarse tanto; la idea subversiva, *antiestablishment* que Crossan tiene de la magia es incongruente con el puesto ocupado por el mago en el judaísmo de la diáspora durante la época romana, si Lightstone (*The Commerce of the Sacred*, 56) está en lo cierto. Según este autor, «cuando, por las razones que sean, el Templo queda lejos, los demonios y los santos proliferan, como en la diáspora grecorromana. En ella, los "magos" judíos no constituyen un elemento marginal apartado del centro institucional de la comunidad. Antes al contrario, frecuentemente se instalan en la misma sinagoga, junto con los tribunales y el Consejo de la comunidad". Toda la tesis de Crossan renquea precisamente por la falta de un adecuado entendimiento del milagro y la magia.

⁶⁷ Entre los milagros de Marcos realizados en público por Jesús figuran su primer exorcismo en Cafarnaún (1,21-28), la curación de muchas personas a la puerta de la casa de Simón (1,32-34), la curación del paralítico (2,1-12), la curación del hombre de la mano atrofiada (3,1-6), la curación de muchos junto al mar de Galilea (3,7-12), la curación de la hemorroísa (5,25-32, dentro del relato de la resurrección de la hija de Jairo, realizada ante un pequeño grupo), las dos multiplicaciones de los panes (6,30-44; 8,1-10), las numerosas curaciones en Genesaret (6,53-56), la curación de un niño poseído por un espíritu inmundo (9,14-29) y la curación de Bartimeo (10,46-52). El hecho de que, en algunos casos, Jesús prohíba a los demonios exorcizados revelar quién es él no niega el carácter público de las palabras y/o dichos con que realiza el exorcismo. No hay indicio de que Jesús trate de ocultar su "técnica" ni sus "conjuros".

"8Está también el caso especial del sentido más técnico de μάγοι, "astrólogos", con el que se designa a los "Magos" de Oriente en el relato de la infancia mateana (2,1.7.16 bis).

⁶⁹ Por eso no es fácil entender por qué Lightstone, *The Commerce of the Sacred*, 55, declara: «Así pues, calificar a alguien de "mago" y asociarlo con algo como demoníaco parece haber sido todo uno.... Quizá ésta sea la razón por la que los detractores de Jesús en los Evangelios podían tildarlo de mago o, alternativamente, de poseído por el demonio». ¿En qué lugar, «en los Evangelios», los detractores de Jesús lo tildan de mago?

⁷⁰ El texto de Mt 12,24, en que los fariseos inculpan a Jesús de estar aliado con Belcebú, es interpretado como una acusación de brujería en Bruce J. Malina / Jerome H. Neytey, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988) 3-32. Como subrayan los autores, el ensayo en cuestión, "Jesus the Witch", estudia el referido texto de Mateo tal como está, sin entrar a considerar la figura del Jesús histórico. Hay que advertir también que los sociólogos ya no comparan una única definición de la brujería, como sucede en el caso de la magia. Sobre la

brujería, véase también Tzvi Abusch, "The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature: The Reworking of Popular Conceptions by Learned Exorcists", en Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Paul V. M. Flesher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict* (New York/Oxford: Oxford University, 1989) 27-58; Nachman Ben-Yehuda, "Witchcraft and the Occult as Boundary Maintenance Devices", *ibíd.*, 229-60, esp. 233-44.

⁷¹ A este respecto hay que señalar lo libre que es Morton Smith tanto con sus rraducciones como con los datos en su presentación de Jesús como mago. Por ejemplo, al rraducir a Justino Mártir, Smith (*Uesus the Magician*, 54) emplea alegremente la palabra "mago" cuando Justino (*Diálogo con Trifón* 108.2) se refiere a la acusación de los judíos de que Jesús era un *πλάνοσ*, un "embustero", "embaucador" o "impostor": una persona que, con sus mentiras, extraviaba al pueblo. Ciertamente, *πλάνοσ* puede significar "mago" cuando el contexto indica claramente ese sentido, pero el campo semántico de *πλάνοσ* es más extenso que el de "mago". Por tanto, el contexto más amplio del pasaje traducido tendría que justificar de alguna manera la precisa traducción "mago". Ahora bien, el contexto inmediato de las observaciones de Justino en el *Diálogo con Trifón* 108.2 es el relato sobre la colocación de una guardia junto al sepulcro de Jesús y la mentira ideada por los sumos sacerdotes después de la resurrección (Mt 27,62-66; 28,11-15), especialmente la declaración de éstos: "Señor, recordamos que ese *impostor* [*πλάνοσ*] dijo cuando aún vivía..." (Mt 27,63). Ni tal contexto ni los inmediatos permiten ofrecer de *πλάνοσ* una equivalencia alejada de la señalada en cursiva; pero ello no arredra a Smith, quien escribe "mago". Lo peor de esta traducción, que podría calificarse hasta de tendenciosa, es que oculta el hecho de que Justino es sumamente parco en la aplicación de *μάγοσ* y *μαγικόσ* a Jesús, incluso al referir las acusaciones de los judíos. Según datos recogidos en Edgar J. Goodspeed (ed.), *Index Apologeticus, sive clavis Justini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum* (Leipzig: Hinrichs, 1912) 167, Justino, en el *Diálogo* y en la *Primera y Segunda Apologías*, emplea 8 veces el adjetivo *μαγικόσ* y 16 veces el nombre *μάγοσ*. Pero, en todos los casos, utiliza estas dos palabras para referirse a los sabios del relato de la infancia mateana, a diversos magos paganos (como los egipcios enfrentados a Moisés), a los "herejes" cristianos Simón y Menandro y a los demonios y ángeles caídos. Sólo en dos pasajes (*Diálogo* 69.7 y *Primera Apología* 30.1) emplea esas palabras con referencia a acusaciones dirigidas contra Jesús. Por tanto, las vagas traducciones de Smith falsean datos que deberían ser presentados con gran precisión. En su *Diálogo con Trifón* 69.7, Justino, tras enumerar los varios tipos de milagros de Jesús, se lamenta de que «quienes vieron suceder esas mismas cosas dijeron que eran una visión mágica, pues incluso osaron decir que él [Jesús] era un mago y uno que extraviaba al pueblo» (οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γινέσθαι ἔλεγον. καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον). El texto griego, con su rraducción francesa y notas, puede verse en Georges Archambault (ed.), *Justin. Dialogue avec Tryphon*, 2 vols. (Paris: Picard, 1909) 1, 338. En su *Primera Apología* 30.1, Justino recoge la objeción de quienes declaran que «la persona que llamamos Cristo, que era [simplemente] un hombre entre los hombres, realizó por arte mágica los milagros que narramos» (τὸν ἱησοῦν ἡμῖν λεγόμενον χριστόν, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων ὄντα, μαγικῆ τέχνη ἅσ λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι). El texto griego, con su traducción latina y notas, puede encontrarse en Gerard Rauschen (ed.), *Florilegium Patristicum*. Fasciculos Alter. S. *Justini Apologiae Duae* (Bonn: Hanstein, 1911) 58.

ⁿ Sobre Celso y el debate que desató con respecto a Jesús como mago, véase Remus, *Pagan-Christian Conflict*, 105-58; Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven/London: Yale University, 1984) 94-125; Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 120-25, y todo Gallagher, *Divine Man or Magician?* En esta últi-

ma obra (p. 46) se explica que la finalidad principal de Celso al calificar de mago a Jesús era impugnar su categoría social, moral e intelectual y negarle la dignidad de verdadero filósofo.

Como ya he indicado, creo que Morton Smirh (*Uesus the Magician*) asocia demasiado material dispar, demasiadas categorías diferentes y demasiadas fuentes lejanas entre sí, sin la debida preocupación por la datación y la fiabilidad histórica, para presentar al Jesús histórico como un mago. En particular, la utilización que hace de Josefo y del material rabínico es sumamente discursible; véase *Un juicio Marginal*, 79-92, 112-118. Para una crítica del modo como Smith se sirve de sus fuentes, véase Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 211 n. 69; íd., *Medicine, Miracle and Magic*, 115-17; Garrett, "Light on a Dark Subject", 144-48. De Garrett es este agudo comentario sobre la metodología de Smith: «El "tipo social [de mago]" que presenta Smith, abstraído "mediante la fe histórica" de los "muchos modelos diferentes" de hombre santo antiguo, es una categoría analítica sesgada de manera que siempre favorezca la opinión de los acusadores. Al subsumir a todos los taumaturgos bajo esa rúbrica [de mago], Smith elimina cualquier posibilidad de que se entienda el punto de vista de los defensores».

⁷¹ Lo más aproximado que se puede encontrar a esa idea es la deliberación de los sumos sacerdotes y los fariseos (!) en Jn 11,45-53 y, más concretamente, el v. 47: «Enronces, los sumos sacerdotes y los fariseos tuvieron una reunión [αὐτῶν] y dijeron: "¿Qué hacemos? Porque ese hombre sigue realizando muchas señales".). El pasaje es claramente una creación de Juan, impregnada de teología joánica y de ironía: el milagro de la resurrección de Lázaro dará lugar a la vivificante muerte y resurrección de Jesús. La inclusión de los fariseos en el grupo de los que planean su muerte revela el carácter tardío del material; los fariseos están ausentes de todas las tradiciones de la pasión más antiguas.

⁷⁴ Aquí se plantea una interesante cuestión secundaria: Jesús puede ser acusado por sus oponentes de utilizar el poder del príncipe de los demonios, sin que en ningún momento se hable de "magia". Esto viene a indicar que lo uno y lo otro no estaban inextricablemente unidos; la magia judía no implicaba necesariamente la alianza con Satanás o con sus secuaces (asunto, este último, mucho más serio). Como he indicado en una nota anterior, Lightstone (*The Commerce of the Sacred*, 56) explica que los magos judíos eran capaces a veces, en la diáspora, de "abrir despacho" en la misma sinagoga, «junto con los tribunales y el Consejo de la comunidad». Dudo mucho de que los miembros de la sinagoga lo hubieran permitido, de ver en los practicantes de la magia unos aliados de Satanás o de sus huestes. Naturalmente habría magos que, en ciertos momentos, invocasen a Satanás o a algún poder maligno equivalente; pero la magia y Satanás no iban necesariamente unidos. Esto era así en el mundo antiguo y así sigue siendo en el caso de quienes hoy se llaman magos.

Excursus sobre paralelos de los milagros evangélicos (*Excursus* al capítulo 18)

La cuestión de los paralelos grecorromanos de los milagros de Jesús narrados en los cuatro Evangelios ha sido examinada en el capítulo 18 de manera sumaria, ya que su estudio completo habría ocupado por lo menos un tomo. De hecho, en décadas recientes, varios autores han dedicado obras enteras a la evaluación de uno o más de esos paralelos. Por ejemplo, Gerd

Petzke es autor de un libro y un ensayo relativos a comparaciones entre Apolonio de Tiana y las tradiciones evangélicas de Jesús (1970, 1975), mientras que una obra de Gerd Theissen, *The Miracle Stories Of Early Christian Tradition*, abunda en material comparativo procedente de muchas tradiciones distintas ¹. Por su parte, Howard Clark Kee estudia los paralelos grecorromanos en dos obras: *Miracle in the Early Christian World* (1983) y *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (1986). Mi propósito en este *excursus* no es entrar en disquisiciones sobre cada problema abordado por estos y otros libros ², sino, simplemente, dilucidar unas cuantas cuestiones acerca de ciertas figuras y palabras que aparecen frecuentemente en las discusiones sobre los milagros de Jesús en los Evangelios.

I. Tradiciones paganas sobre Apolonio de Tiana

Aunque varían las opiniones en cuanto a lo que es posible decir con alguna certeza sobre el Apolonio "histórico", nadie parece poner en duda la existencia de este maestro, predicador y filósofo, cuya vida transcurrió durante una buena parte del siglo I d. C. Estuvo activo a lo largo de casi toda la segunda mitad de dicho siglo, vivió al menos durante el reinado de Domiciano (81-96 d. C.) y, probablemente, murió en tiempos del emperador Nerva (96-98), aunque cabe también la posibilidad de que su muerte aconteciese en los primeros años del siglo II ³. Era oriundo de la ciudad de Tiana, en Capadocia (parte oriental de la actual Turquía). Dadas las tendencias sincréticas de la filosofía griega y romana en los primeros siglos de nuestra era, no resulta sorprendente que, aunque Apolonio de Tiana se mantuvo básicamente dentro de la línea de pensamiento neopitagórica, sea posible encontrar también elementos de estoicismo, cinismo y platonismo en las tradiciones sobre él llegadas hasta nosotros. En la vasta zona donde desarrolló su actividad ⁴, mostró ser -al menos según referencias de tiempos posteriores- no sólo un filósofo ascético, sino también un reformista del culto y la moral, que trataba de restaurar antiguas prácticas cúl-ticas allí donde habían caído en desuso. También se interesaba por aprender tradiciones místicas y esotéricas de hombres santos de lejanas tierras. Al parecer, por su elevado concepto del Ser Supremo, consideraba que ese Dios no necesitaba sacrificios.

Cuánto de esta descripción corresponda al Apolonio histórico sigue siendo una cuestión debatida. En cualquier caso, cuando leemos la *Vida de Apolonio*, escrita por Filóstrato en la primera parte del siglo III, vemos que se le atribuyen milagros. No sorprendentemente, los detractores acusan a Apolonio de ser un mago que utilizaba sus artes secretas con siniestros propósitos. En opinión de Ewen Lyall Bowie, la coincidencia de di-

versas fuentes en asignar a Apolonio la función de profeta y taumaturgo hace que ésta constituya uno de los pocos aspectos que pueden predicarse de él con un alto grado de probabilidad ⁵.

El intento de decir algo más preciso sobre el personaje lleva a enredarse en un complicado problema de fuentes. En otras palabras: el silencio acerca de Apolonio es casi total (justifica el "casi" algún fragmento, como la breve referencia negativa efectuada de pasada por el satírico del siglo II Luciano de Samosata ⁶) hasta llegar a la obra de Filóstrato. Por esta circunstancia, las intenciones y las fuentes de este autor cobran importancia suma. Nacido en la isla de Lemnos hacia el año 172 ⁷. Filóstrato estudió retórica en Atenas y después se trasladó a Roma. Allí adquirió fama como sofista y entró en el círculo filosófico y literario de la emperatriz Julia Domna ⁸, esposa de Septimio Severo (reinante entre 192 y 211 d. C.) Y madre de Caracalla (reinante entre 211 y 217). Siria e hija de un sacerdote de Emesa, Julia Domna sentía un interés ecuménico y ecléctico por la filosofía y la religión. Ese interés la indujo a pedir a Filóstrato que escribiese una biografía de Apolonio, la misma que suele ser designada como *Vida de Apolonio (Vita Apollonii)* ⁹.

Al parecer, Filóstrato dispuso de múltiples fuentes: 1) Se dice que Julia Domna facilitó al autor un diario o colección de memorias, escritas por un discípulo y acompañante de Apolonio en sus viajes, llamado Damis, supuestamente oriundo de Nínive, en Asiria. 2) Se dice también que Máximo, un admirador de Apolonio, narró en un libro la vida del filósofo. 3) Había en circulación varias colecciones de cartas de Apolonio; la de Filóstrato no parece coincidir con la colección que ha llegado hasta nosotros. Con respecto a estas últimas surgen serios problemas de autenticidad: Robert]. Penella, que ha editado un texto crítico de las cartas, estima que, al menos algunas de las que se han conservado, «merecen ser rechazadas [como falsas] o al menos contempladas con mucho recelo desde el punto de vista histórico» ¹⁰. En cuando a las otras, ya es bastante cuando el crítico puede decir que no contienen «nada intrínsecamente inverosímil» (por ejemplo, hay una en que Apolonio declara haber calmado a un sátiro) ¹¹. 4) Apolonio escribió varios tratados, ninguno de los cuales existe ya. 5) Se dice que Filóstrato viajó a Tiana y a otras ciudades relacionadas con la vida del filósofo a fin de recoger tradiciones sobre él. 6) Asimismo existió una obra en cuatro volúmenes, debida a un pagano llamado Moirágenes. Tampoco ha llegado hasta nosotros, aunque Orígenes la menciona en *Contra Celso* (6.41) e indica que Moirágenes veía en Apolonio un filósofo y un mago ¹².

Probablemente, la *Vida de Apolonio* de Filóstrato, en ocho libros, no fue publicada hasta después de la muerte de Julia Domna, es decir, hacia

los años 217-220. Una de las finalidades de dicha obra parece haber sido rehabilitar la reputación de Apolonio como un sabio y filósofo que gozaba de iluminación divina. Si hemos de juzgar por la polémica del sofista Eufrates, en el siglo I, y de Luciano y (presumiblemente) Moirágenes en el siglo II, entre la clase instruida había muchos que consideraban a Apolonio como embaucador y mago (véase, p. ej., *Vida* 1.2). Esa finalidad apologética no excluye, claro está, el intento retórico de mostrar el propio talento y entretener a unos lectores cultos.

La polémica sobre Apolonio siguió después de Filóstrato. A finales del siglo III, Hierocles, gobernador provincial del Bajo Egipto en tiempos de Diocleciano, escribió un libro para demostrar que Apolonio había sido un gran sabio, taumaturgo y exorcista como Jesucristo. A modo de réplica, el historiador de la Iglesia Eusebio compuso un tratado en el que, acusando a Apolonio de embaucador, afirmaba que todos sus milagros o actos de magia los había realizado con ayuda de malos espíritus. La controversia acerca de Apolonio continuó en tiempos de Juliano el Apóstata.

Pero la obra "definitiva" en torno al controvertido personaje siguió siendo la *Vida de Apolonio*, de Filóstrato. Es una pieza literaria extensa, prolija, errática, en la que se aúnan las características de la novela grecorromana o "romance" con las de las biografías populares de filósofos¹³. En la *Vida*, Filóstrato empleó muchos recursos de los sofistas de su época: inclusión de acontecimientos sobrenaturales; breves diálogos sobre temas populares de actualidad; tradiciones pintorescas sobre antigüedades, magia y milagros; rápidos cambios de escena; descripciones de tierras fabulosas y remotas; narraciones de viajes, y episodios eróticos (frecuentemente con tintes homosexuales). Cartas oficiales imaginarias, inscripciones y edictos tratan de crear una ilusión de veracidad histórica. Apolonio realiza numerosos milagros y exorcismos, tiene poderes precognitivos y telepáticos y goza de la capacidad de trasladarse repentinamente de un lugar a otro. Finalmente, tras desaparecer de la tierra, vuelve del otro mundo para que un discípulo escéptico se convenza de que el alma es inmortal.

El valor histórico de los datos ofrecidos por Filóstrato sigue siendo objeto de debate. Petzke, en su extenso estudio comparativo de las tradiciones sobre Apolonio con las evangélicas sobre Jesús, se muestra relativamente optimista respecto a su búsqueda del Apolonio "histórico". Cree que tanto en el caso de Apolonio como en el de Jesús es posible distinguir la figura "histórica", las tradiciones orales, iniciadas ya en vida del personaje y continuadas después de su muerte, y las formas escritas, dispersas en una primera fase y luego recogidas en unidades literarias mayores, que culminaron por un lado en la *Vida de Apolonio* y por otro en los Evangelios.

El método de Petzke es claro; su trabajo, minucioso, y agudo su análisis crítico-formal de la *Vida de Apofonio*. Pero deja algunos problemas por resolver:

1) Petzke no parece apreciar suficientemente lo distinta que es la situación, en cuanto a las fuentes, entre los casos de Jesús y Apolonio. A pesar de su cuidadosa utilización de las fuentes sobre Apolonio, sigue siendo indiscutible que hay muy pocos datos de este personaje anteriores a la obra de Filóstrato. Por eso existe un serio vado de información sobre Apolonio entre la época de su muerte, hacia el final del siglo I, y la composición de la *Vida* (ca. 217-220). Esto contrasta claramente con el caso de Jesús. Veinte o treinta años después de la crucifixión, escribe Pablo sus epístolas, en las que ofrece unos cuantos datos sobre la vida y muerte de Jesús y un gran número de ellos sobre los esfuerzos misioneros de sus discípulos en esas dos o tres décadas y la fe en él que propagaron. Transcurridos cuarenta años desde la muerte de Jesús, hay ya un Evangelio completo (Marcos) y, probablemente, una abundante colección de sus dichos (Q), más unas tradiciones orales en fase de desarrollo que, una o dos generaciones más tarde, acabarán incorporándose a los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan. Así, en poco más de una generación después de la muerte de Jesús, todos los principales hechos y enseñanzas de su vida habían sido puestos por escrito, y, al final de la segunda o tercera generación cristiana, ya estaba en condiciones de ser leído casi todo lo que conocemos sobre él. Muy distinta es la laguna de un siglo que se produce en el caso de Apolonio. Tratando de llenarla en lo posible, Petzke alega que Filóstrato utilizó cierto número de tradiciones diferentes y deja abierta la cuestión del diario de Damis. Pero ese esfuerzo puede ser vano, ya que estudios recientes indican que Damis y su diario son invenciones de Filóstrato.

2) Si Petzke puede establecer un paralelo entre el Apolonio histórico y el Jesús histórico es sólo a costa de mostrarse cicatero a la hora de admitir la historicidad de las referencias sobre Jesús, siguiendo la típica tendencia bultmanniana, y, en cambio, generoso al valorar las tradiciones sobre Apolonio¹⁴. Una actitud menos recelosa frente a las tradiciones de Jesús y más prudente frente a las de Apolonio habría producido resultados notablemente mejores.

3) Petzke tiene un buen conocimiento de la *Vida de Apofonio*; es su conocimiento de los textos evangélicos lo que, a veces, deja algo que desear.

4) El paralelo que ha creado entre la *Vida* y los Evangelios le lleva a pasar por alto grandes bloques de material de la *Vida* que no tienen equivalente en los Evangelios: relatos de viajes, datos de historia natural, largas digresiones sobre temas exóticos o esotéricos, costumbres de cortes extranjeras, etc.

No es sorprendente, por tanto, que las conclusiones de Petzke no con-
venzan a algunos estudiosos. Por ejemplo, en su *Mirarle in the Early
Christian World*, Howard Clark Kee pone en tela de juicio la fiabilidad his-
tórica de muchas tradiciones contenidas en la *Vida* ¹⁵. En esto sigue a crí-
ticos como E. R. Dodds, John Ferguson y Martin Hengel ¹⁶, y puede en-
contrar apoyo adicional en las dudas de Ewen Lyall Bowie y Maria
Dzielska. El meollo del problema es el supuesto diario de Damis. Kee cree
que Filóstrato inventó a Damis y su diario como convencionalismos lite-
rarios. Encuentra «el material pretendidamente tomado de Damis tan lle-
no de anacronismos históricos y errores geográficos de bulto que no se po-
dría confiar en Damis como informador si verdaderamente existió el
diario» ¹⁷. Kee presenta a continuación una lista de errores garrafales, a
modo de indicios de que Filóstrato inventó la mayor parte de su material
o lo tomó eclécticamente de autores clásicos anteriores. «En cualquier caso
—concluye— el libro de Filóstrato nos dice mucho acerca del autor y de su
tiempo (finales del siglo m), pero no aporta ningún dato incuestionable
sobre Apolonio y su época» ¹⁸.

Los argumentos de Kee, ya de por sí aparentemente sólidos, adque-
ren todavía más peso junto a los de Bowie. Éste examina en detalle pasa-
jes de la *Vida* relacionados con personajes históricos: encuentros de Apo-
lonio con el rey parto Vardanes, sus contactos con el filósofo Musonio
Rufo, la semblanza del filósofo Demetrio el Cínico y el encuentro de Apo-
lonio con el emperador Vespasiano en Alejandría ¹⁹. En todos esos casos, lo
referido en la *Vida de Apofonio* es claramente erróneo o, al menos, bastan-
te improbable. Como Kee, Bowie llega a la conclusión de que Damis y su
diario no son más que invenciones de Filóstrato. Incluso sugiere que los
lectores griegos cultos de la época seguramente reconocían estas técnicas
novelísticas como lo que eran ²⁰. Todo ello debería hacer que nos tentáse-
mos la ropa antes de citar la *Vida de Apofonio* como una fuente de infor-
mación fiable sobre cómo era exactamente la vida de un taumaturgo si-
milar a Jesús en el siglo I.

Además, en el supuesto de que la *Vida* sea en gran medida invención
de Filóstrato, se plantea una interesante cuestión: ¿no cabría la posibilidad
de que algunos relatos de los milagros y exorcismos de Apolonio estuvie-
sen inspirados en los Evangelios cristianos? Celso y el famoso médico Ga-
leno constituyen la prueba de que, ya en el siglo II, había autores paganos
que conocían y utilizaban (en polémicas) los Evangelios ²¹. Por las prime-
ras décadas del siglo m no habría sido nada sorprendente que algunos
miembros del círculo filosófico-religioso de Julia Domna hubieran tenido
un conocimiento siquiera superficial de los Evangelios. De hecho, en
Scriptores Historiae Augustae, una obra (no siempre fiable) del siglo IV o V,
se nos dice que el último emperador de la dinastía romana de los Severos,

Severo Alejandro (reinante entre 222 y 235) tenía en su capilla privada estatuas de varios hombres santos y de antepasados, entre ellos Apolonio, Cristo, Abrahán, Grfeo y Alejandro Magno ²².

Con esto -entiéndase bien- no quiero dar a entender que Filóstrato utilizara la *Vida* para atacar a los Evangelios, idea rechazada por F. C. Conybeare, aunque todavía encuentra aceptación entre algunos eruditos ²³. Lo que sugiero es que, en el clima ecuménico y ecléctico del círculo de Julia Domna, Filóstrato tomó posiblemente algunos relatos de milagros de los Evangelios para ayudarse a retratar a Apolonio como un gran filósofo y taumaturgo. Fue aproximadamente un siglo más tarde, en una obra de Hierocles, gobernador de Bitinia (303-307) y posteriormente de Egipto, cuando se hizo de Apolonio un rival directo de Jesús. Si bien es cierto que no hay manera de demostrar que Filóstrato se sirvió de los Evangelios, la utilización de ellos podría explicar en cierta medida algunos fenómenos curiosos: por ejemplo, el relato de la resurrección por parte de Apolonio de una joven novia romana muerta en la hora misma de su boda (*Vida* 4.45) parece, sospechosamente, una combinación de los relatos evangélicos de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). Sin embargo, como muchos de los temas se encuentran también en otros relatos antiguos sobre milagros, no hay posibilidad de probar nada fehacientemente ²⁴.

Comoquiera que sea, este rápido examen ha dejado algo en claro: las serias dudas que surgen sobre las fuentes y la fiabilidad histórica de la *Vida de Apofonio* hacen difícil hablar de ese personaje del siglo I como de una figura paralela a Jesús de Nazaret. Ciertamente, los relatos de milagros de la *Vida* son útiles para comparaciones sincrónicas y ahistóricas de modelos literarios de ese género correspondientes a diversos tiempos y lugares, pero constituyen una base muy poco firme para formular juicios históricos sobre personajes del siglo primero.

11. Tradiciones judías sobre Ḥoní, el Trazador de Círculos, y Ḥaniná Ben Dosa

Según una curiosa sugerencia de Geza Yermes, quizá habría que entender a Jesús de Nazaret como uno entre varios hombres santos o *basidim* que se hicieron populares en Galilea por sus oraciones poderosas, por los milagros con que esas oraciones solían ser respondidas y por sus actos prácticos de bondad. No se distinguían, sin embargo, por su enseñanza o su meticulosa observancia de la Ley mosaica. De ahí que, como libres poseedores de un poder especial no transmitido a través del conducto habitual de la jerarquía religiosa, estuviesen en tensión con respecto a las auto-

ridades del templo de Jerusalén y los celosos observantes de la Ley conocidos como fariseos. La línea seguida por los taumaturgos populares del norte de Palestina, "hombres de hechos" en conflicto con los dirigentes tradicionales del pueblo, naturalmente evocaba las figuras de Elías y Eliseo, en quienes quizá esos taumaturgos habían buscado inspiración. Aparte de Jesús, Yermes pone como ejemplos galileos de hombres santos "carismáticos" presentes en fuentes rabínicas a Ḥoní, el Trazador de Círculos (siglo I a C.), ya Baniná ben Dosa (siglo I d. C.). Varios autores recientes han adoptado con entusiasmo la idea de Yermes, entre ellos Crossan.

Si pudiéramos conocer datos fiables sobre el Ḥoní y el Baniná "históricos", la tipología sugerida por Yermes sería verdaderamente valiosa. Sin embargo, como en el caso de Apolonio, el problema está en la dudosa fiabilidad de las fuentes. Pese a los esfuerzos de Yermes y otros por depurar cuidadosamente su contenido, al final queda la realidad de que todas las fuentes escritas proceden de tiempos posteriores a Jesús, y casi todas, de siglos después. Me atrevería a afirmar que, aparte el hecho de que hacia la época del cambio de era existieron en Palestina dos judíos llamados Ḥoní y Baniná, ambos famosos porque sus plegarias encontraban respuestas de carácter extraordinario, no se puede decir nada preciso sobre ambos personajes. Pasemos a examinar los datos existentes sobre cada uno de ellos.

La referencia más antigua sobre Ḥoní se encuentra en las *Antigüedades judaicas*, donde figura con la forma griega de su nombre, Onías. Eso parece, al menos, aunque no es absolutamente segura la identificación del Onías mencionado de pasada por Josefa con el Ḥoní de la literatura rabínica posterior²⁵. En cualquier caso, en el libro 14 de las *Antigüedades judaicas*, escrito ca. 93-94 d. C., Josefa se refiere brevemente a un tal Gnías, «un hombre justo y amado de Dios, que, una vez, en una sequía, rogó a Dios que pusiera fin a esa calamidad. Habiendo escuchado [la plegaria de Onías], Dios hizo caer la lluvia» (*Ant.* 14.2.1 §22). Al parecer, este acontecimiento dio a Onías fama de eficaz en sus oraciones, y, durante una guerra civil, los judíos del bando mandado por Hircano II trataron de obligar a Onías a que maldijese al bando enemigo, mandado por Aristóbulo II. Gnías no quiso hacerlo, ya que en el otro bando estaban también los sacerdotes sitiados en el templo de Jerusalén, y por esa negativa fue lapidado hasta morir (§23-24). Josefa describe a continuación cómo Dios castigó a los seguidores de Hircano II por el asesinato de Onías. La mención de la guerra civil sitúa la muerte de Onías hacia el año 65 a. C.

Hay que hacer unas observaciones sobre esa noticia de Josefa. En las *Antigüedades*, como sucede con Juan Bautista y otras figuras religiosas, Onías aparece de repente, despliega unas características extraordinarias y

admirables y, ejecutado injustamente, sale de escena para siempre. Dada la fecha estimada para su asesinato, Onías debió de desarrollar su actividad principalmente en la primera mitad del siglo I a. C. Es preciso notar que, en el relato de Josefa, nada relaciona a Onías con Galilea; de hecho, el único lugar mencionado es Jerusalén, donde muere. Aun más necesario es advertir que la fama de Onías está conectada con un solo episodio (ποτέ, "una vez") en el que su plegaria resulta eficaz. Pero lo que sobre todo conviene destacar es la cuestión de si Onías puede ser llamado taumaturgo porque una vez su oración para obtener lluvia fue escuchada inmediatamente por Dios. En su narración, Josefa subraya que es Dios, no Onías, quien hace caer la lluvia (ὁ θεὸς ὕσσειν). Si la inmediata respuesta de Dios en un momento de grave necesidad convirtiese automáticamente en taumaturgo a la persona que le ha dirigido el ruego, la historia de las religiones conocería un crecimiento desmesurado en las listas de los artífices de milagros. Yo mismo podría aportar unos cuantos nombres basándome en experiencias personales. Para que "taumaturgo" no se vuelva una designación completamente inútil de puro vago, propongo que la empleemos para quienes hacen milagros y excluyamos de ella a los que, a través de la plegaria, obtienen de Dios algún beneficio extraordinario.

Lo siguiente que conocemos de Onías, llamado ya Ḥoní, en hebreo, es lo que sobre él narra la Misná, redactada en nuestra era, a finales del siglo II o principios del III ²⁶. En el tratado *Ta'anit* 3,8 encontramos que la tradición sobre Onías/Boní, «muy embellecida», como dice Schürer ²⁷, se ha convertido en el relato de un solo milagro sobre figuras tanaíticas (maestros judíos de los siglos I y II d. C.) de la Misná. En esta versión se pide a Ḥoní que ruegue para que llueva durante una sequía. Pero -aquí tenemos un giro sorprendente en el relato- la oración de Ḥoní no es escuchada en un primer momento. Sin perder el ánimo, Ḥoní traza un círculo (de ahí su sobrenombre de "el Trazador de Círculos", *me 'aggel* en el texto hebreo) y se sitúa dentro de él. Intercediendo por todos los "hijos" de Dios que se habían visto en la necesidad de recurrir a él, Ḥoní, como hijo preferido ("un hijo de la casa"), tiene el atrevimiento de jurar, utilizando el "gran nombre" de Dios, que no saldrá del círculo hasta que Dios envíe lluvia. Caen unas cuentas gotas, y Ḥoní se queja de que eso es demasiado poco. Dios responde con una lluvia torrencial. Tras una nueva queja, empieza a llover con moderación. Cuando ha caído más que suficiente, los judíos piden a Ḥoní que ruegue para que cese la lluvia. La gran figura de Simeón ben Shetá (activo ca. 80 a. C.) dice a Ḥoní que él (Simeón) lo excomulgaría de buena gana por tanta inverecundia mostrada frente a Dios, pero sabe que no serviría de nada: Dios concede a Ḥoní cuanto pide en sus oraciones, al igual que un padre indulgente concede a un hijo consentido todo lo que éste le pide.

Se ha andado, pues, un largo camino desde el Onías de Josefa, e incluso en tiempos tan tempranos como los de la Misná la tradición de Ḥoní había pasado ya, probablemente, por varias etapas en su evolución ²⁸. Queda el dato esencial de que Onías/Ijoní es conocido por su eficaz oración para obtener lluvia en tiempo de sequía. La mención de Simeón vuelve a situar a Ḥoní en la primera mitad del siglo 1 a. C., y las referencias geográficas del relato dan a entender que está en Jerusalén. Una vez más, no hay la menor mención de Galilea.

Pero se ha producido un gran cambio. Hemos pasado de un único episodio (aunque se ha conservado el "una vez" del relato de Josefa) a una verdad general sobre la eficacia de la oración de Ḥoní, demostrada en ese solo caso narrado en *Ta'anit*: aunque al principio Dios se resista, Ḥoní puede obtener cualquier cosa que le pida en oración, siendo perseverante hasta el punto de la insolencia. Con el telón de fondo de la magia grecorromana, las acciones de trazar un círculo, situarse dentro de él y jurar utilizando el "gran nombre" de Dios podrían ser entendidas como mágicas, aunque el contexto general es más bien una demostración gráfica de oración persistente y confiada en un Dios indulgente que se porta como un padre amoroso con su hijo preferido. En todo caso, la atmósfera taumatúrgica del relato es más palpable que en la versión de Josefa. En la Misná, Ḥoní puede siempre lograr, presumiblemente, cuando pida en oración a Dios, con tal que sea persistente, e incluso desvergonzado (p. ej., utilizando el círculo y el juramento), a la manera como un hijo bueno pero consentido importuna a su padre. Ḥoní llega al punto de conseguir que Dios vaya regulando la cantidad de lluvia.

En otras palabras, Ḥoní ha dejado atrás la figura del justo que ruega eficazmente, para aproximarse bastante a la del taumaturgo, aunque el milagro todavía depende de la eficacia infalible de su oración a Dios, que luego envía la lluvia en las dosis solicitadas. La intensificación del elemento milagroso -que puede ser interpretado como magia por su capacidad de coaccionar- quizá sea la causa de que esta tradición vaya acompañada de alguna desconfianza y censura ²⁹: la actitud remisa de Dios al comienzo del relato y la desaprobación manifestada por Simeón al final. El tono ligeramente negativo que se ha infiltrado en la tradición establece un fuerte contraste con el relato de Josefa, donde no hay más que elogios para Onías.

Al mismo tiempo, el hecho de que Simeón, un prominente fariseo, pueda amenazar con la excomunión a Ḥoní, sitúa implícitamente a éste en el grupo de los fariseos (y para la tradición posterior, en el grupo de los rabinos). El modelo al que posteriormente se ajustará el tratamiento de Ḥoní en la literatura rabínica ha quedado ya fijado: si Ḥoní ha de convertirse más explícitamente en taumaturgo, de alguna manera deberá ser "rabini-

zado"; esto es, asimilado a las ideas y a la piedad rabínicas, a fin de que resulte aceptable para los dirigentes del judaísmo posterior al año 70 d. C. Como ha señalado William Scott Green, una "rabinización" es precisamente lo que veremos en las subsiguientes versiones del relato de Ḥoní en fuentes rabínicas ³⁰.

Mientras que *Tá'anít* 3,8 es el único relato de milagro de la Misná relacionado con una figura tanaítica, más tarde, en el Talmud babilónico, el rabino en general pasa a ser una figura dotada de poderes extraordinarios, incluido el de provocar lluvia o sequía con sus oraciones. Pero tales poderes eran vistos simplemente como el resultado natural de conocer y dominar la Torá. Esta "rabinización" de lo milagroso se hace evidente en la versión ampliada del relato de Ḥoní que figura en el tratado *Tá'anít* 23a del Talmud babilónico: ahora, el elemento milagroso/mágico tiene menor presencia, el trazado del círculo cuenta con una justificación en la Escritura (Hab 2,1), Ḥoní recibe el título de "rabí" (una ulterior versión lo convierte en el maestro más grande de su época), se hace mayor hincapié en que Dios es quien da la lluvia, y el sanedrín convalida la acción de Ḥoní, que es identificada enfáticamente con la oración ³¹. Una rabinización, pues, bastante completa.

Volviendo desde la fase final de la tradición del "Rabí Honí" a sus humildes principios: todo lo que podemos decir con alguna probabilidad de certeza sobre el Gnías/Honí "histórico" es que vivió en la primera mitad del siglo 1 a. C., quizá en Jerusalén, y adquirió notoriedad por una ocasión en que, habiendo rogado él a Dios a causa de una sequía, cayó la lluvia. Incluso esta escueta declaración necesita el apoyo de dos referencias muy posteriores al suceso: unos cien años (Qosefo) y alrededor de doscientos (la Misná). No hay base, en la tradición primitiva, para construir un taumaturgo carismático galileo ³². Como prudentemente observa Green, encontrar en los textos rabínicos algún material fiable para elaborar el retrato del Ḥoní "histórico" es punto menos que imposible. Después de haber examinado anteriores intentos de afirmar que *Tá'anít* 3,8 proviene del siglo 1 a. C. y puede revelarse como históricamente veraz, Green subraya que la «característica distintiva de ese enfoque pseudocientífico es la credulidad» ³³. No necesito repetir aquí lo que dije anteriormente sobre la diferencia, en cuanto a naturaleza y datación, entre las fuentes utilizadas para Apolonio de Tiana y las utilizadas para Jesús. *Mutatis mutandis*, esa diferencia con respecto a las fuentes de Jesús se observa también en el caso de Ḥoní.

Me atrevería a afirmar que lo mismo vale para el otro conocido taumaturgo de la literatura rabínica, Baniná ben Dosa. Soy consciente de que en esto discrepo de Geza Vermes, quien ha estudiado con detalle la tradi-

ción de Baniná; pero la crítica de Sean Freyne a la obra de Yermes me anima a exponer mis objeciones ³⁴. El mismo Yermes comienza su estudio admitiendo que las referencias rabínicas sobre Baniná ben Dosa no pertenecen realmente a la historiografía, «un género literario completamente ajeno a los escritos talmúdicos y midrásicos» ³⁵. Además, la datación de las tradiciones rabínicas sigue siendo un problema difícil. Pese a sus propias advertencias, Yermes intenta trazar un perfil del Baniná histórico valiéndose de varias noticias rabínicas, algunas de las cuales son muy tardías ³⁶.

A diferencia de Onías/Boní, Baniná no es mencionado ni siquiera de pasada en Josefo ni en ninguna otra fuente del siglo 1 d. C. Aparece por primera vez en la Misná. Puesto que Baniná debió de estar activo en el siglo 1 d. C., lo más probablemente antes del año 70 ³⁷, existe cierta simetría entre él y Ḥoní en lo tocante a las fuentes que los mencionan. Así como Josefa escribió las *Antigüedades* unos cien años después de la muerte de Ḥoní, la Misná fue redactada unos cien años después del período que, con más verosimilitud, se señala para la vida pública de Baniná. En ambos casos, la gran distancia temporal entre el evento original y el primer testimonio escrito -una vez más, similarmente a la distancia entre el Apolonio histórico y la *Vida de Apolonio* de Filóstrato- recomienda andar con cautela.

Cuando vemos las tres tradiciones sobre Baniná conservadas en la Misná, nos damos cuenta de que la información que nos ofrecen acerca de él es mejor -aunque no mucho- que la obtenida antes con la tradición sobre Ḥoní. El primero de esos tres textos, perteneciente al tratado misnaico 'Abot (3,10-11 ³⁸), contiene tres dichos éticos de carácter general. Afirman que el temor al pecado es más importante que la sabiduría, que las buenas acciones son también más importantes que la sabiduría y que la bondad hacia otros hombres determina la propia relación con Dios. Como Ḥoní, Baniná no es presentado en la literatura rabínica discutiendo o decidiendo sobre complicadas cuestiones legales; pero, a diferencia de Ḥoní, desde su primera aparición en la Misná lleva el título de "Rabí" ³⁹.

El segundo texto, contenido en el tratado *50tah* (9,15) de la Misná, resulta problemático a causa de una expresión sumamente discutida. El pasaje empieza con una lista de grandes rabinos y estudiantes y se lamenta de que con la muerte de cada uno de los enumerados desapareció una virtud: «Cuando murió Rabí Meir, no hubo más artífices de parábolas; cuando murió Ben Azzai, no hubo más estudiantes diligentes...» En el octavo lugar de la lista encontramos: «Cuando murió Rabí Ḥaniná ben Dosa, se acabaron los hombres de hechos». El problema estriba en que los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre el significado exacto de la expresión "hombres de hechos" [*anshe ma'aseh*]. Pensando en el papel de Ḥaniná

como taumaturgo en otros textos rabínicos (p. ej., en *m. Ber.* 5,5), hay quien interpreta aquí "hombres de hechos" en el sentido de taumaturgos. Sin embargo, casi todos los otros rabinos y estudiantes que aparecen en la lista de *m. Soto* 9,15 son alabados por su saber o sus virtudes morales. Por tanto, a juzgar por el contexto inmediato, "hombres de hechos" podría referirse a personas dedicadas a hacer buenas obras o, en general, a observantes celosos y estrictos de la Torá⁴⁰. Como no hay modo de decidir con seguridad sobre la cuestión, sería imprudente elaborar cualquier clase de argumento sobre este pasaje.

El tercer texto misnaico, conservado en el tratado *B'rakôt*, es el texto clave. En *m. Ber.* 5,5 leemos: «Se cuenta de Rabí Baniná ben Dosa que, al rogar por los enfermos, solía decir: "Éste vivirá y este otro morirá". Al ser preguntado cómo lo sabía, contestaba: "Si la oración es fluida en mi boca, sé que él [el enfermo] es favorecido; si no, sé que [su enfermedad] es fatal"»⁴¹. Pese a todas las diferencias entre las tradiciones de la Misná sobre Ḥoní y Baniná (p. ej., éste recibe el título de "rabí" y pronuncia dichos sapienciales), encontramos aquí una básica similitud entre los dos personajes: la reputación de ambos deriva de la oración⁴². En el caso de Boní, la oración es claramente poderosa, ya que, con alguna insistencia, Ḥoní puede obtener de Dios todo lo que desea; en particular, la lluvia.

El caso Baniná es más sutil. El texto de *m. Ber.* 5,5 no afirma que su oración tuviese algún poder para sanar. Es importante resaltar esto: nada se dice de la capacidad sanadora de Baniná, milagrosa o no. Simplemente, que, al rogar por los enfermos, él conocía, por la manera más fluida o más torpe de brotar en sus labios la oración, si Dios iba a conceder la curación solicitada⁴³. Lo milagroso no está en su oración, sino en la especial capacidad, que le es concedida mediante una señal, de saber si su plegaria para una curación va a ser escuchada⁴⁴. Estrictamente hablando, *m. Ber.* 5,5 trata, por tanto, del poder precognitivo de Baniná en la oración, no de su poder para curar, exorcizar o realizar otros milagros. En suma, ninguno de los tres textos de la Misná presenta explícita e inequívocamente a Baniná como un taumaturgo en el sentido más riguroso del término (i. e., como un hombre que obra directamente un milagro pronunciando ciertas órdenes o realizando ciertos gestos). Pero, dado el silencio de la Misná acerca de rabinos taumaturgos, no debe resultarnos sorprendente que Ḥaniná ben Dosa no sea realmente una excepción.

Hago especial hincapié en la ausencia de referencias explícitas e inequívocas a una auténtica actividad taumatúrgica en la descripción misnaica de Baniná ben Dosa porque, hasta cierto punto, esta pauta de obrar Dios un milagro en respuesta a la oración de un hombre santo persiste incluso cuando la presencia de relatos de milagros aumenta rápidamente en

el Talmud babilónico. De pronto, vemos toda clase de acontecimientos milagrosos atribuidos a Baniná, sobre todo en conexión con su poderosa plegaria. Al mismo tiempo, como sucedía con Ḥoní, hay un claro intento de conectar el mundo de los milagros compatible con el rabinismo relacionando los milagros de Baniná con grandes rabinos y con la doctrina y la piedad rabínicas o, alternativamente, añadiendo observaciones críticas. Baniná cura a distancia al hijo de Rabán Gamaliel por medio de una oración (*b. Ber.* 34b; también *y. Ber.* 9d). Asimismo, su oración cura al hijo de la figura más importante del movimiento de Yamnia, Rabí Yohánán ben Zakkai (también en *b. Ber.* 34b). Desde considerable distancia, Baniná logra decir (supuestamente mientras ora) cuándo es salvada la hija de un cavador de zanjas, que ha caído a un pozo (*b. B.Q.* 50a; cf. *b. Yeb.* 121b)⁴⁵. Un relato de la Misná sobre los *basidim* en general, donde se dice que éstos se concentraban tanto en la oración que no la habrían interrumpido aunque una serpiente se les hubiese enroscado en el talón (*m. Ber.* 5,1), es reelaborado y aplicado a Ḥaniná por la Tosefta y el Talmud de Jerusalén (*t. Ber.* 3,30; *y. Ber.* 9a; cf. *b. Ber.* 33a). En esta nueva versión, tras ser mordido por una serpiente, Baniná no sólo continúa orando sin haber sufrido ningún daño, sino que además sus discípulos -nótese que, según la versión de la Tosefta, Ḥaniná tiene ahora discípulos como todo gran rabino- encuentran a la serpiente muerta a la entrada de su agujero.

Aparentemente, en la tradición talmúdica posterior, Baniná fue protagonista habitual de los relatos de milagros⁴⁶. En una serie de ellos -en su mayor parte «elaboraciones secundarias», según reconoce incluso Yermes⁴⁷-, conservada en arameo en *b. Taa.* 24b-25a, Baniná logra de Dios que escampe y llueva de nuevo (¡reminiscencias de Boní!); hace que las viquetas mal ajustadas de una casa encajen debidamente; convierte el vinagre en aceite para la lámpara sabática; milagrosamente, aparece pan en el horno vacío de su esposa; en respuesta a la oración de Baniná, una mano misteriosa coloca a una mesa dorada la pata que le faltaba; demuestra que sus cabras no producen destrozos, haciendo que una tarde vuelvan a casa con los cuernos embolados; en las cabras se descubren las mismas marcas que antes llevaban las gallinas que Baniná vendió para comprar las cabras; la mesa de Baniná se derrumba cuando su mujer condimenta con especias de las que no ha sido entregado el diezmo; roban a Baniná el asno, y el buen animal se niega a comer y beber hasta que es devuelto a su dueño. Como vemos, en estos relatos de época posterior hay un aumento notable de elementos folclóricos y pintorescos y, en correspondencia con ello, la oración tiene un papel menos prominente⁴⁸.

A pesar de que muchas tradiciones sobre Baniná ben Dosa no cuentan con ningún testimonio literario anterior a los dos talmudes, Yermes

cree que algunas de las frases atribuidas a Baniná pueden ser dichos auténticos de «una personalidad destacada de la Palestina del siglo I», que «constituyen el conocimiento más directo que poseemos del pensamiento y el punto de vista hasídicos». Uno se queda sin habla, sabiendo que Yermes hace esta afirmación al comentar dichos atribuidos a Baniná en *Pir-qé Rabí Eliezer* (PRE 29, 31), obra compuesta, al parecer, en el siglo VIII o IX d. C., y aunque contiene tradiciones más antiguas, no es esencialmente «una compilación como otros midrases, sino ... el trabajo creativo de un autor individual»⁴⁹. Endeble base tiene la idea de Yermes, dada su utilización acrítica de las fuentes.

En definitiva, todo lo que se puede decir con bastantes probabilidades de acierto sobre el Baniná "histórico" es que fue un judío palestino que vivió en el siglo I d. E., que era conocido por rogar por los enfermos y que tuvo fama de gozar del don de la precognición en lo tocante al resultado de sus plegarias. Que viviese en Galilea no está atestiguado por escrito antes de los dos talmudes⁵⁰. Su pobreza y ascetismo tampoco constan en las tradiciones escritas más antiguas.

Del examen de los textos rabínicos sobre Hōnī y Baniná ben Dosa resultan tres puntos principales:

1) La datación de las fuentes relativas a ambos personajes refleja una situación muy diferente de la datación de las fuentes más antiguas sobre Jesús. Éstas (Marcos y Q), que contienen numerosos relatos y dichos sobre milagros de Jesús, ya existían cuando había pasado poco más de una generación después de su muerte. Por la misma época, las tradiciones orales sobre los milagros de Jesús, que alcanzarían su forma escrita con Mateo, Lucas y Juan, pasada otra generación o dos, ya seguían su proceso de desarrollo. En cambio, las tradiciones escritas más antiguas sobre milagros de Hōnī y Baniná -en las que se atribuye a cada uno un solo milagro- datan, en ambos casos, de más de un siglo después de los acontecimientos narrados. No digo con esto -quede claro- que los milagros de Jesús ocurrieron y los de Hōnī y Baniná no; sería una conclusión totalmente ilógica y gratuita. Simplemente quiero llamar la atención sobre el diferente carácter de las fuentes; una diferencia demasiado a menudo escamoteada en el afán académico de acumular paralelos. Nosotros, que nos hemos propuesto una razonable reconstrucción histórica, debemos dar importancia a la diferente naturaleza y datación de las fuentes.

2) Al comparar los relatos de milagro evangélicos y rabínicos se necesita un gran cuidado en lo tocante a categorías y descripciones. Bien es verdad que, como hemos visto, hay relatos de milagros tanto en la literatura rabínica como en los Evangelios, y Yermes ha señalado debidamente la presencia de elementos paralelos. Sin embargo, existen importantes dispa-

ridades, lo mismo de contenido que en lo relativo a las fuentes. Jesús, Ḥoní y Baniná quizá pueden ser llamados todos ellos "taumaturgos" en un sentido amplio; pero es tan amplio que obliga a establecer una diferencia. En los Evangelios, Jesús *obra* casi en todos los casos sus milagros dando una orden o realizando un gesto. Por regla general, no se vuelve primero en oración a Dios, quien accede indefectiblemente a lo solicitado realizando el milagro en cuestión. Aunque hay un claro ejemplo de realización del milagro de manera "automática" o "mágica" (el episodio de la hemorroísa en Marcos y Lucas), en casi todos los demás casos, Jesús *obra* el milagro libre y deliberadamente. Es, en este sentido estricto, riguroso, un taumaturgo.

No se puede decir lo mismo de Ḥoní y Baniná, sobre todo a la vista de las tradiciones más antiguas. En el relato de Josefa sobre Onías/Boní y en el de *m. Ber.* 5,5 sobre Baniná, lo central es la oración del hombre santo a Dios. Al Baniná de la Misná, Dios le permite conocer si escuchará su plegaria para la curación⁵¹. Esto, como digo, se refiere a las tradiciones más antiguas sobre cada personaje⁵². Pero incluso cuando la tradición rabínica empieza a ampliarse o multiplica los relatos de milagro sobre estos dos hombres santos, el acento suele seguir recayendo en el milagroso poder de su oración a Dios. Alternativamente, en ciertos relatos, Dios libra de algún peligro al hombre santo, sin que éste tenga conocimiento previo de tal peligro ni haga nada por evitarlo. Sólo en algunas tradiciones tardías, Baniná, en particular, desempeña un papel más activo como taumaturgo. Quizá el judaísmo rabínico primitivo, asediado por un mundo pagano hostil, y temeroso de las tendencias místicas, mágicas o gnósticas que podían suponer una amenaza para su estricto monoteísmo, evitaba presentar a los taumaturgos como unos agentes autónomos capaces de realizar milagros directamente y valiéndose de sus propios poderes.

3) Ni Ḥoní ni Baniná son descritos como galileos en las primeras tradiciones⁵³. Parece más bien, por deducción, que Onías/Boní actuó en Jerusalén o sus alrededores. Así pues, la afirmación de que Ḥoní y Baniná son asimilables, junto con Jesús, al tipo de taumaturgo y hombre santo carismático galileo no encuentra apoyo en las fuentes más antiguas. Además, éstas no contienen extensos textos relativos a enseñanzas de Ḥoní o de Ḥaniná que puedan ser comparables con las enseñanzas de Jesús.

No es mi propósito aquí negar sin más que pudiese haber existido un grupo de taumaturgos y hombres santos en Galilea hacia la época del cambio de era; me limito a señalar que las tradiciones más antiguas sobre Ḥoní y Baniná ben Dosa no convalidan esa afirmación. Tampoco pretendo negar el interés por los milagros en Palestina, cuando, por ejemplo, se encuentra atestiguado en Qumrán.

IB. Milagros en la literatura del mar Muerto

Los escritos de Qumrán contienen dos casos notables de milagros de curación y/o exorcismo realizados por seres humanos. Como vimos en el capítulo 16, el exorcismo, uno de los milagros más típicos de Jesús, es objeto de interés en algunos de los documentos conservados en Qumrán (aunque no necesariamente compuestos allí). El *Génesis apócrifo* narra que el faraón y todos sus hombres son atormentados por un mal espíritu, el cual se manifiesta en una peste y en otros padecimientos físicos. Abrahán ruega por el faraón y le pone las manos sobre la cabeza. Con ello, el diablo es "increpado" (i. e., obligado a irse) y el faraón recupera la salud.

Como quedó indicado en el capítulo 16, aquí encontramos unos interesantes paralelos con los milagros de Jesús⁵⁴. Se dice que, en sus exorcismos, lo que Jesús hace es "increpar" (ἐπιτιμᾶω) a los demonios, la misma acción designada con el verbo arameo *g' r* en 1QapGn 20,28-29. Jesús lleva a cabo algunas de sus curaciones tocando o haciendo un gesto con la mano, como en la curación realizada por Abrahán. De hecho, el referido episodio del *Génesis apócrifo* es el primer ejemplo de curación mediante imposición de manos que presenta la literatura judía; ese gesto no se encuentra relacionado con tal propósito en el AT ni en la literatura rabínica.

Pero, al mismo tiempo, hay notables diferencias entre la curación del faraón narrada en el *Génesis apócrifo* y los milagros de Jesús referidos en los Evangelios. El relato del *Génesis apócrifo* trata más de obsesión demoníaca que de posesión: el demonio causa un daño somático desde fuera, en vez de entrar en el faraón y apoderarse de su cuerpo y su alma. Nótese que el faraón solicita de Abrahán la curación, en lugar de evitar que se le acerque, como un verdadero endemoniado habría hecho en los Evangelios. Quizá lo más análogo al episodio del faraón sería la versión lucana del milagro obrado por Jesús en la suegra de Simón Pedro, donde la simple curación de una fiebre en Mc 1,30-31 adquiere tonos de exorcismo (Lc 4,39: "increpó [ἐπιτιμῆσεν] a la fiebre", como si fuese una fiebre-demonio). Otra diferencia entre la curación narrada en el *Génesis apócrifo* y los milagros de Jesús es que, si bien Jesús toca a veces con las manos al curar, nunca las impone cuando se trata de exorcismos (no hay contacto con la suegra de Simón Pedro en Lc 4,39). La única excepción es el caso de obsesión diabólica de que habla Lucas en 13,10-17: la curación en sábado de una mujer rullida. Pero tanto la presentación de esa curación en términos de exorcismo como la referencia a la imposición de manos podrían ser aportaciones redaccionales de Lucas. En cualquier caso, lo cierto es que Jesús no impone las manos cuando se trata claramente de posesiones diabólicas.

Un segundo ejemplo de exorcismo contra una obsesión diabólica se encuentra en la muy fragmentaria *Oración de Nabonido*. El rey Nabonido de Babilonia está aquejado de una "mala enfermedad" (4QOrNab 6) que le ha enviado Dios, a quien ruega en su aflicción. Entre los judíos desterrados hay un exorcista (quizá Daniel) que, presentándose ante Nabonido, le perdona sus pecados en nombre de Dios, y -por lo que se puede colegir del texto fragmentario- el rey se cura mediante la oración del judío. Esa conexión de la curación con el perdón de los pecados ofrece un sorprendente paralelo del perdón otorgado por Jesús y la curación del paralítico de Mc 2,1-12 pero el milagro de Jesús no tiene la nota de exorcismo (aunque algunos exegetas -erróneamente, a mi entender- pretenden verla en la versión marcana).

Obviamente, otra diferencia es que los autores de los relatos sobre el faraón y Nabonido en ningún momento dan a entender que los milagros narrados pertenezcan a un pasado reciente. Ellos están haciendo esa literatura sobre literatura que son los midrases: una ampliación homilética de relatos de la Escritura y una reflexión sobre ellos, orientadas a proporcionarles un sentido frente a las preocupaciones actuales de la comunidad. Marcos, en cambio, permite deducir que los milagros de Jesús sucedieron unas cuatro décadas antes de la composición de su Evangelio. Creo que nadie sentiría la necesidad de investigar sobre los acontecimientos históricos supuestamente subyacentes a la curación del faraón referida en el *Génesis apócrifo* o a la narrada en la *Oración de Nabonido*. Sin embargo, la búsqueda del Jesús histórico y las fuentes a nuestra disposición exigen que al menos sea abordada esa cuestión en el caso del Nazareno.

IV. Milagros en Josefo

Descubrir que las obras de Josefa no son ajenas a lo milagroso difícilmente puede constituir una sorpresa⁵⁵. Pero los milagros en sentido estricto -prescindiendo, pues, de portentos, augurios, profecías⁵⁶, sueños y visiones-, y sobre todo los milagros obrados por seres humanos, de ningún modo se encuentran distribuidos por igual en esas obras. De ahí que la *Vida de Josefa* o su *Contra Apión* tengan poco que ofrecernos con respecto a la cuestión que nos ocupa. Algo similar ocurre incluso con *La guerra judía*, donde se encuentran más bien portentos, augurios, profecías, sueños y visiones⁵⁷. El campo más fértil para nuestra investigación está representado, como cabía esperar, por la obra de Josefa más extensa, las *Antigüedades judaicas*, que refiere, aunque con cambios considerables, las grandes señales y milagros realizados por Moisés, Elías y Eliseo.

En lo tocante al tratamiento de los milagros, Josefa deja percibir en las *Antigüedades* una formidable tensión entre las dos grandes influencias que actúan en él: su herencia judeopalestina, que recibió una definitiva coloración farisaica tras la búsqueda llevada a cabo en su adolescencia (al menos, así lo relata en su *Vida*)⁵⁸, y la cultura grecorromana, con los convencionalismos de su historiografía y el racionalismo de su filosofía⁵⁹. Cuando se trata de la cuestión fundamental de si Dios obra milagros, siempre prevalece la herencia judía de Josefo⁶⁰. En las *Antigüedades*, los milagros ocurren sobre todo para autenticar a un profeta como verdadero enviado de Dios (cf., p. ej., *Ant.* 2.13.1 §280; 2.13.2-3 §283-84)⁶¹, Y distinguirlo de los falsos profetas -especialmente numerosos, en opinión de Josefo, durante las décadas inmediatamente anteriores a la catástrofe del año 70 d. C.- y de los magos paganos. De hecho, el carácter autenticador del milagro hace que éste, en ciertos casos, sea llamado "señal" (σημείον)⁶². El milagro no termina en sí mismo, sino que apunta hacia la intervención salvífica de Dios en el futuro, en cuanto que conduce la historia en la dirección establecida por su providencia (πρόνοια) y poder (δύναμις). En esencia, un verdadero milagro es una manifestación (ἐπιφάνεια ο ἔμφανεια), el acto de *hacerse presentes* y *revelarse* la providencia y el poder de Dios en la historia sagrada⁶³.

Los hechos milagrosos que lleva a cabo Moisés en su confrontación con los magos egipcios delante del faraón (Ex 7,8-13), aunque similares en apariencia a los de los magos, no son de ningún modo mágicos para Josefa (*Ant.* 2.13.3 §284-86). Porque no se trata de milagros realizados mediante el conocimiento de técnicas y fuerzas secretas que, a fin de cuentas, no trascienden el plano humano. Los milagros de Moisés proceden directamente del poder superior y la providencia de Dios, que los realiza como parte de su dirección de la historia en el sentido más favorable para su pueblo elegido. Aquí hay dos importantes puntos que resaltar: 1) Josefa ve la posibilidad y necesidad de distinguir entre los milagros obrados por las grandes figuras de Israel y la magia pagana⁶⁴. 2) Como en la literatura rabínica posterior, parte de la estrategia de Josefa para evitar que los milagros judíos se conviertan en magia es insistir en que sólo Dios obra el milagro; su aparente artífice humano es, como mucho, un simple instrumento y muestra su dependencia de Dios en la larga oración que precede al hecho extraordinario (p. ej., la oración que Moisés dirige a Dios frente al mar Rojo en *Ant.* 2.16.1 §334-37)⁶⁵. Los milagros paganos son realizados por taumaturgos humanos que, habitualmente, al obrar el prodigio, no muestran depender de ningún dios particular activo a través de ellos.

A juzgar por sus declaraciones escritas, Josefo aceptaba como verídicos los milagros bíblicos por él referidos⁶⁶. Es cierto que, repetidamente, se

encuentran en las *Antigüedades* "fórmulas racionalistas", frases que, a primera vista, parecen expresar dudas o indiferencia sobre la realidad del milagro que acaba de narrar. En ocasiones, al dar cuenta de un evento particularmente inverosímil, Josefa parece descargar la responsabilidad en el texto sagrado, o reconocer que el hecho pudo ocurrir por casualidad, o encogerse de hombros retóricamente, terminando el relato con una frase como «pero, por lo que respecta a lo anterior, que cada cual crea lo que le plazca». Estos tres recursos retóricos se encuentran juntos en *Ant. 2.14.5* §347-48⁶⁷.

Pero las primeras impresiones pueden resultar engañosas. De hecho, Josefa apela al testimonio de la Escritura (que él califica sin ambages como divinamente inspirada) precisamente para dar fuerza a su razonamiento en una cultura que veneraba lo antiguo y sagrado (véase *Contra Apión 1,8* §42-43; cf. 2.30 §218-19). En ocasiones, incluso refuerza el argumento de la Escritura afirmando que aún hay "pruebas arqueológicas" del relato en cuestión⁶⁸. En otros lugares asegura rechazar la idea de que los milagros son simplemente resultados venturosos de la casualidad, ya que, en su opinión, todo ocurre como está dispuesto por la providencia de Dios (*Ant. 4.3.2* §47; 10.11.7 §288-80). En cuanto a los encogimientos de hombros retóricos, ni aparecen exclusivamente en conexión con los relatos de milagros (véase, p. ej., *Ant. 8.10.3* §262, sobre el saqueo de Jerusalén por Shishak), ni deben ser interpretados como expresiones de escepticismo personal. Reflejan simplemente la situación de Josefa como apologista judío en el mundo grecorromano. Sabe que sus lectores son mayoritariamente paganos y escépticos y, en consecuencia, cortésmente, tiene en cuenta su presumible punto de vista, no siempre compatible con la lectura que él hace de los acontecimientos. Se trata, pues, de una típica expresión de la diplomacia y tolerancia mostradas por los judíos de la diáspora helenística -a la que Josefa pertenecía desde mucho tiempo atrás- hacia las ideas filosóficas o religiosas imperantes en el país de acogida. Además, los encogimientos de hombros retóricos eran ya fórmulas convencionales establecidas en la historiografía grecorromana y como tales deben leerse en Josefa⁶⁹. Tanto es así que se encuentra uno de esos brindis a la galería incluso en el relato de la teofanía en el Sinaí, durante la cual Dios entregó la Ley a Israel (*Ant. 3.5.2* §81), un acontecimiento del que Josefa difícilmente podía dudar⁷⁰.

Con nada de esto se trata de negar la influencia de la atmósfera cultural de racionalismo filosófico en que Josefa se desarrolló durante la última parte de su vida. Así como a veces él pone de relieve el elemento milagroso de un relato (p. ej., en *Ant. 10.11.6* §260-261, al narrar el episodio en que los leones devoran a los enemigos del vidente Daniel)⁷¹, en otros casos intenta ofrecer una explicación racionalista de un milagro (como en

Ant. 3.1.2 §8, sobre Moisés volviendo dulce el agua amarga, o 3.1.5-6 §25-32, en relación con las bandadas de codornices y el maná que proporcionan alimento a los israelitas durante su marcha por el desierto). Sin embargo, no es esa racionalización lo que caracteriza principalmente su enfoque de los milagros bíblicos ⁷². Aunque al tratar sobre éstos puede parecer incoherente o ambiguo ⁷³, Josefa no debió de experimentar como incompatibles la aceptación global de los milagros y las eventuales explicaciones racionalistas, puesto que tanto los milagros en sentido estricto como las casualidades venturosas eran para él intervenciones de Dios, con su providencia y poder, en favor de su pueblo.

Cuando Josefa procede a narrar la historia de su propio siglo, aún es capaz de adornar con toda clase de portentos, profecías y visiones los trágicos acontecimientos que conducen a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. ⁷⁴ De hecho, muy oportunamente, él mismo se convierte en el profeta de la futura accesión de Vespasiano al trono imperial (*G.j.* 3.8.3 §351-54; 3.8.9 §400-402). Pero ¿qué ocurre si dirigimos nuestra atención a los *hechos* milagrosos realizados por *seres humanos*? En contraste con la parte correspondiente al período veterotestamentario, es total la ausencia de milagros atribuidos a un solo individuo, como un Moisés o un Elías.

No se puede subrayar bastante que, cuando Josefa polemiza contra "falsos profetas" [$\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$] y "charlatanes" [$\gamma\acute{o}\eta\tau\epsilon\varsigma$] como Teudas (*Ant.* 20.5.1 §97-98) o el egipcio innominado (*Ant.* 20.8.6 §160-70; cf. *G.j.* 2.13.5 §261-61), los presenta *prometiendo* al pueblo "señales de liberación". Poco antes del asalto final contra Jerusalén, un "falso profeta" promete "señales de liberación" y persuade a muchos judíos desesperados de que huyan al templo (*G.j.* 6.5.2 §285). Asimismo, Josefa habla, en términos más generales, de "embaucadores", que llevaron al pueblo a la rebelión prometiendo a las masas que, si los seguían al desierto, Dios les haría ver allí "señales de liberación" (*G.j.* 2.13.4. §259; cf. *Ant.* 20.8.6 §167-68). El año 73, un tejedor llamado Jonatán persuadió a los judíos de Cirene de que lo siguieran al desierto, porque iba a mostrarles "señales y apariciones" (*G.j.* 7.9.1 §437-42). Todos esos líderes populares, cualquiera que fuese el objetivo perseguido por cada uno, son colocados bajo la rúbrica de "profetas de señales". En cierto sentido, tal clasificación es correcta, puesto que todos prometen "señales" o su equivalente. Pero la expresión "profetas de señales" puede despistar fácilmente al lector. Josefa nunca dice que esos "embaucadores" hiciesen realmente milagros. Estrictamente hablando, no pertenecen a la categoría de los "taumaturgos" ⁷⁵.

Por tanto, Jesús de Nazaret destaca como una relativa excepción en las *Antigüedades*, ya que se trata de un personaje conocido en la Palestina del siglo 1, a quien Josefa atribuye una pluralidad de hechos milagrosos (*Ant.*

18.3.3 §63: παραδόξων ἔργων ποιητής). Que Josefo no transformó irresponsablemente en taumaturgos a las figuras religiosas del siglo 1 se advierte no sólo en su presentación de los "profetas de señales", sino también en el llamativo contraste entre Jesús y el Bautista en el libro 18 de las *Antigüedades*. La referencia sobre el Bautista (18.5.2 §16-19) es la más extensa y laudatoria, pero no contiene ninguna alusión a milagros, mientras que Jesús es presentado no sólo como maestro, sino también como taumaturgo. La distinción implícita en Josefo queda perfectamente reflejada en los cuatro Evangelios y se hace explícita en Jn 10,40-41.

Cuando, en su narración sobre la Palestina del siglo 1, las *Antigüedades* hablan por fin de un taumaturgo individual judío susceptible de ser examinado como posible paralelo de Jesús, la comparación y el contraste entre ambos resultan instructivos. Tiene poco de fortuito que el judío en cuestión, llamado Eleazar, sea exorcista. Al parecer, los exorcismos fueron una especialidad judía por la época del cambio de era. Después de celebrar los poderes de Salomón como exorcista, Josefo añade: «y esta habilidad para curar [mediante exorcismos] sigue siendo muy poderosa entre nosotros [los judíos] incluso hoy día» (*Ant.* 8.2.5 §46-48). Por tanto, el hecho de que el exorcismo ocupe un lugar destacado en su actividad taumatúrgica sitúa a Jesús de lleno en el ambiente judeopalestino del siglo 1.

Pero, al mismo tiempo, las diferencias entre los exorcismos de Jesús en los Evangelios y el de Eleazar narrado por Josefo son muy notables. Hasta donde podemos saber, de los exorcismos de Jesús son beneficiarios y testigos galileos corrientes, si bien pueden ser presenciados a veces, en actitud crítica, por miembros de la minoría selecta y piadosa. En cambio, el exorcismo de Eleazar es realizado ante el futuro emperador Vespasiano. Jesús exorciza -en el sentido estricto de intentar librar a una persona de la posesión demoníaca, no de la obsesión demoníaca ni de una enfermedad causada por algún demonio- con una simple voz de mando. No se vale de la imposición de manos, ni de ritos o conjuros mágicos. En cambio, Eleazar realiza su exorcismo utilizando una sortija de sello en cuyo interior hay trocitos de una raíz especial. Aproxima la sortija abierta a los orificios nasales del endemoniado, que, al oler la raíz, expulsa por ellos al mal espíritu. Acto seguido, ordena al demonio que no vuelva a entrar en el hombre, pronunciando el nombre y conjuros de Salomón, el exorcista judío por excelencia⁷⁶. Finalmente, como demostración de que el hombre ha quedado libre del demonio, ordena a éste que, al marcharse del lugar, vuelque una jofaina con agua que hay allí. En el *continuum* entre el milagro y la magia, Eleazar se sitúa claramente del lado de la magia aunque no llegue al extremo.

Entiéndase bien que ni estas ni otras observaciones efectuadas en el presente *excursus* deben interpretarse como una negación de los verdade-

ros paralelos existentes entre los milagros evangélicos y otros milagros, tanto paganos como judíos, narrados en la literatura grecorromana. Con mis comentarios intento simplemente subrayar que, para un uso adecuado de los paralelos aducidos por la investigación sobre historia de las religiones, es preciso apreciar debidamente tanto las similitudes como las diferencias.

V. Vespasiano y los milagros

En las obras históricas de Tácito y Suetonio, las vidas de los emperadores romanos del siglo 1 d. C. (más propiamente, *príncipes*) aparecen generalmente adornadas con numerosos portentos, presagios y sueños. Pero ambos historiadores narran un caso tan fuera de la norma que, a efectos prácticos, no tiene parangón ⁷⁷. Al relatar la estancia de Vespasiano en Alejandría (69-70 d. C.) con ocasión de su viaje a Roma desde Palestina para ocupar el trono imperial al final de la guerra civil desatada por el suicidio de Nerón, explican cómo realizó deliberadamente un doble milagro de curación. Siendo el primer emperador romano que no provenía del linaje julio-claudia (si prescindimos de los malhadados Galba, Otón y Vitelio), Vespasiano (reinante en 69-79 d. C.) tenía un problema de legitimidad, sobre todo porque podía ser visto como otro soldado advenedizo que, levantándose en armas (igual que los tres anteriores), se había hecho con el trono dejado vacante por Nerón. Como ya hemos visto, las profecías, los augurios y los milagros eran buenos medios de obtener legitimidad en el mundo grecorromano; de ahí que, no sorprendentemente, a Vespasiano no le sean escatimados por sus historiadores. En las *Vidas de los doce césares* (*Vespasiano* 4 §5) ⁷⁸, Suetonio refiere la creencia, muy difundida en Oriente, de que quienes iban a gobernar el mundo procederían de Judea. Los judíos interpretaron la profecía como referente a ellos mismos, cuando en realidad apuntaba hacia Vespasiano, que, paradójicamente, se encontraba por entonces en Palestina para aplastar la rebelión judía. En un pasaje difícil de interpretar, nos dice Suetonio que, cuando Vespasiano consultó el oráculo del dios del monte Carmelo, en Palestina, las suertes le fueron muy favorables (*Vespasiano* 5 §6) ⁷⁹. A continuación, el historiador repite la profecía narrada por Josefa sobre la accesión de Vespasiano al trono imperial y señala que ello concuerda con unos augurios supuestamente observados en Roma. El proceso de legitimación estaba ya en marcha.

Pero no hay nada como una intervención milagrosa para adquirir indiscutible legitimidad, algo que Vespasiano necesitaba particularmente en su viaje a Roma para asumir el poder. En *Vespasiano* 7 §2-3, Suetonio subraya que el futuro emperador, incluso después de haber recibido en Alejandría la noticia del asesinato de Vitelio, seguía careciendo de «autoridad

y cierta majestad», puesto que era un arribista de origen humilde. Pero, aparentemente, la gente de su entorno se las arregló en Alejandría para proporcionarle lo que le faltaba ⁸⁰. Dos hombres, uno ciego y el otro cojo, se presentaron ante Vespasiano, estando él sentado en su estrado. Le informaron de que el dios Serapis les había prometido en sueños que Vespasiano podía curarlos de sus males si escupía en los ojos del ciego y tocaba la pierna del cojo con su talón. (En la versión de Tácito [*Historias*, 4.81], la saliva debe ser aplicada también en las mejillas [O, posiblemente, en los párpados]' y el otro hombre tiene inválida no la pierna, sino una mano) ⁸¹.

A Vespasiano le costaba creer, según narra Suetonio, que él mismo pudiera realizar esas curaciones milagrosas. De hecho, incluso se resistía a intentarlo. (Tácito va más lejos: Vespasiano se reía de esos hombres y los trataba con desprecio.) Pero, persuadido por la gente de su entorno (es lícito sospecharlo, puesto que habían preparado la escena), procedió a intentar el milagro en presencia -¡extraña casualidad!- de una gran multitud. (Tácito sugiere que, con las lisonjas de sus cortesanos, Vespasiano empezó a abrigar esperanzas de éxito. Fueron llamados unos médicos para que pronosticaran si las dolencias de aquellos hombres eran remediabiles con ayuda humana ["ope humana"]. Dictaminaron que había alguna probabilidad de curación tanto de los ojos como de la mano si se aplicaba el tratamiento correcto. Porque, aparentemente, el ciego no había perdido la vista de manera definitiva y se le podía devolver «si era quitado lo que la obstaculizaba». En cuanto a la mano, podía recuperar su función si se aplicaba la adecuada presión a las articulaciones. Finalmente, Vespasiano hace una especie de apuesta de Pascal: si tiene éxito, la gloria es suya; si no, serán los dos hombres quienes queden en ridículo. Confiando en su suerte y sonriendo ante el entusiasmo de la multitud, Vespasiano accede a la petición.) Huelga decir que los dos hombres fueron curados, y Tácito subraya que testigos del hecho dieron fe de ello en su día.

La curación de un ciego con saliva marca un interesante paralelo con dos relatos de Marcos en que Jesús también la utiliza para curar (al sordomudo de 7,31-37 y al ciego de 8,22-26; cf. Jn 9,6). Confirma algo que ya hemos visto: la saliva era considerada como un medio terapéutico en el mundo antiguo. Con respecto al cojo, también se puede encontrar un paralelo entre las curaciones efectuadas por Jesús, aunque no toque con el talón el miembro paralizado. Pero, evidentemente, en el fondo, nada tiene que ver con ellas la farsa callejera preparada para hacer pasar a Vespasiano por sanador taumatúrgico. Esa cualificación resultaba tan insólita en el *curriculum vitae* de un emperador que el propio interesado pareció encontrarla extraña, cuando no cómica; no obstante, toleró la pantomima por la propaganda que le podía proporcionar. Como Vespasiano, Suetonio apenas puede disimular una sonrisa. Su irónica y escéptica referencia no pue-

de identificarse con un relato de milagro. Lo mismo cabe decir de la noticia de Tácito, quien, con sus explicaciones médicas, trata de racionalizar el suceso. De hecho, en sentido estricto, el texto de Tácito no es en absoluto un relato de milagro. En él, Vespasiano pregunta a los médicos (oportunamente a mano) si con medios humanos pueden ser realizadas las curaciones. Ellos responden afirmativamente y describen el necesario tratamiento, que Vespasiano procede a administrar ⁸². Ya sea moderna o antigua la perspectiva desde la que se mire, difícilmente se puede ver en esto un milagro.

VI. Problemas terminológicos: "hombre divino" y "aretalogía"

Los lectores más al corriente de los recientes debates sobre los milagros y la cristología del NT, especialmente del Evangelio de Marcos, se habrán extrañado de que en el capítulo 18 yo no aplique el término "hombre divino" (θεῖος ἄνθρωπος o θεῖος ἄνθρωπος) a Jesús como taumaturgo ni llame "aretalogías" a las colecciones de relatos sobre milagros evangélicos ⁸³. Esas designaciones se han utilizado con mucha frecuencia en la investigación sobre el NT, especialmente por la escuela de la historia de las religiones y sus sucesores, durante buena parte del siglo XX. A pesar de su abundante empleo, sobre todo en las discusiones sobre el Evangelio de Marcos a partir de la década de los sesenta ⁸⁴, dichos términos presentan algunos problemas importantes, principalmente cuando se hace uso de ellos en la búsqueda del Jesús histórico: 1) No fueron utilizados con un significado preciso antes o durante la época de Jesús. 2) No reflejan las palabras griegas realmente empleadas en el NT para describir a Jesús y sus milagros. 3) En la exégesis del siglo XX, frecuentemente han sido asociados a teorías altamente especulativas sobre misioneros precristianos, tanto paganos como judíos, con rasgos de "hombre divino"; a la evolución de varias corrientes cristológicas en el NT (incluida una cristología del "hombre divino" en competencia con otros tipos), y a la tensión entre las colecciones de milagros evangélicos y las teologías de los redactores finales de los Evangelios ⁸⁵. 4) Ni siquiera hoy día esos términos son utilizados siempre en el mismo sentido.

a) En el caso de la expresión "hombre divino", no se llega a determinar uno o varios conceptos coherentes conectados con ella que fueran corrientes en la literatura grecorromana antes de Jesús o en su época. Para elaborar su concepto de "hombre divino", los eruditos del siglo XX han tomado ideas de una amplia gama de obras griegas y romanas, desde Homero hasta escritos producidos en el Bajo Imperio. Aunque la vaga cons-

tante en la expresión "hombre divino" es un poder divino manifestado o encarnado en algún hombre, el referente humano concreto varía dentro de una amplia gama de personajes como los reyes-sacerdotes de Asia Menor y Egipto (incluidos magos y legisladores coronados); monarcas cuyo vasto poder terreno hacía pensar que llegaba a la misma naturaleza (especialmente los emperadores romanos), y varias clases de filósofos-profetas (entre ellos, místicos, magos, taumaturgos, apóstoles, hieromantes, fundadores y dirigentes de grupos religiosos, chamanes y charlatanes). Muchas de las reconstrucciones dependen, en considerable medida, de obras como *La muerte de Peregrino y Alejandro o El falso profeta*, de Luciano, el autor satírico del siglo II, y la *Vida de Apolonio*, de Filóstrato, el retórico del siglo III. Casi con seguridad los Evangelios no le eran desconocidos a Luciano, y probablemente tampoco a Filóstrato.

Utilizando la amplia variedad de literatura perteneciente a los períodos griego clásico, helenístico y romano, Ludwig Bieler, en particular, relacionó el concepto de "hombre divino" con la realización de milagros, que él consideraba el principal medio de legitimar el carácter divino del θεῖος ἄνθρωπος y de su enseñanza. Algunos estudiosos posteriores a Bieler han criticado tanto su imagen sintética del hombre divino como su énfasis en la taumaturgia. Por ejemplo, David Lenz Tiede rechaza rotundamente la idea de que hubiese un concepto invariable del hombre divino en el mundo helenístico⁸⁶. Esta observación crítica de Tiede podría servir también para algunos autores actuales: «Bieler incluyó tantos rasgos distintos en su heterogénea imagen del "típico hombre divino" que difícilmente se podría encontrar un héroe de la Antigüedad al que no hayan sido atribuidas al menos varias de esas cualidades, y quizá no menos difícilmente, la descripción de una figura anterior al siglo III d. C. en la que se ofrezca el completo catálogo de características del "hombre divino"»⁸⁷.

Era corriente -admite Tiede- que el término "hombre divino" expresara un «intento propagandístico de documentar las características extraordinarias o incluso la categoría divina» de una figura carismática honrada en una determinada tradición⁸⁸. Pero las características particulares reveladoras de esa condición divina variaban con arreglo a la tradición o etapa de tradición de que se tratase. Entre las muchas variaciones, Tiede distingue dos tendencias principales en el modo grecorromano de concebir al hombre divino. Los escritores cultos situados en la tradición filosófica tendían a basar la categoría divina de una figura carismática en su posesión de sabiduría y virtudes, que la convertían en un paradigma para la edificación moral. Esta tendencia filosófica se encuentra en las descripciones que Filón y Josefa realizan de Moisés. Quizá el más claro ejemplo de lo "elásticamente" que se atribuye la divinidad en un contexto filosófico lo constituye el hecho de que Epicuro, conocido por su lucha contra la su-

perstición y las concepciones populares de los dioses, fue honrado como "divino" incluso en vida porque "de un hombre se podía decir que era divino en la medida en que su vida transcurría serena y libre de preocupaciones»⁸⁹. En contraste con esta concepción filosófica de la divinidad, los héroes de las leyendas románticas populares, que también aparecen a veces en los textos mágicos, eran celebrados como divinos, principalmente por sus poderes taumatúrgicos. En el Bajo Imperio, autores como Filóstrato mezclaron las dos razones para atribuir divinidad -sabiduría filosófica y capacidad para obrar milagros espectaculares-, si bien tal fusión encontró resistencia (como se ve en las sátiras de Luciano)⁹⁰.

Se suele afirmar que el judaísmo helenístico fue el conducto a través del cual las ideas sobre "hombres divinos" pasaron del paganismo greco-romano al cristianismo primitivo; por eso, especialistas como Cad H. Holladay han investigado detenidamente sobre el hombre divino supuestamente descrito por los autores judeo-helenísticos hacia la época del cambio de era. Holladay ha demostrado que, contrariamente a lo que se suele afirmar, Filón y Josefo, en sus retratos de Moisés como "divino", no destacan los rasgos de taumaturgo, sino los de sabio filósofo, legislador y rey⁹¹. Es interesante notar que Josefo utiliza "hombre divino" sólo una vez, en su presentación de Moisés como un sabio legislador que determinó cuál debía ser la disposición del tabernáculo en el desierto para que estuviera en correspondencia con el cosmos⁹². A pesar de su mayor tendencia a reelaborar los relatos bíblicos en términos filosóficos griegos, tampoco Filón prodiga la expresión "hombre divino" y nunca la aplica a Moisés ni a ningún otro héroe judío⁹³. Y algo más importante para la cuestión tratada: Filón jamás utiliza "hombre divino" en relación con un taumaturgo o en un contexto de milagros. De hecho, en comparación con los relatos bíblicos, Filón minusvalora la actividad taumatúrgica de Moisés.

Todo esto lleva a concluir que, en el mundo grecorromano, no fue la taumaturgia un componente necesario del concepto o conceptos representados por la expresión "hombre divino", ni antes ni durante la vida de Jesús. O lo que es lo mismo: entonces y en ese ámbito no existía una noción clara y coherente de un taumaturgo con características divinas regularmente unida a la expresión "hombre divino"⁹⁴.

Al argumento anterior se podría añadir una observación similar a la que ya hicimos sobre la aplicación del adjetivo "mago" (μάγος) a Jesús: tampoco, en ningún lugar del NT, se llama a Jesús "hombre divino". De hecho, esa precisa expresión ni siquiera aparece en los LXX ni en el NT. Más aún, nunca se califica a Jesús de θεῖος ("divino") en un contexto o combinación de palabras en que se describa su ministerio terreno o sus milagros. Con todo lo importante que es este adjetivo en los escritos filosó-

ficos y teológicos helenísticos, sólo se encuentra tres veces en el NT, Ynuncia acompañando a "Jesús" o alguno de sus títulos ⁹⁵. Además, las tres veces tiene un marcado acento filosófico ajeno a los relatos evangélicos sobre Jesús.

En Hch 17,29, en su gran discurso en el Areópago, el Pablo lucano dice al argumentar contra la adoración pagana de los ídolos: «No debemos imaginar que la divinidad [τὸ θεῖον, con el adjetivo como sustantivo abstracto] sea similar a oro, plata o piedra». En 2 Pe 1,3 se lee: «Su poder divino nos ha otorgado todo lo necesario para la vida y la piedad». El contexto no aclara si "su" se refiere a Dios Padre o a Jesucristo. Si la referencia es al segundo, se está hablando de Cristo resucitado; y, en todo caso, la función del poder divino es aquí llamar a los hombres a la fe, no realizar milagros. En el versículo siguiente (2 Pe 1,4) se dice que este ejercicio de poder divino tiene como fin último hacer a los creyentes «partícipes de la naturaleza divina». No es casual que las tres apariciones del adjetivo "divino" se produzcan en dos documentos tardíos del NT que tratan de expresar el mensaje cristiano con un vocabulario y un estilo aceptables para unos lectores grecorromanos cultos. En ninguno de los tres casos hay una referencia siquiera indirecta a los milagros obrados por Jesús durante su ministerio público.

El problema fundamental al que me he venido refiriendo en estas observaciones, la falta de un contenido fijo ligado a un título fijo, lo reconoce también Gail Peterson Corrington en su monografía *The "Divine Man"*. Sin embargo, esta autora cree que "hombre divino" sigue siendo una categoría válida si la empleamos como un "tipo ideal" sociológico, que admite fluidez en su definición. Tratar el "hombre divino" como un tipo ideal constituye un enfoque nuevo y ciertamente válido. Ahora bien, por lo que respecta al debate sobre el Jesús histórico y la cristología neotestamentaria, no llego a ver qué beneficio puede aportar un concepto "fluido", cuyo contenido varía de un caso a otro ⁹⁶. Por eso no creo que colocar la etiqueta "hombre divino" a tan proteico concepto y emplearlo como instrumento analítico sirva a los fines de *Un juicio marginal* ni, en general, a ninguna búsqueda del Jesús histórico ⁹⁷. Con nada de lo anterior he pretendido negar -quede claro- que tal etiqueta pueda resultar útil a otros investigadores en otros contextos. Simplemente, he intentado explicar a mis lectores por qué no la empleo en esta obra.

b) Mi punto de vista sobre "aretología" es similar. Nuevamente se trata de un término no unívoco, poco atestiguado en la literatura objeto de nuestra atención y sin base directa en el vocabulario griego del NT. Todo esto es incompatible con la ingenua suposición -todavía manifestada a veces- de que "aretología" significa, obvia y unívocamente, "relato de mila-

gro" o "ciclo de relatos de milagros" como los que encontramos en los cuatro Evangelios. Las cosas no son tan sencillas ⁹⁸.

La palabra "aretología" no es frecuente en la literatura grecorromana. En los LXX se encuentra una sola vez, en Eclo 36,16 (19): "Llena a Sión con el relato de tus hechos maravillosos» (donde el texto hebreo [36,14] dice: «Llena a Sión de tu gloria») ⁹⁹. Curiosamente, la palabra no aparece en las secciones del Eclesiástico que hoy podrían ser denominadas "aretológicas"; por ejemplo, el cap. 24 (en que la Sabiduría divina se alaba a sí misma y a sus propias obras) y el cap. 43 (en que Ben Sirá celebra el imponente poder de Dios manifestado en la creación). Ni en el NT ni en la literatura cristiana primitiva en general se encuentra una sola vez "aretología". Sin embargo, esa palabra aparece en una colección pseudónima del siglo IV, que lleva el título de *Manetón el Astrólogo* (IV,444-77). En su *Geografía*, Estrabón podría aludir (el texto no es seguro) a los "aretologistas", personas que, al parecer, recitaban en un contexto cúltico los grandes hechos del dios Serapis ¹⁰⁰. Dos inscripciones procedentes de Delos (ca. siglo 1a. C.) mencionan a un ἀρετάλογος, una especie de funcionario relacionado con el culto de Isis y dedicado, entre otras cosas, a interpretar sueños.

A veces, los autores latinos empleaban la palabra griega en un sentido peyorativo o al menos profano: por ejemplo, con referencia a un narrador de hechos fantásticos o milagrosos (así Juvenal en su *Sátira* 15) ¹⁰¹. En la vida de Augusto escrita por Suetonio (*Augusto* 74) parece referirse a un narrador en una cena ¹⁰². Luciano en el siglo II (en *Philopseudes*) y Porfirio en el siglo III emplean también el campo lingüístico de "aretología" en un sentido satírico o peyorativo. En suma, la utilización de dicha palabra y sus derivados no es ni frecuente ni unívoca. Marran Smith opina que la palabra "aretologista" tiene un origen popular y por eso se hacía de ella un uso un tanto diverso en la Antigüedad. Por consiguiente, "aretología" (10 que hacía un aretologista) tenía también un significado vago ¹⁰³.

Pasando del empleo de esas palabras por escritores griegos y latinos a las varias obras que han sido clasificadas por autores modernos como "aretologías", lo primero que descubrimos es que la "aretología" no es ningún género literario ¹⁰⁴. Se aplica al menos a tres tipos diferentes de literatura, cada uno de los cuales, en principio, puede ser compuesto en prosa o en verso. Tiede resume todo lo que estas obras tienen en común con una escueta definición: una relación de propagandística de alabanzas ¹⁰⁵. Un tipo de aretología se encuentra en varias inscripciones y obras (incluida la *Metamorfosis* de Apuleyo) en que la diosa Isis enumera en primera persona sus virtudes o poderes, pese a que no contengan las palabras ἀρεταί y ἀρεταλογία. En esos textos de propaganda, escritos con vistas a competir con

otros cultos helenísticos, Isis se elogia a sí misma como la diosa que ha instituido y preservado el orden del mundo. Aunque hay otros textos religiosos que celebran a Isis como sanadora, ella no se alaba a sí misma por tal cualidad en esas supuestas "aretologías".

Un segundo tipo de aretología es la relación formal de la vida, los hechos y los dichos de un gran sabio, filósofo o maestro, a menudo con Sócrates como referencia básica. En esas relaciones, las virtudes (ἀρεταί) del sabio son presentadas como algo que debe ser imitado por una determinada escuela filosófica.

Partiendo de la aretología del sabio se puede distinguir un tercer tipo de aretología, la de la figura taumatúrgica. Por ejemplo, las ἀρεταί (en el sentido de milagros) de Asclepio, dios de la medicina, eran recitadas en un contexto cúlctico. Este tercer significado posible ha dado lugar a la frecuente designación como "aretología" del relato de milagro. Pero, como advierte Kee, ni siquiera en los casos en que narra una curación o un acto salvífico realizado por una divinidad, la aretología se ajusta a una forma literaria fija. Y algo sumamente importante: no tiene como protagonista un ser humano al que se trate de divinizar; este tipo de aretología es siempre una relación de lo que un dios o una diosa ha realizado ¹⁰⁶.

Así pues, en los documentos de tiempos anteriores a Jesús o de su misma época, no hay base para identificar una aretología con la biografía de un θεῖος ἀνὴρ marcada por la actividad taumatúrgica. Si, a pesar de ello, alguien quiere definir la aretología como una colección de relatos de milagros protagonizados por un taumaturgo humano, es muy libre de hacerlo. Pero, en todo caso, debe tener cuidado de no pasar de esta modestísima definición a grandes teorías sobre aretologías paganas vistas como paralelos de las aretologías que supuestamente formaban la base de los cuatro Evangelios y presentaban a Jesús como un "hombre divino".

Por otro lado, tampoco los textos evangélicos (ni los neotestamentarios en general) justifican el empleo de "aretología" como término técnico de los relatos de milagros relativos a Jesús. Como sucede con θεῖος, ἀρετή ("virtud" o "fuerza") no figura en ninguno de los cuatro Evangelios. Éstos tienen diversas palabras para designar los milagros de Jesús (v. gr., δύναμις, σημεῖον, τέρας, παράδοξον), pero ἀρετή no es una de ellas. En Flp 4,8 se encuentra ἀρετή en su sentido filosófico-popular de "virtud", buena cualidad humana o excelencia. En 1 Pe 2,9 se aplica a las grandes y gloriosas obras de Dios (no de Jesús) o, quizá, a la alabanza de ellas; pero esas grandes obras parecen consistir en la creación del pueblo de Dios y su llamada a la fe, más que en milagros específicos. También 2 Pe 1,3 habla de que Dios nos llamó con (o, acaso, "a") su propia gloria y bondad (ἀρετή, posiblemente, "excelencia", "magnanimidad" o "potencia") ¹⁰⁷. En

2 Pe 1,5 se utiliza ἀρετή dos veces, ambas en el sentido moral de "virtud" o "magnanimidad". Como en el caso de θεῖος las pocas apariciones de ἀρετή en el NT ocurren siempre fuera de los Evangelios, y nunca con referencia a los milagros realizados por el Jesús terreno. El infrecuente uso de esa palabra, su total ausencia de los Evangelios y su desconexión con los milagros de Jesús (y no digamos con una cristología del θεῖος ἄνθρωπος) me inducen a evitar el empleo de "aretología" para referirme a los relatos de milagro evangélicos o a los Evangelios en conjunto ¹⁰⁸. Por supuesto, cada cual es libre de utilizar ese término si lo considera oportuno. Personalmente, lo encuentro -al igual que "hombre divino"- confuso en vez de clarificador.

Llegados al final de este *excursus* sobre antiguos paralelos de los milagros de los Evangelios, deseo subrayar algo importante: con las observaciones aquí efectuadas no he pretendido negar o disminuir la importancia de los paralelos paganos y judíos en el estudio de los milagros evangélicos. Mi único propósito ha sido dejar claro que, si utilizamos los paralelos para un mejor conocimiento de esos milagros, debemos tener en cuenta no sólo las similitudes, sino también las diferencias. En el *excursus* me he ocupado exclusivamente de estas últimas porque, con demasiada frecuencia, los estudios comparativos las pasan por alto o minusvaloran en favor de las similitudes. Pero ese centrarme en lo diferente no implica una negación de lo mucho que hay de semejante, evidencia ampliamente reconocida y frecuentemente examinada en la presente obra. La finalidad de este *excursus* ha sido, en suma, restablecer un equilibrio a menudo inexistente.

Notas al *Excursus*

¹Gerd Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (SCHNT 1; Leiden: Brill, 1970); íd., "Die historische Frage", 180-204. Véanse mis observaciones sobre esta segunda obra en *Un juicio marginal*, 204 n. 34.

²Para mi presentación de Apolonio, además de las obras de Petzke y Kee, me he servido de la información contenida en David R. Cardidge / David L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1980) 205-8.

³Estos datos cronológicos son los que gozan de más aceptación. Sin embargo, Maria Dzielska (*Apollonius of Tyana in Legend and History* [Problemi e ricerche di storia antica 10; Rome: L'Erma, 1986] 185) prefiere situar la vida de Apolonio entre los años 40 y 120. Ello es debido a que rechaza en gran parte las referencias provenientes de Filóstrato, a causa de «la cantidad de mentiras, invenciones y falsedades históricas que contiene ese libro [i. e., la *Vida de Apolonio*]». Quizá tenga razón en cuanto a Filóstrato, pero cabe dudar de que los fragmentarios documentos de la tradición prefilostratiana justifiquen el retrato alternativo de Apolonio ofrecido por esta autora. Para los argumentos con que Dzielska apoya sus fechas, cf. *o. c.*, 32-38.

⁴ Una vez más, Dzielska (o. c., 83-84) adopta una postura revisionista, afirmando que el campo de actividad de Apolonio se limitó a unas cuantas ciudades del extremo oriental del Imperio romano. En su opinión, no fue famoso en vida y permaneció desconocido en Occidente hasta la segunda mitad del siglo IV, salvo para un pequeño círculo de la corte de los emperadores Severos.

Ewen Lyall Bowie, "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", en *ANRW* II/16.2 (publicado en 1978), 1652-99, esp. 1686. Pero este juicio va precedido de una advertencia: «Los datos son de tal naturaleza que no hay posibilidad de llegar a certezas sobre el genuino Apolonio, y sólo se pueden elaborar argumentos conjeturales» (pp. 1685-86). Y después de admitir como probable que el Apolonio histórico fuese profeta y taumaturgo, expresa una nueva reserva: «Raras veces puede determinarse la autenticidad de alguno de los relatos sobre milagros y profecías» (p. 1687).

⁶ Hay quien no descarta la posibilidad de que algunas cartas o determinados fragmentos procedan del Apolonio histórico. Por ejemplo, Dzielska (o. c., 129) cree que un fragmento de la obra *Sobre los sacrificios* tiene su origen en Apolonio: «Es evidente que se trata del único fragmento históricamente exacto de la obra de Apolonio llegado hasta nuestros tiempos». Pero no todos los críticos están de acuerdo con esta evaluación. Así, Bowie ("Apollonius of Tyana", 1961) abriga grandes sospechas sobre la mencionada obra de Luciano.

⁷ Sobre la dificultad de distinguir este Filóstrato, habitualmente llamado Flavio Filóstrato, de otros dos personajes del mismo nombre, véase Petzke, *Die Traditionen*, 1-5.

⁸ Respecto al círculo de Julia Domna -y sobre lo poco que sabemos de él y de sus miembros-, cf. G. W. Bowersock, *Greek Sophist in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1969) 101-9. Bowersock cree que en el círculo no había figuras de gran talla; sólo filósofos y sofistas de segundo orden.

⁹ La edición inglesa más utilizada es la de F. C. Conybeare (ed.), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, 2 vols. (LCL; London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University, 1912). El resumen de las fuentes supuestamente utilizadas por Filóstrato lo he tomado del prólogo (pp. VII-X); cf. *Vida de Apolonio* 1.3.

¹⁰ Robert J. Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana. A Critical Text with Prolegomena. Translation and Commentary* (Mnemosyne Supplementum 56; Leiden: Brill, 1979) 24-25. En la p. 25, Penella enumera posibles casos de falsificación. En la p. 29 añade: «Las cartas espurias de la *Vita Apollonii* o bien fueron inventadas por Filóstrato, o bien heredadas por él de un falsificador anterior. El motivo de su invención es fácil de adivinar». En la p. 29 concluye su estudio sobre la autenticidad con esta observación: «Es muy posible, pues, que si hay cartas falsas en la colección transmitida separadamente y en Estobeo, al menos algunas de ellas fueron elaboradas en el siglo IV o a comienzos del V, época en que adquirieron intensidad la admiración por Apolonio y la controversia en torno a él». Dzielska (*Apollonius of Tyana*, 190) cree que las cartas son «apócrifas en su mayor parte».

¹¹ Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana*, 24. Esta declaración se encuentra, no obstante, después de las admisiones siguientes: «Carecemos de una información adecuada y segura sobre el Apolonio histórico. No hay un canon de los escritos de Apolonio de cierta autenticidad que permita efectuar una comparación estilística con las cartas. Respecto a la autenticidad de éstas, en la mayor parte de los casos debemos contentarnos con expresar probabilidades y desarrollar líneas de argumentación provisionales».

¹²A veces se supone que la obra de Moirágenes era contraria a Apolonio, pero Bowie ("Apolonio de Tyana", 1672) opina que ni las declaraciones de Filóstrato ni las de Orígenes conducen necesariamente a ese juicio.

¹³Sobre la *Vida de Apolonio* considerada esencialmente como una novela, cf. Bowie, *ibíd.*, 1663-64.

¹⁴Nótese el fuerte tono de escepticismo de Petzke en su examen de los criterios de historicidad ("Die historische Frage", 182-84) y su estudio de las tradiciones evangélicas sobre milagros (*ibíd.*, 198-204). Si cada una de las fuentes antiguas fuera contemplada desde una perspectiva tan escéptica, toda la historia de la Antigüedad no sería más que un enorme vacío en el universo académico.

¹⁵Véase Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 256-65, esp. 256-57, y la nota 11 sobre los autores que dudan de la existencia del diario de Damis. Lane Fox (*Pagans and Christians*, 253) dice simplemente: «No es posible extraer de las leyendas laudatorias al Apolonio real».

¹⁶Por ejemplo, Dodds (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 59) declara categóricamente: «Ni una novela fantástica como la *Vida de Apolonio* de Filóstrato, ni una artificiosa alegoría como el *Pastor de Hermas* nos dicen gran cosa sobre *prophetai* reales». Martin Hengel (*Nachfolge und Charisma* [BZNW 34; Berlin: Topelmann, 1968] 30; trad. esp.: *Seguimiento y Carisma*, Santander: Sal Terrae, 1981) opina que Damis es «presumiblemente una invención del autoD> Filóstrato. John Ferguson (*The Religions of the Roman Empire* [Ithaca, NY: Cornell University, 1970] 181-82) no pone en duda la existencia de un personaje histórico del siglo I, llamado Apolonio, que participó de algún modo en el despertar del pitagorismo. Pero «es casi imposible discernir lo real de lo ficticio en las referencias sobre él. ... Filóstrato dijo haber descubierto y utilizado como fuente un documento antiguo, obra de un tal Damis; pero no es una declaración que merezca mucho crédito, ya que esa clase de descubrimientos eran un recurso habitual en las novelas históricas». Una opinión similar manifiesta Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Volume 1. Greece and Rome. Part II* (Garden City, NY: Image Books [Doubleday], 1962, 1ª ed. 1946) 193 (trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Ariel, 1981-1982): «La noticia de Filóstrato sobre unas "memorias" de Apolonio redactadas por su discípulo Damis ... es probablemente una ficción literaria... Resulta prácticamente imposible conocer con exactitud qué clase de hombre era realmente el Apolonio histórico». Puede ser significativo que Bowersock, al mencionar la *Vida de Apolonio* en su *Greek Sophists*, se refiera a ella simplemente como la "novela de Apolonio" (p. 5).

¹⁷Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 256. Dzielska (*Apollonius of Tyana*, 190) también juzga el diario «una ficción literaria pero, a lo que parece, elaborada con plena conciencia». De hecho, Dzielska sugiere que «junto con Julia Domna .. [Filóstrato] creó a Damis, el asirio de Nínive y más fiel discípulo de Apolonio, a quien, por su condición de tal, atribuyó la aurora de una vida de Apolonio que él mismo había compuesto» (pp. 190-91). El motivo de esa invención, conjetura Dzielska, es que Apolonio era poco conocido en el mundo grecorromano antes de su muerte. Con la poca información de que disponía, Filóstrato tuvo que crear el personaje de Apolonio prácticamente de nuevo. «Así, utilizando su imaginación literaria, convirtió a un modesto místico capadocio en una impresionante figura, llena de vida y políticamente destacada, pero a la vez extravagante» (p. 14).

¹⁸Kee, *o. c.*, 257. Tras examinar brevemente las opiniones de varios autores, Pennella (*The Letters of Apollonius of Tyana*, 1 n. 3) se inclina «a considerar las memorias de Damis como una invención anterior a Filóstrato».

¹⁹Bowie, "Apollonius of Tyana", 1653-62.

²¹ Sobre las reacciones de Galeno y Celso frente al cristianismo, cf. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 68-93 y 94-125, respectivamente.

²² Ese texto de *Scriptores Historiae Augustae* se encuentra en *Alexander Severus* 29.2, Ydice que Alejandro Severo tenía en el santuario de sus lares «divos principes sed optimas electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Chrisrum, Abraham et Orpheum et huiuscemodi ceteros habebat ac maiorum effigies" (los emperadores divinizados -pero sólo habían sido elegidos los mejores- y almas especialmente santas, entre ellas Apolonio y, según un escritor contemporáneo suyo, Cristo, Abrahán y Orfeo, y otros de este tipo, así como imágenes de sus antepasados). En 31.5 se lee que la capilla tenía también una estatua de Alejandro Magno. Para el texto latino y una traducción inglesa, cf. David Magie (ed.), *The Scriptores Historiae Augustae*, 3 vols. (LCL; London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1924) II, 234.

²³ Conybeare, *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, xv. Algunos autores persisten en afirmar que, en la *Vida*, Filóstrato atacó conscientemente los Evangelios o, al menos, la predicación cristiana; así, p. ej., Vincent M. Scramuzza / Paul L. MacKendrick, *The Ancient World* (New York: Holt, Rinehard and Wilson, 1958) 693: «Ella [Julia Domna] indujo a un filósofo poco brillante, Filóstrato, a que escribiese la *Vida de Apolonio de Tiana*, un ataque pagano contra los Evangelios cristianos». Véase también Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, 181-82: «Julia Domna ... animó a Filóstrato a escribir la heroica vida de Apolonio, sin duda para contrarrestar la cada vez más insistente propaganda de los cristianos». Copieston (*A History of Philosophy*, 193) trata de adoptar una postura moderada: «Hay indicios de que Filóstrato conoció y utilizó los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Vidas de los Santos, pero se desconoce hasta qué punto tuvo la deliberada intención de sustituir el Cristo de los cristianos por un "Cristo helenístico": se han exagerado sobremanera las similitudes».

²⁴ Petzke (*Die Traditionen*, 130) niega que exista dependencia de los Evangelios (sólo considera el paralelo lucano). Apunta, en cambio, al mito clásico de Alceste resucitada por Heracles y a un relato de resurrección contenido en una obra de Apuleyo (*Florida* 19).

²⁵ Sobre intentos poco afortunados de identificar a Onías con el Maestro de Justicia de Qumrán, véase la bibliografía citada en la edición revisada de Schürer, *History of the Jewish People*, 1, 235 n. 6.

²⁶ Quizá nunca aparece tan manifiesta la extraña despreocupación de Vermes por la datación de las fuentes como en su estudio de Onías/Honí en *Jesus the Jew*, 69-72. Primero examina al Honí misnaico, luego considera al Onías de Josefa y comenta: «Es notable el cambio producido desde la presentación casi abiertamente crítica de Honí en la Misná a la descripción completamente favorable que realiza Josefa en consideración a un público helenístico». Sobre las opiniones de Vermes en general, cf. Hershel Shanks, "Escape and Rescue": *Bible Review* 10/3 (junio, 1994) 30-37.

²⁷ Schürer, *History of the Jewish People*, 1, 235 n. 6.

²⁸ Un cuidadoso seguimiento de la historia de la tradición de Honí en las fuentes rabínicas se puede encontrar en William Scott Green, "Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition", en *ANRWII/19.2* (publicado en 1979), 619-47. Utiliza el método desarrollado por Jacob Neusner para distinguir los diferentes estratos de una determinada tradición rabínica.

²⁹ Green ("Palestinian Holy Men", 634-35) cree que el relato tiene «un carácter decididamente mágico» y que «su raíz», «el núcleo de lo narrado sobre Honí, es la des-

cripción de un antiguo rito mágico judío». Hay que señalar que Creen está hablando aquí de una forma primitiva del relato, exenta del énfasis en la oración y de las advertencias que limitan o critican el poder de Ḥoní en la forma final. Honradamente, Creen admite también que «ningún paralelo exacto del rito de Ḥoní aparece en fuentes primarias ni secundarias sobre magia antigua» (p. 635). Aquí tropezamos con el viejo problema de definir las características de la magia. Creen interpreta como un signo de magia la intimidad personal de Ḥoní con Dios, de la que proviene su asombrosa confianza y osadía; otros autores podrían ver en esa estrecha relación personal con Dios precisamente lo opuesto a la magia.

Me parece dudoso que el relato sobre Onías/Ḥoní circulase alguna vez fuera del contexto de oración y piedad, dada la forma anterior vista en Josefa. Creen señala las diferencias entre la versión de la Misná y la de Josefa, pero sólo para declarar que «no podemos dar por supuesto que Josefa se refiere aquí al relato misnaico sobre la obtención de lluvia por Ḥoní». Que los relatos no son idénticos es obvio; menos obvio parece, en cambio, que la forma misnaica no se haya desarrollado a partir de algo similar a la versión de Josefa. Encuentro significativo que Creen empiece su estudio de Ḥoní con un detallado análisis del relato según la Misná y de su variante de la Tosefta, para luego volver a Josefa. Me parece que una metodología apropiada requeriría ver primero la versión de Josefa y luego tratar de averiguar qué sucedió con la tradición sobre Ḥoní entre la redacción de las *Antigüedades* a finales del siglo I d. C. y la composición de la Misná unos cien años después.

30 Creen, "Palestinian Holy Men", 628-39. Entiende este autor que el relato similar narrado en la Toseha (*t. Taa. 2,13*) sobre un anónimo *basid* no es una versión alternativa del protagonizado por Ḥoní, sino que ambos son «dos relatos distintos que comparten una misma estructura literaria, probablemente derivada de otra fuente" (p. 632). Yo sugeriría otra posibilidad: la versión de la Tosefta podría ser una "rabinización" ulterior de la tradición, en la que se habría sustituido a Ḥoní por un *basid* para eliminar toda idea de magia (como la que implica trazar el círculo y situarse dentro de él), hacer de la oración la causa directa y única de la lluvia e insertar garantías escriturísticas.

31 Creen "Palestinian Holy Men", 644-45. Crossan (*The Historical Jesus, 146-47*) nota que es en este contexto de relatos sobre obtención de lluvia del Talmud babilónico (*b. Taa. 23ab*) donde se encuentran los dos únicos ejemplos de toda la literatura rabínica en que la palabra '*abba*' alude a Dios. Pero Crossan dice que allí «Dios es *invocado* como '*abba*'" (la cursiva es mía), afirmación técnicamente incorrecta. En el primer caso, '*abba*' es la forma en que un hijo desconsiderado pide a su padre que le bañe primero en agua caliente y luego en agua fría; esta situación de un hijo consentido y un padre complaciente es comparada con la relación de Ḥoní con Dios. En el segundo caso, Ḥanan ha-Nehbá, el nieto de Ḥoní, se dirige a Dios como "Señor del Mundo" y le implora que haga llover por los niños de la escuela, quienes han acudido a él y le han rogado: «Abbá, Abbá, danos lluvia". Como en el primer caso, se habla aquí en términos de comparación: Ḥanan pide a Dios que tenga misericordia de los niños, los cuales no saben distinguir entre el '*abba*' que da lluvia y el '*abba*' que no la da.

32 Produce perplejidad esta breve declaración de Crossan sobre Ḥoní (*The Historical Jesus, 147*): «Probablemente era un campesino; pero su magia se manifestaba con demasiado poder, y había pasado, al menos con el relato de su muerte, de la tradición menor a la gran tradición". ¿De dónde habrá sacado Crossan el campesino y el mago? Por supuesto, no de la forma más antigua del relato, como figura en Josefa; ni siquiera del núcleo histórico que pueda extraerse de la ulterior ampliación efectuada en la

Misná. Éste puede ser uno de esos casos en que el objetivo deseado por un autor dicta los resultados de su investigación.

³³ Green, "Palestinian Holy Men", 627.

³⁴ Sobre un intento de esbozar la figura de Haniná ben Dosa "histórico", véase Geza Yermes, "Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era": *JJ523* (1972) 28-50 y *24* (1973) 51-64. Un resumen de la tesis de Yermes se puede encontrar en su *Jesus the Jew*, 72-78. Para una crítica -en mi opinión, demoledora- de las opiniones de Yermes, cfr. Sean Freyne, "The Charismatic", en John J. Collins / George W. E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBLSCS 12; Chico, CA: Scholars, 1980) 223-58.

³⁵ Yermes, "Hanina ben Dosa" (1972) 28.

³⁶ Véase en especial Yermes, *ib/d.*, 57-64; Freyne ("The Charismatic", 223-24) renuncia decididamente a ese intento. En la p. 228 comenta sobre su propio enfoque: «Como expliqué en el prólogo, no me he echado encima la imposible tarea de determinar el grado de conexión de las tradiciones con el personaje histórico [Haniná]». En la p. 227 advierte que el modo en que Yermes arregla los datos «puede conducir fácilmente a tratar el material como potencialmente biográfico, una trampa en la que Yermes cae demasiado a menudo, en su aparente deseo de establecer buenos paralelos entre el Jesús histórico y el Haniná histórico». Crossan (*The Historical Jesus*, 148-56) cae en la misma clase de trampa, con el problema añadido de que asigna a las fuentes un orden nuevo y altamente especulativo que le lleva a pasar por alto la cronología de los testimonios escritos, en favor de una hipotética trayectoria seguida por la rabbinización de Haniná (p. 149).

Es significativo que, en uno de los estudios más completos realizados en los últimos años sobre las tradiciones de Haniná, Baruch M. Bokser ("Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa": *J5J* 16 [1985] 42-92) se ocupa prioritariamente de examinar cómo la imagen de Haniná fue desarrollada y adaptada a diversas necesidades judías en diversos tiempos y lugares durante la Antigüedad tardía. No por casualidad dedica una gran parte del estudio a los talmudes babilónico y jerosolimitano. Al mencionar de pasada los intentos de Yermes y Freyne de discernir y situar el significado original de la tradición sobre Haniná y los "hombres de hechos" del siglo I, hace esta rápida advertencia: «Pero debemos tener cuidado de no ver en los datos más de lo que dicen». Dados los análisis que se realizan de las tradiciones posteriores sobre Haniná, en que este crítico declara primitivo e incluso histórico tal fragmento de tradición, y el crítico de más allá tal otro, bienvenida sea la llamada de Bokser a la prudencia.

³⁷ Para la cuestión de la datación, véase Yermes, "Hanina ben Dosa" (1973) 59-61. Incluso sobre esta cuestión principal, los testimonios son dudosos y los argumentos indirectos. Freyne ("The Charismatic", 242) dice simplemente: «Aunque no hemos intentado situar en un marco temporal exacto al Haniná histórico, el período anterior al año 70 propuesto por Yermes y Neusner parece ser el contexto más plausible para su actividad como "hombre de hechos"».

³⁸ La numeración del tratado *'Abot* varía según las ediciones. Aquí sigo la numeración de la Misná correspondiente a la edición de Danby (que es también la de la edición de Neusner); Yermes, a lo largo de su artículo, cita este texto como *'Abot*3,9-10.

³⁹ Freyne ("The Charismatic", 235) se muestra escéptico sobre la existencia de alguna tradición procedente de Haniná: «El número de dichos atribuidos a Haniná en la tradición es exiguo, y, pese a que se le asigna el título de Rabí, la ausencia de resoluciones legales ligada a su nombre puede ser un dato significativo. Nunca tuvo fama

de haber sido maestro, y esta observación podría suscitar dudas incluso sobre la autenticidad de los pocos dichos que son considerados como suyOS». En la p. 241 observa: «En el caso de Baniná, aunque se produjo una rabinización progresiva, ésta no llegó nunca al punto de serle atribuida enseñanza halálica». Véase también Bokser ("Wonder-Working", 42): «La Misná, la Tosefta, los talmudes babilónico y jerosolimitano y varios midrasas posteriores hablan de su actividad taumatúrgica [la de Ḥaniná], pero no le atribuyen enseñanzas halálicas».

"Para el texto hebreo de *Sota* 9,15, una traducción alemana y un comentario sobre ese pasaje, véase Hans Bietenhard, *Die Mischna. Sota* (Berlin: Topelmann, 1956) 174. Yermes ("Banina ben Dosa" [1972], 38) nombra a A. Büchler, G. Alon y S. Safrai entre los especialistas disconformes con la interpretación de "hombres de hechos" como taumaturgos. Por su parte, Yermes se inclina por la interpretación "taumatúrgica", aunque admite la posibilidad de que esa expresión se refiera a practicantes de obras caritativas y promotores del bien público. En todo esto, Yermes parece interpretar la Misná a la luz de los talmudes. Freyne ("The Charismatic", 224-27) no sólo subraya lo incierto del significado de "hombres de hechos", sino que además rechaza la apresurada identificación de los hombres de hechos con los *basidim*. En cuanto a lo segundo, Freyne depende del estudio de Dennis Berman, "Hasidim in Rabbinic Traditions", en Paul J. Achtemeier (ed.), *Society o/Biblical Literature 1979 Seminar Papers*, 2 vols. (SBL Seminar Papers Series 17; Missoula, MT: Scholars, 1979) II, 15-33, esp. 16-17. En este punto, Freyne y Berman son seguidos por Crossan (*The Historical Jesus*, 148-49). Berman ("Hasidim", 16) resume así el concepto rabínico del *basid*: «El hasid ... es amable y compasivo; pero, aún en mayor medida, desinteresado, puro y devoto. ... En su celo por observar la Ley, se sale de la norma. El entusiasmo y la extrema piedad son cualidades de los hasidim habitualmente presentes en las tradiciones rabínicas sobre ellos. Sin embargo, el hasid nunca es presentado como mártir o asceta». Señala también Berman (p. 17) que el *basid* podía actuar como taumaturgo, pero con independencia de su condición de *basid*: un rol social no llevaba aparejado necesariamente el otro. Conviene notar, además, que, aunque Haniná suele ser incluido entre los hombres de hechos, sólo dos veces es llamado *basid*, y ambos textos pertenecen a época tardía.

⁴¹ La traducción al inglés de este texto de la Misná se encuentra en "Banina ben Dosa" (1972) 29. La edición de Neusner ofrece una traducción (debida a Tzvee Zahavy y Alan J. Avery-Peck) en la que la respuesta de Baniná es algo diferente pero dice esencialmente lo mismo: «Si mi oración es fluida, entonces sé que es aceptada [y la persona vivirá]. Si no, sé que es rechazada [y la persona morirá]". En el texto hebreo, la frase clave "si la oración es fluida en mi boca" aparece como *'im shagera tepillati bepi*. El verbo *shagar* significa "correr", "fluir"; se trata, pues, de una oración pronunciada con soltura y facilidad y, por tanto, sin titubeos ni equivocaciones.

⁴² El hecho de que Josefa, al tratar de Onías, y la Misná, en sus relatos sobre Ḥoní y Baniná, coincida en la importancia central de la oración lleva a considerar como muy probablemente erróneo el intento de Crossan (*The Historical Jesus*, 148-56) de descartar la oración de las tradiciones más antiguas sobre Ḥaniná.

"Como nota Yermes ("Ḥanina ben Dosa" [1972] 29), el poder sanador de Ḥaniná no entra en el contexto amplio de la tradición recogida en *m. Ber.* 5,5, donde la cuestión tratada es la importancia de recitar fluidamente y sin error una determinada oración.

⁴⁴ De ahí mi disconformidad con esta opinión de Yermes (a. c., 30): «La oración extática a la que se refiere [*ellogion* de Baniná] es parte de una curación carismática». Como pronto se percibe en su artículo, Yermes está leyendo este texto misnaico a tra-

vés de textos del Talmud babilónico y de otras obras posteriores. Nada en el texto en cuestión, considerado en sí, habla de "curación carismática".

⁴⁵Creo que Yermes (a. c., 33) acierta al interpretar la mención, en el relato, de una primera, segunda y tercera horas como una referencia a las horas que Baniná pasa entregado a la plegaria, lo cual le permite «primero asegurar a los mensajeros que la chica está bien, y luego afirmar que está completamente fuera de peligro». Crossan (*The Historical Jesus*, 150), que no ve ninguna referencia a la oración, realmente no sabe cómo explicar la mención de las tres horas sucesivas. En realidad da la impresión de no entender el conjunto del relato, cuando afirma que «no está claro si Haniná la salvó milagrosamente o si supo milagrosamente que la habían salvado otros por medios normales». Nada en el texto permite colegir que el mismo Haniná salvase a la chica; sólo alguien firmemente resuelto a convertir a Haniná en un taumaturgo puede hacer esa interpretación. En cambio, si se entienden las tres horas sucesivas como horas de plegaria, se percibe la similitud de este relato con la anterior tradición sobre la fluidez de la oración en labios de Haniná (*m. Ber.* 5,5): a través de su oración carismática, Haniná recibe la milagrosa facultad de saber si las personas por las que ruega están a salvo o se salvarán.

⁴⁶Freyne ("The Charismatic", 228) observa: «La mayor parte de los textos relacionados con Haniná entran en la categoría de lo que, en un sentido amplio, se podría definir como relatos de milagros».

⁴⁷Vermes, "Banina ben Dosa" (1972) 39.

⁴⁸Bokser ("Wonder-Working", 71-72) encuentra que los talmudes jerosolimitano y babilónico difieren en su descripción de Baniná. El primero lo presenta como respetado por la gente y protegido, incluso de manera sobrenatural, por Dios; el segundo, como un modelo de dirigentes, que ayuda a la comunidad y enseña lecciones éticas. Además, el Talmud de Babilonia contiene más hechos maravillosos de Baniná que el Talmud de Jerusalén.

⁴⁹Strack / Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 357.

⁵⁰Para textos relativos a estos puntos, cf. Yermes, "Hanina ben Dosa" (1973), 58.

⁵¹Freyne ("The Charismatic", 232) comenta sobre el conjunto de la tradición de Baniná: «Parece que se puede decir con certeza que hay subyacente un recuerdo continuo del poder y el carácter misterioso de la oración de Haniná, lo cual sugiere que, más que poderes taumatúrgicos, poseía un íntimo conocimiento de la acción divina».

⁵²Freyne (*ibíd.*, 243-44) subraya que no hay base para atribuir a Haniná un ministerio itinerante de sanador carismático, ni el papel de portador escatológico de salvación asignado a Jesús en los Evangelios.

⁵³Aunque se muestra escéptico en cuanto a la mayor parte de las tradiciones posteriores sobre Haniná, Freyne parece dispuesto a admitir que ese personaje estuvo activo en la región de Galilea (*ibíd.*, 244). Como considero que no hay elementos suficientes para formular tal juicio histórico, coincido con Crossan (*The Historical Jesus*, 157) en advertir que las razones para situar a Hanóni y Haniná en Galilea son muy dudosas.

⁵⁴Sobre las similitudes -dentro de las diferencias- entre los exorcismos de los documentos de Qumrán y los recogidos en los Evangelios sinópticos, véase Kirchsclager, "Exorcismus in Qumran?", 135-53.

⁵⁵Para libros y artículos relativos a los milagros recogidos en Josefa, cf. Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-80)* (Berlin/New York: de Gruyter, 1984); la bibliografía relativa a "demonios" se encuentra en p. 429; a "magia", en pp.

429-30; a "sueños", en p. 430, ya "milagros", en pp. 477-80. En pp. 478-80, Feldmann, autor siempre digno de confianza, ofrece una sinopsis y una crítica de las principales obras sobre los milagros referidos por Josefa. Entre otros trabajos importantes en torno al tema se pueden citar Gerhard Delling, "Josephus und das Wunderbare": *NovT2* (1958) 291-309; George MacRae, "Miracle in *The Antiquities of Josephus*", en C. F. D. Maule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (London: Mowbray, 1965) 129-47; H. R. Moehring, "Rationalization of Miracles in the Writings of Flavius Josephus", en Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Evangelica*, Vol. VI (TU 112; Berlin: Akademie, 1973) 376-83; Otto Betz, "Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium", en Otto Betz / Klaus Haacker / Martin Hengel (eds.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament* (Otto Michel Festschrift; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974) 23-44; Karl Heinrich Rengstorff, "σημείον, etc.", en *TDNT7* (1971) 200-269, esp. 223-25; íd., "τέρας", en *TDNT8* (1972) 113-26, esp. 121-22. Feldman *Uosephus and Modern Scholarship*, 479) juzga el artículo de MacRae como «el tratamiento más satisfactorio del tema».

⁵⁶ Sobre la cuestión de la profecía en Josefa, cf. Louis H. Feldman, "Prophets and Prophecy in Josephus": *JTS* 41 (1990) 386-422.

⁵⁷ Al tratar sobre "profecía, sueños, augurios, apariciones de muertos, etc., experimentados por paganos y judíos, y cuya finalidad es revelar el futuro a los hombres», MacRae ("Miracle", 132) afirma que Josefa no los considera «como milagros ... sino como parte de los procesos normales mediante los que Dios gobierna el mundo». En cuanto a la relación que Josefa establece entre los portentos y la caída de Jerusalén en el año 70, véase S. V. McCasland, "Portents in Josephus and in the Gospels": *JEL* 51 (1932) 323-35.

⁵⁸ Sobre posibles influjos saduceos en la manera de presentar Josefa los milagros (p. ej., su actitud remisa a hablar de ángeles, especialmente fuera de los relatos veterotestamentarios que él recoge), véase Delling, "Josephus und das Wunderbare", 308-9.

\9Las dos grandes influencias culturales se perciben en el proemio a las *Antigüedades*.

⁶⁰ Así, enfáticamente, Delling, "Josephus und das Wunderbare", 294-96.

⁶¹ Sobre esto, cf. Delling, *ibid.*, 296-98; Betz, "Das problem des Wunders", 27-30.

⁶² Betz (*ibid.*, 28) distingue en Josefa entre el milagro realizado en respuesta a una súplica para que socorra Dios a unos creyentes en situación de peligro o de necesidad (v. gr., en el episodio del mar Rojo) y el milagro llamado propiamente "señal". Este último suele ser realizado no en respuesta a una petición humana, sino en obediencia a una orden de Dios e incluso para quienes no lo quieren (como es el caso del faraón frente a 105 milagros de Moisés en la competición con los magos egipcios). Pese a ser vista, la señal milagrosa requiere fe porque apunta hacia un acontecimiento salvífico aún situado en el futuro, que es cuando alcanzará plena confirmación (p. 31). Ello da lugar a que los testigos de ella queden divididos entre creyentes y no creyentes. Se entiende por qué Betz estudia el concepto joánico de "señal" en este mismo artículo (pp. 34-44).

Habitualmente, la "señal" tiene la función de legitimar al profeta que la realiza (como Moisés ante el faraón); de ahí que Josefa no emplee σημεῖον en relación con Elías y Eliseo (así Betz, "Das Problem des Wunders", 26). Este énfasis en la función legitimadora de la señal puede reflejar la preocupación de Josefa por los "falsos profe-

tas" que prometían señales a los judíos en las décadas precedentes a la catástrofe del año 70.

⁶³Sobre la peculiaridad del vocabulario que emplea Josefa al hablar de milagros (en especial su uso de ἐπιφάσματα), cf. MacRae, "Miracle", 142-47, y Rengstorf, "ἐπιφάσματα", 223-25. Betz ("Das Problem des Wunders", 26) subraya que, para Josefa, el milagro es una manifestación de cómo Dios dirige poderosa y providencialmente la historia. El énfasis en la divina providencia (ἰσχύς) es indicio de un influjo del estoicismo como era dado a conocer a través del judaísmo helenístico de la diáspora. Significativamente, en una sola frase de su *Vida* (2 §12), Josefo revela su adhesión al movimiento farisaico desde la edad de diecinueve años y compara a los fariseos con los estoicos. Véase al respecto Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, 479.

⁶⁴Sobre esto, cf. Moehring, "Rationalization of Miracles", 377.

"En su "Das Problem des Wunders", 24-25, Betz señala esa conexión entre los rabinos y Josefa. En opinión de Betz, lo que para Josefa define una auténtica "señal" es que participa del poder de Dios y entra en los planes divinos con respecto a la historia (p. 29). La verdad de esa señal será confirmada con los acontecimientos futuros hacia los que apunta. Acerca de la relación entre oración y milagro y sobre la concepción del taumaturgo como un simple instrumento de Dios, cf. Delling, "Josephus und das Wunderbare", 298, 308.

⁶⁶Incluyo la salvedad "a juzgar por sus declaraciones escritas", puesto que, obviamente, es imposible conocer los más recónditos pensamientos religiosos de Josefa, quien, dotado de una indiscutible capacidad para la supervivencia, se había salvado en más de una ocasión recurriendo al disimulo. En este sentido estoy de acuerdo con el juicio de Grant, *Miracle and Natural Law*, 184: «Obviamente, el frecuente recurso de Josefa a la técnica de la novela helenística no nos asegura por completo que en realidad él aceptase como verdaderos esos relatos [de milagro]. Por Otro lado, nada prueba definitivamente que los rechazase».

⁷Véase Delling, "Josephus und das Wunderbare", 298-301; MacRae, "Miracle", 137; Moehring, "Rationalization of Miracles", 376, 378, 381.

⁶⁸Cf. Moehring, *ibid.*, 376.

(9H. Sr. John Thackeray *Uosephus. The Man and the Historian* [The Hilda Stich Stroock Lectures; New York: Jewish Institute of Religion, 1929] 57-58) expresa alguna idea discutible sobre la "racionalización" de los milagros por parte de Josefa. 1) Afirma que la utilización de fórmulas aparentemente escépticas (como "pero, en cuanto a esto, que cada cual opine como guste") no sólo es una práctica convencional en la historiografía grecorromana de la época (lo cual es cierto), sino que proviene específicamente de Dionisia de Halicarnaso (historiador activo en Roma ca. 30-8 a. C.). Shaye] D. Cohen *Uosephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian* [Columbia Studies in the Classical Tradition 8; Leiden: Brill, 1979] 39) rechaza esta afirmación de Thackeray y explica que la utilización de ese tipo de fórmulas se remontaba a Heródoto y Tucídides y había pasado a ser habitual en la historiografía romana del período helenístico. 2) Thackeray declara que la fórmula aparentemente escéptica muestra que Josefa no quería comprometerse dando por literalmente verdaderos los milagros narrados. Los datos que ofrezco en el texto arguyen en contra de tal idea.

⁷⁰Delling, "Josephus und das Wunderbare", 305-6.

⁷¹Cf. Berz, "Das Problem des Wunders", 26. Por eso no acierta Thackeray (*Uosephus. The Man and the Historian*, 98) al afirmar que «[Josefa] sugiere constantemente

explicaciones racionales para los acontecimientos milagrosos de los re!aros veterotes-tamentarios» (la cursiva es mía). Moehring ("Rationalization of Mirades", 378) trata de probar que algunos pasajes donde, a primera vista, se tiene la impresión de que Josefa destaca lo milagroso, en un análisis más detenido resultan ser también racionalizaciones. Pero Moehring parece confundir en ocasiones dos fenómenos distintos que se dan en Josefa: 1) la "racionalización" en e! sentido de reducir e! componente milagroso y 2) la tendencia a buscar para e! hecho inusitado una "causa suficiente", no presente en e! relato bíblico original, y que Josefa, a veces, ofrece precisamente resaltando e! elemento milagroso. Con esto no niego que recurra a la racionalización en algunos casos; pero Moehring (p. 381) parece exagerar cuando dedara: "Siempre que le es posible, Josefa trata de explicar racionalmente los eventos». Más moderado en su juicio se muestra Fe!dman (*Josephus and Modern Scholarship*, 478), quien trata de corregir la tesis de Dellling ("Josephus und das Wunderbare") con e! comentario: «Josefa, por lo general, tiende a atenuar los milagros, como se puede ver especialmente si se compara, por ejemplo, su visión de Abrahán y Moisés como muy capacitados estrategas con las descripciones rabínicas de estos dirigentes», en las que salen triunfantes gracias a la milagrosa asistencia de Dios.

⁷²Acertadamente observa Dellling (*ibíd.*, 306-7) que Josefa, a diferencia de teólogos alejandrinos como Filón, no muestra interés en alcanzar un conocimiento sistemático filosófico de cómo se producen los milagros con respecto a las leyes de la naturaleza.

⁷³Cohen (*Josephus in Calílee and Rome*, 39) dice 'de Josefa: «Su incoherente actitud hacia los milagros ya ha sido señalada: él puede omitir, transcribir sin comentario, transcribir aclarando que la decisión sobre la veracidad corresponde al lector, racionalizar...» Quizá no deberíamos sorprendernos demasiado de que Josefa nos parezca ambiguo frente a esta cuestión: tanto en e! pensamiento como en la vida, fue un hombre muy ambiguo. A fin de cuentas, no se trata de la única persona, antigua o moderna, que ha mostrado ambigüedad con respecto a los milagros.

⁷⁴Cf. McCasland, "Portents", 323-35.

⁷⁵Véase e! estudio sobre estos "profetas", que eran dirigentes de movimientos populares proféticos, en Richard A. Horsley / John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time o/ Jesus* (Minneapolis: Seabury/Winston, 1985) 161-72. Moehring ("Rationalization of Mirades", 383) se expresa con demasiada imprecisión al señalar que «Josefa rechaza los milagros atribuidos a individuos con pretensiones mesiánicas como Teudas». En primer lugar, debería quedar grabado en piedra que, aparte e! caso de Jesús de Nazaret, no hay prueba en los documentos de! período grecorromano de que algún judío anterior a Bar Kokba (Simón Ben-Kosiba) dijese ser e! Mesías o fUera considerado como tal por sus seguidores. Personajes como Teudas o e! egipcio innominado no deberían ser incluidos en la categoría "mesiánica". Sorprendentemente, cae en e! mismo error Morton Smith ("Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospe!s and Jesus": *JBL* 90 [1971] 174-99, esp. 180): «Desde e! siglo 1... se oye hablar de muchos profetas mesiánicos en Palestina». En segundo lugar, la declaración de Moehring puede ser interpretada fácilmente en e! sentido de que Teudas y otros personajes similares obraron milagros o simplemente se atribuyeron la ejecución de hechos milagrosos, para así ganar adeptos. Por lo que podemos saber gracias a Josefa, Teudas y otros dirigentes como él no realizaron ni dijeron realizar milagros antes ni durante su actividad anunciadora de un gran acontecimiento "escatológico", que en todos los casos era concebido como una nueva versión de un acontecimiento fundamental en la historia de Israel; v. gr., e! éxodo, la estancia en e! desierto, e! paso de! Jordán o la toma de Jericó.

⁷⁷Acerca de todo esto, véanse los comentarios sobre Mt 12,28 || Lc 11,20 en el tomo II/I, capítulo 16.

⁷⁷David Lenz Tiede (*The Charismatic Figure as Miracle Worker* [SBLDS 1; Missoula, MT: Scholars, 1972] 91-92) califica este caso de «singular» y «único». En la p. 92 observa: «Pero, aparte de los prodigios meteorológicos y zoológicos, la atribución de milagros a un gobernante es extremadamente excepcional en la Roma del siglo I». Tiede supone que esta rara excepción puede deberse a su especial escenario, Egipto, donde había una particular tradición de un "rey divino" dotado de poderes milagrosos.

⁷⁸Véase J. C. Rolfe (ed.), *Suetonius*, 2 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1917) I, 288 (*Divus Vespasianus* 4 §5): «Percrebruerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis ut ea tempore Iudaea profecti rerum potirentur» (A través de todo Oriente se hallaba extendida una antigua y persistente creencia: el destino había decretado que, por entonces, hombres originarios de Judea tomarían el poder [y gobernarían el mundo]).

⁷⁹Cf. John Nicols, *Vespasian and the Partes Flavianae* (Historia, Einzelschriften 28; Wiesbaden: Steiner, 1978) 71 y n. 15: el dios puede ser el Ba'al local venerado en el monte Carmelo.

⁸⁰p. A. L. Greenhalgh (*The Year of the Four Emperors* [New York: Harper & Row, 1975] 246) comenta: «En Alejandría [Vespasiano] pudo compensar hasta cierto punto su origen mortal mostrando gozar del favor divino mediante una serie de milagros. Esos prodigios eran muy bien acogidos en Oriente. Pero él sabía que, para el consumo romano, hacía falta algo más serio y tangible». Véase también Barry Baldwin, *Suetonius* (Amsterdam: Hakkert, 1983) 287.

⁸¹Para el texto de Tácito, cf. Clifford H. Moore, 5 vols. (ed.), *Tacitus* (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1931-37) III, 158-61. Una tercera versión del relato —en realidad, una simple referencia hecha de pasada— es la que ofrece Dión Casio en su *Historia romana* 65.8 (escrita en griego en la primera mitad del siglo III d. C.). Para el texto de Dión Casio, véase Ernst Cary (ed.), *Dios Roman History*, 9 vols. (LCL; London: Heinemann; New York: Macmillan, 1914-27) VIII, 270-71. Dión Casio coincide con Tácito en localizar el mal del segundo hombre en la mano y no en la pierna.

⁸²La versión de Tácito puede interpretarse como escrita sin segundas intenciones, pero varios comentaristas la consideran irónica y sarcástica. Tal es el caso de Ronald Syme (*Tacitus*, 2 vols. [Oxford: Clarendon, 1958] 1,206), que ve en la curación de los dos hombres por Vespasiano un ejemplo concreto de una tendencia estilística de Tácito: «A veces, Tácito recurre al sarcasmo o al humor mordaz.... La ironía lo impregna todo. No sólo se hace presente en detalles o en comentarios, cuando una expresión fugaz descubre alguna incongruencia de gran calibre, sino en el marco de relatos enteros». Similarmente, G. E. F. Chilver y G. B. Townend, autores de *A Historical Commentary on Tacitus' Histories*, IV y V (Oxford: Clarendon, 1985), opinan (pp. 83-84) que el empleo del subjuntivo "ostenderetur" en *Historias* 4.81 («multa miracula evenere, quis caelestis favor et quaedam in Vespasianum inclinatio numinum ostenderetur») es un indicio de la actitud irónica del autor hacia los dos milagros: «Sin duda, el indicativo habría implicado la aceptación de los milagros por parte de Tácito».

⁸³Para un resumen sobre las formas de entender "hombre divino" en el siglo xx, véase Corrington, *The "Divine Man"*; 1-58; cf. Clyde Weber Votaw, *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* (FBBB 27; ed. John Reumann; Philadelphia: Fortress, 1970, 1ª ed. 1915); Ludwig Bieler, θεῖος ἄνθρωπος. *Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vols. (Darmstadt: Wis-

senschaftliche Buchgesellschaft, 1967, la ed. 1935, 1936); Tiede, *The Charismatic Figure*; Carl H. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique Of the Use Of this Category in New Testament Christology* (SBLDS 40; Missoula, MT: Scholars, 1977) 1-45. Sobre aretalogías, véase Morton Smith, "Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus": *JBL* 90 (1971) 174-99; Tiede, *The Charismatic Figure*, 1-13; Howard C. Kee, "Aretalogy and Gospel": *JBL* 92 (1973) 402-22.

⁸⁴ Quizá el más famoso ejemplo de la década 1970-1980 esté representado por Theodore J. Weeden, Sr., *Mark-Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress, 1971).

⁸⁵ Sobre esto, cf. Holladay *Theios Aner*; 237-42; cf. Mases Hadas / Morton Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity* (New York: Harper & Row, 1965); Helmut Koester, "One Jesus and Four Primitive Gospels": *HTR* 61 (1968) 203-47, esp. 230-36 sobre el hombre divino; Hans Dieter Betz, "Jesus as Divine Man", en F. Thomas Trotter (ed.), *Jesus and the Historian* (Ernest Cadman Colwell Festschrift; Philadelphia: Westminster, 1968) 114-33; James M. Robinson / Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971). Nótese cómo Koester y Betz introducen en sus respectivos ensayos el concepto de "hombre divino" sin sentir la necesidad de situar su existencia en el siglo I d. C.; éste es un dato que dan por sobrentendido.

"Véase, p. ej., Tiede, *The Charismatic Figure*, 238, 240: «En gran medida, este estudio [el de Tiede] está orientado a negar que tenga relevancia interpretativa la generalizada imagen del θεῖος ἀνὴρ defendida ampliamente por Ludwig Bieler, entre otros.... Ni siquiera el hecho de que pueda existir aún toda una serie de tradiciones relacionadas con una particular figura permite pensar que una imagen general constituida por la suma de sus diversas partes tenga un valor interpretativo fundamental para evaluar un texto específico. La imagen general sólo puede existir en la mente del investigador moderno, que está en condiciones de reunir todas las tradiciones sobre un determinado personaje y considerarlas juntas». Aun subrayando la importancia del trabajo de Bieler, Smith ("Prolegomena", 191) señala que el autor es un tanto descuidado y que, a veces, las referencias parecen equivocadas, los textos interpretados erróneamente y las fuentes cuestionables.

⁸⁷ *The Charismatic Figure*, 246. Tiede procede a añadir esta aguda observación: «La imagen de Jesús como "hombre divino" ofrecida por Bieler era además un retrato compuesto a base de rasgos extraídos de los cuatro Evangelios y de otras fuentes cristianas primitivas». He ahí, en síntesis, por qué la tipología del "hombre divino" no es útil para la búsqueda del Jesús histórico.

⁸⁸ Tiede, *ibid.*, 289.

⁸⁹ *ibid.*, 48-49.

⁹⁰ *ibid.*, 99.

⁹¹ Un punto de discrepancia entre Tiede y Holladay es la evaluación del apologeta judío Artapano, que describe a Moisés como un gran benefactor de los egipcios e introductor de cultura entre ellos (¡incluso de la adoración de animales!). Sin duda, Artapano es un autor más abiertamente sincrético que Filón o Josefa. Tiede (*ibid.*, 146-77) señala los elementos mágicos y taumatúrgicos que contiene la descripción de Moisés efectuada por Artapano. Holladay (*Theios Aner*, 199-232), en cambio, dice del apologeta judío que nunca utiliza el término "hombre divino"; que atribuye el poder milagroso a Dios y su nombre, en vez de a Moisés mismo, y que muestra moderación haciendo que sean los egipcios quienes realicen en el relato las acciones más cuestionables, y no Moisés (quien es considerado por los sacerdotes egipcios digno del honor

que corresponde a un dios). Uno de los problemas de este debate es que sólo quedan fragmentos de la obra de Artapano, por lo cual resulta difícil, cuando no imposible, alcanzar juicios definitivos.

⁹² Sobre el pasaje en cuestión (*Ant.* 3.7.7. §179-80), véase Holladay, *Theios Aner*, 47-102.

⁹³ Holladay, *ibid.*, 104. No sorprendentemente, θεῖος tiene en Filón una gran elasticidad. Puede significar "incorpóreo", "inmortal" o "sin pecado" (pp. 194-95). A menudo, Filón utiliza el adjetivo θεῖος como sustituto de la locución de genitivo τοῦ θεοῦ ("de Dios") que aparece en los LXX: así, p. ej., ὁ θεῖος λόγος ("la palabra divina") en lugar de ὁ θεοῦ λόγος ("la palabra de Dios") (pp. 188-89). De ahí lo llamativo de que Filón se resista a sustituir el "hombre de Dios" del AT por "hombre divino". De hecho, raramente aplica Filón la palabra θεῖος, en el sentido que sea, a un hombre individual. Su dualismo platónico y su fe en el relato veterotestamentario de la creación le impedían pensar que una determinada criatura humana, compuesta de cuerpo y alma, pudiera llegar a ser verdaderamente divina.

"Con respecto a los autores judea-helenísticos concluye Holladay (*o. c.*, 236-37): «Nuestra investigación ha tevelado que hay menos razón todavía ... para utilizar θεῖος ἄνθρωπος como un equivalente de "taumaturgo". En ninguno de los cuatro casos donde aparece θεῖος ἄνθρωπος en las fuentes examinadas, tiene la expresión ese sentido. Aparte de ella, en los pasajes donde fue empleado un "lenguaje de deificación", no se percibe una clara tendencia a corroborar esa supuesta condición de taumaturgos con milagros o tradiciones sobre milagros». El hecho de que no hubiese un concepto fijo de "hombre divino" en el siglo I d. C., especialmente en el judaísmo helenístico, hace sumamente discutible la lógica de autores como Smith, quien da por supuesta la existencia de ese concepto fijo ("Prolegomena", 192): «Naturalmente, los judeocristianos identificaron al hombre divino como Jesús, lo situaron en un mundo judío y lo utilizaron para fines judíos, pero esto no nos dice de dónde tomaron ese concepto». ¿Lo tomaron realmente?

⁹⁵ En el NT, el nombre abstracto θεϊότης ("deidad", "naturaleza divina", "divinidad") se encuentra sólo una vez, con referencia a Dios Creador revelado en su creación, en Rom 1,20. La variante de ese nombre abstracto, θεότητα, se utiliza para designar a Cristo glorificado, "cósmico" en Col 2,9, sin ninguna alusión a la taumaturgia. Quizá un síntoma de la situación filosófico-teológica en el NT es que los tres casos más claros de aplicación de "Dios" (Θεός) a Cristo ocurren en el contexto de su preexistencia y encarnación (Jn 1,1.18) y de su resurrección (Jn 20,28), no en el contexto de los milagros que realiza durante el ministerio público. Incluso cuando, después de haber curado a un paralítico (Jn 5,1-9), el Jesús joánico es acusado por sus adversarios de pretender igualarse a Dios (Jn 5,18), la base concreta de esa acusación no es el milagro en sí, sino la no observancia del preceptivo descanso sabático, supuestamente implícita en la realización del milagro (5,16), y la reivindicación por Jesús de su derecho a actuar así en sábado (5,17). La situación es similar en la curación de un ciego de nacimiento en Jn 9, con la correspondiente reacción de los adversarios de Jesús en 10,33.

⁹⁶ Evidentemente, la presencia o ausencia de la expresión "hombre divino" no puede ser el único criterio para decidir sobre los asuntos aquí tratados; pero lo cierto es que los investigadores han convertido ese título en el centro de sus hipotéticas reconstrucciones y pretenciosas afirmaciones sobre las figuras religiosas grecorromanas en general y sobre la descripción de Jesús en los Evangelios en particular. Son oportunas a este respecto las observaciones de Holladay (*Theios Aner*, 7): «Las cuestiones a que da lugar abarcan mucho más que el término en sí. Pero, cuando menos, éste les sirve de punto de confluencia; de hecho, funciona como una especie de prisma: cuan-

do esas cuestiones son enfocadas hacia él produce una diftacción que permite analizarlas con más claridad».

97Incluso Betz ("Jesus as Divine Man", 128) admite: «En general, se puede decir con certeza que el Jesús histórico no se concebía a sí mismo como un hombre divino en el sentido helenístico». Pero luego procede a afirmar que algunas características del ministerio de Jesús, traducidas a conceptos helenísticos, «resultan ser los rasgos distintivos del hombre divino helenístico» (p. 129). Un claro ejemplo de utilización crítica y arbitraria de "hombre divino" para explicar los adversarios de Pablo y la supuesta crítica de los milagros presente en Marcos, se encuentra en Petzke, "Die historische Frage", 199-200.

⁹⁸Lo que sigue es una sinopsis de la información que ofrece Tiede, *The Charismatic Figure*, 1-13, y Kee, "Aretalogy and Gospel", 402-22.

"En el texto griego se lee πλήσον Σιῶν ἀρεταλογίας (Jou; en el texto hebreo, *mI' .sywn 't hwdk*.

¹⁰⁰El texto en cuestión (*Geografla* 17.1.17), en la edición de Estrabón de la Loeb Classical Library (LCL), declara que «otros [narran] los poderes [o los grandes hechos] de los oráculos allí»: ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λόγιων. En la nota textual que acompaña a esta lectura, el editor observa que en los manuscritos CDFh se lee ἀρεταλογίωιν; en el manuscrito *x*, ἀρετολογίωιν, y en el manuscrito *i*, τετρατολο-ΥΛWV. Véase Horace Leonard Jones (ed.), *The Geography of Strabo*, 8 vols. (LCL; London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1932) VIII, 64.

¹⁰¹En la *Sdtira* 15, línea 16, Juvenal dice que cuando Ulises contaba un relato, movía a unos a cólera y, a otros, quizá a risa, «como un narrador embustero.) (*ut mendax aretologus*). El texto latino con una traducción inglesa se puede encontrar en G. G. Ramsay (ed.), *Juvenal and Persius* (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London, Heinemann, 1969) 290.

¹⁰²El correspondiente texto latino reza: «Interponebat [Augustus] ac frequentius aretalogos» ([Augusto] introducía frecuentemente [en sus banquetes] narradores de cuentos maravillosos); cE. Rolfe (ed.), *Suetonius*, I, 238-39.

¹⁰³Smith, "Prolegomena", 175.

¹⁰⁴Smith (*ibid.*, 195-96) trata de eludir el problema presentando la aretalogía como un caso en el que un género literario es definido por su contenido, no por su forma. Sin embargo, el propio Smith no logra mantener coherentemente ese punto de vista. En la p. 186 se expresa así: «Lo importante es dilucidar si esas formas literarias que, por su peculiar contenido, los críticos han dado en llamar "aretalogías", influyeron o no en Jesús o en sus seguidores hasta el punto de que muchas tradiciones sobre él y, al final, los mismos Evangelios fuesen elaborados automáticamente con arreglo a formas similares». Quizá advirtiendo que sin darse cuenta ha mencionado "formas" -que es lo que naturalmente se hace al hablar de géneros literarios-, Smith incluye esta poco convincente salvedad: «Como resulta evidente, aquí "forma" se emplea en el sentido platónico de "estructura esencial"». Lo único evidente es que estamos ante el clásico recurso extremo de cambiar el "digo" por el "Diego". Las cosas empeoran aún más al declarar Smith que en Mc 1-10 se encuentra subyacente una primitiva aretalogía, la cual comienza con el bautismo de Jesús, continúa con sus milagros y concluye con su transfiguración, todo lo cual «podría haber sido compuesto incluso en vida de Jesús» (p. 197).

¹⁰⁵Tiede, *The Charismatic Figure*, 1. Me parece discutible que la "propaganda" religiosa sea siempre el contenido o la intención de la aretalogía. A veces, el contexto

puede ser una gozosa exaltación del poder o los hechos divinos realizada en el culto por una comunidad creyente, sin ninguna intención propagandística ni apologética.

¹⁰⁶Kee, "Aretalogy and Cospel", 404.

JOIEn su *Wdrterbuch* (6ª ed. editada por Kurt y Barbara Aland, col. 213), Bauer afirma que 2 Pe 1,3 «indudablemente» tiene el sentido de una manifestación de poder divino o de un milagro. En todo caso, la referencia es al "milagro de gracia y de fe", no al milagro en el sentido en que lo estamos considerando al hablar del ministerio público de Jesús. Sin embargo, Frederick W. Danker ("2 Peter 1: A Solemn Decree": *CBQ* 40 [1978] 64-82, esp. 69, 72) encuentra en la segunda carta de Pedro ecos del "lenguaje de benefactor" presente en los decretos helenísticos; por eso prefiere palabras como "magnanimidad", "nobleza" o "generosidad" para traducir ἀρετή en los vv. 3 y 5.

¹⁰⁸Incluso Smith ("Prolegomena", 178-79) admite: «No parece que las colecciones de relatos de milagros que circularon en el mundo grecorromano tuvieran, como *colecciones*, una forma literaria similar a la de los Evangelios canónicos». De ahí que Smith recurra a las "memorias" o diario de Damis, supuestamente subyacentes a la *Vida de Apolonio*, de Filóstrato. Si es cierta la idea, expuesta con anterioridad, de que el diario de Damis es una invención de Filóstrato, entonces resulta sumamente llamativa la falta de verdaderos paralelos del género literario de los Evangelios canónicos en el siglo I d. C.

Historicidad de los milagros de Jesús

I. La cuestión global de la historicidad

Por fin ha llegado el momento de examinar los milagros de Jesús según son narrados en los cuatro Evangelios. Como subrayé a lo largo del capítulo 17, al tratar de esos milagros el objeto de mi investigación histórica es -y debe ser- limitado. No está a mi alcance decidir la cuestión teológica de si unos determinados hechos extraordinarios de Jesús fueron auténticos milagros, es decir, intervenciones directas con las que Dios realiza cosas imposibles de llevar a cabo por ningún ser humano normal. Tal juicio ("este hecho particular es un milagro realizado directamente por Dios") va más allá de lo que un historiador puede afirmar legítimamente dentro de los límites de su disciplina.

Mi búsqueda no va a sobrepasar, pues, el ámbito de lo que, al menos en principio, es comprobable mediante investigación histórica. Por eso me planteo la siguiente pregunta: dados los muchos relatos de milagros presentes en los cuatro Evangelios, ¿hay razones para pensar que al menos algunos de ellos proceden de la época y del ministerio de Jesús? En otras palabras, ¿realizó verdaderamente el Jesús histórico ciertos hechos sorprendentes, extraordinarios (p. ej., supuestas curaciones o exorcismos), que él o quienes le rodeaban consideraron como milagros? ¿O bien fue la imaginación creativa de la Iglesia de los primeros tiempos la que produjo la totalidad de esos relatos, al narrar los hechos de Jesús a la luz de figuras veterotestamentarias como Elías y Eliseo y proclamar tales hechos en un "mercado" religioso sumamente competitivo y dominado por taumaturgos judíos y paganos? ¿Fueron las necesidades misioneras de la Iglesia primitiva las que crearon los milagros de Jesús y los atribuyeron a un ministerio de Jesús que habría carecido de ellos?

Varios investigadores, en el siglo XIX, y algunos historiadores de las religiones, a comienzos del XX, han sugerido tal posibilidad. El juicio expre-

sado por Wilhelm Bousset en su muy influyente obra *Kyrios Christos*, publicada en 1913, es representativo de muchos otros: «Aún podemos ver con claridad que la tradición más primitiva de la vida de Jesús estaba todavía relativamente libre de lo milagroso»¹. Desde los tiempos de la Ilustración, ese Jesús ajeno a los milagros viene constituyendo una especie de santo grial para numerosos investigadores. Ha sido reinventado en diferentes épocas por pensadores americanos, desde Thomas Jefferson hasta ciertos divulgadores actuales, los cuales comparten la ignorancia de Jefferson en cuanto a exégesis histórico-crítica pero carecen de su brillantez². El hecho de que una descripción de Jesús sin milagros se estrelle contra los datos empíricos de los Evangelios carece de importancia para un público que regularmente se complace en rehacer a Jesús a su imagen y semejanza³.

Bultmann y sus seguidores, con más sentido crítico, no niegan de una manera categórica que Jesús realizase supuestos milagros durante su ministerio; pero eluden claramente la cuestión al estudiar su figura⁴. Esta tendencia a esconder bajo la alfombra heideggeriana los embarazosos milagros es el telón de fondo que permite comprender la reacción de Morton Smith y E. P. Sanders. En el capítulo anterior he señalado que me parecen discutibles las afirmaciones de Smith sobre "Jesús el mago"; sin embargo, Smith y Sanders tienen razón al censurar el excesivo énfasis que se pone en las palabras de Jesús pasando por alto sus hechos sorprendentes, incluidos los supuestos milagros. Incluso antes de aplicar los criterios de historicidad, la simple importancia cuantitativa de las tradiciones evangélicas sobre milagros impide esconderlas bajo ninguna alfombra, por moderna y respetable que sea.

Resulta difícil decir exactamente cuántos relatos de milagros contienen los Evangelios, puesto que los exegetas no siempre están de acuerdo sobre qué perícopa debe ser considerada como un relato independiente y qué perícopa es tan sólo un paralelo o una variante de un relato presente en otro Evangelio. En todo caso, los números ofrecidos a este respecto por David E. Aune permiten hacerse una idea bastante aproximada de la enorme y abrumadora presencia de milagros en los cuatro Evangelios⁵. Según el cálculo de Aune (que no cuenta por separado los paralelos) hay relatos de seis exorcismos, diecisiete curaciones (incluidos tres casos de muertos devueltos a la vida) y ocho de los llamados "milagros sobre la naturaleza" (el apaciguamiento de la tempestad, la primera multiplicación de los panes, la segunda multiplicación de los panes, el recorrido a pie sobre el agua, la maldición de la higuera, la moneda en la boca del pez, la pesca milagrosa y la transformación del agua en vino en Caná)⁶. Muchos de estos relatos tienen uno o más paralelos en otros Evangelios.

Aparte de los relatos de milagro propiamente dichos se encuentran en los Evangelios muchos versículos que aluden a milagros. Los sinópticos

contienen bastantes declataciones sumarias sobre la actividad taumatúrgica de Jesús, las cuales crean la impresión de que fueron realizados muchos más milagros que los referidos en el texto⁷. Hay también milagros que no son narrados por completo, sino simplemente aludidos; por ejemplo, se nos dice sólo de pasada que Jesús expulsó siete demonios de María Magdalena (Lc 8,2; cf. Mc 16,9)⁸. Al enviar a sus discípulos en misión, Jesús les otorga poder para exorcizar y curar (Mt 10,1 parr.); otros pasajes mencionan de manera incidental los milagros que los discípulos realizaron o no pudieron realizar (Lc 9,6; 10,17-20; Mc 3,15; 9,18.28.38). Además de obrar milagros, Jesús muestra un conocimiento sobrehumano del pasado, del presente y del futuro (v. gr., Jn 1,48; Mc 2,8; 14,12-16). Aparte de todo el material narrativo, hay varios dichos en que Jesús se refiere a su actividad taumatúrgica e indica el significado profundo de ella dentro del conjunto de su mensaje y ministerio. Finalmente, la acusación de algunos adversarios suyos de que sus exorcismos eran una prueba de su alianza con Belcebú constituye una admisión indirecta de que realizó hechos no fácilmente factibles por medios humanos.

Con este catálogo no se intenta probar que todos los hechos enumerados en él sean históricos. Las noticias sumarias sobre la actividad taumatúrgica de Jesús y las varias referencias a su conocimiento sobrehumano proceden indudablemente de los evangelistas, y ciertos relatos propiamente tales pueden ser en realidad creaciones cristianas. Pero la gran cantidad de datos sirve para infundir una saludable sospecha inicial ante todo gesto desdeñoso de la mano existencialista dirigido a rechazar o restar importancia a un catálogo tan enorme (y, para algunos eruditos, tan embarazoso). A primera vista, el material parece demasiado abundante y omnipresente en los varios estratos de la tradición evangélica para ser pura creación de la Iglesia primitiva. No obstante, si queremos ir más allá de las simples impresiones generales, es preciso que apliquemos los criterios de historicidad a las tradiciones sobre milagros⁹.

11. Los criterios de historicidad y la cuestión global

Antes de aplicar los criterios a relatos y dichos individuales debemos aplicarlos al conjunto de las tradiciones evangélicas sobre milagros, en busca de respuesta a la cuestión global: ¿realizó el Jesús histórico hechos extraordinarios que sus contemporáneos y él mismo tuvieron por milagros? Como veremos, los criterios de testimonio múltiple y de coherencia tendrán importancia fundamental para esa respuesta, mientras que los otros criterios les prestarán un apoyo secundario.

1) El criterio más importante en la investigación sobre los milagros de Jesús es el de *testimonio múltiple de fuentes y formas*. a) Por lo que se refiere

re a las fuentes, la multiplicidad es abrumadora. Todas las fuentes evangélicas (Marcos, Q, M, L YJuan), todos los evangelistas en *sus* sumarios redaccionales y, a mayor abundancia, Josefa atestiguan la actividad taumática de Jesús ¹⁰. Incluso se da el caso de que cada fuente evangélica lo hace más de una vez, y algunas muy reiteradamente.

Buen ejemplo de ello es Marcos: según cálculo de Alan Richardson, 209 versículos de un total de 666 (contando hasta Mc 16,8) se refieren directa o indirectamente a milagros ¹¹. Esto representa algo más del treinta y uno por ciento de todo el material del Evangelio. De hecho, si solamente se consideran los diez primeros capítulos (es decir, prescindiendo del relato de la pasión en el sentido más amplio del término) unos 200 versículos de un total de 425 tratan directa o indirectamente de milagros, es decir, el cuarenta y siete por ciento ¹².

Al parecer, Marcos heredó relatos de milagro de muy distintas corrientes de tradición de la primera generación cristiana ¹³. En su Evangelio encontramos bloques de milagros (v. gr., el apaciguamiento de la tempestad, el exorcismo al endemoniado geraseno y la resurrección de la hija de Jairo, más la curación de la hemorroísa, en 4,34-5,43), relatos individuales de milagro rodeados por otro tipo de material (v. gr., el niño con un espíritu inmundo, de 9,14-29), relatos de milagro incluidos en ciclos narrativos más amplios (v. gr., las dos multiplicaciones de alimentos dentro de la llamada "sección de los panes" de Marcos [6,7-8,21]) ¹⁴ Y milagros individuales quizá ya insertos en una primitiva tradición premarcana de la pasión (v. gr., la curación del ciego Bartimeo en 10,46-52 y la maldición de la higuera en 11,12-14.20-52).

Los relatos de milagro no se distinguen precisamente por su uniformidad. Algunos son bastante largos y detallados (como el del geraseno endemoniado y el del niño con un espíritu impuro), mientras que resulta notable el laconismo de otros (como el de la curación de la suegra de Simón Pedro [1,30-31]). En unos cuantos se nombran personas y lugares (Jairo, quien suplica que su hija sea curada; Bartimeo, el mendigo ciego sentado junto al camino de Jericó), pero en la mayoría no figura el nombre del peticionario o beneficiario del milagro, ni el preciso lugar en que sucede. Marcos incluye también ejemplos del prodigioso poder cognitivo de Jesús (como la predicción de acontecimientos futuros y del fin del mundo, a lo largo del cap. 13, y la predicción de la traición de Judas y de las negaciones de Pedro, en 14,18-21.29-31).

Aunque Marcos contiene mucho menos material discursivo que Mateo, Lucas y Juan, a veces presenta a Jesús hablando de milagros, como en la disputa sobre Belcebú (3,20-30), en el envío de sus discípulos a realizar curaciones y exorcismos (6,7.13) y en el juicio sobre el que practicaba

exorcismos en nombre de Jesús sin ser discípulo suyo (9,38-40). Este nutrido cúmulo de distintas corrientes de tradiciones sobre milagros en la primera generación cristiana, unas ya agrupadas en colecciones, otras aún como fragmentos de material dispersos, pone en evidencia que Marcos -escribiendo como lo hace al final de la primera generación cristiana- constituye por sí solo una contundente refutación de la idea de que las tradiciones sobre milagros fueron creadas en su totalidad por la Iglesia primitiva después de la muerte de Jesús.

Pero Marcos no se encuentra solo en su testimonio de la tradición evangélica sobre los milagros. Lo apoya la tradición Q, aunque difiere mucho de Marcos en cuanto a forma y contenido por estar compuesta casi completamente de dichos. Pero incluso Q cuenta con un relato de milagro, la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13 par.), que tiene un lejano paralelo en la curación del hijo del funcionario real de Jn 4,46-54. Varios dichos de Jesús atestiguan también que Q sabía de sus milagros: por ejemplo, las referencias a exorcismos en la disputa sobre Belcebú (Mt 12,22-32 par.), la enumeración de diversos milagros (con llamativa omisión de los exorcismos) en la respuesta de Jesús a los mensajeros del Bautista (Mt 11,5-6 par.) y los "ayes" pronunciados por las ciudades de Galilea que no habían creído en Jesús a pesar de sus milagros (Mt 11,20-24 par.). Dado el gran énfasis de Q en la profecía escatológica, no resulta sorprendente que, en varias profecías y parábolas de ese tipo, subraye el conocimiento que Jesús tiene del futuro. La versión Q del discurso misionero presenta a Jesús enviando a sus discípulos a realizar milagros a imitación de su propio ministerio (Mt 10,8 || Lc 10,9) ¹⁵.

También las tradiciones especiales de Mateo y Lucas muestran conocimiento de milagros realizados por Jesús durante su ministerio público ¹⁶. Son raros los milagros únicamente presentes en Mateo, como el hallazgo de la moneda en la boca del pez por Pedro (17,27) y el caminar de Pedro sobre el agua (14,28-31) ¹⁷. La tradición especial lucana cuenta con bastantes más ejemplos: la pesca milagrosa (5,1-11; cf. Jn 21,1-14, la resurrección del hijo de una viuda en Naín (7,11-17), la expulsión de siete demonios de María Magdalena y la curación de otras mujeres (8,2-3; cf. Mc 16,9), la curación de la mujer encorvada (13,10-17), la curación de un enfermo de hidropesía (14,1-6), la curación de los diez leprosos (17,11-19) y, quizá, el episodio en que Jesús logra sustrarse a los intentos homicidas de sus paisanos (4,29-30).

Puesto que, a mi entender, el Evangelio de Juan es literariamente independiente de los sinópticos, creo que su distinta tradición de los milagros debe ser tratada por separado como un importante testimonio. Además de tener algunos paralelos en los sinópticos, el cuarto Evangelio presenta, en

general, los mismos tipos de milagros: curaciones (incluida una a distancia: la del hijo del funcionario real), un caso de resurrección (Lázaro) y milagros sobre la naturaleza (multiplicación de los panes, recorrido a pie sobre el agua y transformación del agua en vino). Sin embargo, es conspicua la ausencia de exorcismos, quizá a causa de la particular perspectiva teológica de Juan ¹⁸. La perspectiva teológica de este Evangelio hace que los milagros con paralelos en los sinópticos se vuelvan aún más rotundos (v. gr., la curación de un ciego *de nacimiento*; la resurrección de Lázaro *a los cuatro días* de haber sido sepultado). También la alta cristología de Juan pone de relieve el milagroso conocimiento que Jesús tiene del pasado, del presente y del futuro, así como su correspondiente capacidad para controlar las conversaciones y el curso de los acontecimientos (señaladamente, en el relato de la pasión).

Sin embargo, pese al lenguaje y a la teología intensamente joánicos de esos relatos, la crítica de fuentes y formas indica que a las actuales perícopas del cuarto Evangelio subyacen formas más primitivas ¹⁹. De hecho, algunos relatos de milagro prácticamente han conservado la extensión y forma que tienen sus paralelos en los sinópticos: por ejemplo, la curación del hijo del funcionario real, la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas. En otras palabras, los relatos de milagro de Juan no fueron creados por el evangelista, como claramente lo demuestran sus paralelos en Marcos y Q20.

Por último cabe señalar el testimonio independiente de Josefa en el núcleo auténtico de su *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18,3.3 §63-64): «En aquel tiempo [i.e., durante el gobierno de Poncio Pilato como prefecto de Judea] apareció Jesús, un hombre sabio. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego». Como vimos en el tomo 1 ²¹, esta noticia está cuidadosamente desarrollada. Josefa da a Jesús el genérico título de "hombre sabio" (σοφὸς ἀνὴρ), tras lo cual descompone ese título enumerando los que podían ser sus principales elementos a ojos de unos lectores grecorromanos: 1) Jesús realizó "hechos asombrosos", παράδοξα, palabra que Josefa emplea también para referirse a los milagros del profeta Eliseo (*Ant.* 9.7.6 §182)22. 2) Enseñó a personas que buscaban la verdad. 3) Por sus hechos milagrosos y sus enseñanzas, logró muchos seguidores judíos y gentiles. En suma, Jesús fue un dirigente carismático, cuyos adeptos reconocieron y corroboraron sus especiales poderes taumatúrgicos y sus enseñanzas. Aparte la idea de que atrajo a muchos gentiles durante su vida, esta serie de afirmaciones ofrece exactamente la misma configuración del ministerio de Jesús que los Evangelios. Raramente el testimonio múltiple de una tradición evangélica llega a abarcar tantas fuentes distintas, incluida una no cristiana. Pero aquí se da ese caso, y el testimonio incluye una referencia a los supuestos milagros de Jesús.

b) Como ya ha revelado nuestro inventario de fuentes, el testimonio múltiple sobre los milagros de Jesús implica una multiplicidad no sólo de fuentes, sino también de *formas literarias*. Los relatos de milagro se encuentran en sus tres formas literarias principales: exorcismos, curaciones (incluidas resurrecciones) y milagros sobre la naturaleza²³. Además de los relatos y de las declaraciones sumarias de los evangelistas sobre milagros, la tradición de los dichos contiene varias referencias a esa clase de eventos. Los dichos sobre milagros reflejan a su vez diversas categorías crítico-formales: por ejemplo, la parábola del hombre fuerte (Mc 3,27 parr.); la disputa en que, a la acusación de estar aliado con Belcebú, Jesús responde con dos proposiciones condicionales (Mt 12,26-28 parr.), una de las cuales es una pregunta retórica, y la otra una declaración de hecho; el encargo de Jesús a sus discípulos, dentro del discurso misionero, de curar y exorcizar (Lc 10,9 par.; cf. Mc 6,7.13); dichos que muestran el milagroso conocimiento de Jesús acerca del pasado, del presente y del futuro (Jn 4,17-18,21; 2,23-25); declaraciones biográficas generales con que Jesús resume su actividad en términos de *taumaturgia* (Lc 13,32; Mt 11,5-6 par.), y su recomendación con respecto al exorcista que no es uno de sus discípulos (Mc 9,38-40).

En suma, múltiples fuentes se entremezclan con múltiples formas para ofrecer un abundante testimonio de que el Jesús histórico llevó a cabo hechos que él y otros juzgaron milagros. Si el testimonio múltiple de fuentes y formas no produce resultados fiables en este caso, habrá que eliminarlo como criterio de historicidad: ningún otro tipo de material cuenra con un testimonio múltiple tan copioso como los milagros de Jesús.

2) El testimonio múltiple de fuentes y formas, de relatos y dichos, conduce naturalmente al criterio siguiente: el de *coherencia*. Nuestro inicial inventario de relatos y dichos ha revelado que tenemos aquí una buena muestra de diversos hechos y frases de Jesús que convergen, se mezclan y se apoyan mutuamente. Por ejemplo, los varios relatos sobre exorcismos requieren alguna explicación. ¿Qué significado tienen esos extraños eventos en el contexto más amplio del ministerio? Dichos pertenecientes a Marcos y Q nos dan la respuesta. Los exorcismos son representaciones dramáticas y realizaciones parciales del triunfo escatológico de Dios sobre Satanás y los poderes del mal a través de las acciones de Jesús. Son una experiencia preliminar del futuro reino de Dios, ya presente y victorioso en cierto grado en el ministerio de Jesús (Mc 3,27 parr.; Lc 11,20 par.). De modo similar, los varios relatos sobre curaciones, especialmente numerosos en la tradición marcana y en la especial L, reciben su interpretación en un dicho de Q: la respuesta de Jesús a los mensajeros del Bautista en Mt 11,5-6 par. Los milagros -sugiere ese pasaje- dan cumplimiento a las profecías de Isaías sobre el tiempo de la definitiva salvación de Israel; por eso

son también un llamamiento implícito a creer en el mensaje y en la misión de quien los realiza. Si volvemos la mirada hacia el Evangelio de Juan, vemos que sucede algo parecido, pese a sus grandes y frecuentes diferencias con respecto a los sinópticos. Aunque las "señales" (milagros simbólicos de Jesús) y los largos discursos del cuarto Evangelio proceden -al menos en parte- de distintas fuentes joánicas, algunos discursos ilustran perfectamente sobre ciertas señales (p. ej., el discurso de 6,34-51, relativo al "pan de la vida", sobre la multiplicación de los panes en 6,1-15).

Lo que llama la atención en todo esto es cómo hechos y dichos trascienden las diferentes fuentes y categorías crítico-formales para crear un conjunto coherente. La manera elegante y no forzada en que los hechos y dichos de Jesús "encajan", procediendo de fuentes tan diversas, habla elocuentemente a favor de una realidad histórica elemental: Jesús llevó a cabo hechos que él y algunos de sus contemporáneos consideraron milagros.

El argumento de la coherencia puede ser enfocado también desde otro ángulo: la capacidad de Jesús para conseguir un gran número de seguidores. Los cuatro Evangelios, así como Josefo, hablan de la gran cantidad de personas que Jesús se había atraído, y todos ellos coinciden también en identificar la poderosa combinación de milagros y enseñanza como causa de esa atracción. Morton Smith acierta al señalar los milagros como una de las principales razones de que se reunieran en torno a Jesús las muchedumbres²⁴, pero no al minusvalorar o pasar por alto la atracción ejercida por sus enseñanzas. En esto, Smith parece haber olvidado momentáneamente el caso del Bautista. Después de todo, Juan logró atraer numerosos seguidores simplemente con su ardiente predicación escatológica y su especial rito de bautismo, sin el apoyo adicional de milagros.

Sin embargo, hay una notable diferencia entre el Bautista y Jesús en cuanto a su repercusión a largo plazo. Después de la muerte de Juan, el grupo de sus adeptos no continuó creciendo hasta convertirse en un movimiento religioso capaz, con el tiempo, de imponerse en el mundo grecorromano. Quedaron discípulos que veneraban la memoria y las prácticas del Bautista; pero, a comienzos del siglo II, no hay rastro de ningún grupo aglutinado que pudiera atribuirse una conexión orgánica con el Bautista histórico. En cambio, el movimiento que había empezado a formarse en torno al Jesús histórico continuó creciendo -entre cambios fundamentales- durante el siglo I y después. No es totalmente casual que el "movimiento de Jesús" postpascual dijese poseer la misma clase de capacidad para obrar milagros que Jesús se había atribuido en vida. La continua capacidad taumatúrgica -real o sólo pretendida- puede ayudar a explicar el continuo crecimiento, en vez del marasmo, del grupo surgido del mi-

nisterio de Jesús. En resumen, los milagros no son estrictamente necesarios para explicar el numeroso grupo de seguidores de Jesús, su ejecución a manos de Pilato y la persistente incorporación a la Iglesia de nuevos adeptos; pero la presencia de lo milagroso en la misión de Jesús y en la de la Iglesia primitiva es coherente con el éxito temporal de Jesús y el éxito permanente de la Iglesia.

3) Como cabía esperar de cuanto hemos visto al considerar los milagros y la mentalidad antigua, el criterio de *discontinuidad* es útil solamente en medida muy limitada. En el mundo grecorromano, tanto la literatura judía como la pagana contenían muchas tradiciones sobre milagros. Por tanto, la idea de que Jesús obró milagros no se apartaba de la cultura judía y pagana circundante, no era *discontinua* con ella.

Sin embargó, algunos aspectos de las tradiciones evangélicas sobre milagros son insólitos, por no decir únicos. (La base de lo aquí afirmado se puede ver en el *excursus* que sigue al capítulo 18.) En primer lugar, la temprana datación de los testimonios literarios sobre los supuestos milagros de Jesús -es decir, la proximidad temporal entre los acontecimientos de referencia y la redacción de los documentos donde son referidos- casi no tiene parangón dentro de la época. Entre los especialistas es común la opinión de que el Evangelio de Marcos y el hipotético documento Q datan aproximadamente del año 70. Por tanto, sólo cuarenta años separan los supuestos acontecimientos de su fijación por escrito.

En comparación, es poquísimos lo que se sabe del taumaturgo pagano Apolonio de Tiana antes de que Filóstrato escribiese su biografía a comienzos del siglo III. Para complicar aún más las cosas, se sigue debatiendo la cuestión de si Filóstrato tuvo acceso a una fuente directa (el diario de Damis, un discípulo de Apolonio), como él afirma, o si creó una buena parte del material. Como indiqué en el *excursus*, lo más probable es que Filóstrato recurriese abundantemente a la imaginación.

Del mismo modo, en la literatura rabínica se atribuyen milagros a hombres santos (*basidim*) de Galilea como Ḥōnī, el Trazador de Círculos, y Ḥaniná ben Dosa. Por tanto, estos dos personajes podrían constituir unos interesantes paralelos de las tradiciones sobre Jesús como hombre santo y taumaturgo galileo. Tal es, al menos, la opinión de autores como Yermes y Crossan. El problema es que esos hombres santos taumaturgos sólo son mencionados de pasada en la Misná, el *corpus* rabínico más antiguo, escrito unos dos siglos después de la época en que vivió Ḥōnī²⁵. Nada indica, en las primeras fases de las tradiciones sobre Ḥōnī y Ḥaniná, que estos dos hombres santos procedieran de Galilea. Las tradiciones fueron desarrolladas luego en los talmudes (siglos V-VI), pero el valor histórico de tales tradiciones posteriores es sumamente dudoso.

Además, esas tradiciones de las fuentes rabínicas difieren notablemente de los relatos de milagro evangélicos. El habitual contexto rabínico es la petición de algún beneficio (p. ej., lluvia o una curación) a un hombre santo cuyas plegarias, después, encuentran respuesta de un modo regular o indefectible²⁶. Eso no es exactamente lo mismo que hace Jesús al calmar tempestades, curar enfermos, expulsar demonios o resucitar muertos. En otras palabras, en las tradiciones rabínicas más antiguas, Ḥoní y Ḥaniná no son, estrictamente hablando, taumaturgos: no *obran* milagros. Por otro lado, el énfasis en la fe ("tu fe te ha salvado"), que se encuentra en muchos relatos evangélicos sobre curaciones y exorcismos, o en su contexto más amplio, está ausente en la mayor parte de los paralelos judíos o paganos²⁷.

Pero hay algo todavía más importante: la configuración global, el modelo o la *Gestalt* de Jesús como alguien que predica utilizando, a veces, parábolas, y *además* interpreta con autoridad la Ley, y *además* proclama y realiza el reino escatológico de Dios, y *además* obra milagros haciendo realidad aquello que proclama, no tiene paralelo en las literaturas pagana y judía de la época. Como ya he señalado, la espinosa cuestión de la "unicidad" de Jesús no hay que tratarla desde un determinado aspecto de su ministerio considerado aisladamente, sino examinando la configuración global de sus palabras y hechos. Si el criterio de discontinuidad es aplicable de alguna manera a los milagros de Jesús, es sólo dentro de este contexto amplio.

Unos cuantos autores grecorromanos -concretamente Josefa, Suetonio y Tácito- son bastante minuciosos al menos en algunos de los supuestos hechos milagrosos que narran. Sin embargo, ninguno de esos autores se extiende en consideraciones sobre la actividad taumátúrgica de quienes han obrado tales hechos. Por ejemplo, Josefa refiere toda suerte de milagros, prodigios, portentos y profecías en sus voluminosos escritos; pero, al tratar del siglo 1 d. C., no examina con detenimiento la carrera de ningún taumaturgo. En particular conviene notar que, hablando de los varios "profetas de señales" judíos que lograron seguidores en Palestina con promesas de liberación y que, como consecuencia de ello, se atrajeron las iras de Roma, Josefa afirma que prometían a sus partidarios señales y maravillas para un futuro próximo, pero nunca dice que esos profetas hubieran llevado a cabo realmente tales señales antes de que interviniesen las autoridades romanas.

En cuanto a Suetonio y Tácito, su más famoso relato de milagro es un caso casi humorístico sucedido a Vespasiano en Alejandría, con ocasión de su viaje a Roma para ocupar el trono imperial. Dos hombres, uno ciego y el otro inválido de un pie (o de una mano), acuden a Vespasiano para que los cure. Éste se niega a ello en un primer momento; pero, des-

pués de consultar el asunto con la gente de su entorno, y sobre todo con los médicos, que creen posible la curación en ambos casos, decide finalmente intentar el "milagro". Es una especie de apuesta pascaliana: no pierde nada por probar y, en cambio, puede ganar algo. Los dos hombres son curados. Suetonio y Tácito parecen narrar la anécdota con un guiño y una sonrisa, gestos que posiblemente se dibujaron en el rostro de Vespasiano en aquella ocasión. Todo el episodio "huele" a lo que en términos actuales denominaríamos un *montaje publicitario* para proporcionar al nuevo emperador legitimidad divina, organizado por su equipo de *relaciones públicas*, aunque presentado como iniciativa del dios Serapis, que supuestamente mandó los dos hombres a Vespasiano. Una vez más, tanto en el contenido como en la forma, se trata de un relato muy alejado de las tradiciones sobre milagros de los cuatro Evangelios, y no digamos del conjunto del ministerio de Jesús, contexto al que esos milagros pertenecen.

4) Como el criterio de discontinuidad, el criterio de dificultad es aplicable sólo en un grado muy limitado. Las versiones marcana y **Q** de la disputa sobre Belcebú (Mc 3,20-30; Mt 12,22-32 par.) indican que, a veces, la práctica de exorcismos exponía a Jesús a ser acusado de connivencia con el demonio. Aunque en el citado pasaje él se defiende de tal acusación con varios argumentos, cuesta pensar que la Iglesia se hubiese tomado la molestia de inventar un relato de disputa como ése, donde, en el mejor de los casos, queda Jesús en una posición un tanto ambigua. El hecho de que, aparte de no figurar en todos los relatos de exorcismos, esa acusación nunca aparezca relacionada con los milagros de Jesús en general, permite colegir que sólo le fue dirigida en alguna ocasión específica.

5) ¿Hasta qué punto el criterio de rechazo y ejecución de Jesús presta apoyo a la tradición de que él tenía fama de obrar milagros? No es posible responder adecuadamente a esta pregunta hasta haber examinado los problemas históricos que rodean el arresto, el proceso (o los procesos)²⁸ y la crucifixión de Jesús. Con todo, podemos exponer aquí unas cuantas ideas generales. Algunos especialistas ven en los milagros de Jesús la causa principal por la que fue ejecutado²⁹. La práctica de la magia -explican esos autores- estaba prohibida en el Imperio romano, y por eso los milagros de Jesús, un inconformista a menudo enfrentado a las autoridades religiosas, naturalmente habrían sido considerados como actos ilegales, como ataques Contra la autoridad y legitimidad de los sacerdotes de Jerusalén y su templo. Paul Hollenbach va aún más lejos y combina una exégesis acrítica con varias teorías sociológicas y psicológicas para afirmar que fueron específicamente los exorcismos de Jesús lo que indujo a las autoridades públicas a juzgarlo peligroso para el sistema y, por tanto, a ejecutarlo: «Su primer exorcismo acarreó a Jesús inevitablemente la crucifixión»³⁰.

Ahora bien, aunque es cierto que, en principio, la práctica de la magia estaba prohibida en el Imperio romano, las leyes de la época no expresaban en detalle qué era exactamente lo que se podía interpretar como magia. En la práctica, tal interpretación quedaba en gran medida a discreción de los jueces locales. Normalmente, se castigaba el recurso a la "magia negra" -las artes secretas utilizadas para dañar a otros-, cuando llegaba a conocimiento de las autoridades; pero se solía dejar en paz a quienes practicaban otras magias menos nocivas³¹. Por eso, habida cuenta de que los Evangelios no refieren ninguna intervención milagrosa de Jesús que perjudique o castigue directamente a nadie³², sino que, por el contrario, los milagros evangélicos son casi totalmente beneficiosos en sus efectos, cuesta entender que acciones como curar enfermos y liberar de malos espíritus a los endemoniados pudieran ser consideradas delictivas. La única excepción posible, como hemos visto, era la práctica de exorcismos, que dio lugar a que algunos judíos -históricamente no es posible determinar cuántos- acusaran a Jesús de estar aliado con Belcebú.

Significativamente, cuando examinamos las diversas tradiciones sobre el proceso de Jesús y los diferentes cargos presentados contra él, vemos que prácticamente no hay indicio de que los milagros fuesen la razón principal de su condena y ejecución³³. Esto resulta muy curioso, puesto que todos los evangelistas se esfuerzan en dar coherencia a las respectivas narraciones indicando, ya en momentos más bien tempranos de ellas (p. ej., Mc 3,6; Mt 12,14; más suavemente, Lc 6,11; Jn 5,18, con creciente énfasis durante el resto del ministerio público) que los milagros de Jesús motivaron que algunos grupos planeasen su muerte³⁴. Sin embargo, cuando finalmente hablan del arresto y del proceso de Jesús, no mencionan en absoluto los milagros como causa de la condena. En las varias versiones del proceso encontramos algunas acusaciones de carácter más bien cristológico y de origen posiblemente cristiano Qesús dice ser el Mesías, el Hijo de Dios, el Hijo del hombre [Mc 14,61-62 parr.]; algunas acusaciones de carácter más bien político y dirigidas a alarmar a Pilato Qesús dice ser el rey de los judíos, con lo que se convierte en rival del César; agita o corrompe al pueblo con sus enseñanzas; se opone al pago de tributo al César [Mc 15,2 parr.; Lc 23,2-3]), y algunas preguntas simplemente vagas (el sumo sacerdote interroga a Jesús acerca de sus enseñanzas y de sus discípulos [Jn 18,19]). Pero en ninguna de las muy diversas versiones del proceso y de los cargos contra Jesús vemos ni una sola alusión explícita a sus milagros³⁵.

Esto tiene que parecernos muy extraño, habiendo visto la masiva presencia de milagros en cada una de las descripciones evangélicas del ministerio de Jesús y sabiendo que los mismos evangelistas advierten tempranamente en sus narraciones que determinados grupos buscan la muerte de Jesús a causa de algún milagro que él ha realizado. De hecho, se percibe en

los Evangelios como una curiosa desconexión entre un elemento principal del ministerio público (los milagros, que a veces son motivo de planes para matar a Jesús) y las acusaciones efectuadas en el proceso. Así pues, al menos en esta fase de nuestra búsqueda, y simplemente basándonos en los diversos modos como los cuatro Evangelios narran las comparecencias de Jesús ante sus jueces, podemos decir que nada indica que los milagros constituyesen en sí mismos la principal razón por la que Jesús fue arrestado, condenado y crucificado.

No obstante, en mi opinión, hay que dejar abierta la posibilidad de que los milagros hubieran contribuido, como "circunstancia agravante", a la muerte de Jesús. No es éste el lugar para argumentar detalladamente sobre quién estuvo implicado en el arresto y proceso, y por qué. De momento, simplemente a modo de hipótesis, acepto como histórico el punto en que Josefa coincide con los cuatro evangelistas en su *Testimonium Flavianum* (Ant. 18.3.3 §64): «Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz». Es decir, Pilato, quien como prefecto de Judea tenía poder de vida y muerte sobre las gentes de aquella provincia romana, lo ejerció crucificando a Jesús. Lo hizo después de que "los hombres principales [lit., los primeros hombres] entre nosotros" (sin duda, el sumo sacerdote y otros funcionarios de su entorno, incluidos quizá algunos aristócratas laicos) presentaran a Pilato algún cargo contra Jesús.

Poco puede sorprender que Caifás, el sumo sacerdote, y Pilato, el prefecto, actuaran de consuno en la solución del problema llamado Jesús. No por casualidad sus mandatos, notablemente dilatados, duraron hasta el mismo año: Caifás estuvo en el poder desde el año 18 d. C. hasta el 36, y Pilato desde el 26 hasta el 36³⁶. Caifás gozó de un mandato más prolongado que cualquier otro sumo sacerdote judío en el siglo I, y Pilato, en cuanto a la duración en el cargo, fue el primero o segundo entre los prefectos de Judea³⁷. Esa subrepticia cooperación entre los dos gobernantes, beneficiosa para ambos, aunque no siempre para sus respectivos gobernados, es uno de los casos en que Roma tuvo más éxito en su intento de dominar en Oriente por medio de las aristocracias locales³⁸.

Pero si Caifás y los aristócratas de su entorno jerosolimitano acusaron a Jesús ante Pilato, ¿por qué lo hicieron? Cualquiera que fuese esa acusación (probablemente algo relacionado con la pretensión de ser "el rey de los judíos"), ¿cuál fue la verdadera razón por la que encontraron a Jesús peligroso y decidieron deshacerse de él? Dejando para un posterior capítulo el examen detallado del asunto, me limitaré a esbozar la hipótesis que viene a continuación.

Me parece un error fundamental preguntar por *la* razón que indujo a Caifás a arrestar y ejecutar a Jesús. Entiendo que Jesús fue arrestado no por

una razón sino por una convergencia de ellas. Y aquí reitero la importancia de tener presente la configuración global, el modelo o la *Gestalt* del ministerio de Jesús. Sin duda, entre las razones que movieron a Caifás a actuar figuraban: la proclamación de Jesús relativa a la inminente llegada del reino definitivo de Dios, que pondría fin al presente estado de cosas en el mundo en general y en Israel en particular cuando Israel recuperase su gloria y fuera reconstituido como las doce tribus en el tiempo final; el hecho de que Jesús afirmase enseñar con autoridad cómo debía ser la vida de la gente según la voluntad de Dios, aun cuando esa enseñanza pareciera, en casos aislados, contradecir las prescripciones de la ley mosaica; su capacidad para atraer muchos seguidores, y quizá su decisión de formar un círculo estable de doce discípulos que representasen a los doce patriarcas y las doce tribus de un Israel restaurado; su práctica de un especial rito de bautismo como puerta de entrada a su grupo de discípulos; por último, la libertad de su conducta personal, que se expresaba en su sentarse a la mesa con pecadores y recaudadores de impuestos.

Todo ello, considerado en conjunto, podía resultar bastante preocupante. Si a esa mezcla volátil se añade la probabilidad de que al menos algunos de los seguidores de Jesús lo creyeran descendiente del rey David³⁹ y, en consecuencia, vieran en él al Mesías davídico esperado por algunos judíos piadosos, y si además se tiene en cuenta que Jesús había hablado a veces, al menos veladamente, de su futuro papel en el drama escatológico, quizá incluso aplicándose títulos o designaciones especiales, la mezcla se vuelve claramente explosiva. Si se acepta luego la esencial historicidad de la llamada "entrada triunfal en Jerusalén" (Mc 11,1-11) y de la llamada "purificación del templo" (en realidad, una señal profética de su próxima destrucción [Mc 11,15-19 parr.]), se tiene la cerilla arrimada al barril de gasolina. Si se procede a añadir a todo esto el hecho de que Jesús realizó acciones que fueron vistas como milagros e interpretadas como una realización parcial del reino futuro y una legitimación de su posición con respecto a Israel, por lo cual tuvieron que producir un gran revuelo entre el pueblo, los milagros no podían dejar de adquirir -a ojos de los dirigentes político-religiosos de Jerusalén- unos tintes más siniestros y amenazadores que si hubieran sido considerados aisladamente. Opino, por tanto, que, si influyeron de algún modo en que Jesús tomara el camino del Calvario, fue como circunstancia agravante más que como causa principal.

Con lo anterior hemos visto lo que los cinco criterios de autenticidad primarios nos indican sobre la historicidad de los milagros. En cuanto procedemos a aplicar los secundarios, nos damos cuenta de que, como mucho, la apoyan de un modo irregular. Sin embargo, hay algunos puntos que merecen ser señalados. Por ejemplo, aunque la mayor parte de las tradiciones sobre milagros ya han sufrido un proceso de esquematización y

generalización cuando llegan a los evangelistas y, por tanto, se refieren a personas anónimas y escenarios también sin nombre, algunos relatos conservan huellas de su versión aramea original y de ambiente palestino. Por ejemplo, dos de los raros casos de expresiones de Jesús conservadas en arameo se encuentran en relatos de milagros del Evangelio de Marcos: *talithá koum* ("niña, levántate"), palabras dirigidas a la hija de Jairo (Mc 5,41), y *effathá*, que Jesús pronuncia al curar al sordomudo (7,34).

Similarmente, hay unas cuantas excepciones a la regla general de que, en los relatos de milagro propiamente dichos, los únicos personajes que suelen tener nombre son Jesús y los discípulos más próximos a él⁴⁰. Salvo el círculo de los Doce, quienes piden y reciben milagros suelen quedar innominados. Por eso, personajes como Jairo, el jefe de la sinagoga (Mc 5,22); Bartimeo, el mendigo ciego que Jesús encontró en el camino de Jericó a Jerusalén (Mc 10,46), y Lázaro de Betania (Un 11, 1) son casos raros dentro de ese tipo de narraciones en cualquiera de los cuatro Evangelios. La mención de sus nombres es especialmente destacable cuando se considera que algunos de los relatos de milagro más extensos y pormenorizados, donde a veces se encuentran topónimos, no conservan el nombre del beneficiario del hecho milagroso; así ocurre, por ejemplo, en el relato del geraseno endemoniado (Mc 5,1-20 parr.), en el del niño poseído por un mal espíritu y de su angustiado padre (Mc 9,14-29 parr.) y en el del ciego de nacimiento, relato éste que comprende todo el cap. 9 de Juan. Asimismo es sorprendente que peticionarios con una posición social relativamente alta, como el centurión de Mt 8,5 par. y el oficial real de Jn 4,46, no sean mencionados por su nombre y sí, en cambio, los lugares donde efectúan sus peticiones (Cafarnaún y Caná, respectivamente).

Por supuesto, el mero hecho de que algunos personajes sean nombrados no garantiza la historicidad del relato; es preciso admitir que la leyenda pudo tener cabida en la tradición evangélica. De hecho, como ha subrayado E. P. Sanders, no se puede generalizar sobre las tendencias de la tradición sinóptica; algunas, como las de ampliar o abreviar la tradición, o añadir o suprimir nombres en ella, funcionan realmente en ambas direcciones⁴¹. No obstante, dentro del muy limitado sector de los relatos de milagros de los cuatro Evangelios, se advierte una marcada tendencia a omitir los nombres de los peticionarios o beneficiarios de la intervención milagrosa, excepto en el caso de los doce discípulos. Tanto es así que, a la luz del incremento de nombres propios en leyendas cristianas posteriores, lo sobresaliente es que tal tendencia a añadir no sea perceptible en los relatos de milagro sinópticos, cuando pasamos de los de Marcos a sus paralelos de Mateo y Lucas. Mateo, en particular, tiende a omitir los nombres contenidos en Marcos. De ahí que la poco habitual presencia de nombres propios en unos cuantos relatos de milagros merezca ser subrayada.

Por ejemplo, en los Evangelios sinópticos, entre todos los peticionarios de una curación o un exorcismo para otra persona sólo se nombra a Jairo⁴². Ya el hecho de que este hombre, «uno de los jefes de la sinagoga» (εἷς τῶν ἀρχισυναγωγῶν, Mc 5,22), sea puesto bajo una luz tan favorable, puede ser significativo. Mateo, para quien "la sinagoga" ha llegado a representar a los adversarios judíos de la Iglesia, omite deliberadamente no sólo el nombre del peticionario, sino también su cargo específico, dejándolo vagamente en "un jefe" (ἄρχων εἷς, Mt 9,18)⁴³. Marcos y, aparentemente, la tradición antes que él no habían tenido aún dificultad en presentar, mencionándolo por su nombre, a un jefe de sinagoga que pide y recibe de Jesús un milagro particularmente asombroso.

En cuanto a los beneficiarios, cabe señalar que, en los sinópticos, Bartimeo es la única persona mencionada por su nombre entre las que reciben un milagro de curación en relatos propiamente dichos. Además, en este caso se produce la rara conjunción de un nombre de persona (Bartimeo) y un nombre de lugar (Jericó, por donde Jesús acaba de pasar en su viaje hacia Jerusalén para la Pascua de su muerte). Esa conjunción, complementada con una referencia temporal, aunque vaga (proximidad de la Pascua), no se da en ningún otro relato de milagro de los sinópticos. A este respecto, sólo se encuentra algo similar en el Evangelio de Juan, concretamente en el relato de la resurrección de Lázaro, donde el beneficiario, los peticionarios (Marta y María), el lugar (Betania) y el tiempo (más o menos próximo a la Pascua de la muerte de Jesús) aparecen todos indicados. Con esta sola excepción, los relatos de milagro de Juan son tan parcos en nombres propios (especialmente en los de beneficiarios) como la mayor parte de los ejemplos de los sinópticos⁴⁴. Así pues, dada la asombrosa escasez de nombres de personas en los relatos de milagro evangélicos, incluso cuando éstos son extensos y detallados, las pocas menciones explícitas de peticionarios o beneficiarios de milagros pueden indicar un vestigio histórico. Pero, en el mejor de los casos, éste es un criterio secundario y de apoyo, por lo cual no se puede construir ningún argumento basado exclusivamente en él.

IB. Conclusión

En suma, el criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas y el criterio de coherencia parecen corroborar, en impresionante medida, el hecho histórico de que Jesús realizó acciones extraordinarias juzgadas milagros por él mismo y por otros. Las tradiciones sobre milagros del ministerio público de Jesús están ya tan ampliamente atestiguadas en diversas fuentes y formas literarias hacia el final de la primera generación cristiana que, prácticamente, es imposible su total invención por parte de la Iglesia

primitiva. Otras fuentes literarias de la segunda y tercera generación cristiana -M, L, Juan y Josefo- no hacen sino confirmar esta impresión. Igualmente, el criterio de coherencia habla a favor de la historicidad: es sorprendente la perfecta correspondencia entre las palabras y los hechos de Jesús provenientes de fuentes tan numerosas y diversas.

En cambio, los otros criterios primarios (discontinuidad, dificultad, rechazo y ejecución) proporcionan, como mucho, argumentos parciales y poco consistentes. De manera similar, los criterios secundarios de huellas del arameo, de ambiente palestino y de tendencias de la tradición, aplicados a los milagros en los cuatro Evangelios, ofrecen, si acaso, un apoyo *a posteriori*. Es decir, una vez que han sido sentados argumentos sólidos y convincentes mediante los criterios de testimonio múltiple y coherencia, los otros criterios apuntan en la misma dirección. Por expresarlo negativamente: ninguno de los otros criterios contradice a los dos criterios decisivos; todos ofrecen, cuando menos, un punto de apoyo.

El curioso resultado de nuestra investigación es que los criterios de historicidad avalan la tradición sobre los milagros de Jesús en mayor medida que otras tradiciones sobre su ministerio frecuentemente aceptadas sin dificultad como históricas (p. ej., su oficio de carpintero, su empleo de 'abba' al orar a Dios, su misma oración en Getsemaní antes del arresto). Dicho de un modo enfático pero no excesivamente hiperbólico: si hubiera que rechazar *in tato*, como no histórica, la tradición sobre los milagros realizados durante el ministerio, entonces habría que rechazar también todas las demás noticias que los Evangelios ofrecen sobre Jesús. Porque si los criterios de historicidad no funcionan en el caso de la tradición de los milagros, donde el testimonio múltiple es tan rico y la coherencia tan impresionante, no hay razón para abrigar mejores esperanzas sobre el resto. En consecuencia, habría que abandonar la búsqueda. Pero, obviamente, no es ésa la conclusión a que hemos llegado aquí.

Respondida la cuestión global de la historicidad, pasemos a examinar otra mucho más ardua: la historicidad (en el modesto sentido definido anteriormente) de cada uno de los distintos relatos de milagro de los cuatro Evangelios.

Notas al capítulo 19

¹Bousset, *Kyrios Christos*, 98.

²La primera edición impresa de la más completa compilación de los extractos jefersonianos de los cuatro Evangelios es Thomas Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (Washington, DC: Government Printing Office, 1904). Esa edición contiene una breve introducción de Cyrus Adler a la historia de la obra. Para trabajos de

investigación más actuales sobre los extractos hay que recurrir a Dickinson W. Dams (ed.), *Jefferson's Extracts from the Gospels. "The Philosophy of Jesus" and "The Lift and Morals of Jesus"* (Princeton: Princeton University, 1983). En su útil introducción (pp. 3-42), Dickinson advierte que muchas personas confunden dos diferentes obras de Jefferson: *The Philosophy of Jesus*, compilada en 1804, y la más elaborada y tardía (de 1819-1920) *The Lift and Morals of Jesus*. Aunque por desdicha ha desaparecido la primera de ambas, Dickinson, sirviéndose de varias fuentes, ofrece una hipotética reconstrucción de *The Philosophy of Jesus* (pp. 60-105). Ésta se centra en los preceptos morales de Jesús, mientras que la compilación más extensa, *The Lift and Morals of Jesus*, «entra en detalles sobre su carrera, así como sobre su doctrina» (p. 30). Un principio que guía ambas compilaciones —y que atestigua la poderosa influencia del racionalismo de la Ilustración en las ideas religiosas de Jefferson— es que los milagros deben ser descartados. Esto da lugar a algunas decisiones sobre la inclusión o exclusión de material que pueden parecer curiosas a cualquiera con conocimientos de exégesis histórico-crítica. Por ejemplo, en *The Lift and Morals of Jesus*, se conservan partes del relato de la infancia lucano (básicamente el cap. 2), sin que falten el viaje a Belén para el censo ni la visita de un Jesús de doce años al templo, pero son excluidos todos los elementos milagrosos. Al parecer, tal exclusión no afecta a la profecía, ya que Jesús predice acontecimientos para un futuro inminente o lejano. Resulta desconcertante encontrar una referencia incidental a los "hechos poderosos" (δυνάμεις) de Jesús, expresión con la que, en el lenguaje de los sinópticos, son designados sus milagros. A veces, Jefferson recoge los preliminares o el ambiente de un milagro, pero no el milagro mismo (p. ej., aparece Jn 9,1-3, la introducción a la curación del ciego de nacimiento, texto al que sigue inmediatamente Jn 10,1, el comienzo del discurso del Buen Pastor). En nuestros días, la compilación de Jefferson ha encontrado un eco en el Jesús elaborado a base de "trozos selectos" que ofrece Stephen Mitchell en *The Gospel According to Jesus. A New Translation and Guide to His Essential Teaching for Believers and Unbelievers* (New York: HarperCollins, 1991). Pese a todas las diferencias entre las dos obras —el Jesús de Mitchell refleja una curiosa mezcla de religiones asiáticas y tendencias "new age" de la zona de la bahía de San Francisco—, ambas demuestran lo que sucede cuando se adapta a Jesús a los propios deseos y al *Zeitgeist*, en vez de estudiarlo con utilización de criterios histórico-críticos, los cuales controlan de algún modo las afirmaciones trasladándolas al terreno objetivo de la investigación científica.

³Blomberg ("Concluding Reflections on Miracles and *Gospel Perspectives*"; en David Wenham / Craig Blomberg [eds.], *Gospel Perspectives. The Miracles of Jesus*. Volume 6 [Sheffield: JSOT, 1986] 443-57) cree que «la búsqueda liberal decimonónica de un estrato de tradición cristiana exento de milagros ha sido casi abandonada». Eso puede ser verdad en el caso de los exegetas responsables; pero algunos autores, más que por las leyes de la evidencia, parecen regirse por las leyes de Madison Avenue. [Madison Avenue es una calle neoyorquina donde están radicadas numerosas empresas de publicidad y relaciones públicas, cuyos métodos, actitudes, etc., han llegado a simbolizar ese nombre. *N. del T*]

⁴En *Jesus and the Word* (publicada por vez primera en 1926), Bultmann dedicó 5 páginas (pp. 123-28) de una sección de 155 (que varía según las ediciones y las versiones) a la "creencia en los milagros". Pero, en realidad, poco más de una página habla de los milagros de Jesús. El resto de la sección está consagrado a las observaciones teológicas del propio Bultmann relativas a la representación de Dios como remoto aunque cercano, a la omnipotencia de Dios taumaturgo pero siempre activo en el mundo ordinario y a proposiciones universalmente válidas sobre Dios en contraste con la omnipotencia de Dios como «yo experimento ese poder en mi propia vida» (p. 126). Por lo cual, la mayor parte del estudio sobre los milagros es un minitratado de teología sistemática con un enfoque existencialista y dialéctico. La presentación bult-

manniana de! Jesús histórico prescinde aún más de los milagros en la descripción de! mensaje de Jesús con que se inicia la *Theology o/the New Testament*, 2 vols. (London: SCM, 1952, 1955, 1ª ed. 1948-53; trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1997). Una razón de esta relativa ausencia de milagros en los retratos de Jesús debidos a Bultmann se puede deducir por los títulos de sus estudios: *Jesús y la Palabra* y "El mensaje de Jesús". Los hechos específicos de Jesús tienden a desaparecer detrás de la "palabra desnuda" de su mensaje, en característica correspondencia con e! programa teológico de Bultmann.

La tendencia a despachar con cuatro palabras los milagros de Jesús se observa también en postbultmannianos como Herbert Braun, quien en su *Jesus o/Nazareth. The Man and His Time* (Philadelphia: Fortress, 1979, 1ª ed. 1969; trad. esp.: *Jesús el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca: Sígueme, 1975) les consagra sólo 3 páginas de 137. Hans Conzelmann puede haber batido la marca a este respecto al dedicar un solo párrafo (más unas cuantas referencias dispersas e incidentales) a los milagros en su artículo de la tercera edición de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1959). Aunque la "nueva búsqueda" de! Jesús histórico consiguió con la obra de Günther Bornkamm, *Jesus o/Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960, 1ª ed. 1956; trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca: Sígueme, 1996) un tratamiento de sus milagros algo más extenso y menos receloso, la proporción de páginas dedicadas a ellos sigue siendo bastante pequeña. No cuentan con una sección propia, y en la que habla de "fe y oración" (pp. 129-37) son tratados directamente en sólo cuatro páginas (130-33) de las 231 que tiene e! texto. Una actitud aún más escéptica hacia la tradición evangélica de los milagros de Jesús se observa en Gerd Petzke, "Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, dargestellt am Beispiel des Exorcismus Mark. IX. 14-29 par.": *NTS* 22 (1975-76) 180-204, esp. 198-204; tal actitud procede de su manera hipercrítica de enfocar la cuestión de los criterios de historicidad (pp. 182-184).

Es interesante señalar que Martin Dibelius difiere de Bultmann y muchos de sus seguidores. En las 122 páginas de su *Jesus* (Sammlung Goschen 1130; ed. Werner Georg Kümme!; Berlin: de Gruyter, 41966, 1ª ed. 1939), Dibelius dedica todo un capítulo (pp. 62-73) a los milagros de Jesús, entendidos como "señales de! reino". Uno se pregunta si Dibelius escribe concretamente contra e! enfoque de Bultmann al afirmar: «Pero, naturalmente, él [Jesús] intervino. Actuó contra la enfermedad, contra la injusticia y contra e! modo como funciona este mundo. No sólo habló de la venida de! reino de Dios, sino que acercó las promesas y exigencias de ese reino a los humanos mediante sus actos, sus juicios, sus admoniciones y sus curaciones» (p. 72).

Conviene recordar que, en este punto de su estudio, Aune cuenta no distintos acontecimientos históricos, sino distintas referencias literarias.

Lo que sigue es la lista completa que ofrece Aune ("Magic in Early Christianity", 1523-24 nn. 67, 68 Y69), dividida según las categorías tradicionales de la historia de las formas (con ligeras modificaciones y correcciones editoriales):

a) Seis exorcismos: 1) e! endemoniado en la sinagoga (Mc 1,23-28 || Lc 4,33-37); el gaseno (o gadareno) endemoniado (Mc 5,1-20 || Mt 8,28-34 || Lc 8,26-39); 3) la hija de la mujer sirfenicia (o cananea) (Mc 7,24-30 || Mt 15,21-28); 4) e! niño endemoniado y su padre (Mc 9,14-29 || Mt 17,14-21 || Lc 9,37-43); 5) e! hombre mudo poseído por un demonio (Mt 9,32-34); 6) e! endemoniado ciego y mudo (Mt 12,22-23 || Lc 11,14-15; cE Mc 3,22). Hay quien cuenta sólo cinco exorcismos porque considera Mt 9,32-34 como una simple variante redaccional, un vago duplicado de Mt 12,22-24.

b) Diecisiete curaciones, de las que son beneficiarios: 1) la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 || Mt 8,14-15 || Lc 4,38-39); 2) e! leproso (Mc 1,40-45 || Mt 8,1-4 || Lc 5,12-16); 3) e! paralítico (Mc 2,1-12 || Mt 9,1-8 || Lc 5,17-26); 4) e! hombre con la mano atrofiada (Mc 3,1-6 || Mt 12,9-14 || Lc 6,6-11); 5) la hija de Jairo (Mc 5,21-24.35-43 || Mt 9,18-19.23-26 || Lc 8,40-42.49-56); 6) la hemorroísa (Mc 5,25-34 || 9,20-22 ||

Lc 8,34-48); 7) el sordomudo (Mc 7,31-36); 8) el ciego de Bersaida (Mc 8,22-26); 9) el ciego Bartimeo (Mc 10,46-52 || Mt 20,29-34 [cE. otra versión del episodio en Mt 9,27-31] || Lc 18,35-43); 10) el joven de Naín (Lc 7,11-17); 11) la mujer encorvada (Lc 13,10-17); 12) los diez leprosos (Lc 17,11-19); 13) el enfermo de hidropesía (Lc 14,1-6); (Lc 14,1-6); 14) el paralítico situado junto al estanque (Jn 5,1-9); 15) Lázaro devuelto a la vida (Jn 11); 16) el ciego de nacimiento (Jn 9); 17) el criado del centurión (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10 || Jn 4,46-54). Hay quien cuenta aparte Jn 4,46-54.

c) Ocho de los llamados milagros sobre la naturaleza: 1) el episodio en que Jesús calma la tempestad (Mc 4,35-41 || Mt 8,23-27 || Lc 8,22-25); la primera multiplicación de los panes (Mc 6,32-44 || Mt 14,13-21 || Lc 9,10-17); 3) la segunda multiplicación de los panes (Mc 8,1-10 || Mt 15,32-39); 4) el episodio en que Jesús camina sobre el agua (Mc 6,45-52 || Mt 14,22-33 || Jn 6,16-21); la maldición de la higuera (Mc 11,12-14 || Mt 21,18-22); 6) la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27); 7) la pesca milagrosa (Lc 5,1-11; cE. Jn 21,1-14); 8) la conversión del agua en vino (Jn 2,1-11).

Esta cuidada enumeración encierra algunas dificultades: 1) Puesto que Marcos y Mateo consideran las dos multiplicaciones de los panes como acontecimientos diferentes, son contadas por separado desde un punto de vista literario. Pero generalmente se cree que se trata de dos variantes de una misma tradición, las cuales quizá ya figuraban en dos ciclos paralelos de relatos antes de Marcos. Sobre la posición que postula dos variantes en la tradición premarcana, cf. Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 127-50; Koch, *Die Bedeutung*, 99-112; sobre la opinión de que la primera multiplicación de los panes (en la que comen cinco mil personas) es una composición redaccional de Marcos basada en el relato tradicional de la segunda multiplicación (en la que comen cuatro mil), véase Robert M. Fowler, *Loaves and Fishes* (SBLDS 54; Chico, CA: Scholars, 1981). 2) Otro problema dimanante de contar los relatos de milagro según las tres categorías tradicionales de la crítica de las formas (exorcismos, curaciones y milagros sobre la naturaleza) es que la redacción de un determinado evangelista en un relato puede hacer que éste cambie de categoría. Por ejemplo, el episodio de la suegra de Simón Pedro pertenece a la categoría de relatos de curación en Mc 1,30-31; pero la redacción de Lucas lo desplaza en la dirección de los exorcismos (Lc 4,38-39: la suegra de Simón Pedro estaba "postrada" o "atenazada" por una intensa fiebre; «inclinándose sobre ella, [Jesús] increpó a la fiebre, y la fiebre la dejó»). Acerca de esto, cE. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 552; Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1, 252; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1, 548. 3) El tercer problema es determinar la categoría en que deben ser incluidas las resurrecciones. Aunque aquí han sido contadas como casos extremos de milagros de curación, forma a la que más se aproximan, también podrían ser colocadas bajo la rúbrica "milagros sobre la naturaleza". Para no complicar este examen inicial, por ahora dejaré las resurrecciones entre los milagros de curación. Sin embargo, para mayor claridad, trataré los milagros de resurrección como una categoría aparte cuando entremos en un análisis detallado de los distintos relatos. 4) Una cuarta y notable dificultad es la validez misma de la categoría "milagros sobre la naturaleza"; validez que negaré al entrar en detalles sobre esta cuestión. Además, al menos uno de los "milagros" incluidos en esa categoría (el de la moneda en la boca del pez) nunca es narrado como tal. No obstante, una vez más, acepto por el momento la clasificación tradicional, a fin de no abrumar con demasiadas complicaciones al lector en este inicial examen de conjunto e inventario de los milagros evangélicos.

7 La lista de declaraciones sumarias sobre milagros ofrecida por Aune CMagic in "Early Christianity", 1524 n. 70) incluye (con algunas modificaciones redaccionales): 1) Mc 1,32-34 || Mt 8,16 || Lc 4,40-41; 2) Mc 1,39 || Mt 4,23-24 [cE. la declaración paralela en Mr 9,35]; 3) Mc 3,10-12 || Lc 6,17-19 [cE. Mt 12,15-16]; 4) Mc 6,55-56 || Mt 14,35-36. Como las referencias suelen ser muy breves, resulta a veces difícil determinar qué es paralelo de qué.

⁸Primeramente, Lc 8,2-3 habla en general de «algunas mujeres que habían sido liberadas de malos espíritus y curadas de enfermedades». Luego, el pasaje menciona en particular a «María, llamada Magdalena, de la que habían sido expulsados siete demonios». El versículo 3 dice a continuación: «y Juana, la mujer de Cuza, administrador de Herodes, y Susana, y muchas otras [mujeres]». Presumiblemente, Jesús había curado a Juana y a Susana; pero no se especifica si la curación fue de una posesión demoníaca o de una simple enfermedad física. Similarmente, la poco precisa sintaxis del texto no aclara bien si las "muchas otras" mujeres son beneficiarias del poder de Jesús como exorcista o como sanador. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, 1, 697-98) entiende que con «algunas» del v. 2 y «muchas otras» del v. 3 se alude a un mismo grupo de mujeres curadas por Jesús, y probablemente tiene razón.

Es posible que las varias veces que Jesús logra escapar de ataques o intenciones hostiles de sus enemigos (v. gr., Lc 4,29-30; Jn 7,34; 8,20) deban ser interpretadas como milagrosas, pero la cuestión no queda clara en los textos.

⁹Véase la explicación de los criterios de historicidad en *Un juicio marginal II*, 183-209.

IOEllector se habrá dado cuenta de que algunos pretendidos testimonios no figuran en mi lista: la *Enseñanza auténtica* (Ἀληθῆς λόγος), del polemista pagano Celso; el testimonio del interlocutor judío en el *Didlogo con Trifón*, de Justino Mártir, y varios pasajes de la literatura rabínica (las dos últimas fuentes son citadas como testimonios, p. ej. en Mussner, *Die Wunder jesu*, 29-30). En todos estos documentos posteriores se encuentran supuestas referencias a la actividad taumaturgica de Jesús, generalmente en la forma de una acusación de que él practicó la magia. Si esas acusaciones representasen verdaderamente testimonios independientes sobre Jesús de Nazaret, sin duda serían útiles en un argumento elaborado a partir del testimonio múltiple de fuentes. Sin embargo, como expliqué en el tomo 1 de *Un juicio marginal* (pp. 112-118,237-39), lo que se dice de Jesús en tales documentos, que datan de mediados del siglo II en adelante, muy probablemente refleja conocimiento de los Evangelios o de la proclamación oral cristiana y reacción contra ellos. No hay indicios sólidos de que las noticias sobre Jesús de Celso y de las fuentes rabínicas se remonten al Jesús histórico a través de una corriente de tradición independiente. De hecho, en el caso de los textos rabínicos, algunos especialistas se preguntan si el taumaturgo aludido en los pasajes habitualmente citados era en un principio Jesús de Nazaret, o si tal identificación se efectuó con posterioridad. Por no tomar en serio el problema de las fuentes independientes, Morton Smith no logra hacer consistente su argumento en *jesus the Magician*.

¹¹Richardson, *Miracle-Stories*, 36; similarmente, Paul J. Achtemeier, "Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea": *Int* 16 (1962) 169-76, esp. 169.

¹²Aunque adoptásemos el modo de contar, más riguroso, que emplea Kertelge (*Die Wunder jesu*, 40), los resultados seguirían siendo impresionantes. Kertelge cuenta sólo los distintos relatos de milagro propiamente dichos del ministerio de Jesús según la versión de Marcos; no incluye referencias de hechos que, aun teniendo algunos rasgos milagrosos, no son exactamente relatos de milagros (p. ej., el hallazgo, en 11,2-6, del asno sobre el cual debía entrar Jesús en Jerusalén, y la maldición de la higuera en 11,12-14,20). Dadas estas restricciones, todos los relatos de milagro marcanos aparecen en los diez primeros capítulos del Evangelio y ocupan 156 versículos. Si a éstos se añaden los 13 versículos de las referencias sumarias, dos quintas partes de Mc 1-10 están compuestas de relatos de milagro.

¹³Sobre tradición y redacción en los relatos de milagro marcanos, cE. Kertelge, *Die Wunder jesu*, 45-49; Koch, *Die Bedeutung*, 8-41. Aunque ambos aurares aceptan la idea de la existencia de relatos de milagro premarcanos utilizados y modificados por

Marcos, Kerrelge esrá más abierto a la posibilidad -incluso probabilidad- de unas colecciones premarcanas de ese tipo de narraciones. Por ejemplo, opina que los relatos de milagro de Mc 4-5 "probablemente fueron transmitidos ya como una unidad antes de Marcos» (p. 90). En cambio, Koch cree que no hay suficientes indicios de que existiesen colecciones escritas de relatos de milagros en la tradición premarcana (pp. 30-39). Los argumentos de Kerrelge me parecen más convincentes. La probabilidad de colecciones premarcanas ha encontrado gran apoyo en los trabajos de Paul J. Achremeyer; véase, p. ej., "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae": *JEL* 89 (1970) 265-91; "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae": *JEL* 91 (1972) 198-221; "He Taught Them Many Things': Reflections on Marcan Christology": *CEQ* 42 (1980) 465-81.

14Mc 6,7-8,21 es llamada la "sección de los panes" porque la mayor parte de las perícopas contenidas en esa parte de Marcos hablan, aunque sea de pasada, de pan o panes (ἄρτος), una palabra poco frecuente en el resto del Evangelio. Antes de la sección de los panes, ἄρτος aparece sólo en Mc 2,26 y 3,30. En la sección de los panes la encontramos 18 veces: 6,8.37.38.41 (bis).44.52; 7,2.5.27; 8,4.5.6.14 (bis).16.17.19. Después, ἄρτος deja de figurar en el Evangelio de Marcos, con la sola excepción de la acción simbólica de Jesús con el pan en la última cena (14,22). La primera multiplicación de los panes marca el comienzo de la mencionada sección; la segunda multiplicación, su parte media, y el comentario en que Jesús recuerda ambas multiplicaciones a los discípulos, su conclusión. Esa curiosa característica de la continua repetición de ἄρτος podría reflejar un recurso mnemotécnico de la etapa oral de la tradición, si bien no se puede excluir una técnica redaccional o un motivo teológico de Marcos. Con respecto a la idea de que la sección de los panes llegó a Marcos en una forma relativamente fija (más simple que las formas redaccionales contenidas en los Evangelios, pero con casi todas las perícopas ya en su presente orden), véase Lucien Cerfaux, "La section des pains" (McVI,31-VIII,26; MtXIV,13-XVI,12)", en *Synoptische Studien* (Alfred Wikenhauser Festschrift; München: Zink, 1953) 64-77, esp. 64; cf. Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (MeyerK 1/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 121.

¹⁵ La coincidencia de Mateo y Lucas en unir, dentro de las instrucciones de Jesús a sus discípulos al enviarlos en misión, los temas de la realización de milagros y la proclamación del reino (Mt 10,7-8 = Lc 10,9) parece indicar la existencia de alguna mención de actividad taumatúrgica de los discípulos en la forma Q del discurso misionero. Desgraciadamente, las diferencias entre Mateo y Lucas hacen difícil una reconstrucción segura del texto de Q. Laufen (*Die Doppelüberlieferungen*, 221-24) considera la versión lucana como la forma Q original: "Curad a los enfermos que haya en él [i. e., en el pueblo donde entréis] y decidles: "El reino de Dios está llegando a vosotros"; lo mismo opina Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 406-8. Kloppenborg (*The Formation of Q*, 116) capta un punto interesante: «Lo que es más imporrante: Q [= Le] 10,9 ... asocia el despliegue de lo milagroso con la manifestación del reino»; véase también p. 248. Una formulación más vigorosa de esta idea se encuentra en Sato (*Q und Prophetie*, 312), quien observa cómo Lc 10,9 par. describe un símbolo profético que comunica la realidad que simboliza. A los curados se les ofrece inmediatamente la interpretación escatológica de su curación: «El reino de Dios está llegando a vosotros»; similarmente, Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, 50. Véase también Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 208-9. Lührmann (*Die Redaktion der Logienquelle*, 59) cree que, dentro del discurso misionero, el énfasis de Marcos en los exorcismos (Mc 6,7.13) es más original que el énfasis de Q en las curaciones.

¹⁶ Puesto que el objeto de nuestro interés es la cuestión de los milagros supuestamente realizados por Jesús dentro de su ministerio público, no serán consideradas aquí las tradiciones especiales de los relatos de la infancia mateana y lucana.

¹⁷ Quizá no obedezca a una casualidad que algunos de los milagros exclusivos de Mateo hablen de Pedro, ya sea positiva o negativamente. No incluyo aquí milagros que tienen trazas de proceder no de una tradición sino de la actividad redaccional mateana. Por ejemplo, la curación de los dos ciegos en 9,27-31 parece un pálido reflejo del relato marciano de Bartimeo, cuyo paralelo más directo en Mateo es la curación de dos ciegos en el camino de Jericó a Jerusalén (Mt 19,29-34). Quizá alguien preferiría incluir el episodio de Pedro caminando sobre las aguas en esta categoría de creaciones redaccionales mateanas.

¹⁸ Dos posibles razones de que Juan omita los exorcismos son: 1) la alta cristología joánica de la Palabra eterna hecha carne se avendría mal con un Jesús metido a veces en largas batallas y negociaciones con demonios (que, después de todo, son sólo subordinados de Satanás, el verdadero adversario de Jesús); 2) la escatología de Juan ve la exaltación y muerte de Jesús en la cruz como el gran exorcismo cósmico que, de una vez por todas, arroja a Satanás del mundo, que él antes controlaba. Nótese el lenguaje exorcístico empleado por Juan en la predicción que hace Jesús de su propia muerte (12,21): «Es ahora cuando el que tiraniza a este mundo va a ser arrojado fuera (ἐκβληθήσεται ἔξω)».

¹⁹ Véanse, p. ej., las diferentes reconstrucciones de la (o una) forma primitiva del relato sobre Lázaro en Wilhelm Wilkens, "Die Erweckung des Lazarus": *TZ* 15 (1959) 22-29, esp. 25-29; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, 398-402; W Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (NovTSup 32; Leiden: Brill, 1972) 37-39, 109-10; Werner Stenger, "Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-45). Vorlage und johanneische Redaction": *TTZ* 83 (1974) 17-37, esp. 19-28; Jacob Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46* (Stuttgart: KBW, 1985); van Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel*, 116-23; Forma, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, 94-109. Como se podría esperar, estos exegetas no llegan a ponerse de acuerdo sobre la reconstrucción exacta de una fuente prejoánica del relato de la resurrección de Lázaro. Kremer (*Lazarus*, 108), en particular, duda de que el presente Evangelio permita llegar a la versión de la fuente prejoánica. Pero, en cierto sentido, eso no es lo importante. Como el mismo Kremer reconoce a continuación (p. 109), hay suficientes indicios en el texto para declarar que la tradición sobre Lázaro no es una pura creación de la Iglesia primitiva ni un desarrollo de la parábola del hombre rico y Lázaro el pobre (Lc 16,19-31), sino que se remonta a un acontecimiento extraordinario sucedido durante el ministerio de Jesús. Como veremos, mi afirmación de que los relatos de milagro del cuarto Evangelio no son puras creaciones de Juan tiene como única excepción el primer milagro en Caná.

²⁰ También los sermones misioneros de Pedro en Hch 2,22 y 10,38 declaran que Jesús realizó milagros durante su ministerio público. Esto puede ser achacado simplemente al conocimiento que Lucas tenía de las tradiciones sobre milagros presentes en Marcos, Q y L. Sin embargo, quienes creen que Lucas se sirvió de una fuente especial para los sermones misioneros de Hechos podrían ver en ellos otro testimonio independiente sobre la actividad taumatúrgica de Jesús. Wilkens (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 109) cree que Hch 10,38 es una composición lucana y no refleja ninguna fuente ajena al tercer Evangelio. Pero Schneider (*Die Apostelgeschichte*, II, 63) cree más probable que el discurso de Pedro a Cornelio en Hch 10,34-43 refleje un tradicional sermón misionero a los judíos o, al menos, su estructura básica. En cuanto a Hch 2,22-23, Wilkens (p. 126) insiste en que la presente formulación y teología es lu-

cana, aunque admite que Lucas utilizó motivos tradicionales. Más decididamente a favor de una tradición cristiana prelucana en Hch 2,22 y 10,38 se muestra Mussner, *Die Wunder Jesu*, 31-32 (véase la bibliografía adicional citada allí).

²¹ *Un juicio marginal*, 79-108, esp. 84-85 Y 102.

²² En todo el NT, la única vez que se emplea la palabra παράδοξα es en Lc 5,26, al narrar el milagro con que cura Jesús a un parálítico.

²³ De momento, por razones prácticas, me atengo a esta división tradicional de los milagros en tres categorías crítico-formales, que es utilizada por muchos aurores, entre ellos, señaladamente, Aune ("Magic in Early Christianity", 1523-24). Sin embargo, para una mayor claridad, trataré los milagros de resurrección como una categoría distinta cuando pasemos al estudio detallado de las perícopas individuales. La idea de una categoría denominada "milagros sobre la naturaleza" requerirá una ulterior reconsideración cuando nos pongamos a examinar con detención los milagros que suelen incluirse en ella.

La división general de los relatos de milagro establecida por Bultmann consiste solamente en curaciones y milagros sobre la naturaleza, dado que este autor incluye los exorcismos en el primero de ambos grupos (*Geschichte*, 223-33). Sin embargo, al enumerar paralelos judíos y paganos (*ibid*, 247-53), establece cuatro categorías: exorcismos, "otras curaciones", resurrecciones y milagros sobre la naturaleza (categorías que adoptaré, dedicando a cada una de ellas uno de los capítulos subsiguientes). Los mismos cuatro grupos, aunque no enumerados estrictamente como cuatro, se encuentran en el estudio de las "cuentos" *Novellen*, que lleva a cabo Dibelius en su *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 66-100. Los problemas a que dan lugar esta y otras clasificaciones de los milagros evangélicos son discutidos en Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 40-45. Obviamente, cualquiera que sea la clasificación y división utilizadas, se trata de un sistema en cierto modo arbitrario, que obedece a fines prácticos.

Un catálogo mucho más exhaustivo de "personas" o "personajes" (v. gr., taumaturgo, enfermo, "motivos" (v. gr., llegada del taumaturgo, descripción del afligido, resistencia del demonio, contacto del taumaturgo) y "temas" (categorías crítico-formales en que las perícopas son incluidas globalmente) lo ha pergeñado Theissen en su *Urchristliche Wundergeschichten*, 11-128. Distingue seis "temas": exorcismos, curaciones, epifanías (la divinidad no se deja ver simplemente en su actividad o en sus efectos, sino en persona; p. ej., Jesús al caminar sobre las aguas), milagros de salvamento (como el apaciguamiento de la tempestad), milagros de aprovisionamiento (como las multiplicaciones de alimentos y la conversión del agua en vino) y milagros de autoridad (con los que se hacen valer exigencias sagradas; p. ej., las curaciones en sábado y las consiguientes disputas).

Puesto que mi propósito en el presente capítulo es ofrecer una visión sumaria de los milagros evangélicos, y no un minucioso estudio teórico de crítica formal, redaccional o literaria, no me detendré a considerar aquí qué categorías crítico-formales son las mejores. Las tres tradicionales nos servirán perfectamente por ahora para nuestro propósito. Como he indicado, clasificaré los milagros de resurrección como un grupo aparte cuando entremos en un análisis detallado de los distintos relatos. El asunto de si es válida la categoría de "milagros sobre la naturaleza" será tratado en el momento de estudiar los relatos habitualmente incluidos en ella. En cuanto a la estructura genérica del relato de milagro, la forma o "cuadrícula" trazada por Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 44) es fácilmente aplicable a los distintos relatos y consta de: 1) exposición (donde se describe, p. ej., la situación desesperada, la petición de ayuda o de curación, el acercamiento de Jesús o del peticionario, el público, etc.); 2) actuación del taumaturgo (generalmente, pronunciando una palabra; a veces, tocando con la mano o por medio de otro gesto), junto con su declaración de que se ha realizado el milagro; 3) el

resultado del milagro, a menudo expresado narrando la impresión producida en los espectadores (p. ej., asombro, perplejidad, una "conclusión coral" de alabanza) y/o la difusión de la noticia del milagro junto con la fama de Jesús. En algunos relatos, la confirmación del milagro parece situarse en esta tercera fase.

24Véase, p. ej., Smith, *Jesus the Magician*, 8-20.

25Vogtle ("The Miracles of Jesus", 97-98) observa con respecto a los relatos sobre taumaturgos judíos de la época romana: «Hay que decir que, aparte de las prácticas conectadas con los exorcismos ... no hay prácticamente ninguna noticia de taumaturgos ni de milagros específicos procedente de la Palestina judía y de los tiempos de Jesús y sus discípulos. La tradición judía habla o escribe sobre la realización de milagros sólo a partir del año 70 d. C. y, sobre todo, desde el siglo II en adelante. Incluso en tales casos cabe preguntarse si no es más apropiado hablar de *escribas* que *realizan* milagros» (la cursiva es mía). Para las razones que llevan a cuestionarse esta opinión, véase el *excursus* al capítulo 18.

26Vogtle (*ib/d.*, 99) comenta sobre los milagros rabínicos: «Algo quizá más notable todavía: en los supuestos hechos milagrosos, como curaciones, resurrecciones y milagros punitivos, se ven respuestas a plegarias, o bien los resultados de un conocimiento esotérico y de complicadas prácticas mágicas. Esto se observa particularmente en conjuros pronunciados ante lechos de enfermos y en exorcismos».

27Véanse las observaciones de Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 130-42) y su comparación de los relatos de milagros evangélicos con paralelos paganos y judíos. Hablando de los relatos de milagro pagano-helenísticos, Perrin nota que el empleo que hacen los Evangelios de la palabra "fe" al narrar los milagros de Jesús «no sólo es completamente insólito en esos relatos, sino que no tiene paralelo en toda la literatura helenística» (p. 134). Perrin afirma asimismo que el énfasis en la fe está «absolutamente ausente» de los relatos rabínicos de exorcismo. «El poder sobre los demonios es un atributo de un particular rabí, o bien un don concedido en respuesta a la oración o como recompensa por una acción meritoria.... Lo mismo cabe decir de cualquier tipo de relato de milagro [dentro de la literatura rabínica] que se considere» (pp. 135-36). Hay que distinguir también entre el empleo de "fe" en los relatos de milagros evangélicos y la utilización que se hace de esa palabra para aludir a la fe en el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos o a la fe en el Señor Jesucristo. En los relatos de milagros, "fe" suele llevar aparejado el sentido más simple de fe en el poder de Jesús para curar o exorcizar; nunca es especificada como fe "en Jesús".

²⁸Añado "o procesos" para indicar las dudas de los investigadores sobre si Jesús fue sometido a uno o más procesos. Dudas que surgen también con respecto a si debemos hablar de procesos, o bien de alguna clase de audiencias judiciales más informales. Así pues, cuando aquí diga "proceso" en singular, dejo abierta la posibilidad de entender el término en plural.

"Véase, p. ej., cómo Crossan equipara la magia con el bandidaje (*The Historical Jesus*, 305) y opina (dependiendo de Jonathan Smith) que el templo y el mago eran antinomias características de la Antigüedad tardía (pp. 354-55). Crossan empieza su capítulo sobre la muerte y sepultura de Jesús subrayando que en Jesús, el mago itinerante, se cumple esa antinomia con respecto al templo de Jerusalén. Por eso, «independientemente de lo que Jesús pensase, dijese o hiciese en relación con el templo, para los efectos era su oponente, su alternativa y su sustituto» (p. 355). Aun dejando a un lado la cuestión de la ilegalidad de la magia en el Imperio romano, tal afirmación parece una generalización desmesurada. No todos los taumaturgos o magos del mundo grecorromano eran necesariamente incompatibles con los templos tradicionales. Quizá una de las tradiciones más verosímiles sobre Apolonio de Tiana, taumaturgo itinerante del si-

glo 1 d. C., es que tenía un interés de anticuario (no distinto de! que mostraba e! emperador Claudia) por restaurar las adecuadas tradiciones cálticas en los templos.

³⁰ Paul W Hollenbach, "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study": *JAAR* 49 (1981) 567-88; la cita procede de la p. 583. Produce asombro la manera acrtica en que Hollenbach utiliza los textos de los cuatro Evange!ios. La mayor parte de esos textos son tratados como si fueran grabaciones de vdeo de acontecimientos hisróricos (incluidas las palabras de Jesú y las de los endemoniados), sin que cuestiones como la crítica de las formas, de las fuentes y de la redacción -por no hablar de los criterios de historicidad- sean tenidas en cuenta. Incluso declaraciones inequívocas de ciertos textos reciben una interpretación torcida. Por ejemplo, en la p. 582, Hollenbach habla de que los fariseos, considerados autoridades públicas en la Galilea del siglo 1 O), acusaron a Jesú de brujería y de estar endemoniado. Como prueba cita Mc 3,22, donde se habla no de fariseos, sino de «los escribas que habían bajado de Jerusalén». Este uso arbitrario de los textos evangélicos es frecuente en e! mencionado artículo. Además de afirmar sin ningún argumento la historicidad de varios dichos de Jesú (v. gr., Lc 13,31T33), Hollenbach declara que proceden de determinados momentos y lugares de! ministerio de Jesú, como si Karl Ludwig Schmidt nunca hubiera demostrado en su *Der Rahmen der Geschichte Jesu* que e! marco espacio-temporal de los relatos evangélicos de! ministerio público es en gran parte una creación redaccional. Por desdicha, esta especie de negligencia al tratar los textos de los Evange!ios -por no hablar de la falta de rigor metodológico- caracteriza todo e! artículo. Igualmente problemática es la mezcolanza de teorías políticas, sociológicas y psicológicas con la que e! autor trata de explicar por qué las autoridades judías veían los exorcismos de Jesú en particular como un peligro para e! orden público, cuando otros judíos también exorcizaban. Hollenbach no repara en que su teoría de que los exorcismos fueron la causa principal de la ejecución de Jesú tropieza con un escollo evidente: todos los relatos de exorcismos tienen lugar en Galilea, en la región de Tiro o en la Decápolis. Ningún hecho de ese tipo es situado en Judea ni, más concretamente, en Jerusalén; sin embargo es la cooperación entre Caifás y Pilato, autoridades de Judea, lo que lleva a Jesú a morir en Jerusalén, no en Galilea. Dados los presupuestos de que parte y su modo de leer los Evangelios, Hollenbach no logra hacernos creer que el motivo principal por el que las autoridades de Judea ejecutaron a Jesú fueran unos exorcismos realizados fuera de su jurisdicción.

³¹ Sobre la cuestión de la ilegalidad de la magia, cf. Phillips, "*Nullum Crimen sine Lege*", 260-76; Segal, "Hellenistic Magic", 356-58. Como quedó dicho en e! capítulo 18, Alejandro de Abonoticos (o de Paflagonia), famoso "mago" del siglo 11 d. C., tenía poderosos protectores en Roma, incluido -si hemos de creer a Luciano- el emperador Marco Aurelio.

³² La frase "los Evangelios no refieren ninguna intervención milagrosa de Jesú que perjudique o castigue directamente a nadie" está formulada con todo cuidado. Hay dos casos -aunque al narrarlos nunca se habla o reflexiona sobre el problema- en que es presumible que alguien resultase perjudicado indirectamente al perder o quedar dañado algo de su propiedad. Los dos casos son: 1) la pira de unos dos mil cerdos que, como consecuencia de haber entrado en ella los demonios que antes poseían al geraseno, se lanzó desde un precipicio al mar de Galilea y se ahogó (Me 5,11-13 parL), y 2) la higuera que, maldecida por Jesú al no brindarle fruto teniendo él hambre, quedó seca de raíz (Mc 11,12-14.20-26). Ahora bien, aunque los dos relatos suscitan interesantes cuestiones a los críticos de las formas y de la redacción, así como a los teólogos preocupados por la justicia social, no tienen gran interés para los investigadores del Jesú histórico. Exegetas de diversa índole, que difieren ostensiblemente en sus reconstrucciones de los hipotéticos acontecimientos originales subyacentes a los presen-

tes relatos, coinciden en la idea de que ambos episodios (los de la piara ahogada y la maldición de la higuera) no se remontan al Jesús histórico, al menos en su forma actual, sino que representan desarrollos legendarios posteriores o reinterpretaciones de tradiciones primitivas. Para un breve estudio de ambos relatos, cf. Vogtle, "The Miracles of Jesus", 103-4.

De ambos casos me ocuparé detenidamente después, en el capítulo relativo a los exorcismos (para el episodio de la piara) y en el dedicado a los milagros sobre la naturaleza (para la maldición de la higuera). Por ahora pueden ser suficientes las observaciones ofrecidas a continuación. Un útil catálogo de opiniones sobre el tema de la piara en el relato sobre el geraseno endemoniado se puede encontrar en John F. Craghan, "The Gerasene Demoniac": *CBQ* 30 (1968) 522-36, esp. 522-24. Varias consideraciones de carácter literario y crítico-formal sobre Mc 5,1-20 (tensiones y repeticiones; alteración de los rasgos crítico-formales frecuentes en los relatos de exorcismos y vocabulario también diferente; motivos midrásicos y simbólicos) indican la existencia de una forma anterior del relato sobre el geraseno endemoniado en la que no se hablaba de la piara. Entre los que juzgan secundario el episodio de la piara se cuentan Craghan (*ibid.*, 526, 533), para quien es «un elemento midrásico»; Pesch (*Das Markusevangelium*, 1, 284, 292-93), Y Guelich (*Mark* 1-8:26, 273, 282). Por otro lado, Bultmann (*Ceschichte*, 224-25) cree que la totalidad de dicho relato forma básicamente una sola pieza, pero que probablemente se trata de una anécdota utilizada por los cristianos y atribuida a Jesús. Similarmente, Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 86-87) sugiere que el relato hablaba originariamente de un exorcista judío operante en un país pagano y luego fue aplicado a Jesús. Tratando de sostener la historicidad de todo Mc 5,1-20, Taylor (*The Gospel According to St. Mark*, 282-83) recurre a la solución "psicologizante" o "racionalista" de Johannes Weiss: el paroxismo del endemoniado al ser exorcizado provocó la estampida de la piara. Aparte lo que se opine de ese intento de salvar para el relato el episodio de la piara, en lo que a ahora nos interesa estamos en las mismas: la anécdota en que los demonios piden y Jesús les concede introducirse en la piara (con la muerte de toda ella como consecuencia de ese permiso) sigue siendo una interpretación secundaria del acontecimiento original. Acerca de todo esto, véase más adelante mi estudio del relato sobre el geraseno endemoniado.

En cuanto a la maldición de la higuera, incluso Taylor (*The Gospel According to St. Mark*), quien tan frecuentemente se decanta por la historicidad, admite que «muchos comentaristas modernos niegan el carácter histórico del incidente». Como origen de Mc 11,12-14.20-26 admite una de estas dos posibilidades: 1) el relato se desarrolló a partir de la parábola de la higuera estéril de Lc 13,6-9 o alguna otra similar, convirtiéndose de hecho en un relato (posibilidad que admiten Bultmann, *Ceschichte*, 246; Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 103; Vogtle, "The Miracles of Jesus"; Günther Bornkamm, "Pneuma alalon. Eine Studie zum Markusevangelium", en *Ceschichte und Claube. Zweiter Teil. Cesammelte Aufsätze Band IV* [BEvT 53; München; Kaiser, 1971] 21-36, esp. 22 n. 3); o 2) «en la tradición cristiana primitiva, una leyenda popular quedó de algún modo relacionada con una higuera seca del carnio de Jerusalén». Sobre la posibilidad de que el relato perteneciese originariamente a otro Contexto y hubiese sido trasladado al actual de Marcos, cf. Wendy J. Correr, "For It Was No the Season for Figs": *CBQ* 48 (1986) 62-66, esp. 63 y n. 7. Jeremias (*New Testament Theology*, 87) intenta paliar la dificultad esencial del relato recurriendo a su subterfugio favorito: la mala traducción del arameo. Según Jeremias, las palabras originales de Jesús eran: «Nunca más comerá nadie fruto de ti [porque el fin llegará antes de que esté maduro]», con las cuales anunciaba la proximidad del día último; pero, en la tradición posterior, tal profecía fue transformada en una maldición. En cambio, Haenchen (*Der Weg Jesu*, 381) expresa este juicio tajante: «En cualquier caso, se trata de una leyenda de época posterior». Entre los exegetas serios actuales y que utilizan

métodos histórico-críticos, Pesch (*Das Markusevangelium*, I, 189-201) se encuentra en minoría defendiendo la historicidad del evento como está narrado. Su curiosa posición es un desafortunado corolario de su insistencia en un extenso relato marciano de la pasión supuestamente procedente de la Iglesia de Jerusalén e históricamente muy fiable. Witherington (*The Christology of Jesus*, 173-75) coincide con Pesch en defender la historicidad de lo narrado en Mc 11,12-14.20-26, pero lo ve como una acción simbólico-profética, algo que Pesch niega. Ninguno de ambos tiene respuesta para la observación de que en ningún otro lugar de los cuatro Evangelios el Jesús del ministerio terreno pronuncia una maldición o realiza un milagro punitivo o deliberadamente destructivo, mientras que ese tipo de episodios abunda en los apócrifos cristianos (p. ej., en el *Evangelio de la infamia* de Tomás). Es revelador que incluso tan ferviente defensor de la historicidad de los milagros de Jesús como van der Loos (*The Miracles of Jesus*, 688-98) concluya que tenemos aquí un relato surgido de diferentes textos del AT y/o palabras de Jesús.

Ambos relatos parecen ser simbólicos, al menos en su actual forma redaccional:

1) El preciso significado del episodio de la piara es objeto de discusión entre los exegetas; pero, en mi opinión, la idea fundamental es que Jesús vence a los demonios de Gerasa jugando a su propio juego. Cuando ellos le piden que les permita entrar en los cerdos de la piara, a fin de poder quedarse en la región de la Decápolis, mayoritariamente pagana, Jesús accede sin más. Pero eso les acarrea la perdición. Porque ni siquiera los cerdos, animales impuros según las leyes judías de la pureza, pueden soportar la presencia de los demonios y por eso se lanzan desde lo alto de un precipicio (transportando simbólicamente a los demonios al gran abismo del caos, su verdadera morada) para ahogarse en el mar. Así, el relato de un exorcismo practicado a un gentil frenético se convierte en símbolo de la expulsión del poder del mal de territorio gentil. Probablemente, la comunidad de Marcos veía en el episodio un símbolo del evangelio de Jesucristo triunfando en el mundo gentil sobre los poderes de las tinieblas y expulsándolos de él (así Craghan, "The Gerasene Demoniac", 532-36; Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 293-94; Guelich, *Mark 1-8:26*, 283).

2) Porque encierra como entre corchetes la versión marciana de la "purificación" del templo de Jerusalén (i. e., la profecía simbólica de su destrucción), la maldición de la higuera simboliza, a ojos de Marcos y de su comunidad, el destino que aguarda al templo y a sus autoridades, por no haber respondido al llamamiento de Jesús a producir los "frutos" de la fe y del arrepentimiento (cE Mc 1,15), pese a hacer un gran despliegue de actividad religiosa (simbolizada por las hojas). Crossan (*The Historical Jesus*, 357), junto con muchos otros críticos (p. ej., Bornkamm, "*Pneuma alalon*", 22 n. 3), acierta de lleno al ver este simbolismo en el relato, al menos en el nivel marciano; Pesch niega que exista tal simbolismo, pero su posición es tan poco convincente como representativa. Si, desde la época de su formulación inicial, estos dos relatos fueron destacados símbolos del destino de los gentiles y del templo de Jerusalén respectivamente, no es extraño que la cuestión concreta y pragmática del daño causado al propietario de la piara o de la higuera nunca haya aflorado en la tradición evangélica.

³³ Subrayo que aquí me refiero simplemente a las varias versiones del proceso de Jesús tal como figuran en los cuatro Evangelios, sin tratar de determinar exactamente cuál fue el curso histórico de los acontecimientos desde el arresto de Jesús hasta su muerte. Todo lo que deseo señalar aquí es que ninguna de las versiones del proceso de Jesús ofrece ninguna razón para pensar que sus milagros constituyesen una causa mayor de su arresto y ejecución.

³⁴ Sobre el importante papel que a este respecto desempeñaron las controversias producidas a raíz de las curaciones, cf. Anitra Bingham Kolenkow, "Healing Contro-

versy as a Tie between Miracle and Passion Material for a Proto-Gospel": *JBL* 95 (1976) 623-38.

³⁵ Como ya he apuntado, lo que más puede sugerir la idea de que un milagro de Jesús fue la causa inmediata de su muerte son las repercusiones de la resurrección de Lázaro en Jn 11,45-53; 12,10-11. Pero, incluso en este caso, 1) tan pronto como comienza la segunda mitad del Evangelio (el llamado Libro de la Gloria o Libro de la Pasión, en el cap. 13), la resurrección de Lázaro deja de ser el preciso motivo del arresto y ejecución de Jesús; 2) las declaraciones que figuran en 11,15-53; 12,10-11 están saturadas de teología joánica, y dudo que muchos críticos quieran utilizarlas para reconstruir las razones históricas de esos acontecimientos. Brown (*The Gospel According to John*, I, 430) opina que, «aunque el relato básico subyacente al episodio de Lázaro puede proceder de una tradición primitiva, su relación causal con la muerte de Jesús hay que atribuirle más a la intención pedagógica y teológica de Juan que a una reminiscencia histórica; y esto explica por qué no se encuentra esa relación causal en la tradición sinóptica. Un relato de milagro que antes había sido transmitido sin un contexto ni una secuencia cronológica fijos fue utilizado como final del ministerio público de Jesús en una de las fases posteriores de la redacción joánica». Sobre esa relación causal establecida en el cuarto Evangelio sostiene una opinión similar Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, II, 446-47, 464), quien observa acerca de Jn 12,10-11: «Esa breve declaración no es una noticia histórica, sino un elemento de la presentación dramática» (p. 464).

³⁶ Lo que parece ser el sepulcro de la familia del sumo sacerdote José Caifás fue descubierto en 1990 por unos arqueólogos israelíes que realizaban excavaciones en el Bosque de la Paz, situado al sur de la Ciudad Vieja de Jerusalén. Para un informe sobre esa cueva sepulcral, véase Zvi Greenhut, "Burial Cave of the Caiaphas Family": *BAR* 18/5 (1992) 28-36; para un informe sobre las inscripciones halladas, cf. Ronny Reich, "Caiaphas [*sic*] Name Inscribed on Bone Box", *ibid.*, 38-44, 76. Allí se han encontrado varias cajas rectangulares utilizadas como osarios (depósitos de huesos procedentes de cadáveres previamente sepultados), dos de las cuales son del máximo interés. La más sencilla de ambas tiene inscrito el nombre de Caifás en el lado estrecho. La inscripción se compone sólo de tres letras: *qp'*, probablemente = *Qafa'*. El segundo osario, el más ricamente decorado de todos los hallados en la cueva, presenta dos inscripciones que contienen alguna forma del nombre de Caifás. En su lado estrecho está grabado: *yhwsp br qp'*, probablemente = José hijo de *Qafa'*. En esta inscripción el nombre de familia aparece escrito exactamente como en el otro osario, es decir, con sólo tres letras. La parte posterior, no decorada, de este segundo osario presenta otra forma de la misma inscripción, esta vez con *yod* (o quizá *waw*) en el nombre de familia: *yhwsp br qp'*, probablemente = José hijo de *Qayafa'*. Reich (p. 41) observa que esta inscripción no indica necesariamente que Caifás fuera padre de José. "Caifás" pudo haber sido un simple sobrenombre familiar, adquirido por algún antepasado y que se hubiera ido transmitiendo en la familia. Puesto que "José" y "Simón" parecen haber sido los dos nombres judíos más corrientes entre los varones palestinos por la época del cambio de era, un hombre prominente llamado José habría podido utilizar el sobrenombre familiar como especificación. Además, Reich tiende a creer que los restos del hombre de unos sesenta años hallados en el osario ricamente decorado son los de José Caifás. (A propósito: recordemos que el NT se refiere a ese sumo sacerdote simplemente como Caifás; es Josefa quien nos revela que el nombre propio de Caifás era José [*Ant.* 18.2.2 §35; 18.4.3 §95].) Para otra información sobre el descubrimiento, véase *The New York Times*, pp. A1 y A10, y *The Washington Post*, p. A3, ambos correspondientes al 14 de agosto de 1992. Véase también James H. Charlesworth, "Caiaphas, Pilate, and Jesus' Trial": *Explorations* 7/1 (1993) 3-4.

37El prefecto/procurador de Judea de mandato más prolongado pudo ser el predecesor de Pilato, Valerio Grato (gobernó entre los años 15 y 26 d. C). Pero la cuestión no está completamente clara, ya que no hay una absoluta certeza en cuanto a las fechas en que Valerio Grato y Pilato ocuparon y dejaron el cargo. Sobre la importancia del sumo sacerdote como intermediario entre el prefecto romano y el pueblo judío, cf. Sanders, *Judaism. Practice and Belief*, 321-25; en la p. 323, Sanders dice categóricamente: «El sumo sacerdote con más éxito durante el período romano fue José Caifás». y un poco más adelante: «Leyendo a Josefa se tiene la impresión de que, durante los períodos de gobierno romano directo, los sumos sacerdotes trataron de ser sinceros intermediarios entre el prefecto o procurador y el pueblo» (p. 326). Richard Horsley (*Jesus and the Spiral of Violence* [San Francisco: Harper & Row, 1987] 9-15) ve en la utilización por Roma de los sumos sacerdotes judíos y de la aristocracia local palestina un típico ejemplo de cómo un poder imperial lleva las riendas en una situación "colonial". Pero la descripción que Horsley ofrece del estado de cosas en Palestina entre la destitución del etnarca judío Arquelao (6 d. C) y la accesión al trono de Agripa I (reinante entre los años 41 y 44 en el reconstituido reino de Herodes el Grande) podría ser demasiado negativa. Como los largos mandatos de Caifás y Pilato indican -y no digamos el todavía más largo reinado de Herodes Antipas (4 a. C-39 d. C)-, el sistema, por opresivo e intolerable que pueda parecer según los criterios actuales, básicamente funcionó desde el año 6 d. C hasta el 41, al menos con arreglo a para los criterios del siglo I.

38La tradicional descripción de Pilato como un monstruo político y de Caifás como un sacerdote corrupto obedece más a los resquemores religiosos de judíos y cristianos que a un análisis objetivo de la compleja situación política y religiosa de Palestina en el primer tercio del siglo I. En su libro *Judaism. Practice and Belief*, Sanders ha rendido un gran servicio rechazando las ideas recibidas que presentaban 1) a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén como completamente corrupta, odiada por el pueblo, impotente frente a otros grupos y dominada por los fariseos; 2) a todos los prefectos romanos como unos desalmados incompetentes, y 3) a todos los judíos palestinos como continuamente al borde de la rebelión desde el año 6 d. C hasta el 41. Esa obra de Sanders constituye un buen antídoto contra las exageraciones de Horsley en *Jesus and the Spiral of Violence*, y de Martin Goodman en *The Ruling Class of Judea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70* (Cambridge/New York: Cambridge University, 1987). Por supuesto, ningún especialista pretende pasarse al otro extremo y proponer a Pilato para la canonización (¡aunque ya se ha hecho tal cosa en algunas Iglesias orientales!). Se trata simplemente de evaluar con más objetividad a ese personaje, algo que ha sido intentado en trabajos recientes como el de Brian C McGing, "Pontius Pilate and the Sources": *CBQ* 53 (1991) 416-38; cf. el magistral estudio de Jean-Pierre Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (EBib; Paris: Gabalda, 1981).

39Sobre las razones para pensar que ya en vida se atribuía a Jesús origen davídico, véase *Un judío marginal*, 230-33.

40Dos puntos justifican esta afirmación. 1) En unos cuantos casos, se nombra de pasada a algunas personas (así, en Lc 8,2-3, donde María Magdalena, Juana la mujer de Cuza y Susana son beneficiarias expresas de exorcismos y/o curaciones de Jesús), pero no aparecen en ningún relato de milagro propiamente dicho. 2) En ciertos relatos, algunos de los doce discípulos, o incluso todos ellos, son quienes piden o reciben el milagro. Así, por ejemplo, se supone que Simón, Andrés, Santiago y Juan (enumerados en Mc 1,29, al dirigirse a casa de Simón) deben ser incluidos en el "ellos" elíptico cuando en Mc 1,30 (cf. Lc 4,38) se nos dice que "hablaron" a Jesús de la suegra de Simón. Los discípulos en general son peticionarios y/o beneficiarios de los milagros

sobre la naturaleza en que Jesús calma la tempestad y camina sobre las aguas, mientras que en la multiplicación de los panes actúan como mediadores y, presumiblemente, participan del beneficio de la multiplicación (en Jn 6,7-8, se menciona a Felipe y Andrés, «el hermano de Simón Pedro»). En varios milagros, señaladamente en milagros sobre la naturaleza del Evangelio de Mateo, aparece con su nombre Simón Pedro: adquire (inicialmente) poder para caminar sobre las aguas con Jesús (Mt 14,28-31) Y recibe de él instrucciones para encontrar en la boca de un pez la moneda con que pagar el impuesto del templo (Mt 17,27; pero no se narra si tales instrucciones fueron puestas en práctica). Además, Simón Pedro tiene un papel central en el relato de la pesca milagrosa de Lc 5,1-11 (cf. Jn 21,1-14).

⁴¹ Véase E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University, 1969).

⁴² La ausencia de "llamado Jairo" (ὄνοματι Ἰαῖρος) en el Codex Bezae y en algunos manuscritos de la Vetus Latina, más otras consideraciones de menor peso (p. ej., el nombre de Jairo no se repite en el relato y falta en el paralelo mateano), llevó a Bultmann (*Ceschichte*, 230), Schmidt (*Der Rahmen der Ceschichte Jesu*, 147) y Taylor (*The Gospel According to Sto Mark*, 287) a sugerir que esas palabras eran o bien una interpolación posterior en Mc 5,22, o bien una adición secundaria a la tradición oral recibida por Marcos. Pero la idea de que ὄνοματι Ἰαῖρος no es original en el texto de Marcos ha sido refutada extensa y convincentemente en Metzger, *Textual Commentary*, 85-86 (cf. Guelich, *Mark* 1-8:26, 290 n. c); los indicios textuales apoyan abrumadoramente la originalidad de dichas palabras. La suposición de que la simple presencia de un nombre personal indica una expansión secundaria de la forma original de un relato se revela equivocada frente a la gran mayoría de los milagros sinópticos, especialmente cuando se comparan las versiones de Mateo y Lucas con las marcanas.

⁴³ Lucas sigue a Marcos en conservar el nombre y el cargo espedfico, aunque en lugar del εἷς τῶν ἀρχισυναγωγῶν marcano escribe ἀρχων τῆς συναγωγῆς, más claro y simple (Lc 8,41), manteniendo, eso sí, el ἀρχισυναγωγου de Marcos en Lc 8,48 || Mc 4,35. El título parece indicar un dirigente laico, probablemente elegido, que disponía lo necesario para el servicio sinagogal y cuidaba de la conservación del edificio.

⁴⁴ Puesto que el exclusivo objeto de esta obra es la búsqueda del Jesús histórico, la resurrección de Jesús, sus apariciones posteriores y todo milagro conectado con ellas quedan fuera de nuestro campo de investigación. Como ya he indicado, la resurrección de Jesús y sus apariciones como resucitado no entran en la estricta definición de milagro adoptada en la primera sección del presente capítulo. En cualquier caso parece razonable suponer que la historia de la tradición de los relatos sobre la resurrección y las apariciones postpascuales no fue igual a la de los milagros correspondientes al ministerio público.

Exorcismos

1. Tipología de los milagros de Jesús

Como hemos visto, varios criterios de historicidad permiten afirmar como muy probable que el Jesús histórico se atribuyó la realización de milagros y que tanto sus seguidores como sus enemigos pensaban que los había realizado. Más concretamente: Jesús realizó acciones como curar enfermos y exorcizar endemoniados, y los extraordinarios resultados de esas acciones fueron considerados por él mismo y por otras personas -no sólo discípulos suyos- como milagros (en el lenguaje de nuestros Evangelios griegos, δυνάμεις [obras de poder], σημεῖα [señales], τέρατα [portentos] παράδοξα [hechos asombrosos] y θαυμάσια [maravillas]).

Una cosa es que podamos hacer este aserto *global*, y otra descender a los diversos tipos de milagros y a cada milagro en particular y establecer juicios sobre su historicidad. Ya en este nuevo campo, resulta más fácil hablar de la historicidad de *tipos* de milagros; por ejemplo, determinar que, al menos algunos de los contemporáneos de Jesús, creían que él había devuelto la vista a ciegos, expulsado demonios de posesos e incluso llevado a cabo resurrecciones. La razón de la mayor facilidad de estas afirmaciones genéricas es la existencia de testimonio múltiple sobre estos *tipos* de milagros, tanto en relatos *como* en dichos. Es mucho más difícil tomar un relato concreto de curación o de exorcismo y determinar la historicidad los detalles con que se narra.

A estas alturas, las razones de la dificultad de juzgar relatos de milagro *particulares* son obvias. Por un lado, los milagros de Jesús fueron narrados con arreglo a los motivos, temas y formas habituales en el mundo grecorromano. Un determinado relato que fuera no sólo histórico, sino además insólito, pudo adquirir fácilmente, en el curso de la transmisión oral, el

perfil convencional de la forma literaria que llamamos relato de milagro, perdiendo durante el proceso las características específicas del hecho histórico. Por otro lado, los narradores de la Iglesia primitiva y el público al que se dirigían pudieron fomentar la tendencia opuesta: la introducción de personajes con nombres, la localización de los acontecimientos en lugares familiares, la adición de colorido en los detalles para dar viveza a lo narrado.

Además, puesto que la Iglesia en general y los evangelistas en particular utilizaban los relatos de milagro como símbolos de la salvación que Jesús había venido a traer, los rasgos útiles para esa función simbólica habrían sido destacados o incluso creados. Por ejemplo, algunos detalles de los relatos de la multiplicación de los panes podrían reflejar las tradiciones relativas a la última cena de Jesús y a la eucaristía de la Iglesia. En algunos casos, no es descartable que todo un relato de milagro proceda del desarrollo dramático de un dicho o una parábola de Jesús. Como posibles ejemplos de ese proceso de dramatización se han sugerido a veces la conversión del agua en vino en Caná, la maldición de la higuera y la resurrección de Lázaro.

Otro problema que se presenta al juzgar la historicidad de relatos concretos, especialmente los que hablan de curaciones, es la frecuente vaguedad en la descripción de la dolencia. Se nos habla de "paralíticos", de un hombre con una mano "atrofiada", de una mujer "encorvada", de una "hemorroísa", de "leprosos", "ciegos", etc. Pero no se nos dice la precisa patología en cada caso, ni la causa de la enfermedad o incapacidad, ni qué grado de gravedad o irreversibilidad tenía la dolencia, ni si la curación efectuada por Jesús era permanente^o. Nuestra fugaz visita al departamento médico de Lourdes (capítulo 17) nos proporcionó un vislumbre de lo difícil que es juzgar supuestas curaciones inexplicables producidas en el siglo XX, incluso cuando los médicos disponen de información clínica sobre el paciente y pueden hablar personalmente con él. ¿Qué puede hacer, entonces, el historiador o exegeta cuando tiene ante sí un abismo de veinte siglos y prácticamente ningún dato médico fiable y encima desconoce si la persona curada sufrió posteriormente una recaída?

Además, aun en los casos de milagros evangélicos en que la patología parece relativamente clara, la interpretación puede complicarse a causa de la enorme distancia cultural y científica que nos separa del siglo I. Por ejemplo, el relato de Mc 9,14-29 sobre el muchacho poseído por un mal espíritu menciona síntomas que parecen corresponder a una epilepsia. Pero, aparte de que el tipo de epilepsia podría ser de por sí objeto de debate, surge el problema de que, para los principales actores del drama -Jesús, sus discípulos y el padre del muchacho- y para los evangelistas, se tra-

ta de posesión demoníaca y no de una simple enfermedad física. Por eso, hasta en casos aparentemente fáciles de evaluar porque el relato contiene una descripción del padecimiento, debemos recordar que la visión moderna y científica del mundo nos sitúa automáticamente a años-luz de la visión que podían tener de él Jesús y los evangelistas, quienes compartían la creencia cultural de que los males del muchacho estaban causados por un demonio. Incluso en los raros casos en que el problema médico está relativamente claro, no debemos olvidar en ningún momento lo mucho que nuestro horizonte mental moderno difiere del que tenían los hombres de la Antigüedad.

Por las anteriores razones es más fácil discutir sobre los tipos de milagro que Jesús dijo realizar, o cuya realización le fue atribuida, que juzgar si es histórico el relato de un determinado acto taumatúrgico, especialmente en lo referente a sus detalles. Esta idea no es nada nueva ni polémica: incluso los exegetas conservadores o moderados, que aceptan la historicidad global de que Jesús realizó hechos considerados milagrosos, muestran cierta reserva frente a los relatos de milagro particulares². En razón de ello, a continuación vamos a agrupar por tipos los milagros referidos en los Evangelios, a fin de examinar sus características generales y estudiar después los distintos relatos. Aunque no siempre será posible llegar a un juicio seguro sobre un relato específico³, nuestro estudio nos permitirá efectuar algunas interesantes observaciones sobre los milagros de Jesús en general: por ejemplo, qué tipos de milagro solía él realizar o decir que realizaba y cuáles son en cambio, los tipos de milagro relativamente raros en la tradición evangélica. En cuanto a los relatos de milagros particulares, el lector deberá recordar que nuestro objetivo es muy limitado: hallar indicios de que el relato se remonta a Jesús, o bien de que fue inventado por la Iglesia primitiva. En consecuencia: aunque importantes en otros contextos, el arte literario y la teología redaccional con que los evangelistas han envuelto esas narraciones no constituyen el motivo directo de este rápido reconocimiento de los datos⁴.

11. Los exorcismos

Nuestro estudio de los exorcismos va a diferir de los que llevemos a cabo sobre otras tradiciones de milagros, por una simple razón: la cuestión de los exorcismos de Jesús ya fue examinada con detenimiento en el capítulo 16 de esta obra⁵. Por eso, en el presente capítulo trataré de centrarme lo más posible en una sola tarea: la de evaluar los posibles elementos históricos en casos individuales. Aparte los dichos sobre exorcismos y las breves referencias sobre ellos en los resúmenes de actividades de Jesús, hay sie-

te casos distintos de exorcismos realizados por Jesús en los Evangelios sinópticos. El hecho de que sean siete los ejemplos particulares de tal tipo de milagro revela la importancia que tuvieron los exorcismos en el ministerio de Jesús.

Al mismo tiempo es recomendable la cautela, ya que los relatos de exorcismos están desigualmente distribuidos entre las varias fuentes evangélicas. Como ya quedó indicado, el Evangelio de Juan no contiene ningún relato de este tipo, si bien la ausencia de exorcismos se debe muy probablemente a la particular postura teológica de Juan. En los sinópticos, casi todos los relatos de exorcismos propiamente dichos proceden de la tradición marcana. En Q parece haber habido un breve relato de exorcismo como introducción a la controversia sobre Belcebú (Mt 12,22-24 || Lc 11,14). La tradición especial L del Evangelio de Lucas no presenta ni un solo ejemplo de relato completo de exorcismo, aunque se refiere de pasada al exorcismo de Jesús a María Magdalena (mencionado también en Mc 16,9) ⁶. La tradición especial M del Evangelio de Mateo contiene un brevísimo relato de exorcismo, pero probablemente se trata de una creación redaccional mateana. Dado este limitado número de fuentes, cabe concluir que, en lo referente a los exorcismos, el testimonio múltiple de *formas* es tan importante como el testimonio múltiple de *fuentes*: los dichos Q se unen a los dichos y relatos marcanos para proporcionar un testimonio múltiple sobre la existencia de exorcismos en el ministerio del Jesús histórico.

I. El endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28 || Le 4,33-37)⁷

Marcos utiliza este relato como parte de una escena paradigmática: el primer día del ministerio de Jesús en Cafarnaún, oportunamente situado en sábado. De hecho, para Marcos, es el comienzo no sólo de la actividad de Jesús en Cafarnaún, sino de todo su ministerio *público*. Por eso la escena sintetiza buena parte de ese ministerio, sobre todo el descrito entre los capítulos 1 y 6 del Evangelio. Jesús, acompañado de sus discípulos, entra en una sinagoga en sábado (1,21); con su enseñanza -y sobre todo por la autoridad única con que enseña, tan diferente de la de los escribas- provoca admiración entre los presentes (v. 22); libra a un hombre de un demonio que conoce la verdadera identidad de Jesús y al que, por tanto, ordena guardar silencio (vv. 23-27); la fama de Jesús se extiende (v. 28); Jesús lleva a cabo una curación individual en una persona con fiebre (vv. 29-32); finalmente, cura a muchos enfermos y exorciza a muchos endemoniados (vv. 32-34).

Dado el carácter paradigmático y generalizador de 1,21-34, que posiblemente debe su unidad al mismo Marcos⁹, la prudencia aconseja no valorar demasiado los detalles de este primer exorcismo del Evangelio. En particular, el conocimiento de la verdadera identidad de Jesús y la proclamación de un título cristológico por parte del demonio¹⁰, así como la orden de guardar silencio que le dirige Jesús, pueden ser expresiones de la teología de Marcos sobre el secreto mesiánico¹¹.

Quizá lo más que se puede decir sobre la historicidad de este exorcismo es que refleja de un modo global el hecho de que Jesús probablemente realizó en Cafarnaún uno o más exorcismos. El fundamento de tal probabilidad reside no tanto en Mc 1,23-28 como en las varias referencias, efectuadas a lo largo de los cuatro Evangelios, a la actividad de Jesús -incluida su actividad taumatúrgica- en Cafarnaún. Que Jesús actuó en esa localidad, quizá haciendo de ella su "base de operaciones" en Galilea, parece indicarlo un testimonio múltiple de fuentes y formas. En 1,21, 2,1 Y 9,33, Marcos presenta a Jesús entrando en Cafarnaún. Las dos primeras referencias introducen relatos de milagro, y las tres corresponden a contextos de enseñanza de Jesús y de ejercicio de su ministerio en casa de alguien en Cafarnaún. Tanto Mateo como Lucas siguen en lo esencial a Marcos¹², aunque Mateo llega al extremo de explicar la presencia de Jesús en Cafarnaún como cumplimiento de una profecía (4,12-17) Yllamar a Cafarnaún "su propia ciudad [la de Jesús]" (9,1). El Evangelio de Juan apoya con un testimonio independiente esta descripción de Cafarnaún como base de operaciones de Jesús. Testimonio sumamente importante porque la presentación joánica del ministerio está mucho más centrada en Jerusalén y Judea que en Galilea, la región más destacada en los sinópticos. Pero Juan narra que Jesús -así como su madre, sus hermanos y sus discípulos- bajaron de Caná a Cafarnaún después de realizada su primera señal (2,12). Curiosamente, la presencia conjunta de la madre, los hermanos y los discípulos de Jesús (o al menos un público bien dispuesto) en Cafarnaún es referida también por Marcos (3,20-25), pero en un episodio de carácter distinto.

Si Mateo y Lucas coinciden en situar en Cafarnaún el relato Q de la curación del criado del centurión (Mt 8,5-1311 Lc 7,1-10)¹³, también Juan relaciona con ese lugar el relato equivalente: la curación del hijo del funcionario real. Otra convergencia de Juan con Q es que se trata de una curación a distancia. Pero, dada la tendencia de este evangelista a hacer los milagros aún más milagrosos, puede ser un toque típicamente joánico el hecho de que Jesús se encuentre a mayor distancia del enfermo que en los sinópticos: en Caná, para ser más precisos (creando así una oportuna inclusión con el primer milagro de Caná, de Jn 2,1-11). Ésta no es la única aparición de Cafarnaún en el Evangelio de Juan, tan centrado en Jerusa-

lén. Aunque ni el inicial relato de la multiplicación de los panes ni el del recorrido a pie de Jesús sobre el agua lo requieren, Juan sitúa dentro de Jn 6 el subsiguiente discurso sobre el pan de la vida en Cafarnaún, concretamente en la sinagoga (6,59). Así coincide con Marcos en describir una actuación de Jesús en Cafarnaún, escenario privilegiado de su enseñanza y sus milagros.

Revelador de esto último es el dicho de Q en que Jesús recrimina a ciertas ciudades de Galilea por su falta de arrepentimiento a pesar de todos los milagros (αἱ δυνάμεις) realizados en ellas. Después de amonestar a Corozáin y Betsaida, ciudades sólo mencionadas aquí¹⁴, Jesús tiene las más duras palabras para Cafarnaún: «y tú, Cafarnaún, ¿vas a encumbrarte hasta el cielo? ¡Te hundirás hasta el abismo!» (Mt 11,23 || Lc 10,15). Esta dudosa distinción de recibir el más áspero reproche de Jesús sugiere lo que los cuatro Evangelios insinúan: entre las ciudades de Galilea, Cafarnaún era la principal beneficiaria del ministerio de Jesús y, por tanto, tenía mayor culpa. Especial importancia reviste el énfasis en lo inexcusable que es la impenitencia de las tres ciudades, habida cuenta de los milagros realizados en ellas. Como hemos visto en nuestro inventario de los milagros de Jesús, ocupan un lugar prominente los exorcismos; por lo cual sin forzar la lógica se puede encontrar en el dicho de Q la implicación de que Jesús realizó exorcismos en Cafarnaún.

En suma, el testimonio múltiple abona la idea de que Cafarnaún tuvo capital importancia en el ministerio galileo de Jesús y que él realizó milagros allí, incluidos exorcismos. Por eso, aunque Mc 1,23-28 no sea históricamente fiable en los detalles, lo es en cuanto representación genérica de lo que Jesús hacía durante su actividad pública en Cafarnaún.

2. *El geraseno endemoniado (Mc 5,1-20)*

Una de las pocas cosas que el relato sobre el geraseno endemoniado tiene en común con el del endemoniado de la sinagoga de Cafarnaún es un nombre de lugar. En lo restante, esta larga, farragosa narración se asemeja más al relato sobre el muchacho poseído por un mal espíritu de Mc 9, en su tortuosidad -que a veces llega a la incoherencia-, así como en su carácter peculiar y extraño. Las muchas dificultades, tensiones, e incluso contradicciones, del relato reflejan indudablemente la complicada evolución que experimentó a lo largo de décadas una referencia más simple hasta convertirse en la barroca narración que encontramos ahora en Mc 5,1-20¹⁵. Es difícil determinar exactamente cuál fue la forma primitiva del relato. Sin embargo, tenemos algunas pistas sobre qué puede ser en él original y qué puede corresponder a adiciones posteriores.

Para empezar, no es nada frecuente que un milagro de Jesús tenga como escenario una ciudad pagana en territorio pagano. El único otro caso lo constituye el exorcismo de la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30), que se desarrolla en "la región de Tiro", un territorio de mucha mayor extensión y más vagamente indicado que los alrededores de Gerasa, ciudad perteneciente a la tegión de la Decápolis. Además, como veremos más adelante, en cuanto al aspecto crítico-formal, el caso de la mujer sirofenicia, junto con el de la curación del criado del centurión, entra en la categoría de relatos de curación a distancia más que en la de relatos de exorcismos, puesto que carece de la mayor parte de los motivos y temas habituales en los relatos de este último tipo. Por tanto, el episodio del geraseno endemoniado es el único auténtico relato de exorcismo conectado con un lugar pagano. Más concretamente, este exorcismo es el único milagro conectado directamente con una ciudad de la Decápolis (grupo de ciudades helenísticas con población mayoritariamente pagana situado al sur de Siria y al nordeste de Palestina) ¹⁶. Esto podría indicar -pero difícilmente probar- que un exorcismo de Jesús tuvo lugar realmente en los alrededores de la ciudad pagana de Gerasa y que el insólito marco del exorcismo contribuyó a que ese lugar quedase fijado en la tradición oral.

Me apresuro a añadir, no obstante, que hay un problema con el término "gerasenos". En los antiguos manuscritos de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas se encuentran diversos nombres gentilicios al comienzo de este relato: gerasenos, gadarenos, gergesenos, gergesinos y gergistenos. Al parecer, los escribas posteriores tenían sus propias ideas sobre dónde había que situar el milagro y, con arreglo a ellas, cambiaron el nombre. A juicio del reputado crítico textual Bruce M. Metzger, la correcta lectura de Marcos (del que dependen Mateo y Lucas en sus versiones del relato) es, muy probablemente, "región de los gerasenos", y yo acepto esa opinión como la más plausible ¹⁷.

Si "la región de los gerasenos" es la lectura original de Marcos, la evolución de este extraño relato puede ayudar a explicar por qué, en tiempos posteriores, se sintió la necesidad de cambiar la referencia del lugar. Como he expuesto en el capítulo 19, es posible que el incidente de la entrada de los demonios en los cerdos, que luego se arrojan por un precipicio al mar de Galilea y se ahogan (Mc 5,11-13), sea un añadido fácilmente separable, adherido secundariamente a la forma original del relato de exorcismo ¹⁸. Sin la estampida de la piara y su salto al abismo, los alrededores de Gerasa no crean ninguna dificultad al relato.

Sin embargo, una vez que el incidente de la caída de los cerdos por un precipicio al mar de Galilea fue añadido en alguna fecha posterior, Gerasa, ciudad situada a unos cincuenta y tres kilómetros al sudeste de dicho "mar",

dejó de ser un lugar verosímil, por más que se quisiera ampliar el sentido de "la *región* de los gerasenos". Otras ciudades de la Decápolis, junto con sus "regiones", distaban mucho menos del mar de Galilea; entre ellas Gadara, que, aun presentando también sus problemas geográficos, se hallaba a una distancia más razonable: ocho o nueve kilómetros. Todavía más adecuado era el emplazamiento de Gergesa, en la orilla oriental; de ahí que el Padre de la Iglesia Orígenes prefiriese para el relato esa ciudad, encontrando Gadara demasiado improbable, y seguramente se debe a la influencia de Orígenes que "gergesenos" aparezca en algunos manuscritos.

En resumen, si "gerasenos" era el gentilicio que en un principio figuraba en Marcos, fácilmente se comprende el cambio a "gadarenos" o "gergesenos"; mientras que, si uno de estos dos nombres hubiera sido la lectura original, costaría explicar la presencia de "gerasenos" en muchos de los manuscritos mejores y más antiguos¹⁹. Ahora bien, decidir que "gerasenos" es la lectura original repercute en la determinación del contenido primitivo del relato. Como éste surgió probablemente en Palestina o en algún territorio adyacente a ella, y puesto que presumiblemente el narrador autóctono sabría que Gerasa no estaba cerca del mar de Galilea, nuestra decisión de que "gerasenos" pertenece a la forma más primitiva del relato confirma la idea de que esa forma no incluía el incidente de la mortal estampida de los cerdos hacia el mar. En otras palabras, la frecuente afirmación -basada en consideraciones crítico-formales- de que el incidente de la piara es secundario encuentra también apoyo en nuestra decisión -justificada igualmente por razones de crítica textual- de que el relato primitivo estaba localizado cerca de Gerasa, desde donde ni siquiera unos cerdos endemoniados podían lanzarse al mar de Galilea²⁰. Puesto que la piara suicida no aparecía en el relato original, podemos prescindir de teorías racionalizadoras sobre cómo los cerdos salieron de estampida, asustados por el paroxismo de los demonios en el tormento del exorcismo²¹.

Aun prescindiendo de esa piara secundaria, es difícil determinar qué partes del relato podrían reflejar hechos históricos. La espantosa descripción del frenesí del geraseno, que lo mantiene alejado de Dios, de sus semejantes y de sí mismo, posee verdadera fuerza dramática (Mc 5,2-10); pero, por esa precisa razón, hay que contar con la posibilidad de que una poderosa imaginación haya aportado una fuerte pincelada teológica y narrativa²². Tal como se encuentra en Marcos, el relato sirve ciertamente al propósito teológico de simbolizar la comunicación del mensaje del Evangelio cristiano, sanador y liberador, a los impuros gentiles, misión asumida prolépticamente por el mismo Jesús²³.

Ese amplio programa teológico debe hacernos suspicaces en lo tocante a admitir como datos históricos varios detalles del relato. En particular,

pese a la fascinación de los críticos con las frases que intercambian Jesús y el endemoniado -sobre todo la declaración "me llamo Legión, porque somos muchos"-, no hay que dejarse arrebatar por el poder casi hipnótico de ese diálogo ²⁴. Si hasta ahora nos hemos cuidado de no designar como *ipsissima verba Jesu* (las palabras exactas de Jesús) cualquier dicho suyo, con mayor razón debemos abstenernos de declarar *ipsissima verba* cualquier frase de un endemoniado. Aun cuando se pretenda ver en el nombre "Legión" una referencia a la ocupación romana, que mortificaba a la población palestina -una sospechosa mezcla de teorías políticas y psicológicas, en todo caso-, las interpretaciones de ese género deben reservarse para el nivel de la redacción marcana ²⁵. Afirmar que aquí tenemos exactamente lo que un endemoniado "histórico" dijo al Jesús histórico en una ocasión específica es dar prueba de notable credulidad.

Esto vale no sólo para el nombre "Legión", sino también para la designación de Jesús como "Hijo del Dios Supremo". Según la teoría marcana del "secreto mesiánico" (mejor, "el secreto del Hijo"), ningún hombre puede proclamar con veracidad que Jesús es el Hijo de Dios antes del acto decisivo y misterioso de revelación que es la muerte de Jesús en la cruz. Sólo entonces puede un ser humano -significativamente, un hombre ajeno al grupo de Jesús, un centurión gentil implicado en la crucifixión- manifestar la verdad: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Antes de ese momento, sólo Dios, al hablar desde el cielo en el bautismo y en la transfiguración de Jesús, y los demonios al ser exorcizados -por tanto, exclusivamente seres sobrenaturales- han podido expresar la verdad de la filiación divina de Jesús. El diálogo entre Jesús y el endemoniado de Mc 5,6-7 se ajusta perfectamente a ese plan, por lo cual debe ser visto como parte de un programa teológico y no como un dato histórico.

A fin de cuentas, pese a su extensión y riqueza de detalles, Mc 5,1-20 deja un poso histórico exiguo, aunque poso al fin y al cabo. Una razón preliminar y general para sospechar la existencia de alguna tradición histórica subyacente es que el relato, que recibió su forma final en el Evangelio de Marcos allá por el año 70, tiene un carácter complejo y está formado por varios estratos. Las varias adiciones y expansiones sufridas por el núcleo narrativo indican una evolución durante varias décadas, indicio que, en cualquier caso, sitúa ese núcleo cerca de la época de Jesús ²⁶. Además, algunos curiosos detalles lingüísticos del relato apuntan hacia la historicidad. La palabra "gerasenos" que, como hemos visto, es la lectura original de Marcos, sólo se encuentra en este lugar a lo largo de toda la Biblia. Todavía más curioso es el hecho de que la presencia de "Decápolis" en Mc 5,20 representa probablemente la más temprana aparición de tal topónimo en toda la literatura antigua ²⁷. Si los primeros cristianos hubiesen inventado por completo este relato sería extraño que, al localizar el exorcis-

mo de Jesús, hubiesen incurrido en la doble rareza filológica de nombrar el territorio geraseno de la Decápolis. Lo insólito de la designación geográfica -sin paralelo en la Biblia ni en la tradición cristiana primitiva- podría reflejar un acontecimiento histórico singular. Es posible que esa única relación de un milagro de Jesús con una determinada ciudad pagana de la Decápolis, situada a considerable distancia del mar de Galilea y de la zona habitual de actividad de Jesús, quedase grabada con más nitidez en la memoria colectiva de los discípulos precisamente por la inusitada localización de aquel exorcismo.

Franz Annen, que ha dedicado mucho trabajo a la perícopa del geraseno endemoniado, encuentra un ulterior argumento para pensar que en la base de esta perícopa hay algún hecho del ministerio de Jesús. Buscando al relato una "situación vital" (*Sitz im Leben*) plausible, Annen sugiere que fue formulado por judeocristianos de la primera generación favorables a la misión entre los gentiles y enzarzados en una disputa sobre este punto con judeocristianos más conservadores que se oponían a esa misión. Quienes la propugnaban habrían utilizado el relato sobre el geraseno endemoniado como un argumento en contra de sus oponentes: sólo queremos continuar *lo* que Jesús inició. Annen explica que el argumento habría tenido sentido y efectividad contra los oponentes sólo en el caso de que ambos grupos de la primera generación de cristianos judeopalestinos hubiesen dado por hecho que Jesús realizó un exorcismo en *la* región de Gerasa. De haber sido totalmente inventado, ese acontecimiento no habría servido para apoyar la posición de los que propugnaban la misión entre los gentiles. La idea de Annen resulta atractiva, pero depende de que antes sea aceptado el *Sitz im Leben* que este autor propone para el relato.

En conjunto, las rarezas lingüísticas de la narración, más el posible *Sitz im Leben* que sugiere Annen, me inclinan a pensar que en la base de Mc 5,1-20 se encuentra un exorcismo realizado por Jesús en las proximidades de Gerasa, si bien debo admitir la falta de pruebas sólidas al respecto. Más allá de esto, dudo que se pueda decir mucho acerca del hecho histórico: ha ido acumulando sobre sí demasiadas capas de actividad literaria y de imaginación teológica²⁸.

3. *El muchacho poseído por un mal espíritu* (Mc 9,14-29 parr.)

El relato sobre el muchacho poseído por un mal espíritu²⁹ recuerda el del geraseno endemoniado, en cuanto a su longitud, su presentación tortuosa, por no decir incoherente, y algunos detalles gráficos y concretos³⁰. Los críticos debaten sobre si Mc 9,14-29 se debe a una combinación de

dos versiones diferentes del mismo acontecimiento o a la lenta evolución de un solo relato³¹. Comoquiera que sea, en la versión de Marcos nos encontramos de nuevo con una perícopa resultante de una complicada historia literaria. Ver la presente forma marcana como el fiel reflejo de algún evento original sería el colmo de la ingenuidad³².

Quizá un modo de detectar lo que pueda haber de tradición histórica en esa narración de Marcos es observar dónde diverge notablemente del paradigma crítico-formal básico de los relatos de exorcismos³³, que ya hemos examinado en otros encuentros directos de Jesús con endemoniados, señaladamente los acontecidos en Cafarnaún y en los alrededores de Gerasa. En líneas generales, los tres relatos se ajustan al modelo básico:

- a) Jesús entra en escena;
- b) el endemoniado se dirige a él o es llevado a su presencia;
- e) en los relatos del geraseno y del muchacho se describe en detalle la lamentable y terrible situación del endemoniado;
- d) en los relatos de Cafarnaún y Gerasa, el diablo trata de evitar a Jesús y proclama a gritos su verdadera identidad como un medio apotropaico de controlarlo;
- e) Jesús no cede en su propósito y -en algunos casos, tras alguna pregunta inicial- increpa (ἐπιτίμησεν) al demonio y le ordena salir (ἔξελεθε);
- j) la narración menciona la salida del demonio, que frecuentemente se produce entre arrebatos y convulsiones o alguna especie de trastorno general;
- g) a veces hay una declaración adicional sobre el buen estado actual del antiguo endemoniado, como confirmación del éxito del exorcismo;
- h) habitualmente, la reacción de los espectadores (asombro, temor) es parte del desenlace.

Aunque el relato sobre el muchacho poseído por un mal espíritu se ajusta bastante al modelo descrito, hay unas cuantas diferencias notables que contribuyen a la oscuridad y al movimiento irregular de la narración:

a) A diferencia de otros relatos de este tipo, Mc 9,14-29 se halla salpicado de referencias a la incapacidad de los discípulos para realizar el exorcismo pedido (9,18 + 28-29). Esto, incluso dentro del Evangelio de Marcos, que no muestra un excesivo entusiasmo por los discípulos, resulta sorprendente, ya que en otros lugares (también más adelante, en el cap. 9) afirma que los discípulos pueden realizar exorcismos en nombre de Jesús (6,7.13; 9,38-39).

b) El interlocutor de Jesús no es el mal espíritu que posee al endemoniado, como en los casos de Cafarnaún y Gerasa, sino el angustiado padre del poseso³⁴. Puesto que se dice que el demonio ha dejado mudo (v. 17) y sordo (v. 25)³⁵ al muchacho, obviamente éste no puede tomar parte en la conversación (cf. los exorcismos del endemoniado mudo de Mt 9,32-34 Y del endemoniado ciego y mudo de 12,22-24).

e) En vez de una lucha sobrenatural entre Jesús y el demonio vemos un apasionado enfrentamiento psicológico -casi se podría decir "pastoral"- entre Jesús, que (caso único en relatos de este género) pone la fe como condición para realizar el exorcismo, y el padre del niño, que, no sabiendo ya qué hacer, acaba gritando: «¡Fe tengo, ayúdame en lo que me falte!» (v. 24)³⁶.

d) A la súplica del padre en el v. 22 («Si algo puedes, ayúdanos»), Jesús responde, aparentemente un tanto ofendido, en el v. 23: «¿Qué es eso de "si puedes"? ¡Todo es posible para el que tiene fe!» Dependiendo de cómo se interprete la réplica de Jesús, en el v. 23 puede haber una referencia a la fe *de Jesús*, fe que él identifica como la fuente de su poder para obrar milagros, o bien una enérgica reacción ante la fe vacilante mostrada por el padre en el v. 22, y una exhortación a tener una fe plena, lo que habría dado lugar a la conmovedora respuesta del padre en el v. 24³⁷. Comoquiera que sea, nos encontramos ante un caso insólito en que Jesús pone como condición la fe para un exorcismo³⁸, así como ante la posibilidad -única en los cuatro Evangelios y, de hecho, en todo el NT- de que Jesús señale su propia fe como la fuente de sus milagros.

e) Lo más peculiar de este relato es la manera detallada, casi clínica, en que se describe el padecimiento del muchacho (vv. 17-18.20-22): imposibilidad de hablar, ataques, caídas, expulsión de espumarajos, rechinar de dientes y rigidez final. Incluso cuando es llevado ante Jesús sufre convulsiones, cae al suelo y se revuelca echando espumarajos. El padre cuenta que su hijo padece ese cuadro desde la infancia y que muchas veces ha caído al fuego y al agua. Habida cuenta de todo, el muchacho parece sufrir alguna forma de epilepsia³⁹. Esto no escapa a Mateo, el cual le aplica el inusitado verbo *σεληνιαζέσθαι* (literalmente, "estar lunático"), que refleja la creencia antigua en que ese tipo de ataques eran causados por la luna⁴⁰. Por supuesto, en lo que nosotros vemos claramente un problema de epilepsia, Marcos y todos los actores del episodio, incluido Jesús, veían un caso de posesión por parte de un demonio, al que había que expulsar.

Nada de esto, en sí, garantiza la historicidad. Obviamente, Marcos utiliza el material para desarrollar algunos de sus temas preferidos: el creciente conflicto entre Jesús y sus discípulos, la victoria de Jesús sobre los

poderes demoníacos, y la necesidad de la fe (y de la oración, que el evangelista añade torpemente en el v. 29)41.

No obstante, el relato premarcano del muchacho endemoniado pasó por una larga y complicada evolución en la tradición oral antes de llegar a Marcos, por lo cual bien podría remontarse a la vida de Jesús. En particular, las divergencias y adiciones que presenta con respecto a la forma habitual del relato de exorcismo tal vez sean indicio de un encuentro especial y memorable entre Jesús y el padre de un epiléptico, ocurrido durante el ministerio público. En vez de la forma pura del relato de exorcismo encontramos una mezcla de relato de exorcismo, relato de curación propiamente dicha (con un toque, quizá, de relato de resurrección) y de relato declaratorio (Jesús habla del poder de la fe). Como apunta Pesch en su análisis, algunos motivos parecen extrañamente fuera de lugar en Mc 9,14-27⁴². De hecho, la incapacidad de los discípulos para exorcizar, la súplica del padre por su hijo, la clara descripción de la epilepsia, la petición de fe por parte de Jesús antes del exorcismo y, posiblemente, la referencia de Jesús a su propia fe como la fuente de los milagros son atípicos de los relatos de exorcismo evangélicos. En realidad, algunos elementos son únicos. Además, en llamativo contraste con los otros grandes relatos de exorcismo del Evangelio de Marcos, no contiene ningún título cristológico (cf. "Jesús de Nazaret ... el Santo de Dios", en 1,24; "Jesús, Hijo del Dios Supremo", en 5,7; "Señor" en 7,28). El padre simplemente se dirige a Jesús con el nada sorprendente título de "maestro" (9,17). No se trasluce ninguna preocupación cristológica específica. Por otro lado, la presencia de semitismos en el texto griego del relato permite conjeturar que éste podría haber existido originalmente en arameo⁴³. Con tantos indicadores apuntando en una misma dirección, tiendo a pensar con Pesch y muchos otros comentaristas que algún recuerdo histórico del ministerio de Jesús subyace al presente relato.

Esto es lo más que se puede decir de la perícopa examinada. Sin embargo, quizá valga la pena notar que incluso Karl Ludwig Schmidt, el maestro en descomponer la estructura narrativa de Marcos para descubrir unidades premarcanas, opina que este extraño relato se remonta a alguna «tradición auténtica y -cabría añadir- al recuerdo de algún suceso real»⁴⁴.

4. *El endemoniado mudo (¿y ciego?)* (Mt 12)22-23a || Le 11)14)

En Mt 12,22-23a || Lc 11,14 tenemos probablemente el único relato -aunque breve- de un exorcismo procedente de Q⁴⁵. Ciertamente es que la impronta de Q aparece en otras referencias a exorcismos, como el dicho so-

bre el reino dividido (Lc 11,17-18), la pregunta acerca los exorcismos realizados por los seguidores de los adversarios de Jesús (Lc **11,19**), el dicho relativo a exorcizar con el dedo de Dios (Lc 11,20) y la parábola del hombre fuerte (Lc 11,21-22 parr.). Pero el único relato propio y verdadero de exorcismo atribuible a la mencionada fuente es el que estamos considerando. Los relatos, de cualquier tipo, son muy raros en **Q**, y por lo que respecta a los de milagro, sólo se detecta un caso más: la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10).

Como corresponde a su origen, el relato es lacónico en extremo y, aparentemente, sólo existe para introducir la versión **Q** de la controversia sobre Belcebú⁴⁶. Por ello es lícito preguntarse si estamos ante un producto puramente literario creado con ese fin por el autor (o los autores) de **Q**⁴⁷. Aunque cabe tal posibilidad, el carácter extraño del relato da que pensar. El beneficiario del exorcismo, además de endemoniado, es mudo o al menos sufre algún trastorno que le impide hablar (κωφός)⁴⁸, aparte de ser ciego en la versión de Mateo. Este último detalle es interesante, ya que en toda la tradición evangélica no hay un solo caso de una persona a la vez ciega y muda. Si llegáramos a la conclusión de que la descripción mateana del endemoniado corresponde a la forma **Q** original, entonces la insólita combinación de mudez y ceguera en un poseso podría servir de argumento favorable a la historicidad de este exorcismo⁴⁹.

Sin embargo, la mayor parte de los críticos juzgan que Lucas se aproxima más a **Q**, al menos en lo tocante a la ausencia de la ceguera⁵⁰. Aunque esto fuera cierto, conviene señalar que los únicos otros ejemplos de relatos de exorcismo con un endemoniado mudo son la creación redaccional de Mt 9,32-33, donde el evangelista utiliza el tema de la mudez tomándolo del episodio de **Q** aquí considerado, y el relato sobre el niño epiléptico que tenía un "espíritu mudo y sordo" (Mc 9,25: τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα)⁵¹. En este último caso, la mudez (probablemente temporal) se debe sin duda a epilepsia, mientras que nada indica que sea epiléptico el mudo de nuestro breve relato **Q**.

Es decir, en estos otros dos casos está claramente justificado el motivo de la mudez (la copia de **Q** por parte de Mateo y los síntomas de un ataque epiléptico), en tanto que no hay razón aparente para su aparición en Lc **11,14**. No se comprende por qué el autor de **Q** habría creado un relato sobre un endemoniado *mudo*, cuando todo lo que necesitaba era una introducción a la disputa ocasionada por el exorcismo a un endemoniado sin más; tanto es así que el motivo de la mudez desaparece inmediatamente después de Lc **11,14** y no aflora en la disputa subsiguiente. Aunque este razonamiento no es sólido (dada la brevedad del relato), me parece más probable que el exorcismo narrado en Lc 11,14 no sea una creación

del autor de Q, sino que originalmente estuviera conectado al menos con parte del material de los dichos que ahora componen la disputa sobre Belcebú. Admito que, sin más datos, malamente se puede probar que esta narración universicular sea histórica, pero no encuentro razones válidas para afirmar lo contrario.

Considerándolo todo, la cuestión de la historicidad de este relato es mucho menos importante que los dichos de Q sobre exorcismos a los que sirve de introducción y que examinamos en el capítulo 16. Presumiblemente, algún exorcismo (o exorcismos) dio lugar a esos dichos, fuera o no el de Q que los precede.

5. *El mudo poseído por un demonio (Mt 9,32-33)*

Gran parte de los comentaristas consideran este breve relato como una creación redaccional de Mateo sobre el modelo de la tradición Q utilizado también en Mt 12,22-23⁵². El motivo de tal "reciclado" es la compleja y armoniosa estructura que Mateo ha ideado para los capítulos 8-9 de su Evangelio, en la que alberga un ciclo de nueve relatos de milagros⁵³. Con arreglo a ese plan, el evangelista forma tres grupos de tres relatos (8,1-17; 8,23-9,8; 9,18-24) e inserta entre cada grupo, a modo de "tabique", una sección sobre el discipulado (8,18-22; 9,9-17; 9,35-38). Aparentemente, cuando Mateo llega a su noveno milagro, ya ha agotado su provisión de relatos de ese género (tomados de Marcos y de las tradiciones Q y M) y suple la carencia creando en 9,32-33 un relato similar al del exorcismo que en el cap. 12 desata la controversia sobre Belcebú⁵⁴. Si tal explicación es correcta, obviamente carece de sentido preguntarse si esta particular formulación de un relato de exorcismo cuenta con alguna base histórica.

6. *La alusión a María Magdalena (Lc 8,2)*

Resumiendo el ministerio de Jesús para introducir los acontecimientos de los caps. 8-9, Lucas menciona a los acompañantes de Jesús. Es un grupo formado por los Doce «y algunas mujeres que habían sido liberadas de malos espíritus y curadas de enfermedades, [en particular] María, llamada Magdalena [i. e., de la ciudad de Magdala]⁵⁵, de la que habían salido siete demonios, y Juana, la mujer de Cuza, el administrador de Herodes [Antipas]' y Susana, y muchas otras mujeres, que le asistían con sus bienes» (Lc 8,2-3). Esta frase, un tanto vaga y digresiva, no aclara si, además de María Magdalena, otras mujeres habían experimentado exorcismos o si todas las demás eran las «curadas de enfermedades». Esta precisión

quizá no fuera tan importante para Lucas, puesto que narra algunos relatos de curación física en lenguaje exorcístico (v. gr., los referentes a la suegra de Simón y a la mujer que llevaba dieciocho años encorvada). Lo cierto es que Lc 8,2 refiere que María Magdalena había sido librada de un gravísimo caso de posesión demoníaca, subrayando la gravedad con el número siete⁵⁶. Aunque Lucas no nombra al exorcista, el contexto permite entender que se trata de Jesús, puesto que explica la devoción de María Magdalena hacia él y los Doce, reflejada en el acompañamiento y en el apoyo económico.

¿Qué se puede decir sobre la fiabilidad histórica de 8,2? ⁵⁷ Por un lado, el sumario de Lc 8,1-3 es probablemente, en conjunto, una composición del evangelista, llena de palabras griegas y de expresiones típicamente lucanas⁵⁸. Además, la mención de María Magdalena durante el ministerio concuerda con el interés de Lucas por los personajes femeninos, así como por reunir testigos de la actividad pública de Jesús y de su muerte y resurrección⁵⁹. Por otro lado, en opinión de Fitzmyer, «la frase "de la que habían salido siete demonios" suena a expresión estereotipada y heredada»⁶⁰. Como mínimo, esa frase parece implicar la existencia de un relato más amplio, al que sólo alude.

Si se admite que la idea de que Jesús exorcizó a María Magdalena es prelucana, ¿se puede decir algo a favor de su historicidad? En mi opinión, no cabe recurrir al criterio del testimonio múltiple de fuentes, puesto que Lc 8,2 es la única fuente claramente independiente para esta idea. La breve mención en el "final largo" del Evangelio de Marcos (16,9: «María Magdalena, de la que [Jesús] había expulsado siete demonios») refleja, a mi entender, conocimiento del Evangelio de Lucas (véanse, además, las referencias al episodio lucano de Emaús en Mc 16,12-13 y a la noticia lucana de la ascensión en Mc 16,19). No obstante, destacados exegetas como Rudolph Pesch y Joseph Hug afirman que Mc 16,9 representa una tradición independiente; por lo cual un argumento basado en el testimonio múltiple puede tener sentido para algunos⁶¹.

A mi entender, mejor argumento brindan los criterios de dificultad y coherencia. Los cuatro Evangelios presentan a María Magdalena como testigo principal de la crucifixión y sepultura de Jesús (Mc 15,40-41.47 parr.) y también como testigo principal, o único, del sepulcro vacío (Mc 16,1-8). En las tradiciones mateana y joánica llega al punto de verse favorecida con una aparición de Jesús resucitado (Mt 28,8-20; Jn 20,11-18) antes de que él se aparezca al grupo de sus discípulos varones. Parece improbable que la tradición cristiana primitiva se hubiese tomado la molestia de arrojar dudas sobre la fiabilidad de tan importante figura describiéndola -sin razón aparente- como una antigua endemoniada. ¿Para qué habría servi-

do esa invención? Lo problemático del testimonio de una mujer ex poseo no pasó inadvertido a diversos comentaristas varones de los Evangelios, desde Celso en el siglo II hasta Ernest Renan en el XIX⁶². Adicionalmente, desde el criterio de coherencia, podemos argüir que un exorcismo de Jesús que hubiese librado a María Magdalena de un severo trastorno explicaría perfectamente una dedicación a él tan intensa como para seguirlo en su crucifixión, muerte y sepultura. Si es posible juzgar como básicamente histórico Lc 8,2, entonces ese texto nos brinda una pequeña información adicional sobre los exorcismos de Jesús: al menos algunos beneficiarios de ellos, señaladamente María Magdalena, se hicieron fieles y constantes discípulos suyos, algo a todas luces puesto en razón.

7. *La mujer sirofenicia (Mc 7,24-30 || Mt 15,21-28)*⁶³

Esta narración tiene varios puntos en común con otros relatos de milagro de los Evangelios. En cuanto refiere un exorcismo efectuado a una persona pagana en territorio no judío, recuerda el del geraseno endemoniado de Mc 5,1-20. Sin embargo, a diferencia de éste, carece de casi todos los motivos presentes en un típico relato de exorcismo (p. ej., la confrontación entre Jesús y el poseso, la lucha del demonio por evitar a Jesús, la increpación de Jesús al mal espíritu, con la orden de que salga, y el asombro de la multitud). Aunque el tema del exorcismo aparece al principio y al final del relato (Mc 7,25b.26b.29b-30), su núcleo es una esgrima dialéctica entre Jesús y la mujer sirofenicia, quien pide la curación de su hija endemoniada (vv. 27-28.29a)⁶⁴. Por eso, el único relato de exorcismo algo similar a éste es el de Mc 9 sobre el muchacho poseído por un mal espíritu, ya que en ambos casos hay un padre (o madre) que angustiadamente suplica a Jesús un exorcismo para el hijo y obtiene al principio una negativa. Pero, en Mc 9, el muchacho tiene un verdadero encuentro con Jesús y está "en escena" durante casi todo el episodio, mientras que Jesús nunca llega a ver a la niña en Mc 7, la cual sólo aparece en persona y brevemente al final, cuando ya ha sido curada.

En conjunto, las mayores similitudes con el relato sobre la mujer sirofenicia hay que buscarlas en las otras dos curaciones a distancia narradas en los Evangelios: la del criado del centurión (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10) y la del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54, probablemente la variante joánica de la curación del criado del centurión)⁶⁵. En los tres casos, *a*) el peticionario de la curación intercede por alguien de su casa que no está presente; *b*) el núcleo del relato está constituido por un diálogo, donde alguna dificultad hace pensar que Jesús no accederá a la petición; *e*) el intercambio dialéctico culmina con una palabra o frase que expresa la confianza del peticionario en la promesa efectuada por Jesús al decirle que puede irse, y

d) la confirmación por parte del narrador, al final de la perícopa, de que la curación se ha producido.

Por un lado, el relato sobre la mujer sirofenicia⁶⁶ se asemeja al del centurión en que, tanto en uno como en otro, un gentil se dirige al taumaturgo judío (y, en ambos casos, con la fe que implica el tratamiento de "Señor" [KÚPLEJ] pidiéndole un milagro, el cual acaba siendo realizado a distancia. Por otro lado, es similar al relato sobre el oficial real en que, si bien Jesús parece al principio rechazar la petición, el peticionario no se desanima y persiste en su ruego hasta recibir la seguridad de que su querido hijo ya ha sido curado⁶⁷.

El relato sobre la mujer sirofenicia encaja bien en la estructura redaccional de Marcos⁶⁸, puesto que está precedido por la disputa de 7,1-23 sobre lo puro y lo impuro. Habiendo declarado puro todo alimento, Jesús procede a romper la barrera religiosa que separa a los judíos de los gentiles⁶⁹. Pero, aparte la estructura redaccional marcana, el relato sobre la mujer sirofenicia está fuertemente cargado de teología cristiana posterior; en concreto, de teología misional. Como sabemos por los cuatro Evangelios y también por Pablo (Rom 15,8-9), Jesús no emprendió durante su ministerio ninguna misión programática entre los gentiles. Sin embargo, en unos cuantos casos excepcionales (el centurión, la mujer sirofenicia, el geraseno endemoniado), la futura oferta de salvación dirigida a ellos se encuentra prefigurada mediante los símbolos de la curación y del exorcismo. De hecho, la afirmación de Jesús de que *primero* deben saciarse los hijos (= los judíos) con el pan (= el mensaje evangélico de salvación) parece una variación sobre el tema paulina "primero a los judíos" (Rom 1,16), convertido en relato en los Hechos de los Apóstoles. Dada esta alegoría teológica de la historia de la salvación, que constituye la misma médula de Mc 7,24-30 " Mt 15,21-28 (i. e., el diálogo con Jesús), resulta difícil sostener que el relato sobre la mujer es histórico en lo sustanciapo. Creo que, en esto, difiere de los relatos sobre el geraseno endemoniado y la curación del criado del centurión. Sin duda, los dos últimos podían ser aplicados -y lo fueron- a la misión postpascual entre los gentiles⁷¹; pero el tema claramente cristiano de la misión dirigida "primero a los judíos y luego a los gentiles" no se encuentra de una manera tan ostensible en el núcleo de esos relatos ni está tan claramente expresado en sus formas primitivas como en el de la mujer sirofenicia.

Pese a todo lo anterior, no es posible negar de un modo categórico la historicidad de Mc 7,24-30 " Mt 15,21-28. Se pueden elaborar algunos argumentos favorables a ella. El relato contiene varios detalles insólitos que podrían haber contribuido a que el suceso original quedase grabado en la memoria de los discípulos⁷²: por ejemplo, una mujer sirofenicia en la re-o

gión de Tiro, una madre que intercede por una hija endemoniada?⁷³. Estos precisos elementos no se encuentran en ningún otro lugar de la tradición evangélica.

Y, algo aún más significativo, tampoco en ningún lugar de esa tradición habla Jesús con un lenguaje tan áspero, incluso insultante, a un peticionario que acude a él de buena fe. Probablemente, los exegetas cristianos habrían tachado de escandaloso e intolerable el empleo de "perros"⁷⁴ para referirse a los gentiles si, en un relato evangélico, tal palabra la hubiese pronunciado un fariseo, en vez de Jesús. Algunos críticos han señalado esa dureza inicial como la razón de que Lucas omitiese el relato⁷⁵. Que un narrador premarcano crease una escena en que Jesús utiliza un lenguaje tan ofensivo puede parecer improbable a muchos. En cambio, otros verán en ello un simple recordatorio de que quizá la sensibilidad de los primeros cristianos no era como la nuestra y de que sus opiniones sobre la naciente misión dirigida a los gentiles pudieron diferir más de lo que imaginamos. Todo considerado, encuentro el relato sobre la mujer sirofenicia tan cargado de teología misionera y preocupaciones cristianas que su creación por cristianos de la primera generación me parece la conclusión más plausible⁷⁶.

Vistos los siete casos de exorcismo y la escasez de los datos sobre ellos, debemos admitir lo endebles que, en consecuencia, son nuestros juicios. Ahora bien, si hemos de decidir si hay algún núcleo histórico subyacente a los relatos de exorcismos contenidos en las secciones narrativas del Evangelio, veo como más verosímiles las siguientes apreciaciones: 1) El relato sobre el muchacho poseso y la breve referencia al exorcismo practicado a María Magdalena se remontan probablemente a acontecimientos históricos del ministerio de Jesús. Me inclino a creer que lo mismo sucede con el relato sobre el geraseno endemoniado, aunque en este caso los argumentos son menos convincentes. 2) En su presente forma, el exorcismo del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún puede ser una creación cristiana, aunque probablemente refleja lo que Jesús hacía en Cafarnaún durante su ministerio. 3) El exorcismo de un mudo (¿y ciego?), narrado en un breve relato de la tradición Q (Mt 12,24-11 Lc 11,14-15), es difícil de juzgar. Podría estar relacionado con algún hecho histórico, pero también podría tratarse de una creación literaria utilizada para introducir la controversia sobre Belcebú. 4) En cambio, parece muy posible que el relato sobre el endemoniado mudo de Mt 9,32-33 fuera ideado por Mateo para completar los nueve relatos de milagro exigidos por su esquema de tres grupos de tres narraciones en los caps. 8-9 de su Evangelio. 5) El relato de la mujer sirofenicia es probablemente una creación cristiana destinada a ilustrar la teología misionera de la Iglesia primitiva.

Señaladas ya las narraciones que parecen tener alguna base histórica, sin duda el lector moderno querrá saber más y conocer qué era exactamente lo que aquejaba a aquellas personas exorcizadas por Jesús. Si tuvieran que pronunciarse a este respecto los varios miembros de nuestra mítica comisión encerrada en la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, una vez más diferirían en sus respuestas. Un cristiano conservador quizá desearía subrayar la realidad de la posesión diabólica y la ejecución de verdaderos exorcismos por parte de Jesús. Sin embargo, pese a su conservadurismo, seguramente tendría que admitir que el caso del muchacho de Mc 9 apunta a una epilepsia más que a una posesión demoníaca⁷⁷. Los cristianos moderados o liberales coincidirían probablemente con otros miembros de la comisión en considerar todos o casi todos los casos de "posesión" como varios tipos de enfermedades mentales o psicósomáticas. Se podría proceder a elaborar conjeturas sobre el influjo positivo que la carismática personalidad de Jesús acaso ejerció sobre aquellas personas perturbadas, pero aquí se entra en un terreno donde no hay modo de comprobar las hipótesis. Si la psiquiatría es ya bastante difícil de practicar teniendo al lado al paciente, cuando éste se encuentra a veinte siglos de distancia el diagnóstico es punto menos que imposible⁷⁸. Además, las explicaciones puramente psicológicas pueden ser insuficientes en un caso de epilepsia. De todas formas, como he subrayado en la primera sección del presente capítulo, decidir si en alguno de esos exorcismos ocurrió un milagro -es decir, si Dios hizo algo por encima de toda capacidad humana para curar a un determinado individuo- va más allá de cuanto es posible juzgar desde bases puramente históricas.

Notas al capítulo 20

¹A veces, ni siquiera se dice desde cuándo era padecida la dolencia. En otras ocasiones, sin embargo, se menciona la duración del mal para subrayar su gravedad o incurabilidad: v. gr., la mujer que llevaba dieciocho años encorvada (Lc 13,10-17), la mujer que sufría hemorragias desde hacía doce años (Mc 5,25-34), el hombre que llevaba treinta y ocho años paralítico (Jn 5,1-9) y el ciego de nacimiento (Jn 9,1). En los relatos sobre la hija de Jairo y el hijo de la viuda de Naín, la muerte de esas personas se había producido el mismo día en que fueron resucitadas (Mc 5,35; Lc 7,12), mientras que Jesús llegó a Betania cuatro días después de que Lázaro hubiera recibido sepultura (Jn 11,39).

²Véase, p. ej., Fridrichsen, *The Problem of Miracles*, 26-27; Richardson, *Miracle Stories*, 128-30; Meyer, *The Aims of Jesus*, 154-55, 158.

³Dada la enorme dificultad del material, se comprende la posición de quienes aceptan la historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús pero prefieren pensar que los distintos relatos de milagro son todos creaciones de la Iglesia primitiva, la cual recordaba que Jesús había hecho "ese tipo de cosas". Sobre el debate entre quienes creen que, cuando menos, es posible defender la historicidad de algunos relatos de milagros concretos (como Franz Mussner en *Die Wunder Jesu*) y quienes se muestran

escépticos frente a las referencias de milagro en general (como Reginald H. Fuller en *Interpreting the Miracles* y Rudolf Pesch en *Jesu ureigene Taten?*), véase Franz Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.)* (Frankfurter Theologische Studien 20; Frankfurt: Knecht, 1976), 192. Pero, incluso entre los escépticos, algunos hacen distinciones. Fuller, por ejemplo, pregunta si algunos relatos de milagros que presentan lo que parecen "escenarios ideales" fueron creados de la nada. Y responde: «¿No es más razonable suponer que los primeros cristianos recurrieron a su acervo de *recuerdos genéricos* sobre Jesús? Eso sería sumamente probable si tales relatos surgieron en la comunidad palestina. Las narraciones sobre el endemoniado mudo, el hombre con la mano atrofiada, la mujer encorvada, el hidrópico... no constituirían referencias de lo que Jesús hizo en una ocasión determinada, sino que representarían la *clase* de cosas que solía hacer. Aun así, no podemos descartar que, ocasionalmente, se hubiese conservado el recuerdo *específico* de un suceso real». Fuller menciona a este respecto los relatos sobre el paralítico, la mujer sirofenicia y el centurión de Cafarnaún. La posibilidad a que apunta Fuller es lo que me induce a llevar a cabo, en lo que viene a continuación, un breve examen individualizado de las narraciones evangélicas sobre hechos extraordinarios de Jesús. Cuando menos, encontraremos ciertas características comunes a los diversos tipos de relato de milagro, las cuales nos pueden ser útiles.

4 Para un análisis pormenorizado de los distintos relatos de milagros evangélicos, cf. van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 339-698; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 70-237. Es preciso señalar que ambas obras mantienen un tono intensamente conservador y apologético sobre la cuestión. Van der Loas, en particular, parece desentenderse de los problemas puestos al descubierto por la crítica de fuentes y de redacción. Aunque patezca extraño, los resultados de su enfoque extremadamente conservador son escasos y vagos. Un estudio más crítico puede verse en Xavier Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus* (Parole de Dieu; París: Éditions du Seuil, 1977; trad. esp.: *Los milagros de Jesús*, Madrid: Cristiandad, 1979). Para grandes estudios crítico-formales, cf. Bultmann, *Geschichte*, 223-60; Dibelius, *Formgeschichte*, 66-100.

5 Un tratamiento general de la cuestión acompañado de bibliografía se encuentra en Twelftree, *Jesus the Exorcist*.

6 Como ya he indicado, algunos relatos de curación adquieren en Lucas tintes de exorcismo: v. gr., las curaciones de la suegra de Pedro (4,38-39) y de la mujer que llevaba dieciocho años encorvada (13,10-17).

7 Al examinar los relatos marcanos sobre milagros no entro a analizar detalladamente los cambios redaccionales efectuados en el texto de Marcos por Mateo y/o Lucas, puesto que esas modificaciones no tienen que ver con la cuestión de la historicidad. Sobre el tratamiento de los relatos de milagros por parte de Mateo, cf. Heinz Joachim Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", en Günther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968) 155-287. Para el tratamiento lucano de los relatos de milagros, véase Ulrich Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (FB 24; Stuttgart: KBW, 1977).

Para importantes cuestiones exegéticas concernientes a Mc 1,23-28, cf. Joshua Starr, "The Meaning of 'Aurhority' in Mark 1,22": *HTR* 23 (1930) 302-5; David Daube, "ἐξουσία in Mark 1:22 and 27": *JTS* 39 (1938) 45-59; D. F. Hudson, "ὡς ἐξουσίαν ἔχων": *ExpTim* 67 (1955-56) 17; Franz Mussner, "Ein Wortspiel in Mk 1,24?": *BZ* 4 (1960) 285-86; Ulrich Luz, "Das Geheimnismotif und die markinische Christologie": *ZNW* 56 (1965) 9-30 (= "The Secrecy Motif and the Marcan Christology", en Christopher Tuckett [ed.], *The Messianic Secret* [Issues in Religion and Theo-

logy 1; Philadelphia: Fortress; London: SPCK, 1983] 75-%); A. WArgyle, "The Meaning of ἐξουσία in Mark 1:22, 27": *ExpTim* 80 (1968-69) 343; Robert H. Stein, "The 'Redaktionsgeschichtlich' Investigation of a Markan Seam (Mc 1,21f.)": *ZNW* 61 (1970) 70-94; Peter von den Osten-Sacken, "Srreitgesprach und Parabel als Formen markinischer Chrisologie", en Georg Strecker (ed.), *jesus Christus in Historie und Theologie* (Hans Conzelmann Festschrift; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1975) 375-94, esp. 376-77; D. Didberg I.P. Moudon Beenaert, "'Jésus vint en Galilée'. Essai sur la structure de *Marc* 1, 21-45": *NRT98* (1976) 306-22; Otto Bächli, "'Was habe ich mit Dir zu schaffen?' Eine formelhafte Frage im A.T. und N.T.": *TZ* 33 (1977) 69-80; Pierre Guillemette, "Mc 1,24 est-il une formule de défense magique?": *ScEs* 30 (1978) 81-%; Ernest Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* ([originalmente, SNTSMS 2]; Cambridge: Cambridge University, 1990) 68, 116.

⁹Sobre el carácter paradigmático de "el día en Cafarnaún", véase van det Osten-Sacken, "Srreitgesprach", 376 (citando a Julius Wellhausen como fuente de la idea). Véase también Pesch, *Das Markusevangelium*, 1, 116-36; Guelich, *Mark* 1-8:26, 53-67; Paul J. Achtemeier, "'He Taught Them Many Things': Reflections on Marcan Christology": *CBQ* 42 (1980) 465-81, esp. 478-80. Posiblemente, Marcos tomó un relato de exorcismo e incluyó en él referencias a la autoridad con que enseñaba Jesús, para crear un equilibrio entre exorcismo y enseñanza.

⁹No es posible determinar con precisión en qué medida está presente la redacción marcana. Sobre intentos de distinguir entre tradición y redacción, cf. Besr, *The Temptation and the Passion*, 68; Stein, "The 'Redaktionsgeschichtlich' Investigation", 87-89.

¹⁰Sobre cuáles pueden ser exactamenre el significado y la función de las palabras del demonio se viene debariendo desde la obra pionera de Otro Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (BWANT 3/8; Stuttgart: Kohlhammer, 1927). Bauernfeind utiliza paralelos de Filón y, sobre todo, de los papiros mágicos para interpretar los gritos de los demonios como fórmulas de magia apotropaica, lo cual ha encontrado sus objetores; véase, p. ej., Bächli, "'Was habe ich mit Dir zu schaffen?'" , 77-78; Guillemette, "Mc 1,24", 81; Koch, *Die Bedeutung*, 56-61. Favorable a la interpretación de Bauernfeind se muestra James M. Robinson, *The Problem Of History in Mark* (SBT 21; London: SCM, 1957) 36-37; sobre los exorcismos en general, cf. pp. 33-42.

¹¹Es verdad que motivos similares se pueden encontrar en relatos de exorcismo no cristianos, como ha señalado Theissen en su *Urchristliche Wundergeschichten*. Pero la cuestión es qué papel desempeña un determinado motivo en una determinada obra literaria. En Marcos, esos motivos parecen funcionar como parte de lo que vagamenre se denomina "el secreto mesiánico", aunque los precisos significados de! "secreto" marcano son objeto de debate entre los exegetas; para un muestrario de opiniones sobre la cuestión, véase Christopher Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Issues in Religion and Theology 1; Philadelphia: Fortress; London SPCK, 1983). Especialmente valiosos son los ensayos de Ulrich Luz, "The Secrecy Motif and the Marcan Christology", 75-%; James D. G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark", 116-31, y Heikki Räisänen, "The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel", 132-40.

Además, una palabra frecuente en los relatos de milagro sinópticos no se encuentra en los paralelos judíos y paganos: el verbo ἐπιτιμάω (literalmente, "increpar"). Por algunos documentos de Qumrán (*Génesis apócrifo*, *Rollo de la guerra* y las *Hodayat*) sabemos que el equivalente hebreo y arameo (la raíz *g'r*) tiene el sentido de expresar «la palabra de mando, pronunciada por Dios o su portavoz, con la cual se someten los poderes del mal y, en consecuencia, queda preparado el camino para la instauración del justo reinado de Dios en el mundo» (así Howard Clark Kee, "The Terminology of Mark's Exorcism Stories": *NTS* 14 [1967-68] 232-46, esp. 235). Kee,

ve tal uso de ḡʾr artaigado en el AT Y continuado en la literatura intertestamentaria. Este sentido escatológico tienen en los Evangelios las "increpaciones" que Jesús dirige a los demonios. Como nota Kee, la terminología relacionada con ἐπιτιμᾶω no se encuentra en los relatos de exorcismo de Filóstrato y Luciano de Samosata, como tampoco el contexto escatológico/apocalíptico.

¹² En Lc 4,23, la gente de Nazaret pide a Jesús que realice allí la clase de milagros que ya ha realizado en Cafarnaún. Puesto que -a mi entender- el conjunto de Lc 4,16-30 es la reelaboración creativa de Mc 6,1-6 efectuada por Lucas, 4,23 puede reflejar simplemente el conocimiento que Lucas tenía de la importancia de Cafarnaún en Marcos y Q. Sobre los problemas de fuentes que presenta Lc 4,16-30, cf. *Un juicio marginal!*, 281-82.

¹³ La coincidencia parece indicar que ya la tradición Q situaba el acontecimiento en Cafarnaún. Pero caben dudas al respecto. Mateo y Lucas podrían haber coincidido en mencionar la misma ciudad por una razón distinta: ¿qué otra localidad de Galilea visitada por Jesús constituía un lugar de residencia más verosímil para un centurión y su entorno?

¹⁴ Es decir, sólo mencionadas en este dicho de la parte del documento Q que es posible reconstruir. De hecho, Corozáin no se encuentra en ningún otro lugar del NT (aunque sí en la literatura rabínica); Betsaida es mencionada de nuevo (casi siempre de pasada) en Mc 6,45; 8,22; Lc 9,10, y Jn 1,44.

¹⁵ Las tensiones son enumeradas en Rudolf Pesch, "The Markan Version of the Healing of the Gerasene Démoniac": *Ecumenical Review* 23 (1971) 349-76, esp. 350-51 (tras su reelaboración, este artículo adquiere una forma mucho más completa como *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte* [SBS 56; Stuttgart: KBW, 1972]); Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 112. Sobre la complicada historia de esta tradición, cf. Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 284, 292-93. Para un tratamiento de aspectos particulares acompañado de ulterior bibliografía, véase (además de Pesch) Campbell Bonner, "The Technique of Exorcism": *HTR* 36 (1943) 39-49; T. A. Burkill, "Concerning Mk. 5,7 and 5,18-20": *STII* (1957) 159-66; Harald Sahlin, "Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und das Plan des Markusevangeliums": *STI8* (1964) 159-72; C. H. Cave, "The Obedience of Unclean Spirits": *NT5* 11 (1964-65) 93-97; Craghan, "The Gerasene Démoniac", 522-36; John Bligh, "The Gerasene Démoniac and the Resurrection of Christ": *CBQ* 31 (1969) 383-90 (bastante fantástico); G. Schwarz, "Aus der Gegend' (Markus V. 10b)": *NT522* (1975-76) 214-15 (sin sentido de la crítica de fuentes y de la redacción); Annen, *Heil für die Heiden*; Jean Calloud / Georges Combet / Jean Delorme, "Essai d'analyse sémiotique", en Léon Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus*, 151-81; Louis Beirnaert, "Approche psychanalytique", *ibid.*, 183-88; Jean Noël Aletri, "Une lecture en questions", *ibid.*, 189-208; J. Duncan M. Derretr, "Contributions to the Study of the Gerasene Démoniac": *J5NT3* (1979) 2-17 (sumamente imaginativo).

¹⁶ Aunque a menudo se dice que la Decápolis era una "liga" o "confederación", las fuentes literarias y epigráficas antiguas no ofrecen ninguna base para afirmar tal cosa. El nombre "Decápolis" indica que, originalmente, esa designación cubría un grupo geográfico de diez ciudades; pero el número varió más tarde. Escitópolis era la única ciudad del grupo situada al oeste del río Jordán. Acerca de todo esto, cf. Thomas Parker, "The Decapolis Reviewed": *JBL* 94 (1975) 437-41.

¹⁷ Metzger (*A Textual Commentary*, 84) ofrece tres razones para preferir "gerasenos": 1) el testimonio de excelentes textos tanto de la tradición alejandrina como de la denominada "occidental"; 2) la probabilidad de que "gadarenos", el gentilicio recogido en algunos manuscritos de Marcos, sea una asimilación a la lectura original, re-

presentada por el paralelo mateano (Mt 8,28), dado que el Evangelio de Mateo era el predominante entre los sinópticos en el período patrístico; 3) la probabilidad de que "gergesenos" sea una corrección, «quizá propuesta en un principio por Orígenes». En cuanto a la extraña lectura del códice W ("gergistenos"), Metzger cree que se trata de una variante atribuible al escriba. Véanse los comentarios del mismo autor sobre Mt 8,28 (pp. 23-24). Para un tratamiento similar, aunque más completo, del problema de "gerasenos" y sus variantes, cf. Annen, *Heil für die Heiden*, 201-6.

Las Varias observaciones de carácter crítico-formal señalan como secundario el incidente de la piara. Por ejemplo, como nota Pesch ("The Markan Version", 336-67), en los relatos de exorcismos hay que distinguir entre el ἀποπομπή, la simple expulsión del demonio sin preocupación sobre dónde irá a parar, y el ἐπιπομπή, el destierro del demonio a una morada específica (un animal, un lugar distante -incluido el mar-, un objeto, etc.). En relatos de exorcismos es frecuente que el demonio intente obtener alguna concesión del exorcista. Sin embargo, Mc 5,1-20 presenta en relación con esto una peculiaridad que no escapa a Pesch: «Ciertamente, en cuanto a la presencia del ἐπιπομπή, Mc 5,12 tiene poco de insólito; lo nada habitual es la combinación del ἐπιπομπή y la súplica de una concesión. Normalmente, el endemoniado pide un ἐπιπομπή, y los demonios una concesión (a cambio de un estricto ἐπιπομπή), pero el relato marciano tiene la peculiaridad de amalgamar ambas cosas». Se podría ir un paso más adelante en esta observación crítico-formal. Mientras que el ἐπιπομπή no es raro en los relatos de exorcismos no cristianos, está ausente de los exorcismos evangélicos, con la sola excepción de Mc 5,1-20. Esto puede constituir un nuevo indicio de que el incidente de la piara es una adición secundaria, quizá dirigida a asimilar este relato de exorcismo a la forma pagana.

Hay también quienes defienden el carácter secundario de ese incidente utilizando los criterios de historicidad. Por ejemplo, en su exhaustivo estudio del relato sobre el geraseno endemoniado, Annen (*Heil für die Heiden*, 192) concluye que, en Mc 5,1-20, el episodio de los cerdos es el único motivo que, estrictamente hablando, parece improbable desde un punto de vista histórico. Annen elabora su principal argumento partiendo del criterio de coherencia: en el material evangélico que tiene buenas posibilidades de ser histórico, Jesús nunca realiza un milagro destructivo perjudicial para las personas (en este caso, el propietario de los cerdos); por lo cual la presencia del episodio en cuestión puede deberse a un deseo de dar espectacularidad al relato.

¹⁹ Este argumento combina dos principios básicos de crítica textual: 1) es preferible la lectura que puede explicar la aparición de las otras variantes; más específicamente, 2) *lectio difficilior potior*: la lectura más difícil es la mejor. Huega decir que este segundo principio, como cualquier otro de crítica de textos, tiene sus limitaciones; cf. Kurt y Barbara Aland, *The Text of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Brill, 21989) 281.

²¹ Algunos críticos dan la vuelta al argumento, dando por supuesto que el incidente de la piara es original y luego utilizándolo para decidir en qué lugar acontece lo narrado. Véase, p. ej., John McRay, "Gerasenes", en *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) II, 991: «[Descartadas Gerasa y Gadara,] nos queda Gergesa (la moderna El Koursi), situada en la orilla oriental del mar [de Galilea] como única posibilidad razonable, si hemos de otorgar alguna credibilidad a los datos geográficos de los Evangelios». Es preciso distinguir aquí entre la forma original del relato evangélico y su forma redaccional final.

²¹ Tal hipótesis aparece todavía en un comentario tan reciente como el de Mann (*Mark*, 280). Según Pesch ("The Markan Version", 349) y Derrerr ("Contributions", 5), el enfoque racionalizador se enfrenta a dos problemas: 1) cuando el pánico afecta a los cerdos, éstos, a diferencia de los caballos o los toros, no salen corriendo en gru-

po, sino que se dispersan; 2) los cerdos saben nadar. El comportamiento anómalo de los cerdos puede proceder de que el narrador primitivo, que naturalmente creería en la posesión demoníaca, acaso pretendía demostrar de un modo gráfico que esos animales estaban poseídos por demonios violentos, destructivos (considérese lo que habían hecho antes al pobre geraseno). Pero la conducta de la piara no tiene sentido en una explicación racional moderna.

²² Aunque demos por verdadera esa descripción, lo único que podemos considerar como seguro es que Jesús tenía ante sí un individuo profundamente trastornado. El abismo de dos milenios no nos permite determinar, por ejemplo, si el endemoniado sufría en realidad una esquizofrenia paranoide; en el mejor de los casos, cualquier diagnóstico a este respecto no deja de ser especulativo.

²³ Annen (*Heil für die Heiden*, 185-86) cree que el relato premarcano contenía ya este mensaje teológico.

²⁴ Esta recomendación hay que entenderla en el contexto de nuestro particular proyecto histórico-crítico para la búsqueda del Jesús histórico. El relato sobre el geraseno endemoniado puede tener un enorme potencial hermenéutico cuando se le aplican otros métodos de interpretación. La perícopa y textos relacionados con ella son interpretados con un enfoque literario "postmoderno" en Robert Detweiler / William G. Doty, *The Daemonic Imagination. Biblical Text and Secular Story* (American Academy of Religion Studies in Religion 60; Adanta: Scholars, 1990).

²⁵ El exacto significado de "Legión" en el relato -aparte el obvio sentido de "un gran número"- sigue siendo objeto de debate. Para varias opiniones, véase Lane, *The Gospel According to Mark*, 184-85. Sumamente discutible es la interpretación de Hollenbach ("Jesus, Demoniacs, and Public Authorities", 581), quien no sólo ve en "me llamo Legión" la respuesta histórica de un endemoniado en diálogo con Jesús, sino también, a continuación, «la estrategia agresiva indirecta» de un nativo oprimido contra una potencia «colonial» invasora (Roma con sus legiones). Supuestamente, la tensión entre el odio del geraseno contra sus opresores romanos y «la necesidad de reprimir ese odio para evitar las terribles consecuencias enloquecía a ese hombre. Pero su misma locura le permitía hacer de una manera socialmente aceptable lo que no podía como cuerdo: expresar su total hostilidad hacia los romanos. Y lo hacía identificando a las legiones romanas con demonios». Esto, a su vez, explicaría por qué la gente del lugar pide a Jesús que se vaya después del exorcismo. Curando al endemoniado, Jesús había «puesto al descubierto el odio de ese hombre y de sus convecinos hacia los romanos, lo cual podía acarrear consecuencias desastrosas para la comunidad». Después de todo, «evidentemente, era un hombre que se iba de la lengua (Mc 5,20)". Salvo en lo tocante a su manera acrítica de tratar un relato marcano de milagro como si fuera la reproducción en vídeo de un acontecimiento histórico de la vida de Jesús, y a discutibles analogías entre los ocupantes coloniales franceses de Argelia en el siglo XX y Roma como una potencia "colonial" en la Palestina del siglo I, Hollebach nunca se enfrenta a objeciones serias contra el conjunto de su interpretación. El relato sobre el geraseno endemoniado tiene como marco un lugar de la Decápolis próximo a Gerasa, ciudad helenizada y en gran parte pagana. De hecho, la totalidad del relato (incluido el detalle de los cerdos) indica que, aparte de Jesús y sus discípulos, todos los personajes son paganos, no judíos. Ahora bien, los paganos helenizados de Palestina y regiones adyacentes eran en conjunto hostiles a los judíos palestinos, contra los que solían buscar protección y apoyo en las fuerzas romanas. Además, los judíos quizá vieran en los paganos helenizados de Gerasa unos "colonizadores", puesto que era tradición que la ciudad había sido poblada por los veteranos de Alejandro Magno. Como se lee en la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 150, «dado su carácter de ciudad griega, [Gerasa] seguramente estaría en buenos términos con

Roma». Cuando se considera la historia, en vez de teorías sociológicas que nada tienen que ver con ella, cuesta imaginar que, al igual que sus vecinos judíos, los paganos helenizados de Palestina y zonas próximas (incluida Gerasa) viesen en las legiones romanas unas fuerzas de opresión.

²⁶ Pesch (*Das Markusevangelium*, 1, 292-93, 282) habla de tres distintas etapas en el desarrollo del relato, que en su opinión estaba ya completo cuando Mateas lo tomó y, sin cambios, lo incorporó a su Evangelio. Sobre si el núcleo del relato se remonta al Jesús histórico, Pesch no adopta una posición firme, aunque parece tender hacia una respuesta negativa ("The Markan Version", 370-71).

"Parker ("The Decapolis Reviewed", 438) declara: «La presencia de ese topónimo en el Evangelio de Marcos constituye, al parecer, la primera referencia a la Decápolis en la literatura antigua». Es prudente el empleo de la expresión restrictiva "al parecer". El segundo testimonio mencionado por Parker se encuentra en la *Historia natural* de Plinio, la cual quedó completa hacia el año 77 de nuestra era. También hay una referencia en *La guerra judía* de Josefa, obra traducida al griego y publicada en esa lengua entre cinco y diez años después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d. C. Por tanto, posiblemente la mención marcana es anterior a las de Plinio y Josefa; pero, como todas estas fechas son no sólo aproximativas, sino también aproximadas entre sí (la publicación del Evangelio de Marcos suele situarse alrededor del año 70), no hay posibilidad de certeza sobre la prioridad. Quizá lo importante sea el hecho sorprendente de que, en todo caso, "Decápolis" era un nombre geográfico relativamente raro en la literatura del siglo I d. C.

²⁸ Varios textos del AT pudieron influir en la formulación del relato durante su transmisión oral y, finalmente, en su redacción por Marcos; sobre todo se señala la influencia midrásica de Is 65,1-5 y del relato sobre la muerte de los soldados del faraón ahogados en el mar Rojo. Pero hay que reconocer que las sugerencias de Sahlín ("Die Perikope"), Cave ("The Obedience") y Derrett ("Contributions") parecen a veces tan fantásticas como el mismo incidente de la pira.

²⁹ A menudo llamado el muchacho "lunático", porque Mateo se refiere a él en 17,15 con el raro verbo *σεληνιαζομαι* (lit., "ser lunático"). En general, este evangelista reduce considerablemente la extensión del relato y el énfasis en el elemento demoníaco (el nombre *δαμόμιον* aparece sólo en el v. 18). Algunos críticos abogan por la antigüedad y fiabilidad del relato señalando que se encuentra en el mismo lugar en los tres sinópticos: entre la transfiguración y el segundo anuncio de la pasión. Pero, puesto que Mateo y Lucas se limitan a seguir aquí a Marcos, la estructura narrativa no permite sacar ninguna conclusión de tipo histórico.

³⁰ Sobre las tensiones que presenta el relato en su presente forma, cf. Koch, *Die Bedeutung*, 115; Pesch, *Markusevangelium*, II, 86 n. 1; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 152. Pesch nota cómo las tensiones y repeticiones han originado toda clase de hipótesis -la mayor parte mutuamente contradictorias- sobre fuentes literarias. Para un intento de ver todo el relato estructurado unitariamente y como fruto de la composición y teología marcanas, véase Friedrich Gustav Lang, "Sola Gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des Markus nach 9,14-29 und 10,17-31", en Johannes Friedrich / Wolfgang Pohlmann / Peter Stuhlmacher (eds.), *Rechtfertigung* (Ernst Käsemann Festschrift; Tübingen: Mohr [Siebeck]; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 321-37.

³¹ Bultmann (*Geschichte*, 225-26) contribuyó a propagar la idea de que fueron unidos dos relatos de milagro para formar 9,14-27 (en su opinión, antes de Marcos). También a favor de dos relatos combinados secundariamente se pronuncian Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 177; Günther Bornkamm, "Pneu..

ma alalon. Eine Studie zum Markusevangelium", en *Geschichte und Glaube. Zweiter Teil. Gesammelte Aufsätze Band IV* (BEvT 53; München: Kaiser, 1971) 21-36; Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9,14-20": *CBQ* 37 (1975) 461-91, esp. 476-78; Koch, *Die Bedeutung*, 115-18 (adhiriéndose a la idea de que el propio Marcos combinó los dos relatos, pp. 118-21); Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 151. Entre quienes niegan que se trate de dos relatos distintos, posteriormente unidos, figuran Roloff, *Das Kerygma*, 144; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 174-75; Wolfgang Schenk, "Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29": *ZNW* 63 (1972) 76-94, esp. 93; Gerd Petzke, "Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, dargestellt am Beispiel des Exorcismus Mark. IX. 14-29 par.": *NTS* 22 (1975-76) 180-204, esp. 186-88; Howard, *Das Ego Jesu*, 87-90 (con largas listas de autores que defienden una u otra posición); Pesch, *Markusevangelium*, II, 88. Aunque me inclino a pensar que se trata básicamente de un solo relato desarrollado a lo largo de la tradición antes de llegar a manos de Marcos, reconozco que no es posible pronunciarse con seguridad en ningún sentido; por eso procuro que mi tratamiento no dependa de los detalles de ninguna hipótesis sobre la evolución oral o literaria del relato.

Debo señalar, a modo de aparte, que Walter Schmithals rechaza tanto la idea de las dos fuentes como la de una sola con ampliaciones, para explicar la formación del relato sobre el muchacho epiléptico; véase su "Die Heilung des Epileptischen (Mk. 9,14-29). Ein Beitrag zur norwendingen Revision der Formgeschichte": *Theologia Viatorum* 13 (1975-1976) 211-33. En realidad, Schmithals rechaza todo el modelo evolutivo propuesto para el material narrativo de Marcos por la crítica de las formas tradicional. Según Schmithals, los relatos de milagro, los apotegmas y las leyendas del Evangelio de Marcos son el resultado de dar forma narrativa a declaraciones teológicas; de esa labor creativa se habría encargado un maestro teológico de la primera generación cristiana, quizá rodeado de una escuela. Desde este discutible ángulo, Schmithals procede a leer el relato sobre el muchacho epiléptico como la alegoría de una humanidad totalmente sometida al poder del mal. De hecho, lo lee con la óptica de Pablo, Agustín y Lutero, sin disculparse por ello, en un alarde de arbitrariedad y de imaginación desbordada. Otro que campa por sus respetos es Léon-Dufour, quien, tras rechazar toda explicación de diferencias entre los tres Evangelios sinópticos basada en la idea de que dos de ellos dependen del tercero, ofrece a cambio una complicada teoría que descansa intensamente en la tradición oral; cE Xavier Léon-Dufour, "Tépisode de l'enfant épileptique", en *Études d'évangile* (Parole de Dieu; Paris: Éditions du Seuil, 1965) 184-227 (trad. esp.: *Estudios de Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 1982).

³² Para una interpretación acrítica de Mc 9,14-27 como relato de un testigo ocular (p. ej., Pedro), véase John Wilkinson, "The Case of the Epileptic Boy": *ExpTim* 79 (1967-68) 39-42.

³³ Si bien es verdad que la presente forma de esta narración en Marcos refleja más de una categoría crítico-formal, su forma global es la de un relato de milagro y, más específicamente, la de un relato de exorcismo; véase Bornkamm, "*Pneuma alalon*"; 25. Roloff (*Das Kerygma*, 143-52) no tiene esto debidamente en cuenta, lo cual constituye sólo el primero de los muchos problemas con que tropieza su teoría, sumamente especulativa, sobre la evolución del relato.

³⁴ La presencia inicial de los escribas (sólo en la versión marcana, v. 14) es curiosa, y quizá sirve a Marcos de referencia a los escribas de la disputa sobre Belcebú (3,22). En todo caso, dado que desaparecen inmediatamente, que nunca hablan a Jesús ni acerca de él y que no desempeñan ninguna función en el resto del relato, probablemente no pertenecen a la forma más primitiva de la tradición. En esto discrepo considerablemente de Schenk ("Tradition und Redaktion", 79), quien mantiene (contra la opinión de Bult-

mann) que, originariamente, los escribas eran descritos como exorcistas fracasados precisamente en el punto (v. 18) donde los discípulos hacen ahora ese mal papel. Esta teoría es adoptada por Pesch (*Markusevangelium*, II, 84), quien sostiene que, en la forma original, la discusión que figura al comienzo del relato era entre el público y los escribas, los cuales no habían podido realizar el exorcismo pedido (v. 14). Por tanto, la recriminación de Jesús a la "generación incrédula" (v. 19) habría ido dirigida originariamente a los escribas. Más tarde, al ser reelaborada la tradición, los apóstoles habrían pasado a ser los exorcistas fracasados, empujando a los escribas hacia el margen del relato. Pesch procede a ofrecer una exégesis de toda la perícopa desde este ángulo, en la que se refiere sólo brevemente a su forma actual. Con ello, a mi entender, construye sobre una base demasiado frágil. No hay más que comparar este enfoque con el de Roloff (*Das Kerygma*, 145-46), quien con no menos énfasis explica la evolución de la perícopa mediante la teoría de que el fracaso de los discípulos figuraba ya en la etapa más antigua de la tradición. Sobre toda esta cuestión se puede consultar con provecho el libro de Kerrelge, *Die Wunder Jesu*, 176. Este autor ve posibles vínculos redaccionales entre el versículo introductorio (9,14) y otros pasajes de Marcos: por ejemplo, συζητέω ("discutir", "argüir") se encuentra ya en 8,11 (con referencia a la discusión de los fariseos con Jesús) y en 9,10 (con los discípulos discutiendo entre sí sobre la resurrección), seguido de una mención de los escribas (9,11). Parte del problema metodológico de decantarse por alguno de los varios análisis de Mc 9,14-27 es que, particularmente en el núcleo de este relato, resulta difícil distinguir entre tradición premarcana y redacción marcana. En mi opinión, Schenk se muestra demasiado confiado al afirmar que es capaz de distinguir palabra por palabra y versículo por versículo entre Marcos y su fuente (o fuentes) utilizando estadísticas léxicas; en esto estoy de acuerdo con Petzke ("Die historische Frage", 188), aunque su reconstrucción (pp. 188-89) no deja de ser problemática.

"Como nota Pesch (*Markusevangelium*, II, 88), la epilepsia puede explicar tanto la sordera como la mudéz del niño. La insistencia de Bornkamm ("*Pneuma alalon*"; 29) en que esas incapacidades son permanentes necesita más base de la que proporciona el texto. La afirmación de Bornkamm parece determinada por su deseo de ver, en la yuxtaposición marcana de los relatos sobre la transfiguración y la posesión demoníaca, un marcado contraste entre el poder divino y la impotencia humana.

³⁶ Quizá en su deseo de pulir el farragoso relato marcano, tanto Mateo como Lucas omiten el diálogo de Mc 9,21-24 entre Jesús y el padre del niño sobre el tema de la fe. La tesis de Roloff (*Das kerygma*, 146-47) de que Mateo y Lucas conocieron el relato por una fuente especial -tesis fundamentada parcialmente en la omisión de Mc 9,21-24- no tiene en cuenta la tendencia de ambos evangelistas, sobre todo de Mateo, a omitir los detalles concretos de los relatos de milagros marcanos. Sobre la redacción mateana, véase Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 177-82. Sobre las varias razones por las que Mateo y Lucas han abreviado el relato de Marcos, cE. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus", 473-74; Petzke, "Die historische Frage", 197-98; Bornkamm, "*Pneuma alalon*"; 31-32.

³⁷ Para diferentes interpretaciones de "todo es posible para el que tiene fe", véase van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 400; Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 179-80. Held hace la interesante observación de que, originalmente, Jesús se refería a su propia fe como la fuente de su poder taumatúrgico, pero que Marcos entendió el dicho como referente a la fe del peticionario del milagro. Para ideas similares, cE. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 190-91; Gerhard Barth, "Glaube und Zweifel in der synoptischen Evangelien": *ZTK* 72 (1975) 269-92, esp. 278-82. Barth presenta el consistente argumento de que, en Mc 9,22 (la petición de ayuda del padre), εἴ τι δύνη βοήθησον ἡμῖν significa "si puedes hacer algo [i. e., curar a mi hijo] ayúdanos". Aquí, δύνη se refiere al poder del taumaturgo para curar. Sin

embargo, cuando, en el siguiente versículo (v. 23), Jesús contesta con *Τὸντα δύνατὰ τῷ* ΤΙΠΤΕΥΟΝΤΙ ("todo es posible para el que tiene fe"), la palabra *δύνατὰ* se refiere, claro está, al poder de obrar una curación milagrosa, como *δύνη* en el versículo anterior. Por tanto, la transición de v. 22 al v. 23 aboga con elocuencia por la interpretación de v. 23 como referente a la fe del taumaturgo.

Entre los exegetas partidarios de ella, aunque con diversos matices, se encuentran Pesch (*Markusevangelium*, II, 92), quien entiende el actual texto de Marcos como alusivo a la fe de Jesús, y Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 178), quien cree que la conexión entre los vv. 19 y 23 parece exigir esta interpretación. También Achtemeier ("Miracles and the Historical Jesus", 480-82) cree que el diálogo se refiere a la fe de Jesús.

Roloff (*Das Kerygma*, 150-51) adopta el punto de vista opuesto: la fe en cuestión es la del peticionario. Entre otros, comparten su posición Lang ("Sola Gratia", 323-24), quien entiende que todas las restantes apariciones de "fe" (*πίστις*) en los relatos de milagros marcanos aluden al beneficiario del hecho milagroso; Schenk ("Tradition und Redaktion", 90), quien considera que todo el diálogo sobre la fe es una creación redaccional de Marcos, y Petzke ("Die historische Frage", 192), quien, por el contrario, cree que el material puede ser premarcano. Naturalmente, en todo este debate hay que preguntarse si es probable que un vivo intercambio dialéctico en un relato de milagro haya conservado un dicho de Jesús histórico. Constituye una recomendación de cautela advertir que, a pesar de sus diferencias, Roloff, Schenk, Petzke y Achtemeier creen todos ellos que el diálogo entre Jesús y el padre es una adición secundaria. No obstante, si hubiéramos de decidir que la interpretación de Pesch y Kertelge es correcta (i. e., que Jesús habla de su propia fe), un dicho de Jesús que señala su fe como la fuente de sus milagros satisfaría ciertamente los criterios de dificultad y discontinuidad: sería único en los cuatro Evangelios (cf. Petzke, "Die historische Frage", 198).

³⁸ Schenk ("Tradition und Redaktion", 89) subraya lo fuera de lugar que está en un exorcismo una conversación sobre fe; similarmente, Roy Yates, "Jesus and the Demonic in the Synoptic Gospels": *ITQ* 44 (1977) 39-57, esp. 47.

³⁹ Van der Loas (*The Miracles of Jesus*, 401) habla de una "sorprendente unanimidad" en el diagnóstico, si bien nota (p. 405) que F. Fenner piensa más bien en una histeria, comoquiera que sea definida. Sin embargo, Wilkinson ("The Case", 41) opina que algunos de los síntomas no corresponden a ataques de histeria, e insiste en que el niño padecía epilepsia. Petzke ("Die historische Frage", 189-90) presenta varias descripciones antiguas de la epilepsia y subraya lo estrechamente que coinciden con los síntomas descritos en el relato de Marcos.

⁴⁰ No sorprendentemente, el mundo antiguo daba a esta influencia de la luna en los epilépticos interpretaciones naturales y sobrenaturales; cf. van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 403; véase también el *excursus* de Petzke ("Die historische Frage", 189-90) sobre la epilepsia en el mundo grecorromano.

⁴¹ La presencia de una lección moral sobre la oración, sin anclaje alguno en el relato propiamente dicho, es indicio seguro de que Marcos, atendiendo a sus propios fines, modificó una narración premarcana; cf. Petzke, *ibid.*, 194-96. Sobre la importancia de la oración -incluida la oración para obtener milagros- en la teología de Marcos, véase Sharyn Echols Dowd, *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11,22-25 in the Context of Markan Theology* (SBLDS 105; Adanta: Scholars, 1988). Aun reconociendo que los versículos sobre la oración (9,28-29) son secundarios, Pesch (*Markusevangelium*, II, 96-97) cree que ya habían sido añadidos a la tradición cuando llegaron a Marcos. Ello concuerda con la idea de redactor conservador que Pesch tiene formada de este evangelista y, especialmente, con su teoría de la existencia de un extenso "relato de la pasión" premarcano que, hacia atrás, llega hasta Mc 8,27-33 (véase II, 1-25). Para los argumentos -a mi entender, coherentes- relativos a la adición de

9,28-29 por el propio Marcos, cf. Karl-Georg Replöh, *Markus-Lehrer der Gemeinde* (SBM 9; Surrurgart: KBW, 1969) 211-21. En opinión de Koch (*Die Bedeutung*, 125-26), el todavía más amplio contexto redaccional de Mc 8-10 sitúa el exorcismo dentro de los temas de la epifanía de Jesús en sus milagros y su viaje hacia la muerte y resurrección. Curiosamente, el deseo de utilizar y expandir el episodio del muchacho poseído parece agotarse en Marcos. A diferencia de otros milagros de los Evangelios, ni los apócrifos ni Hechos muestran el menor interés en emplear y ampliar este relato; véase al respecto Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus", 473.

⁴² Pesch, *Markusevangelium*, II, 95.

⁴³ Cf. *ibid.*, II, 95 n. 38.

⁴⁴ Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 227. Al final de su largo y minucioso análisis, Achtemeier emite una opinión similar ("Miracles and the Historical Jesus", 491): «Jesús curó a un chico de un modo que en su mundo se entendía como expulsar un demonio, y toda visión histórica de Jesús que no incluya su actividad como exorcista estará deformada».

Lo que he expuesto en el texto es, en mi opinión, lo más que se puede decir sobre la historicidad de este relato. Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 151-54) trata de añadir otros argumentos, pero la mayor parte de ellos revelan su endeblez en cuanto son examinados de cerca. Tanto el estudio de Latourelle como el de van der Loos muestran una postura ambigua sobre el problema sinóptico y, por tanto, sobre la utilización del criterio de testimonio múltiple de fuentes (una multiplicidad de versiones no equivale automáticamente a una multiplicidad de fuentes). Ambos trabajos adolecen, además, de un tono intensamente apologético, marcado por afirmaciones carentes de base suficiente. Considérese, por ejemplo, la declaración final de Latourelle sobre la perícopa del muchacho poseído por un mal espíritu (p. 154): «Hay algo que se puede considerar como cierto: la curación de ese chico, cualquiera que fuese la enfermedad, es permanente, mientras que la medicina moderna no podría eliminar toda posibilidad de recaída». Pero ¿dónde, en este o cualquier otro relato evangélico, se asegura que no reaparecerá la dolencia en alguna fecha posterior?

⁴⁵ Lührmann, *Die Redaktion*, 32. Por su parte, Kloppenborg (*Q Parallels*, 92), tras enumerar varias opiniones, afirma: «Las coincidencias entre Mt 12,22-23; 9,32-33 y Lc 11,14 frente a Marcos al narrar un exorcismo de un endemoniado mudo, mencionando su recuperación del habla y el asombro de la multitud, indican que 11,14 procede realmente de Q». Véase también Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 278-82.

⁴⁶ Sato, *Q und Prophetie*, 82.

⁴⁷ Cf. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 122: «Ya no es posible determinar si [el relato de milagro de Lc 11,14] sirvió desde el principio como ocasión de las manifestaciones subsiguientes o si fue añadido en una etapa pre-Q de la tradición».

⁴⁸ La palabra κωφός tiene diversas traducciones; puede significar "sordo", "mudo" o "sordomudo". Puesto que, en este relato de Q, tanto Mateo como Lucas presentan la curación del endemoniado en relación con su capacidad de hablar, sin ninguna referencia a la capacidad de oír, es lícito pensar que aquí κωφός significa sólo "mudo". Sin embargo, en el mundo antiguo, sobre todo entre campesinos carentes de adecuados tratamientos médicos, la sordera de nacimiento probablemente llevaba aparejada de hecho la mudez o, en todo caso, una extrema dificultad para la expresión oral.

Aparte lo anterior, conviene señalar que, aunque otros relatos de curación marcanos, especialmente 7,31-37 (sobre un sordomudo: κωφὸν καὶ μογιλάλον) y 8,22-26 (sobre el ciego de Betsaida), pueden tener connotaciones exorcísticas, no se encuentran en ellos el nombre "demonio" ni la orden "sal" (ἐξέλθε) dirigida al mal espíritu. Estrictamente hablando, no son relatos de exorcismo.

⁴⁹Es difícil decidir si la forma mateana del milagro corresponde a la genuina versión Q. La combinación endemoniado-muda-ciego puede proceder de la mezcla de dos distintos relatos de Mateo: 9,27-31 (la curación de los dos ciegos) y 9,32-33 (la curación de un endemoniado mudo), si bien este segundo relato constituye, muy probablemente, un débil reflejo de Mt 12,22-23. Más difícil todavía es decidir qué evangelista ofrece el vocabulario original de Q. En los habituales términos exorcísticos, Lucas se refiere a la "salida" del demonio (δαίμονίου ἐξελθόντος, 11,14). Por su parte, Mateo empieza el relato hablando de un endemoniado (δαίμονιζόμενος), pero enseguida abandona la terminología exorcística y narra la *curación* del hombre ciego y mudo, sin mención de la "salida" del demonio. Puesto que la multitud reacciona con una pregunta de asombro ("¿No será éste el Hijo de David?"), esta versión puede reflejar la teología mateana del misericordioso Hijo de David, que cura a los insignificantes de Israel y a los marginados (cf., p. ej., Mt 15,22; 20,30.31; 21,14-15). Habida cuenta de que, tanto a continuación del texto mateano como del lucano, Jesús es acusado por sus enemigos de que "expulsa los demonios con el poder del príncipe de los demonios", el vocabulario de Lucas, más relacionado con los exorcismos, es probablemente el original de Q. Por otro lado, Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 334) notan que, en la versión de Mateo, abunda el vocabulario típicamente mateano. Para un examen detallado del vocabulario griego de ambas versiones del relato, cE Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 126-27.

⁵⁰Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 204) piensa que la forma Q del exorcismo era probablemente idéntica a Lc 11,14. Contra esa opinión se expresa Laufen (*Die Doppelüberlieferung*, 127), quien, no obstante, encuentra en la ceguera una adición mateana. Laufen ofrece su hipotética reconstrucción del texto Q en la p. 131; significativamente, opta por parafrasear la frase inicial Lc 11,14 en alemán ("Jesus trieb einen Dimanen aus, der stumm war") porque cree que, en ese punto, el texto Q no puede ser reconstruido con suficiente certeza.

⁵¹Obviamente, κωφός significa aquí "sordo", y no "mudo".

⁵²Así Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 168; Meier, *Matthew*, 98-100. Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 138) observa: «Este relato declarativo [?] sumamente conciso y relativamente anodino ... es un equivalente redaccional de 12,22-23». Como ha quedado dicho, Mt 9,32-33 podría reflejar más el modelo presente en Q que Mt 12,22-23a, puesto que, al igual que Lc 11,14, Mt 9,32-33 describe al endemoniado simplemente como mudo, no ciego y mudo a la vez (como en Mt 12,22).

⁵³Sobre este punto, cE Meier, *Matthew*, 79-80: «Los comentaristas suelen hablar de diez relatos de milagro en los caps. 8-9.... Pero esto es no comprender la estructura que desarrolla Mateo. Los relatos sobre la curación de la hemorroísa y la resurrección de la niña ya habían sido combinados por Marcos para formar una extensa perícopa, que Mateo reduce al mínimo tras proceder a su división. Es preferible contar nueve *relatos* o perícopas, aunque hay más de nueve milagros. En realidad hay más de diez, puesto que las curaciones realizadas al atardecer (8,16) se cuentan, por convención, junto con la curación de la suegra de Pedro (8,14-15). En cuanto a la estructura de Mateo, consta de nueve perícopas». Esta percepción de la estructura mateana ha sido adoptada por Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, I, 67 n. 35; II, 1-4.

⁵⁴Terminar la serie de nueve milagros con la curación de dos ciegos y, luego, de un mudo endemoniado permite también a Mateo presentar en 11,2-6 a un Jesús escrupulosamente exacto en la descripción de su actividad taumatúrgica a los discípulos de Juan Bautista: «Los ciegos ven ... los sordos [κωφοί] oyen...» (11,5). Dada esta re-

ferencia hacia delante de 9,32, κωφόν probablemente tiene en ese versículo el significado de "sordomudo".

⁵⁵ Fuera del nombre de María Magdalena, la ciudad de Magdala no es mencionada en el NT, ni en Josefa ni en ninguna otra fuente de la época. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, 1, 697) sugiere que Magdala podría ser la ciudad galilea de Tariquea, situada por Josefa (véase p. ej., *CJ* 2.13.2 §252) «no lejos de Tiberíades, en la ribera occidental del lago Genesaret [i. e., el mar de Galilea]». Sobre esto, *cE* también Marshall, *The Gospel of Luke*, 316.

⁵⁶ El número simbólico siete expresa simplemente plenitud, perfección o intensidad. No hay necesidad de entrar en especulaciones sobre la idea babilónica de los siete malos espíritus, ni de los siete planetas o las fases de la luna (véase van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 410-11). Obviamente, la referencia genérica y simbólica a un estado psicológico severamente trastornado no permite un diagnóstico preciso con términos como "esquizofrenia", "personalidad múltiple" o el siempre popular y socorrido de "histeria".

⁵⁷ No hay --o no habría-- que decir que María Magdalena no debe ser identificada con la "pecadora" de Lc 7,36-50 ni con la María de Betania de que habla la tradición joánica (Jn 11-12). Ésta es una interpretación habitual hoy día; véase, p. ej., Raymond F. Collins, "Mary (Person)", en *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) IV, 579-82, esp. 580. De hecho, no ha constituido ninguna novedad en la exégesis católica a lo largo del siglo XX; véase, p. ej., una monografía del primer tercio de dicho siglo: Peter Ketter, *Die Magdalenen Frage* (Trier: Paulinus, 1929), 15,33,55.

⁵⁸ Por ejemplo, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ... καὶ αὐτός, καθεξῆς, διδοῦν, εὐαγγελίζομαι y ἀσθένεια; sobre esto. *cE* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1, 695. Martin Hengel ("Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen", en Otto Betz / Martin Hengel / Peter Schmidt [eds.], *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* [Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 5; Otto Michel Festschrift; Leiden/Kaln: Brill, 1963] 243-56, esp. 245 n. 4, 247) afirma enfáticamente el carácter redaccional de Lc 8,1, pero pone igual énfasis en declarar (correctamente, en mi opinión) que Lc 8,2-3 y Mc 15,40 representan dos antiguas unidades de tradición de origen completamente diferente y que la primera no puede haber derivado de la segunda mediante la redacción lucana.

⁵⁹ Véase Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1, 446, y Marshall, *The Gospel of Luke*, 315. Este autor sugiere, incluso, que la mención de tres mujeres aquí (como en Marcos 16,1 YLc 24,10) refleja la ley del Deuteronomio relativa al número de testigos suficiente para que un testimonio sea válido (Dt 19,15). El texto lucano podría dejar entrever el importante papel misionero de ciertas mujeres en la Iglesia primitiva. Hengel ("Maria Magdalena", 248) descubre que, al igual que sucede en la enumeración de Pedro, Santiago y Juan como los discípulos más próximos a Jesús entre los Doce en los sinópticos, y en la de Santiago, Cefas y Juan como los tres pilares de la comunidad de Jerusalén en Gál 2,9, la mención en primer lugar de María Magdalena podría indicar su autoridad o prestigio dentro de la Iglesia primitiva. En cambio, François Bovon ("Le privilege pascal de Marie-Madeleine": *NTS* 30 [1984] 50-62) dice notar cierto "desdén oficial" por María Magdalena en los escritos canónicos y "ortodoxos" de los siglos I y II, mientras que los escritos gnósticos y "heréticos" tienden a exaltar su figura. A mi entender, las fuentes permiten observar más claramente lo segundo que lo primero.

⁶⁰ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1, 695. Schürmann (*Das Lukasevangelium*, 1, 448) especula sobre una posible fuente relativa a Jesús y las mujeres, reflejada en Lc 7,11-17.36-50; 8,2-3.

⁶¹ Pesch (*Das Markusevangelium*, II, 544-46) prefiere explicar Mc 16,9 como una de las diferentes tradiciones preluceanas conocidas por Marcos y más tarde incorporadas por Lucas a su Evangelio. Defiende una posición similar Joseph Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)* (EBib; Paris: Gabalda, 1978) 164. Sin embargo, Hug se muestra cauto al exponer su idea: «No es seguro que este tema [i. e., la expulsión de siete demonios de María Magdalena] fuera tomado de Lc 8,2; la diferente formulación ... podría indicar que se trata de una tradición sobre mujeres de la que Lucas ya ha utilizado elementos en varios lugares». Pero ¿es posible tal independencia con respecto a los Evangelios canónicos si, como sugiere Hug, Mc 16,9-20 fue escrito en el segundo tercio del siglo n? Malamente puede ser revelador el hecho de que Mc 16,9-20 difiera de los sinópticos en vocabulario y estilo: si un autor del siglo n ha mezclado y comprimido en tan sólo doce versículos tradiciones de la resurrección procedentes de Mateo, Lucas y Juan, tiene poco de sorprendente que hable con un estilo y un vocabulario propios. Personalmente, considero demasiada casualidad que un pasaje tan breve como Mc 16,9-20 conenga al menos tres marcados paralelos de un material específicamente lucano. Por eso estoy de acuerdo con Lane (*The Cospel According to Mark*, 604), quien entiende que Mc 16,9-20 está formado por «breves extractos de los relatos de la resurrección según Mateo, Lucas y Juan».

⁶² Para la argumentación con que Celso niega la credibilidad de María Magdalena, véase Orígenes, *Contra Celso*, 2.55. Para una edición crítica del texto griego con traducción francesa, cf. Marcel Borret, *Origene. Contra Celse. Tome I (Livre I et II)* (SC 132; Paris: Cerf, 1967) 414-15: τίς τοῦτο εἶδε; γυνή παροίστρος, ὡς φάτε, καὶ εἰ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας ("¿Quién vio esto [las apariciones tras la resurrección]? Una mujer frenética, como decís, y quizá algún otro [¿Pedro?] entre los enrusiastas de esa charlatanería mágica»). En cuanro a las observaciones de Renan sobre María Magdalena ante el sepulcro vacío, véase Ernest Renan, *The Life of Jesus* (New York: Brentano's, 1863) 295-96. Sobre la cuestión global de María Magdalena y las apariciones posteriores a la resurrección, cf. Gerald O'Collins / Daniel Kendall, "Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection": *TS* 48 (1987) 631-46, esp. 631-32.

⁶ Un estudio básico de la perícopa y ulterior bibliografía sobre ella se encuentran en Roy A. Harrisville, "The Woman of Canaan. A Chapter in the History of Exegesis": *Int* 20 (1966) 274-87; T. A. Burkill, "The Syrophenician Woman: The Congruence of Mark 7:24-31": *ZNW* 57 (1966) 23-37; id., "The Historical Development of the Story of the Syrophenician Woman (Mark VII:24-31)": *NovT* 9 (1967) 161-77; id., "The Syrophenician Woman: Mark 7,24-31", en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica IV Part I* (TU 102; Berlin: Akademie, 1968) 166-70 [básicamente el mismo texto que en las pp. 172-77 de su artículo publicado en *NovT* 9]; Barnabas Flammer, "Die Syrophenizierin. Mk 7,24-30": *TQ* 148 (1968) 263-78; W. Storch, "Zur Perikope van der Syrophonizierin": *BZ* 14 (1970) 256-57; Alice Dermience, "Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne: Marc 7,24-30": *RTL* 8 (1977) 15-29; Gerd Theissen, "Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte van der syrophonikischen Frau (Mk 7,24-30)": *ZNW* 75 (1984) 202-25 [= Gerd Theissen, "The Story of the Syrophenician Woman and the Border Region between Tyre and Galilee", en *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1991) 61-80].

⁶⁴ Produce estupefacción leer en Harrisville, "The Woman of Canaan", 276: «En la versión de Marcos, el énfasis está claramente en la curación misma y no en el diálogo entre Jesús y la mujer». Pero ese diálogo es tan improprio que Bultmann (*Ceschichte*, 38) ve el episodio como un apotegma: «Aquí, lo principal no es el milagro narrado, sino la actitud que va adoptando Jesús en la conversación. De hecho, lo que

tenemos delante es un telato de disputa [*Streitgesprach*], en el que, sin embargo, esta vez es Jesús... el que resulta vencido». Utilizando una terminología equivalente, Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 347) opina que «el relato se acerca más en la forma al relato de declaración que al de milagro», aunque la narración no llega a adoptar la forma plena del relato declarativo. Quizá lo que ha llevado a Harrisville a hacer esa discutible afirmación ha sido, al menos en parte, su improbable -y, en el artículo, injustificada- idea de que Marcos depende aquí de Mateo; para una defensa de la prioridad marcana en este relato, cf. Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, I, 542-43.

⁶⁵Véase Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 386.

⁶⁶Sobre la descripción marcana de la mujer como "una griega, sirofenicia de origen", cf. *Un judío marginal*, 305. Probablemente, "griega" (Ἑλληνίς) equivale en este caso a "pagana", no a "de lengua griega"; "sirofenicia" indica que la mujer procede de un grupo étnicamente mixto. En su estudio de esta perícopa, Theissen ("Lokal- und Sozialkolorit", 210-11) hace depender mucho (demasiado, a mi modo de ver) de su interpretación de Ἑλληνίς como una mujer grecohablante, integrada en la cultura griega y perteneciente a la clase superior. Como vemos, una simple palabra puede ser una mina de datos culturales, económicos, políticos y sociales... si se tiene la suficiente imaginación.

"Cananea" (Mt 15,22) es un cambio redaccional efectuado por Mateo, quien evoca la idea de los antiguos enemigos indígenas de Israel en la Tierra Prometida; sobre esta explicación (y cinco más), véase Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, 547.

⁶⁷Algunos exegetas podrían decir que los tres relatos comparten también estos dos últimos motivos (peticionario gentil y rechazo inicial). Pero, a mi entender, 1) no hay base en el relato de Juan para vet un gentil en un funcionario real de Herodes Antipas, en Galilea. De hecho, en el Evangelio de Juan, Jesús nunca tiene trato directo, durante su ministetio público, con una persona explícitamente designada como gentil. Dar por supuesto que el funcionario real es un gentil constituye un caso palmario de lectura de Juan a través de los sinópticos. 2) Aunque las palabras de Jesús al centurión en Mt 8,7 podrían interpretarse como una pregunta indignada ("¿Ir yo [a tu casa] a curarlo?"), más probablemente deben ser entendidas como una respuesta favorable a la petición ("Íte a curarlo"). En primer lugar, esto conecta mejor con el relato anterior (Mt 8,2-4), donde Jesús infringe la ley mosaica al tocar a un leproso para curarlo. En segundo lugar, sólo cuando esas palabras se interpretan como asentimiento a la petición, tiene sentido la admiración de Jesús (v. 10) ante la humilde respuesta del centurión (v. 8). Por último, merece ser tenida en cuenta la observación de Gundry (*Matthew*, 143): «Si el acento hubiera recaído en el hecho de ir a casa de un gentil, cabría esperar que ἐλθῶν [en el v. 7] fuera más que un simple participio, y, quizá, que figurase la expresión "a tu casa". Pero lo que se subraya es la curación. Sólo en la respuesta del centurión adquiere importancia la entrada de Jesús en su casa». Sobre la idea de que el v. 7 es una pregunta, cf. Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, 21-22, donde aparecen listas de defensores de una y otra posición. Para la tesis de que el v. 7 es una declaración afirmativa, véase (además de Gundry) Meier, *Matthew*, 83-84; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus*, 251-52. Para un estudio más completo de esta cuestión, véase, en el presente volumen, capítulo 21, sección V.

⁶⁸Sobre esto, cf. Burkill, "The Syrophoenician Woman: The Congruence of Mark 7:24-31", 28-35.

⁶⁹El relato de la mujer sirofenicia puede mirar tanto hacia delante como hacia atrás en la estructura marcana. Por ejemplo, las palabras de Jesús a la mujer sirofeni-

cia sobre tomar pan y saciarse (7,27) encuentran eco más tarde en la segunda multiplicación de los panes (8,6, λαβῶν ἄρτους ["tomando pan"], y 8,8, ἐχορτάσθησαν ["fueron saciados"]). Para un estudio detallado de los indicios de actividad redaccional marcana en el relato, véase Dermience, "Tradition", 15-29. Dermience llega al punto de sugerir (p. 28) que todo el relato puede ser una creación de Marcos, quien habría extraído material tradicional del doble relato sobre la resurrección de la hija de Jairo y la curación de la hemorroísa. Naturalmente, si esta opinión -poco compartida- fuera cierta, la cuestión de un núcleo histórico estaría fuera de lugar. En cualquier caso, la abundancia de estilo y vocabulario marcano que Dermience ve en el relato debe recomendarnos prudencia respecto a declarar históricos determinados detalles y desarrollar grandes análisis sociológicos o psicológicos sin base suficiente.

⁷⁰ Burkill ("The Syrophoenician Woman: Mc 7,24-31", 166-70) supone que el relato se desarrolló en cuatro etapas. En la etapa inicial, habría surgido la forma primitiva del relato como dramatización de la verdad de que la misión de Jesús el Mesías estaba dirigida exclusivamente a los judíos, el pueblo elegido; en la segunda etapa, el relato habría adquirido un sentido más universal; en la tercera, Marcos habría efectuado unas modestas aportaciones redaccionales, y en la cuarta habría sido el rumbo de la redacción mareana. Aunque no pueden ser descartadas como imposibles, las dos primeras etapas de esta reconstrucción son sumamente especularivas.

Algunos comentaristas han sugerido que el relato sobre la mujer sirofenicia tiene algunos puntos en común con 1 Re 17,7-24, donde se narra la visita del profeta Elías a una viuda en Sarepta, en la región de Sidón. Pero los temas de este relato del AT no son tan dominantes como para ver en ellos la fuente principal de la perícopa evangélica, opinión en la que coincido con Guelich (*Mark 1-8:26*, 385) y Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 545). Para tesis más favorables al supuesto paralelo, cf. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 154; Kertelge, *Die Wunder jesu*, 152; J. D. M. Derrett, "Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum": *NovT* 15 (1973) 161-86, esp. 162-74. La supuesta alusión a Jue 1,7 (Storch, "Zur Perikope", 256-57) me parece todavía más discutible.

⁷¹ Un buen ejemplo de esto es la inserción mateana de la profecía de Q sobre la llegada de "muchos de oriente y occidente" al banquete escatológico (Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29) en el diferente conrepto Q del relato sobre la curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10).

⁷² Sin embargo, estrictamente hablando, los discípulos no están presentes en este relato marcano; son una adición de Mateo.

⁷³ Aunque de un modo cauto y vago, Theissen ("Lokal- und Sozialkolorit", 221) adopta una postura favorable a la historicidad: «En principio no se puede excluir que el relato tenga un núcleo histórico: el encuentro de Jesús con una mujer sirofenicia helenizada. Pero no es éste el lugar para especular sobre ello».

⁷⁴ El empleo de *κνῆπλοV* (literalmente, "perrito") no debe verse como una "gota de suavizante" o una "pincelada de humor", ya que las formas diminutivas son típicas del griego helenístico popular (nótese la presencia de *θυγάτρλοV*, "hijita", en el v. 25, y de la forma regular *θυγατρός* en el v. 26). Para un intento de atenuar el insulto desde otra perspectiva, cf. Flammer, "Die Syrophoenizerin", 465. Sobre la clara dureza del epíteto, véase Burkill, "The Historical Development", 170.

?Sf. id., "The Syrophoenician Woman: The Congruence of Mark 7,24-31", 25.

⁷⁶ Argumentos a favor de la historicidad se pueden encontrar en Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 173-75; Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 544-45.

IlPor ejemplo, Yamauchi ("Magic or Miracle?", 128-31) alude al poseso de Mc 9 designándolo abiertamente como "el chico epiléptico" y se queja del grave daño que causan algunas sectas fundamentalistas insistiendo en el empleo de exorcismos en casos de epilepsia. Pero recurre a un lenguaje hueco al abordar la cuestión de si los síntomas epilépticos descritos en Mc 9 pueden ser efecto de una posesión demoníaca. Yamauchi parece como arrapado en una situación embarazosa. Por un lado señala que médicos instruidos como el anónimo autor del tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, además de criticar a los magos que se servían de conjuros para curar la epilepsia, explicaban esa enfermedad como puramente fisiológica (pp. 112-13). Por otro lado se enfrenta con el hecho de que, en Mc 9, Jesús trata lo que parece un caso de epilepsia ordenando al demonio causante de la enfermedad que salga del niño y no vuelva más. Afirmar que Jesús piensa simplemente en la presencia de un demonio y no tiene otro propósito que realizar un exorcismo es hacer caso omiso del sentido natural de este texto y de cualquier otro texto evangélico sobre exorcismo. Si se acepta que el "muchacho poseído por un mal espíritu" es en realidad un epiléptico, y que los médicos instruidos del mundo grecorromano reconocían esa dolencia como una enfermedad física, hay que afrontar las consecuencias de esto al evaluar la perspectiva cultural de Jesús. Para la continuación del conflicto entre las explicaciones natural y demoníaca de la epilepsia en la exégesis de la Iglesia (muy influida por Orígenes), véase Franz Joseph Dolger, "Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum", en *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, 5 vols. (Münster; Aschendorff, 1929-36) IV, 95-109. Produce asombro ver cómo Wilkinson ("The Case", 42) trata de mantener la posibilidad de que lo que es diagnosticado correctamente como epilepsia podría ser, sin embargo, resultado de posesión demoníaca. En la presente obra prescindo, por norma, de cuestiones relacionadas con preocupaciones pastorales de hoy día; pero, en este caso, debo protestar contra exégesis tan irresponsable, que podría causar un daño incalculable a personas enfermas.

⁷⁸Sobre esto, cE Joachim Gnilka, "Psicología del profundo ed exegesi"; *RivB* 38 (1990) 3-12. De la dificultad de aplicar cualquier enfoque psiquiátrico a los relatos de exorcismo evangélicos es ejemplo el artículo de Hollenbach, "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities", 567-88. Las peculiares ideas de Hollenbach sobre enfermedad mental, psiquiatría, sociedad y poder político revelan la influencia de partidarios de la "antipsiquiatría" como Thomas Szasz. Aunque dicho movimiento estuvo en boga durante una o dos décadas, desde hace tiempo es objeto de duras críticas; véase, p. ej., Paul R. McHugh, "Psychiatric Misadventures"; *The American Scholar*, otoño (1992) 497-510. Esto viene a recordarnos una vez más que nada queda tan rápidamente *démodé* como la moda. Bastante especulativa es ya la búsqueda del Jesús histórico, para que encima vengan a embrollarla con teorías psiquiátricas más que discutibles.

Curaciones

Con toda su dificultad e incluso su carácter extraño, los relatos que acabamos de examinar tienen al menos la ventaja de ser fácilmente catalogables: todos ellos hablan de endemoniados. Ahora, al volver los ojos hacia los relatos sobre curaciones de varias clases de enfermedades e incapacidades corporales ¹, nos encontramos ante una amplia gama de dolencias no bien definidas y, por tanto, difíciles de situar bajo rúbricas muy precisas. Sin embargo, aun con riesgo de simplificar en exceso, creo que, a efectos prácticos, podemos dividir los relatos de curación evangélicos en cuatro grandes categorías:

1) Relatos sobre personas con alguna parte de su cuerpo paralizada, atrofiada o lisiada. Los evangelios contienen cuatro o cinco de tales narraciones, según se incluya o no la versión mateana de la curación del criado del centurión ². Las fuentes correspondientes a esta categoría son Marcos, L y Juan, más Q si se incluye la versión mateana de la curación del criado del centurión. Adicionalmente, un dicho de Q contiene una referencia general a cojos que andan (Mt 11,5 || Lc 7,22).

2) Relatos sobre casos de ceguera. Hay tres distintos, más una referencia general a ciegos que ven en el dicho de Q mencionado. Aparte de Q, las fuentes para este segundo grupo son Marcos y Juan.

3) Relatos sobre leprosos. Se encuentra uno en Marcos y otro en la tradición L. Existe además una referencia general en el dicho de Q repetidamente citado.

4) Finalmente, hay una categoría miscelánea, en la que entran varias dolencias físicas de las que se registra un único caso en los Evangelios. Son en total cinco relatos distintos, o seis si se incluye la versión lucana de la curación del criado del centurión (Lc 7,1-10, con el distante paralelo de la curación del hijo del funcionario real en Jn 4,46-54).

Este inventario general deja percibir de inmediato algún punto interesante. Primero: incluso aparte de los exorcismos, hay un amplio testimonio múltiple de fuentes y formas para el ministerio de Jesús de curación de enfermos y discapacitados. Referencias de esa actividad sanadora -de hecho, relatos enteros- se encuentran en casi todas las fuentes evangélicas: Marcos, Q, L y Juan³. Segundo: aunque no es erróneo decir de Jesús que fue un exorcista judío del siglo I, tal descripción difícilmente resulta adecuada, ni siquiera desde la limitada perspectiva de la taumaturgia. Los Evangelios contienen seis relatos de exorcismo, más la referencia a María Magdalena en Lc 8,2, mientras que sus relatos de curación son unos quince, más la lista general de Q, correspondiente a Mt 11,2-6 || Lc 7,18-23⁴. Naturalmente, como ya debe de ser claro por mi estudio de los exorcismos, no pretendo ver en cada relato de milagro de curación evangélico un núcleo histórico susceptible de remontarse a Jesús. Lo que deseo subrayar aquí es que, si juzgamos que la tradición global de Jesús como exorcista tiene alguna base histórica, debemos estar dispuestos a formarnos el mismo juicio sobre la tradición de Jesús como sanador de enfermedades e incapacidades físicas. En sus narraciones, las fuentes de la primera y segunda generación cristiana recordaban a Jesús aún más claramente curando dolencias corporales que expulsando demonios.

En el subsiguiente examen del inventario, no vamos a realizar una exégesis completa de cada uno de sus componentes; centraremos nuestra atención en descubrir posibles indicios de material que puede remontarse a Jesús. Como en nuestro estudio de los relatos de exorcismo, debemos estar abiertos a aceptar escasos resultados. Los criterios de historicidad funcionan bien cuando se aplican a nutridos conjuntos de textos narrativos, sobre los cuales es posible realizar afirmaciones de carácter general. Un particular relato de milagro, quizá breve y transmitido oralmente durante una generación o dos con fórmulas convencionales y dentro de un género fijo, no ofrece mucha base para emitir un juicio de historicidad. Lo más que se puede hacer es señalar algunos detalles concretos o curiosos, así como puntos de contraste con la forma general del relato de milagro o con las tendencias redaccionales del evangelista.

1. Curaciones de paralíticos y tullidos

1. El paralítico introducido por un boquete (Mc 2,1-12)

Bajo la rúbrica general de paralíticos y tullidos tenemos el curioso relato sobre el hombre afectado de parálisis (*παραλυτικός*) que, a causa del enorme gentío agolpado ante la casa donde se encuentra Jesús, tiene que

ser llevado ante su presencia a través de un boquete abierto en el techo; operación para la que, presumiblemente, los portadores del paralítico utilizan cuerdas atadas a su camilla o catre. Se trata de una narración complicada, en la que los elementos básicos del simple relato de milagro se mezclan con otros ajenos a él: la sorprendente declaración de Jesús al paralítico de que sus pecados le son perdonados, la reacción de los escribas ("¡Blasfema!"), la capacidad de Jesús para conocer lo que ellos piensan, el argumento con que da a entender que su visible poder taumatúrgico para curar al paralítico es prueba de su invisible poder para perdonar pecados, y su autodesignación -por primera vez en Marcos- como "el Hijo del hombre".

La convergencia de tantos motivos nada habituales en una perícopa que quizá era en su origen un simple relato sobre la curación de un paralítico ha dado pie a un sinfín de teorías sobre sus etapas de tradición y redacción. ¿Había inicialmente un solo relato, que luego se expandió de modo gradual, o acaso dos relatos, uno de milagro y uno de controversia, que fueron combinados secundariamente? A menudo, los motivos ajenos a este tipo de narración son declarados adiciones secundarias, pese a lo arriesgado de asignar *a priori* mayor antigüedad a la forma más "pura" de un relato. Pero lo que tiene interés para nosotros es el hecho de que, por la época en que el relato sobre el paralítico llegó a Marcos (o, posiblemente, se integró en una colección premarcana de relatos de disputa, reflejada en Mc 2,1-3,6) ⁶, es decir, hacia el final de la primera generación cristiana, ya había pasado por muchas etapas de desarrollo. Si añadimos a esto el tema sorprendente (y sin paralelo en el NT) de cuatro hombres que suben al paralítico en una camilla hasta lo alto de la casa (se supone que utilizando una escalera exterior), practican un boquete en la techumbre (seguramente, hecha de barro y paja, como era habitual en Palestina) ⁷ y bajan al paralítico con su camilla hasta el lugar donde se encuentra Jesús, me inclino a pensar que algún evento similar ocurrido durante el ministerio público quedó grabado en la memoria colectiva precisamente por lo extraño de sus circunstancias. Por otro lado, si se admite que no es secundaria la declaración de Jesús de que los pecados del hombre estaban perdonados, este elemento convierte la narración en prácticamente única entre los relatos de milagro evangélicos.

2. *El impedido junto al estanque de Betesda Un 5,1-9*

Algunos críticos opinan que la historicidad de Mc 2,1-12 podría apoyarse en el criterio de testimonio múltiple. Según ellos, el relato de Jn 5,1-9 sobre la curación de un enfermo junto al estanque de Betesda (o Betzabá) es una versión alternativa de la curación del paralítico narrada en Mc

2,1-12. Se trataría, pues, de un hecho referido por dos fuentes independientes entre sí, algo relativamente insólito en relatos de milagro. Pero ¿son realmente las narraciones marcana y joánica diferentes versiones de un mismo acontecimiento? Sin duda, los paralelos entre los dos relatos dan que pensar: en ambos hay un hombre que de alguna manera se encuentra imposibilitado y que, curado por la palabra de Jesús, obedece la orden de tomar su camilla o catre (κράβαττος, griego vulgar) e irse. Además, en los dos relatos, Jesús parece establecer una conexión entre los pecados del hombre y su invalidez.

Sin embargo, como indica René Latourelle, los claros -pero escasos- paralelos verbales entre ambos textos pueden ser debidos al empleo de fórmulas estereotipadas propias de los relatos de milagros: «a determinada enfermedad, determinada fórmula»⁸. De hecho, ¿de cuántas maneras distintas se podría narrar brevemente la curación de un parálítico? Mucho más significativas son las numerosas diferencias entre los dos relatos. Así, Marcos ofrece como escenario una casa de Cafarnaún, y Juan el estanque de Betesda, en Jerusalén, cerca de la Puerta de las Ovejas⁹. En Marcos, el beneficiario del milagro es descrito literalmente como parálítico (παραλυτικός), mientras que en Juan se dice de un modo menos preciso que sufre una enfermedad (ἀσθένεια). El impedido de Mc 2,1-12 tiene cuatro hombres que le ayuden, en tanto que el de Jn 5,1-9 no recibe ayuda de nadie. En el texto joánico, Jesús toma la iniciativa ofreciéndose a curar al enfermo, quien, al menos inicialmente, no muestra una particular fe en Jesús; en cambio, los portadores del parálítico mencionados en el texto marciano tienen tal fe en Jesús que no reparan en obstáculos para llegar hasta él. En Mc 2,1-12, no se habla del sábado, y es la declaración de Jesús de que al hombre le son perdonados sus pecados lo que desencadena una disputa teológica; en Jn 5,1-9, la curación tiene lugar en sábado, y es esto, no el perdón de los pecados, lo que origina un conflicto teológico e incluso una confabulación para matar a Jesús. Por último, en Juan, la relación de la enfermedad del hombre con sus pecados no se halla en el relato de milagro propiamente dicho, sino después, cuando Jesús encuentra al hombre en el templo, ya curado, y le advierte que no debe volver a pecar, porque podría sucederle algo peor; mientras que en Marcos la declaración sobre el perdón es central, tal como el relato ha llegado hasta nosotros.

Por eso, pese a algunas similitudes con Mc 2,1-21, creo que Jn 5,1-9 debe ser tratado como un relato distinto del anterior. Pero ¿refleja esta distinta narración algún hecho histórico del ministerio de Jesús? El preciso marco del milagro (lugar que han venido a corroborar las excavaciones realizadas en Jerusalén durante el siglo xx) sugiere, ciertamente, una respuesta afirmativa. El *Rollo de cobre* de Qumrán nos ha ofrecido la primera con-

firmación fuera de Juan (y, en cierto grado, de Josefa) de que en una zona de Jerusalén llamada Betesda o Betzató había estanques en los que la gente podía introducirse ¹⁰. Las excavaciones arqueológicas realizadas en Jerusalén cerca de la iglesia de Santa Ana, lugar situado al nornordeste del área del templo, han permitido descubrir dos grandes estanques y otros más pequeños junto a ellos ¹¹. No se sabe a cuál de los estanques hace referencia Jn 5,2; pero lo que se conoce sobre su emplazamiento y su conexión concuerda notablemente con los datos disponibles sobre la vida en la Jerusalén del siglo 1, durante el período anterior al año 70. Además, la curiosa manera de reaccionar y comportarse que tiene el enfermo de Jn 5,1-9 contrasta con el carácter convencional de los beneficiarios de milagros en muchos relatos estereotipados. Ante la pregunta de si quiere curarse, este particular enfermo no muestra especial entusiasmo (5,6-7). Ya curado, no expresa gratitud; de hecho, al principio ni siquiera se molesta en averiguar quién es su benefactor. Más tarde, cuando Jesús lo encuentra en el templo y le advierte que no debe volver a pecar, él responde delatándolo ingenuamente a las autoridades, tras lo cual desaparece del relato y del Evangelio. Un indicio de que, como mínimo, esta narración no constituye una simple creación del evangelista es la adición secundaria de los temas del sábado y del pecado (5,9b.14), de los que sigue careciendo el relato de milagro propiamente dicho ¹².

Todo ello me induce a pensar que debajo de la presente forma de Jn 5,1-9 se encuentra algún hecho histórico de la vida de Jesús. No es llevar la credulidad al extremo suponer que, durante su ministerio, hubo en Palestina más de una persona que sufría de alguna forma de parálisis. Por otro lado, si ese ministerio duró más de un año ¹³, y si -como haría la mayor parte de los palestinos con inclinaciones religiosas- Jesús peregrinaba regularmente a Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas, ¿qué tendría de extraño que el famoso taumaturgo de Nazaret hubiese realizado algún milagro en la Ciudad Santa y en sus alrededores? Lo sorprendente es que, pese al papel preponderante otorgado en Juan al ministerio jerosolimitano de Jesús, el cuarto Evangelio no contenga más que dos grandes relatos de milagros localizados en Jerusalén: esta curación de Jn 5 y la del ciego de nacimiento, narrada en Jn 9. Con toda la importancia que otorga al ministerio en Jerusalén, Juan no lo ha enriquecido con numerosos relatos de milagro.

3. El hombre de la mano atrofiada (Mc 3,1-6)

El ciclo de relatos de disputa que se extiende a lo largo de Mc 2,1-3,6 se inicia con la perícopa del paralítico de Cafarnaún (2,1-12) Y concluye con la curación del hombre que tiene una mano descrita en el texto grie-

go como ἐξηραμμένην, esto es, seca, atrofiada o lisiada (3,1-6). La vaga descripción no nos permite determinar si esa anomalía es congénita, resultado de un accidente o producto de alguna enfermedad como la artritis reumatoide. En cualquier caso, así como el ciclo de Mc 2,1-3,6 empieza con la forma mixta de relato de milagro-disputa (el parálítico cuyos pecados son perdonados), termina con esa misma forma mixta, aunque en 3,1-6 la conexión entre el milagro y la disputa (implícita) es más estrecha y estructural¹⁴.

La curación del hombre de la mano atrofiada sucede en una sinagoga y en sábado. Tal marco proporciona la ocasión para que entre Jesús y sus adversarios surja una disputa implícita -en realidad sólo habla él- sobre si es lícito curar en sábado. El evangelista probablemente identifica a esos innominados adversarios con los fariseos mencionados en 2,24, porque en Mc 3,1-6, ya al final de la narración -y, por tanto, al final de todo el ciclo de relatos de disputa-, hay una frase probablemente creada por Marcos para cerrarlo: «En cuanto salieron, los fariseos se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con Jesús» (3,6)¹⁵. Marcos vincula conscientemente este relato final con el primero del ciclo, que dio origen a la acusación de blasfemia (2,7), a causa de la cual Jesús acabará siendo condenado a muerte (14,63-64)¹⁶. Sin duda, Marcos ve la curación, en sábado, de la mano atrofiada como confirmación de lo que Jesús afirma al final del cap. 2: el Hijo del hombre es Señor también del sábado (2,28). Todas estas manipulaciones redaccionales de Marcos (o de un corrector premarcano del ciclo) apuntan a un material anterior heredado y reelaborado.

Pero "material anterior" no es traducible automáticamente como "acontecimiento histórico"¹⁷. Defendiendo la historicidad del relato, algunos comentaristas subrayan la verosimilitud de la argumentación legal-en forma de preguntas retóricas- que Jesús emplea para justificar su curación: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar[la]?» (3,4)¹⁸. Sin embargo, me parece una estrategia discutible utilizar la argumentación legal del v. 4 como prueba de historicidad. En primer lugar, no es seguro que la discusión sobre el sábado pertenezca a la etapa más primitiva del relato. Además, exegetas como Robert Guelich afirman que esa disputa legal, tal como la conocemos, está formulada con el pensamiento puesto en las preocupaciones cristológicas de la Iglesia primitiva¹⁹. De hecho, en su forma final, el relato se centra más en el aspecto cristológico que en el legal (halákico): pone de relieve la suprema autoridad de Jesús, el Hijo del hombre, que es Señor del sábado, pero que, a pesar de ello, será condenado a muerte bajo la acusación de blasfemia.

Por llevar el argumento un poco más lejos, supongamos que a la presente forma de Mc 3,1-6 subyace alguna clase de relato de milagro, don-

de figuraba una disputa sobre la observancia sabática. Pues bien, ni siquiera en tal caso resulta fácil sostener que la curación, tal como está narrada en Mc 3,1-6, pudo haber motivado que esa disputa tuviese consecuencias mortales o simplemente graves. Como casi todos los otros judíos de la Palestina del siglo 1, los campesinos galileos se abstendían, sin duda, de infringir las normas básicas preceptuadas para el sábado: no dedicarse al habitual trabajo diario profano; no comprar ni vender; no efectuar largos desplazamientos; no encender ni apagar fuego; no guisar; no tratar médicamente las enfermedades, salvo en casos de vida o muerte, y no realizar actividades militares, excepto para autodefensa. Pero a los campesinos galileos corrientes seguramente les tenían sin cuidado las sutilezas sobre las que discutían determinados grupos religiosos.

y vaya si discutían. Como observa E. P. Sanders, no sólo las divergencias en la interpretación de los preceptos sabáticos mantenían divididos a esenios, fariseos y saduceos; al parecer, los mismos fariseos discrepaban entre sí sobre diversos puntos²⁰. Por ejemplo, los debates entre la escuela (o *beth*, "casa") de Shammai y la escuela de Hillel sobre la observancia del sábado y de las fiestas, tal como están recogidos en la Misná, bien podrían remontarse a una época anterior al año 70 d. C. Así pues, ser un fariseo piadoso y cumplir de manera escrupulosa unos preceptos estrictos no implicaba necesariamente coincidir en todo con cualquier otro fariseo sobre esos mismos preceptos. Y, lo que es más importante, ningún grupo de judíos piadosos parece haber abrigado la idea de que podía o debía imponer sus particulares normas sabáticas a otro grupo. En este limitado sentido, el pluralismo religioso afectó incluso a la observancia del sábado. La misma Misná atestigua que algunos rabinos encontraron la manera de eludir la rígida prohibición de practicar en sábado la medicina. Como advierte Sanders, «en esas discusiones [las relativas a la prohibición y a la manera de soslayarlas] se llevan al extremo los argumentos; sin embargo, hay que suponer que la mayor parte de la gente sería más tolerante cuando las curas practicadas fuesen de poca importancia»²¹.

Pero hay un detalle todavía más a favor de nuestro alegato: Mc 3,1-6 no refiere ninguna *acción* de Jesús relacionada con la curación. Jesús se limita a dar unas órdenes al hombre de la mano atrofiada: «Levántate y ponte ahí en medio.... Extiende la mano». Según Mc 3,5, tan pronto como el hombre extendió la mano, quedó curado. Esto contrasta con lo que sucede en otros relatos sobre curaciones en sábado, donde, al menos, Jesús toca al beneficiario del milagro (Lc 13,13 [la mujer encorvada]; 14,4 [el hidrópico]). Si tomamos tal cual Mc 3,1-6, Jesús, literalmente, no *hace* nada, y de ningún modo se puede decir que infrinja el precepto sabático trabajando²². Por eso es increíble que los fariseos o cualesquiera otras personas tratasen de que fuera castigado con la muerte por el acontecimiento narrado

en Marcos 23. Asimismo cuesta creer que algún grupo de judíos pudiera acusarlo de no respetar el sábado, cuando Jesús se había limitado a pronunciar unas cuantas palabras para curar una mano. En consecuencia, no encuentro verosímil que la disputa sobre el sábado, tal como es narrada en Mc 3,1-6, se remonte a un acontecimiento histórico del ministerio de Jesús; y si tratamos de sustituirla por otra disputa sobre el mismo argumento, pero más creíble, pasamos al ámbito de lo meramente conjetural.

Por supuesto, cabe la posibilidad de que algún sábado, estando Jesús en una sinagoga, curase a un hombre inválido de una mano y que, tras décadas de controversia entre judíos y cristianos, la noticia de esa curación llegara a convertirse en el relato que hoy se encuentra en Mc 3,1-6. Debemos admitir, no obstante, que, si se elimina la disputa sobre el sábado, queda un relato breve e insípido, carente de esas notas de concreción, colorido o peculiaridad que llevan a sospechar que una tradición es histórica y se remonta a Jesús. Pero, como ninguna de estas consideraciones prueba positivamente que, en lo esencial, este relato de milagro no sea histórico, lo razonable, en mi opinión, es situar la historicidad de Mc 3,1-6 bajo la rúbrica-limbo de *non liquet* (no está claro) 24.

4. *La mujer encorvada (Lc 13,10-17)*

Puesto que la curación de la mujer encorvada sólo es referida por Lucas, se trata de una tradición L. Su estilo y su vocabulario son típicamente lucanos. También característico de Lucas es el emplazamiento: en el gran viaje de Jesús a Jerusalén, que ocupa los caps. 9-19 de su Evangelio. La asimilación parcial de este relato de curación a uno de exorcismo, los temas de la alabanza a Dios y de la alegría por las gloriosas obras de Jesús, más varias expresiones con las que es imitado el lenguaje del AT griego, reflejan la actividad redaccional del evangelista²⁵. Hasta tal punto que, según algunos críticos, esta narración es una reelaboración lucana del relato L sobre la curación del hidrópico (Lc 14,1-6). Pero, aparte el hecho de que Jesús defiende en ambos casos su curación en sábado con un argumento de los denominados en lógica *a minori ad maius* ("de menor a mayor": el *qal wabomer* rabínico), basado en acciones humanas permitidas en sábado, los dos relatos difieren notablemente. Así, la mujer está en una sinagoga; lleva encorvada dieciocho años²⁶; su dolencia es atribuida a un mal espíritu o a Satanás; después de la curación, el "jefe de la sinagoga" (no identificado como fariseo) pide a la gente que no acuda a la sinagoga a curarse en sábado; Jesús también se dirige a la asamblea en su réplica al jefe, y toda la gente acaba alegrándose. En cambio, en Lc 14,1-6, Jesús está en casa de uno de los jefes de los fariseos, que lo ha invitado a comer en sábado; antes de curar al hidrópico, habla no a gente corriente, sino a maestros de la ley y a

fariseos, y, antes y después de la curación, sus enemigos permanecen en silencio. Lo que estas dos narraciones tienen en común es su pertenencia al género híbrido de relato de milagro entreverado de relato de disputa o de declaración centrado en un argumento *a fortiori*, género que ya hemos visto en otro lugar (Mc 2,1-12). En sí, esa naturaleza híbrida no nos dice nada sobre qué puede ser histórico, inventado o derivado de otro relato.

La perícopa de la mujer encorvada contiene algunos detalles curiosos que acaso sean indicio de tradición prelucana. Pese a la marcada tendencia redaccional de Lucas a presentar a los fariseos como adversarios de Jesús en las disputas, el contrincante dialéctico de Jesús en este relato es descrito simplemente como "el jefe de la sinagoga". Ningún fariseo aparece en escena. El dato de que la mujer llevaba encorvada dieciocho años sirve ciertamente para subrayar lo grave e incurable de la enfermedad, pero ese preciso número de años no tiene ningún significado especial ni parece motivado por ninguna finalidad teológica concreta²⁷.

En cuanto a la disputa sobre el sábado, Sanders nota que el relato sobre la mujer encorvada de Lc 13 es más verosímil que el concerniente al hombre con la mano atrofiada de Mc 3. En Lc 13,13, Jesús efectúa una imposición de manos a la enferma. Al menos a ojos de los rigoristas, eso podría ser un "trabajo" de curación realizado en sábado y, por tanto, una violación de la ley. En cambio, en Mc 5,3 la simple palabra de Jesús cura al hombre, y la acusación de infringir el precepto sabático carece allí de sentido. Al mismo tiempo, prudentemente, Sanders advierte con respecto a Lc 13,10-17 que verosimilitud no equivale automáticamente a historicidad: «Dudo que podamos llegar a saber con exactitud qué hizo Jesús en cada una de sus curaciones o quién le dijo qué sobre cada una de ellas»²⁸. Puesta esta idea en un platillo de la balanza, y en el otro esos pocos detalles carentes de finalidad teológica, la situación es similar a la de Mc 3,1-6: debemos conformarnos con un *non liquet*²⁹.

5. El criado del centurión (?) (Mt 8,5-13 parr.)

Podríamos tener un quinto caso de curación de imposibilitado parcial o total si incluyéramos en esta categoría la del criado del centurión en su versión mateana (8,5-13 parr.). Pero hay una razón para no hacerlo: sólo en el relato de Mateo se dice que el interesado está en casa paralítico (παρλυτικός) y sufriendo terriblemente (v. 6). Esta descripción no coincide con la ofrecida en la versión lucana (7,1-10) y en el lejano paralelo joánico, la curación del hijo del funcionario real (4,46-54). Tanto en Lucas como en Juan, el problema es que el criado o hijo está a punto de morir de una enfermedad grave pero no especificada (Lc 7,2; Jn 4,46-47).

Esta sorprendente coincidencia de la forma lucana del relato Q y la tradición joánica frente a Mateo me induce a estudiar el presente caso dentro de otra categoría, la de diversos *tipos* de curación atestiguados sólo una vez en los Evangelios. La forma primitiva del relato sobre el criado del centurión parece haber referido la curación de un criado o un hijo a punto de morir realizada a distancia por Jesús³⁰. Tratando este relato por separado respetaremos mucho más su individualidad que incluyéndolo entre las curaciones de imposibilitados, con las que tiene poco que ver tanto en la forma como en el contenido.

6. "Los cojos andan" (Mt 11,5 parr.)

Los cuatro o cinco relatos sobre impedidos que acabamos de examinar provienen de tradiciones narrativas de Marcos, Juan y L, más Q si incluimos Mt 8,5-13. A este testimonio múltiple de fuentes se puede añadir el testimonio múltiple de formas, puesto que, en uno de los dichos de la tradición Q, Jesús enumera la curación de los cojos como un tipo de milagro prominente entre los que él realiza. El dicho en cuestión forma parte del relato Q sobre los mensajeros enviados por Juan a preguntar a Jesús: ¿Eres el que tenía que venir? Esta perícopa (Mt 11,2-611 Lc 7,18-23) ya la examinamos con detenimiento en los capítulos 13 y 16 de *Un juicio marginal* al estudiar la relación del Bautista con Jesús y las declaraciones de Jesús sobre escatología realizada. Allí vimos una buena razón para aceptar como histórico el núcleo de esta perícopa, y no es cuestión de repetir ahora su análisis. Sólo es necesario decir que, cuando Jesús quiso resumir en unas pocas palabras su actividad taumatúrgica, "los cojos andan" (χωλοὶ περπατοῦσιν) destacó en su mente como uno de los cinco tipos de milagros que caracterizaban especialmente su ministerio de curación, el cual, a su vez simbolizaba y realizaba parcialmente la venida del reinado y el reino de Dios. El plural generalizador "los cojos andan" se corresponde con la prominencia de los cuatro o cinco relatos evangélicos sobre diversas clases de imposibilitados. Cualquiera que sea nuestro juicio acerca de talo cual relato, este tipo de milagro está firmemente arraigado en las más antiguas tradiciones del ministerio de Jesús.

11. Curaciones de ciegos

1. Bartimeo (Mc 10,46-52 parr.)

En el relato de Marcos, Jesús cura al mendigo ciego Bartimeo al abandonar Jericó en la última etapa de su decisivo viaje hacia Jerusalén y la

cruz³¹. El afán de descubrir qué elementos históricos contiene este relato no debe llevarnos a pasar por alto su papel fundamental en la estructura del Evangelio. La que se ha dado en llamar "gran sección central de Marcos" (8,22-10,52) está estudiadamente flanqueada por dos curaciones de ciegos: la del ciego de Betsaida (8,22-26) y la de Bartimeo a las afueras de Jericó (10,46-52). Como veremos después, Jesús cura al ciego de Betsaida en dos etapas. Tal circunstancia puede tener un profundo significado simbólico para Marcos porque, inmediatamente después de la curación, Pedro, que hasta entonces ha sido un invidente total con respecto a la verdadera identidad de Jesús, es parcialmente curado de esa ceguera interior. Cerca de Cesarea de Filipo, en representación de los discípulos en general, descubre parcialmente la verdad: al fin logra ver que Jesús es el Mesías (8,29), por imperfecto que sea su concepto de la mesianidad³². Sin embargo, sigue ciego en lo que atañe a la verdad complementaria -la segunda etapa de visión- de que Jesús es el Hijo del hombre, destinado a padecer, morir y resucitar. Pese a que Jesús predice su pasión tres veces posteriormente (8,31; 9,31; 10,32), Y aunque Dios confirma en la transfiguración que Jesús es su Hijo (9,7), Pedro, Santiago y Juan continúan sin ver cuál puede ser el significado de la resurrección de Jesús de entre los muertos como Hijo del hombre (9,9-13). Incluso después del tercer anuncio de la pasión, tan lleno de detalles, la ceguera de Santiago y Juan alcanza tal grado que lo primero que se les ocurre es pedir puestos de honor en el reino (10,35-45), cuando sólo pueden esperar de Jesús que les permita compartir su muerte en sacrificio por todos (10,45).

Es en este punto del Evangelio de Marcos donde tiene lugar la curación de Bartimeo. En correspondencia con la curación en Betsaida, prefigura la segunda etapa de curación -esta vez completa- de la visión interior de los discípulos. Por eso, a diferencia de la complicada devolución de la vista al ciego de Betsaida, efectuada en dos fases y con utilización de saliva, Jesús cura a Bartimeo con una simple declaración: "Vete, tu fe te ha salvado". Bartimeo no sólo recobra la vista al momento y totalmente, sino que -lo que es más importante para el simbolismo marcano- sigue a Jesús "por el camino"; es decir, por el camino de la cruz, el camino que los discípulos seguían con miedo (10,32), el camino que todo discípulo verdadero debe seguir (8,34)³³.

Aunque sirve de cierre a la gran sección central, el relato de Bartimeo está conectado también literaria y teológicamente con lo que sigue³⁴. "Hijo de David", el título utilizado un tanto sorprendentemente por Bartimeo al invocar a Jesús, encuentra eco en la perícopa siguiente, la de la entrada triunfal en Jerusalén (11,1-11), cuando la gente grita: «¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David!» (11,10). Formando una inclusión, "Hijo de David" aparece de nuevo, tras el enfrentamiento verbal

sostenido por Jesús en Jerusalén, al plantearse la cuestión de cómo puede el Mesías ser el Hijo de David, cuando, supuestamente, el rey David se dirige a él como "Señor" en Sal 110,1 (Mc 12,35-37). En alternancia con "Mesías" y "Rey de los judíos (o de Israel)", el título "Hijo de David" vuelve a aflorar en los procesos ante el sanedrín y ante Pilato, así como durante el escarnio del que Jesús es objeto estando ya en la cruz (14,61; 15,2.12.18.26.32)³⁵.

En un sentido más profundo, la devolución de la vista a Bartimeo tiene sus máximos correlatos en la escena de la muerte de Jesús y en el episodio del sepulcro vacío. Sólo cuando el centurión ve a Jesús muerto en la cruz -preciso instante en que se desgarran el velo del templo- alcanza a ver la verdad fundamental, porque el crucificado de nombre Jesús es revelado como el Hijo de Dios: «Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios» (15,39). Por primera vez en el Evangelio, un ser humano puede afirmar tal cosa con fe absoluta; sólo la "teofanía" de la cruz hace posible esa visión de fe. Luego, ante la tumba vacía, el joven vestido de blanco (un enviado del cielo) proclama el kerigma pascual de que el crucificado Jesús de Nazaret ha resucitado de entre *los* muertos. Significativamente, las últimas palabras pronunciadas por un personaje en el Evangelio de Marcos propiamente dicho son: «Id a decir a sus discípulos y a Pedro: "Él va por delante de vosotros a Galilea; allí lo *veréis*, tal como os dijo"» (16,7). Así pues, al igual que la curación del ciego en Betsaida prefigura la curación parcial de la visión interior de Pedro en Cesarea de Filipo, la curación de Bartimeo, ocurrida justo antes del comienzo del relato de la pasión en su sentido amplio, prefigura la curación total de la ceguera de Pedro tras la muerte y resurrección de Jesús. Junto con los otros discípulos, acabará viendo que Jesús el Mesías es también, necesariamente, Jesús el Hijo del hombre crucificado y resucitado. Sólo entonces verá y entenderá a Jesús como Hijo de Dios³⁶.

Dada tan abundante carga teológica en la curación de Bartimeo, sería ingenuo tratar este relato como el reportaje gráfico de un hecho sucedido hacia el año 30. Sin embargo, pese a toda la reelaboración procedente de la teología cristiana³⁷, hay en el relato muchas señales que apuntan hacia una tradición primitiva. Ante todo, como señalé al considerar los milagros de Jesús en general, no es nada habitual que el beneficiario directo del milagro -fuera del grupo de los Doce- sea mencionado por su nombre. Dato importante porque, si no se cayese en la cuenta de que a lo largo de *los* cuatro Evangelios canónicos impera esa especie de silencio como regla tácita, la mención nominal podría ser desdeñada como una adherencia legendaria. De hecho, Bartimeo es la única excepción en toda la tradición sinóptica³⁸, y Lázaro la única en el Evangelio de Juan. Lejos de manifestar una tendencia a añadir nombres propios a los relatos de milagros, Mateo y Lucas omi-

ten el nombre de Bartimeo en sus respectivas reformulaciones de Mc 10,46-52. Llama la atención la parquedad de los cuatro Evangelios canónicos a este respecto, cuando se piensa en la fértil imaginación de Hechos y, sobre roda, de los evangelios cristianos apócrifos a partir del siglo n. Narraciones extensas y abundantes en detalles, como las relativas a los exorcismos del gaseno y del muchacho epilético en Marcos y la curación del ciego de nacimiento en Juan, parecen pedir a gritos –pero en vano- los nombres de los personajes principales. Bartimeo constituye un caso único en la tradición sinóptica en general y en Marcos en particular. Tanto es así que, aparte de Jesús, los Doce y Jairo, el Evangelio de Marcos no menciona por su nombre a ningún otro personaje antes del relato de la pasión. Este caso de disimilitud con respecto a los Evangelios sinópticos y a las tradiciones subyacentes a ellos nos ofrece un apreciable argumento de discontinuidad.

Pero eso no es todo. El sustrato arameo y el ambiente palestino de este relato afloran en él más de una vez. Ya el hecho de que Marcos –o un colector premarcano de relatos de milagros- se molestó en explicar a sus lectores que el nombre de Bartimeo (*bar Tim'at*) es en realidad un patronímico con el significado de "hijo de Timeo" sugiere que Marcos está escribiendo para un público compuesto en buena parte de gentiles, mientras que los primeros oyentes del relato no necesitaban aclaración alguna³⁹. Que el relato tuvo su origen en la Palestina de lengua aramea está implícito en la manera en que Bartimeo se dirige a Jesús al ser preguntado: *Rabbuní*, expresión aramea equivalente a "maestro mío" (y que, a lo largo del NT, sólo vuelve a aparecer en Jn 20,16). Desde Bultmann, algunos críticos han encontrado tensión entre los dos tratamientos (Hijo de David y maestro) empleados por Bartimeo, tensión que utilizan luego para separar la tradición de lo que sólo es redacción⁴⁰. Sin embargo, como veremos, tal enfoque tiene como base una mala interpretación del sentido de "Hijo de David" en este relato.

Por añadidura, el escenario de la curación refleja perfectamente la geografía palestina y las costumbres judías. Para aquellos judíos galileos que al peregrinar a Jerusalén evitaban deliberadamente el territorio de los hostiles samaritanos y, en consecuencia, pasaban por Perea, región situada al este del Jordán y gobernada por Herodes Antipas, Jericó, por su emplazamiento junto a la orilla occidental de dicho río, era la última etapa y el punto de reunión con otros peregrinos antes de emprender la subida a Jerusalén (distante unos treinta kilómetros) por la empinada calzada romana⁴¹. En este relato, Bartimeo está en un lugar y en un tiempo idóneos: se ha colocado junto al camino de salida de Jericó para pedir limosna a quienes iniciaban el ascenso a la Ciudad Santa con ocasión de la Pascua, y los días inmediatamente anteriores a esa fiesta eran un tiempo especial para socorrer a los pobres. Condenado a la mendicidad por su ceguera, Barti-

meo ha tenido la "vista" de trocar el barullo del mismo Jericó por la rentabilidad de un paso obligado de peregrinos.

Pero la narración contiene aún otro elemento -quizá el más importante- que apunta en la dirección de una tradición muy temprana. Puesto que hay buenas razones para considerar este relato como premarcano, cabe preguntarse por qué Banimeo, sin justificación alguna en el contexto amplio de la narración, se dirige a Jesús dos veces con el título insólito (en la tradición marcana) de Hijo de David. Marcos no incluye ese título en ningún otro relato de milagro⁴². De hecho, aparte los paralelos evangélicos y las creaciones redaccionales que dependen de Mc 10,46-52 parro (más unas cuantas inserciones redaccionales de Mateo), "Hijo de David" no aparece en ningún otro relato de milagro en los cuatro Evangelios⁴³. En suma, salvo el episodio de Banimeo y los pasajes dependientes de él, "Hijo de David" es ajeno a las tradiciones cristianas más primitivas sobre los milagros de Jesús. Con función apelativa, ese título tampoco está presente en el resto del Evangelio de Marcos⁴⁴. Pero su relativa ausencia tiene, en realidad, poco de sorprendente. El título estaba fuera de lugar en los primeros relatos cristianos sobre los milagros de Jesús porque, al parecer, en el judaísmo de la época no se establecía una relación directa entre el rey David, su real descendiente destinado a ocupar su trono como el Mesías del tiempo final y el poder para realizar milagros de curación⁴⁵.

Sin embargo, eso no significa que la conexión de Jesús como Hijo de David con la actividad taumatúrgica sea necesariamente una combinación cristiana secundaria⁴⁶. Tal conexión es más compleja de lo podría parecer en principio. Hacia el siglo I d. C., el rey Salomón -el único monarca reinante individual llamado Hijo de David en el AT⁴⁷- había adquirido en ámbitos judíos una reputación de gran exorcista y sanador. Como ya hemos visto, Josefa recuerda que él mismo vio al judío Eleazar realizar exorcismos en presencia de Vespasiano, invocando el nombre de Salomón, acompañado de unos conjuros compuestos por Salomón, y con ayuda de unas raíces prescritas por Salomón (*Ant.* 8,2.5 §46-49). El suceso está referido en el contexto de una alabanza a este rey, a quien Dios había otorgado el poder de combatir a los demonios «para ayudar y curar a los hombres». Con tal fin, Salomón compuso conjuros mediante los que aliviar enfermedades (*Ant.* 8.2.5 §45). La tradición de Salomón como exorcista y sanador se refleja también en el escrito apócrifo *Testamento de Salomón*. Aunque este documento puede datar de una época tan tardía como el siglo III y sin duda recibió de un cristiano su forma final, las tradiciones sobre Salomón que a él subyacen pueden remontarse, en opinión de muchos críticos, al judaísmo de la época del cambio de era⁴⁸.

Sólo sobre ese telón de fondo judío tiene sentido que el ciego Bartimeo invoque a Jesús como "Hijo de David": lo estaría llamando sanador

milagroso. De hecho, la combinación de Jesús como maestro de sabiduría, exorcista y sanador haría natural que, en el siglo I, un judío se dirigiera a él llamándolo "Hijo de David" [= taumaturgo poderoso como un Salomón redivivo], sobre todo si entre la gente corriente circulaba la idea de que Jesús era de estirpe davídica. Además, si "Hijo de David" tiene este sentido en labios de Bartimeo, dejaría de existir la supuesta incompatibilidad (señalada por Bultmann y Burger) entre una figura salomónica y un maestro tratado de *Rabbuní*.

Lo relevante para nuestra investigación es que esa imagen de Jesús asimilado a Salomón precisamente por sus poderes de exorcista y taumaturgo es casi inexistente en la forma final de los Evangelios canónicos. Exceptuadas *a)* una mención en la genealogía de Jesús ofrecida por Mateo, *b)* varias referencias de pasada a la gran sabiduría de Salomón y *e)* algunas alusiones a su relación con el templo de Jerusalén, Salomón está prácticamente ausente del NT, y no se alude a él nunca fuera de los Evangelios y Hechos. En Jn 10,23 y Hch 3,11; 5,12 se menciona simplemente el "pórtico de Salomón" del templo de Jerusalén, mientras que Hch 7,47 refiere el conocido dato de que Salomón construyó el primer templo. Aparte las dos menciones de Salomón en la genealogía mateana de Jesús (1,6-7), Mateo, junto con Lucas, alude a ese personaje sólo en dos tradiciones Q: la comparación del espléndido atuendo de Salomón con los lirios del campo (Mt 6,29 || Lc 12,27) y la imagen de Salomón como *el* gran sabio, consultado por la reina de Sabá, pero -se subraya- superado: «Pues bien, aquí hay uno más importante que Salomón» (Mt 12,42 || Lc 11,31)⁴⁹. Es significativo que, de los cuatro evangelistas, sólo Marcos no mencione nunca a Salomón, aunque ninguna referencia directa a él en el NT lo conecta con el título "Hijo de David" ni con exorcismos y curaciones. Para los evangelistas, como para los transmisores de las tradiciones cristianas anteriores a ellos, la fe en la resurrección de Jesús y en su exaltación a la derecha del Padre, interpretada como la entronización del Mesías davídico, había dado un sentido totalmente distinto a la idea de la descendencia de David y a la idea general de la mesianidad davídica⁵⁰.

Por eso, muy probablemente, la aislada alusión al Hijo de David como un taumaturgo salomónico en el relato sobre Bartimeo no es un producto de la teología cristiana, sino una reliquia del concepto que algunos judíos palestinos con dolencias tenían de un determinado taumaturgo y maestro de sabiduría también judío, a quien se atribuía origen davídico. Desde la perspectiva de sus propias necesidades, esos judíos enfermos o con defectos físicos no veían en él un monarca reinante como David, sino más bien un sanador taumatúrgico a la manera de Salomón. Así pues, a mi entender, esta "cristología judía" extremadamente primitiva, que no alcanzó ulterior desarrollo en una fase temprana de la tradición cristiana de la pri-

mera generación⁵¹, muy probablemente se remonta al mismo Jesús. El único ejemplo claro de ella llegado hasta nosotros se encuentra en el relato sobre Bartimeo.

Por sí sola, ninguna de las consideraciones precedentes demuestra que sea histórico lo narrado sobre la curación de Bartimeo. Como subrayé en el primer tomo de *Un juicio marginal*⁵², un solo ejemplo de sustrato palestino o arameo no prueba que un relato o dicho se remonte al Jesús histórico. Sin embargo, en el episodio de Bartimeo se observa la convergencia no habitual de un número impresionante de elementos que apuntan hacia la historicidad: la mención -caso único en los sinópticos- del nombre del beneficiario directo de un milagro realizado por Jesús; la relación de esa persona nombrada con un lugar (la salida de Jericó, en el camino hacia Jerusalén)⁵³, un tiempo del año (poco antes de la Pascua) y un período del ministerio de Jesús (su viaje final a Jerusalén) bastante precisos; la presencia de dos expresiones arameas (*bar Tim'ai* y *rabbunî*) dentro de un mismo relato; y, lo más importante de todo, una concepción arcaica de Jesús el taumaturgo como un "Hijo de David" similar a Salomón el taumaturgo. La concurrencia de todos estos elementos presta un considerable apoyo a la idea de que el relato es esencialmente histórico. Si Bartimeo residía en Jericó y, sobre todo, si realmente siguió a Jesús a Jerusalén, no sería sorprendente que las primeras comunidades cristianas de Jerusalén y Judea hubiesen conservado este relato sobre uno de sus primeros miembros y más notables testigos⁵⁴. Aunque la suma de todos estos indicios no prueba nada en sentido estricto, permite incluir el relato sobre Bartimeo entre las noticias de un milagro específico que más probablemente se remontan hasta el Jesús histórico.

2. *El ciego de Betsaida (Me 8,22-26)*⁵⁵

En este breve aunque detallado relato de milagro, unas personas inminadas llevan a un ciego ante Jesús, que ha llegado a Betsaida, localidad situada en la orilla nordeste del mar de Galilea y casi junto a la margen oriental del río Jordán⁵⁶. Tomándolo de la mano, Jesús lleva al hombre "fuera del pueblo" y, tras aplicarle saliva en los ojos e imponerle las manos, le pregunta: «¿Ves algo?». El ciego indica que ha recobrado parcialmente la visión, al responder: «Veo hombres; son como árboles que caminan»⁵⁷. Jesús le vuelve a poner las manos sobre los ojos, tras lo cual el hombre ya ve perfectamente, incluso a distancia⁵⁸. Entonces Jesús lo manda a su casa con orden de no entrar en el pueblo⁵⁹.

Obviamente, este relato resulta extraño, cualquiera que sea su lectura. También lo encontraron extraño, al parecer, Mateo y Lucas, puesto que lo

omitieron en sus respectivos Evangelios. A quienes andamos en busca del Jesús histórico, la curación localizada en Betsaida nos plantea un especial problema, puesto que presenta marcados indicios tanto de tradición histórica como de creación por parte de la Iglesia primitiva. Dada esa circunstancia, primero echaremos un vistazo a las huellas de actividad creativa de Marcos o de algún colector premarcano de relatos de milagros y luego pasaremos a examinar aquello que puede indicar un suceso de la vida del Jesús histórico.

Tal como se encuentra ahora en el Evangelio de Marcos, el relato muestra abundantes indicios de haber sufrido una reelaboración por parte del evangelista o de la persona o personas que recogieron la tradición llegada hasta él. Es posible que, incluso en la tradición premarcana, el relato sobre la curación del ciego de Betsaida hubiera sido ya configurado como "pareja" del que refiere la curación del sordomudo y que ahora se encuentra Mc 7,32-37⁶⁰. Como detenidamente ha demostrado Taylor, resultan sorprendentes los paralelos tanto de estructura como de vocabulario entre los dos relatos⁶¹, hasta el punto de haber sugerido algunos críticos que ambos provienen de un mismo acontecimiento o tradición⁶². Pero, como por otro lado admite el mismo autor, las diferencias entre las dos narraciones son también numerosas e impresionantes. En cualquier caso podemos estar bastante seguros de que gran parte de la "adaptación" se efectuó antes de que la tradición llegase a Marcos.

La mayor contribución de Marcos al mensaje del relato es el fundamental emplazamiento de este milagro dentro de la estructura general del Evangelio⁶³. Gracias a Marcos, la narración de 8,22-26 tiene la capacidad de Jano. Por un lado mira hacia atrás, marcando el final de la "sección de los panes" (donde la palabra clave ἄρτος, "pan", sirve de vínculo entre las diversas perícopas). Esa sección está estructurada en dos partes y se extiende desde 6,30 hasta 8,21. La primera parte se inicia con la multiplicación de los panes para dar de comer a cinco mil (6,30-44) y finaliza con la curación del sordomudo (7,32-37). La segunda parte comienza con la curación del ciego (8,22-26), poco después de haber reprochado Jesús a los discípulos su ceguera ante el misterio de su persona, misterio que él ha tratado de revelarles mediante las dos multiplicaciones (8,14-21).

Por otro lado, el relato de la curación de Betsaida mira hacia delante, como hemos visto al examinar el relato sobre Bartimeo. La curación del ciego en Betsaida, producida en dos fases, simboliza la curación de los discípulos de Jesús en su visión espiritual, también en dos etapas: primero, con la declaración de Pedro, en Cesarea de Filipo, de que Jesús es el Mesías (8,27-30), y luego, con la visión de Jesús como Hijo del hombre e Hijo de Dios, visión que sólo llega a ser posible mediante su muerte en la

cruz y su resurrección (cf. Mc 9,9-13; 15,39; 16,6-7) ⁶⁴. Podría darse el caso, por tanto, de que Mateo y Lucas hubiesen omitido el episodio de Betsaida no tanto por sus datos embarazosos (Jesús utiliza saliva y no logra inicialmente una curación completa) como por no estar de acuerdo con la teología de Marcos, dado su énfasis en la creciente ceguera de los discípulos con respecto al misterio de la verdadera naturaleza de Jesús como Hijo de Dios, crucificado y resucitado.

Aparte la intensa coloración teológica, quienes discuten la historicidad del relato podrían rechazar como inconexos con la vida de Jesús incluso algunos detalles concretos y ciertas peculiaridades del relato. Por ejemplo, como escenario del suceso se menciona un lugar muy poco habitual: Betsaida. Sin embargo, Bultmann afirma que esa inicial –y única– mención de Betsaida, una ciudad bastante grande reconstruida por el tetrarca herodiano Filipo, no es original, puesto que resulta incompatible con el significado de κώμη (aldea o pueblo), la palabra con que en el relato se designa repetidamente el lugar del milagro ⁶⁵. En cuanto a la curación en dos etapas y al uso de saliva, en vez de indicios de historicidad, podrían serlo de asimilación de un relato de milagro sobre Jesús a las técnicas y medios utilizados para los milagros y/o la magia en el mundo grecorromano en general, especialmente como aparecen reflejados en los papiros mágicos griegos ⁶⁶. Posiblemente se mencionan las etapas de curación, el empleo de saliva y la pregunta de Jesús al ciego a modo de instrucciones a los taumaturgos cristianos para que puedan repetir lo realizado por su maestro. El relato podría haber funcionado, por tanto, casi como las "recetas" de los papiros mágicos griegos. En suma, los críticos escépticos ponen en duda que el relato sobre la curación de Betsaida contenga algún indicio de tradición histórica.

Pero los defensores de la existencia de un núcleo histórico en esa narración no carecen de argumentos para la réplica. El topónimo Betsaida no se puede rechazar tan fácilmente como no original en el relato. Aunque probablemente desde el principio aparecieron conectados con algunos relatos los nombres de ciertas ciudades (Cafarnaún, Gerasa y Jericó son los otros grandes ejemplos en Marcos), muchos de esos relatos seguían, al parecer, en el ámbito de la tradición oral sinóptica, carentes de toda mención de ciudad o pueblo. Y así continuaron, sin ubicación precisa, cuando fueron escritos los Evangelios sinópticos ⁶⁷.

Lo que es más importante: a favor de Betsaida como escenario de actividad taumatúrgica de Jesús existe en cierto modo un testimonio múltiple de fuentes y formas. Aparte de ser mencionada en este relato de milagro marciano, junto con una referencia de pasada en Mc 6,45 ⁶⁸, Betsaida vuelve a aparecer en el dicho de Q (Mt 11,20-24 || Lc 10,12-15) donde Jesús recrimina a tres ciudades Galileas (Corozaín, Betsaida y Cafarnaún)

por no haberse convertido a pesar de los milagros realizados en ellas ⁶⁹. Por tanto, en la tradición Q, Betsaida se encuentra bastante relacionada con el Jesús taumaturgo; sin embargo, la tradición sinóptica primitiva no menciona ningún milagro concreto realizado allí, salvo la curación del ciego del relato marcano. Tenemos, pues, dos distintas fuentes de la primera generación cristiana (Marcos y Q) que, empleando dos diferentes formas literarias (relato y dicho de lamentación), coinciden en señalar Betsaida como lugar de actividad taumatúrgica de Jesús. Tal coincidencia sugiere que Marcos no insertó arbitrariamente ese nombre.

Además, Bultmann no es muy convincente al objetar que Betsaida, por tener categoría de ciudad, es incompatible con su definición como pueblo en el relato (Mc 23.26), ya que en el NT «no se establece una clara distinción entre πόλις [ciudad] y [κώμη] pueblo» ⁷⁰. Aparte de eso, recientes investigaciones arqueológicas indican que, cuando el tetrarca Filipo creó la ciudad romana de Betsaida-Julias a alguna distancia de la orilla del mar de Galilea, la antigua aldea de pescadores de Betsaida siguió activa al borde del mar como puerto de la ciudad romana. Puesto que el relato marcano presenta a Jesús llegando a Betsaida en barca (Mc 8,10.13.14-22), parece sobrentenderse que la Betsaida aludida en el relato es la aldea de pescadores. No sabemos si Marcos (o el narrador premarcano) conocía esto y, en caso afirmativo, si le preocupaba lo más mínimo; lo cierto es que la objeción de Bultmann no se tiene en pie. No hay ninguna razón sólida para descartar Betsaida como escenario original de la tradición ⁷¹.

Los más impresionantes argumentos a favor de la historicidad del relato proceden, sin embargo, de los criterios de dificultad y discontinuidad. Dado que Mateo y Lucas, cada uno a su manera, presentan a los discípulos como obtusos al menos en lo que respecta al misterio de la pasión de Jesús, esos evangelistas no serían necesariamente contrarios a un relato donde, de manera simbólica, él confiere gradualmente la visión a sus seguidores. En consecuencia, el embarazo por el intento inicialmente fallido de curar con saliva podría constituir la principal razón que les llevó a omitir este relato en sus Evangelios. No hay que ser sensible en exceso para experimentar cierta desazón por un relato donde Jesús no sólo utiliza saliva, sino que además la escupe directamente a los ojos del ciego ⁷². Resulta significativo que el único otro relato omitido por Mateo y Lucas de su tradición marcana sea la curación del sordomudo, un milagro en el que Jesús también emplea saliva. Aunque en contextos médicos, mágicos y taumatúrgicos era utilizada como un agente curativo, la saliva podía recibir en este caso una interpretación mágica, y más cuando los gestos de escupir e imponer las manos no obtienen un efecto curativo inmediato y completo. Que Jesús tenga que preguntar al ciego cuál ha sido el resultado del "tratamiento" ("¿ves algo?"), que la descripción ofrecida por el "paciente" de

su parcial recuperación de la vista recuerde un relato de curación relacionado con el santuario de Epidauro⁷³ y que haya necesidad de una intervención complementaria hace todo ello que Jesús se asemeje a un médico primitivo o un mago, dos categorías entre las que no siempre se distinguía en el mundo antiguo.

Esos detalles concretos, aparte de embarazosos, son discontinuos. En este caso, el argumento de la discontinuidad funciona con respecto a otros relatos neotestamentarios. El empleo de saliva como medio curativo directo se encuentra sólo una vez más dentro del NT: en el relato sobre el sordomudo de Mc 7,33⁷⁴. Y ni siquiera allí escupe Jesús directamente a la persona que va a ser curada, como hace en 8,23. Por expresarlo de la forma más delicada posible: la imagen de Jesús escupiendo a alguien en la cara no parece encajar en ninguna corriente cristológica de la Iglesia primitiva. Además, en el resto del NT, la intervención curativa de Jesús tiene siempre un efecto completo e inmediato, y, en consecuencia, no necesita repetición.

Aunque no tan significativa, es digna de mención la ausencia, en Mc 8,22-26, de varios motivos habituales en relatos de milagros evangélicos. No se habla de que el ciego o quienes lo llevan ante Jesús tengan fe antes o después del milagro. De hecho, no hay reacción alguna por parte de nadie. El hombre no glorifica a Dios, ni expresa agradecimiento a Jesús por su curación, ni difunde la noticia de ella, ni trata de seguir a Jesús. No hay un numeroso grupo de testigos que manifiesten asombro, desconcierto, entusiasmo, sobresalto o estallen en alabanzas. Está ausente cualquier "conclusión coral". Ni siquiera la petición de Jesús al ciego de que vaya a casa sin entrar en el pueblo concuerda con la habitual orden marcana de guardar silencio. Estrictamente hablando, Jesús simplemente dice al hombre que evite el pueblo en su camino regreso; no le ordena que no cuente nada a su familia o amigos cuando llegue a casa⁷⁵. El final, como el conjunto de la narración, resulta peculiar incluso en Marcos. De hecho, el relato contiene cierto número de palabras que no aparecen en ningún otro lugar de ese Evangelio, por lo cual difícilmente puede ser pura composición marcana⁷⁶. Un último rasgo distintivo es que las únicas palabras pronunciadas por Jesús durante la curación ("¿ves algo?") son más propias de un médico que de un taumaturgo, lo cual constituye un elemento sin paralelo en cualquier otro relato de milagro evangélico.

En mi opinión, pues, todas esas peculiaridades, más los componentes de la narración embarazosos o discontinuos, indican que el núcleo de ella puede ser histórico. Por mucho que el relato pueda haber sido "desarrollado" en la tradición oral y "explorado" por la teología redaccional de Marcos, lo más probable es que realmente Jesús curase a un ciego en Betsaida o sus alrededores.

3. *El ciego de nacimiento Un 9,1-47*)77

Tal como ahora se encuentra en Juan, la curación del ciego de nacimiento -con la del impedido junto al estanque de Betesda (5,1-47) Y la resurrección de Lázaro (11,1-44)- es uno de los tres relatos de milagros que, con sus ramificaciones, ocupan todo o casi todo un capítulo del cuarto Evangelio. Esas extensas narraciones acompañadas de diálogos constituyen soberbias piezas de arte literario y teológico en las que se trasluce claramente la habilidosa mano del evangelista⁷⁸. Sin embargo, en cada uno de los tres casos, la crítica de las formas puede distinguir el núcleo de un primitivo relato de milagro dentro de la compleja estructura creada por Juan. Esto es particularmente cierto en lo que atañe a los caps. 5 y 9, donde el relato de milagro propiamente dicho se encuentra situado visiblemente (y, para el crítico de las formas, cómodamente) al comienzo del respectivo capítulo (5,1-9, en la curación del impedido; 9,1-17, en la del ciego de nacimiento). El primitivo relato de la resurrección de Lázaro está más integrado en la larga narración acompañada de diálogo que Juan o su fuente inmediata han construido; por eso, aislar el relato original subyacente al cap. 11 presenta mayor dificultad⁷⁹.

Más fácil, como hemos dicho, es esa operación en el cap. 9. La crítica de las formas ha demostrado con abundantes ejemplos que casi todos los relatos de curación evangélicos se reducen, en esencia, a este tríptico: *a*) la presentación del problema (encuentro de Jesús con el enfermo, más alguna descripción de la naturaleza o antigüedad de la dolencia); *b*) el acto de curar (habitualmente, mediante una palabra o gesto de Jesús); *e*) la afirmación o demostración de que la curación se ha producido, con reacciones de los presentes (p. ej., el mudo habla, el paralítico camina, la gente muestra su asombro)⁸⁰.

Pues bien, en Jn 9, los primeros siete versículos dejan percibir todo ese esquema: *a*) Jesús encuentra al ciego de nacimiento (v. 1); *b*) se vale de acciones (hacer barro con saliva y untado en los ojos del hombre [v. 6]) y de una orden ("ve a lavarte a la piscina de Siloé" [v. 7]), y *e*) cumplida la orden, el ciego ve (v. 7b)⁸¹. El resto del cap. 9 está ocupado no por el relato de milagro propiamente dicho, sino por la cada vez más áspera discusión sobre la realidad del milagro y la afirmación de que, curando al ciego, Jesús ha infringido el precepto sabático. Significativamente, la circunstancia de haber tenido lugar el milagro en sábado no es mencionada hasta el v. 14, al comienzo de una comparecencia del antiguo ciego ante los fariseos. El tema del sábado -muy probablemente una adición secundaria- sirve para poner en marcha el debate que se irá desarrollando hasta el final del capítulo y que gira en torno a cómo puede realizar esa clase de "señales" alguien que no respeta el sábado. Para nuestra búsqueda es innecesario el

análisis de la disputa, no sólo porque ese material no pertenece al relato de milagro en sentido estricto, sino también porque está saturado de teología joánica, que refleja en particular la dolorosa ruptura de la iglesia de Juan con la sinagoga judía⁸².

Centrándonos en el milagro propiamente dicho (9,1-7), observamos que los componentes básicos de este tipo de relato no se encuentran distribuidos regularmente entre los siete versículos, sino que aparecen sólo en los vv. 1 + 6-7. Tal observación de carácter crítico-formal se complementa perfectamente con otra referente al contenido: los vv. 2-5 ofrecen un diálogo nada típico de un relato de milagro, pero que lleva la impronta del pensamiento teológico y el vocabulario de Juan. Los discípulos de Jesús, que, oportunamente, aparecen en los vv. 2-5 para luego eclipsarse en el resto del capítulo⁸³, no menos oportunamente expresan la errónea opinión de que la ceguera de ese hombre fue causada por los pecados de sus padres (v. 2). Al corregirles, Jesús desplaza el centro del relato de la *causa* de la ceguera a su *fin* último en el plan de Dios: «para que las obras de Dios se revelen en él» (v. 3). Una vez tocado el tema típicamente joánico de la acción de Jesús como medio de revelación de Dios, Jesús subraya la urgencia de realizar las obras «del que me envió» (el Padre) «mientras es de día» (i. e., mientras dura el ministerio público), antes de que la «noche» de la pasión y muerte ponga fin al trabajo de su ministerio (v. 4). Todo esto conduce a la gran revelación cristológica de la verdadera naturaleza de Jesús, similar a la efectuada en 8,12, pero ahora acompañada de la lúgubre advertencia de que se acerca la hora de la crucifixión: «*Mientras estoy en el mundo, yo soy la luz del mundo*» (v. 5). Luego, hábilmente, Juan utiliza una breve frase de engarce ("dicho esto...") para retornar a la narración básica de la curación. Así pues, por su vocabulario, estilo y contenido teológico, los vv. 2-5 son completamente joánicos y podrían ser abstraídos de 9,1-7 sin que perdiera nada esencial el relato de milagro⁸⁴.

De hecho, los elementos básicos de ese género narrativo se distinguen con más claridad, una vez suprimido el diálogo teológico de los vv. 2-5. Por eso es probable que los vv. 1 + 6-7 representen el núcleo primitivo de la curación del ciego de nacimiento. Naturalmente, no se puede descartar que el actual diálogo teológico haya sustituido alguna conversación inicial entre Jesús y el ciego, o que el final original del relato de milagro contuviese una reacción de los presentes que haya sido oscurecida o reemplazada al referir las dudas y preguntas de los vecinos del hombre en 9,8-12. Sin embargo, se puede afirmar con bastante certeza que 9,1 + 6-7 contiene la versión más antigua que es posible conocer de este relato de milagro: «y al pasar [Jesús] vio a un hombre ciego de nacimiento⁸⁵. Escupió en el suelo, hizo barro con la saliva y le untó con él los ojos. Y le dijo: "Ve a lavarte en la piscina de Siloé". Entonces él [i. e., el ciego] fue, se lavó y, cuando volvió, ya veía»⁸⁶;

Como mínimo, pues, la curación del ciego de nacimiento no es una creación del evangelista. Además, la imponente y complicada obra de arte literario y teológico que es el cap. 9 nos hace suponer que median diversas etapas de tradición y redacción entre el primitivo relato de milagro discernible en 9,1 + 6-7 y esa monumental exposición de teología joánica.

Aunque dicho núcleo presenta similitudes con algunos relatos de curación que circularon en la tradición oral, 9,1 + 6-7 no parece ser una creación secundaria basada en ninguno de ellos. Es cierto que contiene motivos presentes en otros relatos de milagros (p. ej., curaciones en las que interviene la saliva de Jesús; una curación relacionada con una piscina; la curación de un mendigo ciego), pero la misma aparición de tales motivos en diferentes relatos de diferentes corrientes de la tradición oral sugiere que Jn 9,1 + 6-7 es independiente⁸⁷.

La independencia de esa tradición induce a considerarla como muy anterior a la composición del Evangelio de Juan, pero ¿hay algún indicio de que se remonte a Jesús? Podemos empezar con la observación de carácter global efectuada anteriormente: pese al papel preponderante que el cuarto evangelista -y, al parecer, buena parte de su tradición- atribuye a Jerusalén como escenario del ministerio de Jesús, el Evangelio de Juan apenas contiene relatos de milagros con marco jerosolimitano: sólo la curación del paralítico de Betesda (5,1-9) y la del ciego de nacimiento suceden en la misma Jerusalén. En otras palabras, pese a su fuerte énfasis en dicha ciudad, la tradición joánica es sorprendentemente parca en cuanto a hablar de milagros sucedidos allí.

Más positivamente, el milagro de Jn 9,1 + 6-7, como otros relatos joánicos situados en Jerusalén y en sus alrededores, muestra conocer -y, lo que es más importante, da por conocida- la topografía de la Jerusalén anterior al año 70. La piscina de Siloé, situada en el ángulo suroeste de la colina oriental de la Jerusalén bíblica, cerca del punto donde el valle del Cedrón coincide con el valle del Tyropeón, es citada en Jn 9,7 como algo que no necesita introducción o explicación alguna a fuer de conocido⁸⁸. Además, la existencia de Siloé en la Jerusalén anterior al año 70 está atestiguada en Josefa y en el *Rollo de cobre* de Qumrán (3Q15 10,15-16). Como mínimo, la mención de la piscina de Siloé en Jn 9,7 como algo consabido indica una tradición muy temprana y dirigida a una comunidad cristiana muy primitiva, puesto que conocía bien la zona de Siloé, que al parecer destruyeron los romanos en el año 70 y no fue reconstruida hasta el 135, durante el reinado del emperador Adriano⁸⁹. Dentro del NT, Siloé, como nombre de una piscina o estanque, sólo se encuentra en este pasaje de Juan⁹⁰.

Aparte de ser única en el NT, la referencia a la piscina de Siloé encaja perfectamente en el contexto más amplio del cuarto Evangelio. Los caps.

7-8 han presentado a Jesús discutiendo en el templo de Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos. Ahora bien, según la Misná, cada día de esa fiesta bajaba una solemne procesión desde el templo hasta Siloé a tomar agua, que luego era llevada al templo y derramada sobre el altar de los holocaustos⁹¹. Si la curación del ciego aconteció durante la fiesta de los Tabernáculos o al final de ella, la elección por Jesús de la piscina de Siloé para el lavado simbólico habría tenido una clara motivación. Sin embargo, ni siquiera en la presente forma del cuarto Evangelio es seguro que el evangelista intente establecer una relación entre la curación del ciego en el cap. 9 y la fiesta de los Tabernáculos en los caps. 7-8⁹². Aún más problemático es determinar si existía originariamente en este relato una conexión entre la fiesta y la curación. Pero queda el hecho básico: esta mención de la piscina de Siloé es única en las tradiciones evangélicas sobre milagros y en el conjunto del NT.

Un segundo elemento de la curación del ciego de nacimiento que no aparece en ningún otro relato de milagro de los Evangelios, ni siquiera el resto del NT, es la utilización de saliva para hacer barro, que Jesús unta después sobre los ojos del ciego. Los comentaristas suelen hacer referencia a las dos veces que Jesús emplea saliva en Marcos: la curación del sordomudo (7,31-37) y la curación del ciego en Betsaida. Pero, en ambos milagros marcanos, Jesús utiliza la saliva como agente directo de curación, mientras que en Jn 9 se sirve de ella simplemente para hacer un barro que, tras ser aplicado sobre los ojos del ciego, éste deberá eliminar con el agua de la piscina de Siloé. Aparentemente, el barro simboliza la ceguera, que es "lavada" al obedecer el hombre la orden de Jesús. Por eso, lejos de ser un paralelo del empleo de saliva en los dos casos marcanos, esta utilización que Jesús hace de ella en Jn 9,6 es discontinua con todas las tradiciones sobre milagros contenidas en *Los cuatro Evangelios*.

Asimismo es única la precisa manera en que Jesús realiza la curación: primero escupe en el suelo para hacer barro, luego unta el barro sobre los ojos del ciego y, por último, ordena a éste que vaya a lavarse a un sitio concreto. El relato sugiere que lo que cura al hombre de su ceguera es la acción de lavarse en la piscina obedeciendo la orden de Jesús⁹³. Ni antes ni inmediatamente después del milagro se dice expresamente nada sobre la fe del ciego (como tampoco se indica que él haya pedido la curación)⁹⁴; la obediencia sirve en este caso de expresión de fe. En suma, el modo exacto en que Jesús lleva a cabo esta curación es discontinuo con toda la tradición evangélica sobre milagros.

Los distintos elementos de discontinuidad, el hecho de que sea dado por supuesto el conocimiento de Jerusalén y, en general, la larga historia de la tradición que aparentemente subyace a la presente forma de Jn 9

concurrer a elaborar un argumento favorable a la historicidad de la tradición primitiva. Ello no me impide admitir, una vez más, que no hay posibilidad de certeza en estas cuestiones. Es concebible que una comunidad cristiana residente en Jerusalén antes del año 70 inventase el relato primitivo. Sin embargo, todo considerado, encuentro más plausible que Jesús curase a un ciego en Jerusalén de la curiosa forma referida en Jn 9,6-7. Que el curado fuese «ciego de nacimiento» (9,1), eso ya es más difícil de decidir. Podría ocurrir que la proclividad del Evangelio de Juan a resaltar el elemento milagroso en relatos de este tipo nos hubiera brindado aquí la única curación de un hombre designado específicamente como ciego de nacimiento. Aparte de que tal clase de ceguera permite simbolizar adecuadamente a una humanidad nacida en un mundo de oscuridad espiritual. Dadas estas tendencias teológicas del cuarto Evangelio, no es posible formarse una opinión sobre la historicidad del dato de que el ciego lo era de nacimiento.

4. «Los ciegos ven» (Mt 11,5 || Lc 7,22)

Además de los *relatos* que narran la curación de Bartimeo, la del ciego de Betsaida y la del ciego de nacimiento, hay un *dicho*, la famosa enumeración de milagros perteneciente a la tradición Q (Mt 11,5 || Lc 7,22), en que Jesús menciona la curación de los ciegos: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia». Ya hemos visto las razones para aceptar este dicho como auténtico. En consecuencia, la historicidad de la declaración efectuada por Jesús -y admitida por otros- de que había dado vista a los ciegos encuentra apoyo tanto en el testimonio múltiple de fuentes (Marcos, Q y Juan)⁹⁵ como en el testimonio múltiple de formas (varios relatos de milagros y un dicho). Por otro lado está el hecho de que, como he tratado de demostrar en el estudio de cada uno de estos milagros, se puede afirmar que la historicidad básica de los relatos sobre Bartimeo y el ciego de Betsaida alcanza un alto grado, y la del relato sobre el ciego de nacimiento un grado considerable. Habida cuenta de todo, la tradición de que Jesús curó a los ciegos, junto con la de que realizó exorcismos, figura entre las mejor atestiguadas de cuantas encierran los cuatro Evangelios.

111. Personas afectadas de "lepra"

Tratándose de las curaciones de "leprosos" realizadas por Jesús, la dificultad de emitir un juicio histórico aumenta considerablemente por tres razones. Primera, son menos los relatos sobre curación de leprosos que sobre afectados de cualquier otra anomalía (posesos, impedidos, ciegos), entre los

examinados hasta ahora. Sólo hay dos relatos propiamente dichos sobre curaciones de lepra: el del leproso de Mc 1,40-45 parro y el de los diez leprosos -incluido el agradecido samaritano- de Lc 17,11-19 (narración exclusiva de Lucas). Además, si hubiéramos de dar la razón a los críticos que consideran la curación de los diez leprosos como una reelaboración creativa lucana de Mc 1,40-45 o como una pura creación de Lucas, el número de relatos quedaría reducido a uno. O a cero, ya que incluso de la curación referida en Marcos hay quien opina que es una creación de la Iglesia primitiva. En cualquier caso, no deja de ser muy exiguo el número de relatos independientes que narran curaciones de lepra efectuadas por Jesús.

Con todo, no creo que en este caso se deba tirar la toalla. Como indicaré después, es más probable que Le 11,17-19 represente una tradición que una reelaboración creativa de Mc 1,40-45 o una pura creación de Lucas. Si añadimos a esos dos relatos la mención de la curación de leprosos incluida en el dicho Q de Mt 11,5 par., tenemos un testimonio múltiple de fuentes y de formas para la afirmación básica de que Jesús curó de lepra -o al menos así se creyó- durante su vida⁹⁶. Naturalmente, esto no garantiza la historicidad de los dos relatos particulares que ahora nos ocupan; pero, al menos, no hay una razón *a priori* para ser más escépticos sobre la tradición de las curaciones de lepra que sobre otros tipos de milagros de Jesús.

Sin embargo, la segunda razón de la dificultad a que nos enfrentamos es precisamente ese mayor escepticismo que suscita la curación de leprosos, incluso entre críticos no conceptuales de escépticos empedernidos. Por ejemplo, Rudolph Pesch, que en conjunto acepta la historicidad esencial de la tradición marcana, se niega en rotundo a aceptar como históricos los relatos sobre tal clase de curaciones⁹⁷. Una de las mayores objeciones de Pesch, sobre todo al relato marciano, es que presenta a Jesús como el profeta escatológico y refleja los milagros atribuidos a los profetas veterotestamentarios Elías y Eliseo. Pero es justamente aquí donde la posición de Pesch no resiste un contraataque. Por lo que llevamos visto en estos volúmenes de *Un juicio marginal*, nada parece más claro que 1) Jesús actuó durante su vida como un profeta judío, y por tal se le tuvo; 2) su mensaje profético estaba saturado de escatología, lo cual, naturalmente, le hacía pasar por "un" o "el" profeta escatológico, y 3) Jesús se distinguió de muchas otras figuras proféticas de su época (p. ej., Juan Bautista y los "profetas de señales") afirmando realizar numerosos milagros de curación, algunos de los cuales casi inevitablemente recordarían a los judíos piadosos los milagros de Elías y Eliseo, únicos profetas del AT conocidos especialmente por su actividad taumatúrgica.

Así pues, lo que Pesch califica de pura teología cristiana primitiva -la presentación de Jesús como profeta escatológico taumaturgo- está firme-

mente arraigado en la tradición que se remonta a la época misma de Jesús. Por supuesto, el cristianismo primitivo tomó esa imagen y la desarrolló ulteriormente, pero la existencia de ella en un pasaje particular no supone en sí que tal pasaje sea una pura creación de la Iglesia. Más específicamente, que la narración marcana de una curación de lepra efectuada por Jesús refleje esa imagen de Jesús no prueba automáticamente la afirmación de Pesch.

La tercera razón de la mayor dificultad es que no se sabe el significado exacto de "lepra" o "leproso" en los relatos evangélicos⁹⁸. En nuestra época, se suele entender por "lepra" la afección conocida como enfermedad de Hansen, que tiene su origen en el bacilo *Mycobacterium leprae*. Tradicionalmente, en las traducciones del AT se ha empleado la palabra "lepra" con el mismo valor que el nombre hebreo *šara'at*, pero ese uso es equívoco técnicamente. En Lv 13-14, donde se encuentra la más importante legislación veterotestamentaria al respecto, *šara'at* hace referencia a varios tipos de hongos que pueden desarrollarse en los tejidos y en las casas, así como a diversas afecciones dérmicas padecidas por el hombre. En Lv 13 no se describen las lesiones cutáneas con suficiente claridad para llegar a un juicio médico exacto, pero los síntomas mencionados sugieren que las distintas enfermedades de la piel a que corresponden no son lepra en el sentido moderno del término. La palabra *šara'at* incluye probablemente afecciones como la psoriasis, el eczema y el vitíligo. De hecho es dudoso que lo que en términos modernos y científicos se denomina enfermedad de Hansen existiese en el Próximo Oriente antiguo por la época en que fue codificada la legislación sacerdotal del Levítico (hacia el siglo VI a. C. 99). Los primeros indicios verdaderos de enfermedad de Hansen en esa parte del mundo datan de tiempos posteriores a la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.). Es posible que en tiempos de Jesús el término griego λέπρα (lepra) hubiera llegado a incluir la enfermedad de Hansen. Sin embargo, el NT refleja la terminología y las prescripciones de la legislación veterotestamentaria, por lo cual podría referirse a los tipos de enfermedades de la piel descritas en el AT. La lepra constituye, pues, un ejemplo concreto de una verdad más general: los relatos de curación evangélicos no suelen ofrecer base suficiente para un diagnóstico detallado de las supuestas dolencias. Debemos tener esto presente ahora que procedemos a examinar los tres textos que presentan a Jesús realizando curaciones de "lepra".

I. Curación de un leproso (Mc 1,40-45 parr.)

La perícopa de Mc 1,40-45, donde Jesús sana a un solo leproso, es una curiosa mezcla de relato de curación ajustado al modelo estándar crítico-formal, pequeñas adiciones destinadas a subrayar las actitudes y emociones de los dos principales actores, y toques redaccionales marcados.

Vemos, en efecto, que esa narración, carente de nombres de personas y de lugares ¹⁰⁰ y sin una clara conexión con el contexto más amplio de los caps. 1-2, se ciñe al esquema crítico-formal básico del relato de curación ¹⁰¹: 1) el peticionario *se acerca* a Jesús para solicitar la curación (v. 40); 2) Jesús accede y *cura* al peticionario tocándolo y pronunciando unas palabras (v. 41), tras lo cual se hace constar el hecho y la inmediatez de la curación (v. 42); 3) por tratarse de un caso de lepra, la *confirmación* de la curación está más prefigurada que narrada, con la orden de Jesús al peticionario de presentarse ante un sacerdote para la declaración de limpieza y el sacrificio prescrito ¹⁰². Con ese sacrificio finalizará la marginación del antiguo leproso, que podrá reintegrarse a la normal vida social y religiosa de Israel (v. 44) ¹⁰³. Digna de ser destacada es la repetición de las palabras clave "limpiar" y "limpieza" (καθαρίζω, καθαρισμός) en los vv. 40.41.42.44, que sirve para unir estrechamente los elementos de la estructura narrativa básica (vv. 40-44) ¹⁰⁴. La cohesión del núcleo del relato contrasta con la conclusión (v. 45), un tanto prolija y deslavazada.

Sirven para rellenar esa estructura algunos detalles que ponen de relieve actitudes y emociones de los dos personajes. El leproso es presentado de rodillas, suplicando ¹⁰⁵, y formulando una escueta pero conmovedora profesión de fe en el poder misericordioso de Jesús: «Si quieres, puedes limpiarme» (v. 40). En una reacción impresionante y cargada de emoción ¹⁰⁶, Jesús utiliza las dos palabras esenciales de la petición para expresar con ella una respuesta aún más escueta (sólo dos palabras en griego); «Quiero, [queda] limpio» (v. 41). Luego, con severidad rayana en la ira (ἐμβριμη σάμενος: literalmente, "resoplando", "bufando") ¹⁰⁷, despidе (literalmente, "empuja") de inmediato al hombre, haciéndole la doble recomendación de que no diga nada a nadie y se presente ante un sacerdote para la declaración de limpieza y el sacrificio prescrito (vv. 43-44).

Con independencia de que los datos sobre las emociones de los personajes procedan de Marcos o de su tradición, lo más probable es que la larga y pesada conclusión del relato sea resultado, al menos en parte, de adiciones del evangelista a la estructura tradicional del relato de milagro ¹⁰⁸. El tercer elemento de ella, la confirmación -equivalente aquí, como hemos visto, a la orden de presentarse ante el sacerdote (44b)-, lo envuelve Marcos en su característica dialéctica de la misteriosa inescrutabilidad pero inevitable manifestación del poder de Dios en las cutaciones de Jesús. por un lado, en el v. 44a, Jesús dirige al beneficiario del milagro la orden típica -aunque poco realista- de guardar silencio ¹⁰⁹; por otro lado, en el v. 45a, el hombre desobedece descaradamente esa orden, pregonando el hecho a más y mejor ¹¹⁰. Así vemos en 45b que Jesús no puede aparecer ya en la ciudad (el contexto subsiguiente, en Mc 2,1, sugiere que se piensa concretamente en Cafarnaún), y ha de permanecer en lugares retirados y de-

siertos. La paradoja es completa cuando en 45c, a modo de conclusión del relato, Marcos añade en 45c que, pese al aislamiento de Jesús, acudían a él gentes de todas partes. Esta desconcertante interacción entre el secreto o intimidad que Jesús desea y la inevitable publicidad derivada de sus actos es como la firma de Marcos al pie de lo que parece un relato tradicional ¹¹¹. Los dos versículos finales resultan pesados y farragosos precisamente porque Marcos ha insertado su característico binomio ocultamiento-revelación (vv. 44a + 45) antes y después del elemento tradicional de la confirmación del milagro (v. 44b).

Esa torpe adición a un relato por lo demás conciso y esquemático indica que, en el peor de los casos, Mc 1,40-45 no es una absoluta creación de Marcos ¹¹². Pero, probablemente, ahí acaba todo cuanto se puede decir con bastante seguridad. Suprimida la conclusión marcana, y quizá también las expresiones de emoción del enfermo y de Jesús, queda el paradigma de lo estrictamente necesario para componer un relato de curación de un leproso. Ahora bien, ya hemos visto que ese esquema estándar abstraído por la crítica de las formas no ofrece ningún indicio a favor ni en contra de la historicidad del relato. Debemos examinar, pues, los otros pasajes evangélicos para ver si pueden añadir algún peso al testimonio de Marcos.

2. *Curación de diez leprosos (Le 17,11-19)*

El relato sobre la curación de diez leprosos realizada por Jesús se encuentra únicamente en el Evangelio de Lucas ¹¹³. Tanto en estructura como en teología, esta narración es más compleja que la de Mc 1,40-45. De hecho, los críticos no se ponen de acuerdo sobre el título, la categoría literaria, el origen histórico y el mensaje teológico de la perícopa. Los títulos van desde "Los diez leprosos" hasta "El samaritano agradecido", pasando por la solución de compromiso "Los diez leprosos y el samaritano agradecido". En cuanto a categoría crítico-formal, este texto ha sido clasificado como apotegma biográfico (Bultmann), leyenda personal sobre Jesús (Dibelius), simple relato de milagro (muchos otros críticos) e incluso -por mor de la precisión- como "imitación de relato profético, con la característica de superar el modelo" (Wilhelm Bruners) ¹¹⁴. Hay también división de opiniones sobre si el texto en cuestión es una pura creación de Lucas o una reelaboración lucana de algún relato de la tradición L (con posible dependencia, a su vez, de la tradición marcana subyacente a Mc 1,40-45), o si realmente se remonta al Jesús histórico a través de las distintas etapas de tradición y de redacción. No sorprendentemente, todas esas divergencias dan lugar a otras a la hora de enjuiciar el relato desde el punto de vista teológico.

Como siempre, lo primero es considerar el texto tal como está. La perícopa tiene una estructura claramente bipartita¹¹⁵. La primera parte (17,11-14) corresponde a un conciso relato de milagro, donde, con una simple frase, Jesús cura a diez leprosos que le han pedido que se apiade de ellos. La diferencia más notable con respecto a Mc 1,40-45 es que la curación de los enfermos no se produce al instante, sino cuando, cumpliendo la orden de Jesús, van en busca de los sacerdotes para una declaración oficial de que están libres de lepra. Esa curación "por el camino" da origen a la segunda parte (vv. 15-19), la más importante teológicamente. Uno de los hombres, al constatar que ha quedado limpio de lepra, reacciona alabando a Dios y volviendo inmediatamente a donde está Jesús para darle gracias postrado a sus pies. Sólo en este momento de la narración muestra Lucas la carta que guardaba en la manga: «y [el leproso agradecido] era samaritano». Jesús responde con tres preguntas retóricas, que tocan los temas de las diferencias étnicas y las diferencias de actitud: «¿No han quedado limpios los diez? ¿Dónde están los otros nueve? ¿No ha habido quien vuelva para dar gracias a Dios salvo este extranjero?» A las tres preguntas sigue una declaración de Jesús que se encuentra igualmente al final de otros relatos de milagros: «Levántate y vete; tu fe te ha salvado [σέσωκεν, también con el sentido de "curado"]».

La estructura bipartita de la perícopa podría explicar por qué difieren tanto las opiniones sobre su categoría crítico-formal. Ninguna categoría puede cubrir, a modo de paraguas, toda la narración. Quizá lo más conveniente sea reconocer que estamos ante una perícopa que combina dos formas sucesivas: 1) un conciso relato de milagro que narra cómo Jesús curó a diez leprosos con una simple frase (vv. 11-14) y 2) un apotegma (vv. 15-19), es decir, un breve relato que sirve de marco para una declaración enjundiosa y solemne de Jesús (de ahí la categoría "relato declarativo", establecida por Vincent Taylor)¹¹⁶.

La teología de la perícopa es más complicada de lo que su forma literaria dual podría sugerir a primera vista. Obviamente, alcanza su mayor densidad y su punto culminante en las declaraciones finales de Jesús, que también contienen más de un mensaje teológico. Es clara la oposición entre la efusiva gratitud de uno de los leprosos, expresada tanto a Dios como a Jesús, y la actitud de los otros nueve, que se comportan con excesiva naturalidad tras su curación sobrenatural. El contraste queda aún más marcado por la juxtaposición del samaritano agradecido ("este extranjero", a quien la mayor parte de los judíos despreciarían como a un mestizo cismático) y los nueve leprosos flemáticos, implícitamente presentados como judíos. Para Lucas, todo esto prefigura lo que él mismo referirá en Hechos: muchos judíos rechazan el Evangelio, mientras que muchos samaritanos -así como numerosos gentiles- lo aceptan (véase Hch 8,5-25;

cf. 7,54-8,3). A este importante tema lucano alude el versículo inicial, un tanto torpe y desconcertante desde el punto de vista geográfico: yendo Jesús de viaje hacia Jerusalén, la ciudad de destino (el contexto es el "gran viaje" narrado en Lc 9-19), inexplicablemente «pasaba entre Samaría y Galilea». Pero el contraste temático se hace aún más pronunciado. Los diez leprosos son "limpiados" (ἐκαθαρίσθησαν, v. 14) y curados (ἰάθη, v. 15), al ir a cumplir la orden de Jesús. Ahora bien, los nueve que no vuelven para expresar su agradecimiento reciben -para su desgracia- una curación *sólo* física. Únicamente el samaritano agradecido muestra tener fe (πίστις), y Jesús declara que esa fe no sólo le ha proporcionado la curación física, sino también la salvación (σέσωκεν [v. 19], en su pleno sentido de "salvado"). Una cosa es ser curado por Jesús, y otra ver en esa curación una señal de la acción salvífica de Dios activa en Jesús y responder a ella con alabanzas y gratitud, recibiendo así de Jesús seguridad de la propia salvación ¹¹⁷.

Aunque estas observaciones compendian la mayor parte de las principales cuestiones teológicas abordadas en la narración, no se debe pasar por alto el mensaje implícito en la primera parte de la perícopa. Como cabría esperar, el relato de milagro propiamente dicho subraya el poder de Jesús para curar a quienes apelan a su misericordia (algo que los diez leprosos hacen sinceramente). En este particular episodio aparece subrayado el poder de Jesús, en la medida en que él difiere deliberadamente la curación hasta que los leprosos van de camino en busca de los sacerdotes. Ello le permite realizar un milagro a distancia y probar la confianza de los leprosos en su poder para curarlos ¹¹⁸; además, desde la perspectiva literaria, crea la "situación" para la segunda mitad de la perícopa. Vemos, en suma, que la teología de Lc 17,11-19 tiene una mayor densidad y riqueza de lo que una primera lectura podría sugerir.

Nuestra preocupación más inmediata gira, sin embargo, en torno a la tradición y a la redacción. ¿Cuál es el origen de este relato? Las opiniones al respecto varían sobremanera. Bultmann ve en Lc 17,11-19 una simple variante de Mc 1,40-45, utilizada como un «escenario ideal» ¹¹⁹. Con un enfoque distinto, aunque vinculado al anterior, Pesch ¹²⁰ entiende que al texto de Lc 17,11-19, con sus leves retoques lucanos, subyace una tradición L, pero formulada con la vista puesta en Mc 1,40-45. Y en el modelo veterotestamentario de la curación del leproso sirio Naamán por el profeta Eliseo en 2 Re 5 '2': por tanto, aun no siendo una pura creación lucana, el relato tendría su origen en la Iglesia primitiva y no se remontaría a Jesús. Adoptando una postura más radical, Bruners afirma que Lc 17,11-19 es en su totalidad una creación de Lucas, quien imitó el relato de 2 Re 5 sobre Naamán, aunque con Jesús superando el milagro veterotestamentario ¹²². Finalmente, críticos conservadores como van der Loas y Latourelle

sostienen que el acontecimiento que sirve de base a Lc 17,11-19 se remonta a Jesús ¹²³.

¿Cómo empezar a orientarse entre juicios tan dispares? Ante todo, esta amplia gama de opiniones sobre el origen del relato sirve para recordarnos, una vez más, que estamos ante una narración no tan sencilla como pudiera parecer en un primer momento. Ya hemos visto que no es fácil resumir en unas pocas palabras el complejo mensaje teológico (mejor deberíamos hablar de mensajes) contenido en sólo nueve versículos. El mero hecho de que esos nueve versículos encierren tantas ideas teológicas diferentes operantes en varios niveles o en varias partes de la perícopa lleva a dudar de que Lucas compusiera esta narración por su cuenta, en un acto de creación único y autónomo. El relato, con sus múltiples estratos y sus múltiples puntos de atención simultánea, podría indicar más bien que Lucas reelaboró una tradición L hetedada, produciendo así una pieza literaria muy compleja.

Tal posibilidad pasa a ser probabilidad cuando se consideran las expresiones extrañas, las palabras inusitadas y las varias tensiones que se pueden distinguir en esos nueve versículos. La presencia de tantas notas sorprendentes en tan breve espacio hace difícilmente creíble que Lc 17,11-19 sea una absoluta creación lucana, una pieza literaria fundida en un solo bloque y de una sola vez. Si el mismo Lucas elaboró el relato basándose en varios modelos del AT y del NT, trabajo auguramos a quien haya de dar respuesta a dos preguntas aún por responder:

1) ¿Por qué Lucas da lugar a confusión ya al comienzo de la perícopa, molestándose en indicar el marco del milagro con la ininteligible frase διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας, literalmente, "pasaba por en medio de Samaría y Galilea" (v. 11)? Innumerables han sido los intentos de enmendar o justificar la frase, lo cual resulta comprensible ¹²⁴. La expresión preposicional $\text{L} < \text{I} \text{ μέσον}$ (en caso acusativo) no se encuentra en ningún otro lugar del NT ni en los LXX y, ciertamente, es ajena al estilo redaccional lucano. ¿Cuál puede ser el significado de "por en medio de Samaría y Galilea", cuando Samaría está al sur de Galilea, y cuando ya ha señalado Lucas (9,51-56) que Jesús ha dejado Galilea y entrado en territorio samaritano en su camino hacia Jerusalén? La sugerencia de Conzelmann de que, por escribir "desde el exterior", Lucas desconoce la localización geográfica exacta de Galilea, Samaría y Judea ha obtenido con justicia una amplia aceptación, pero no resuelve todo el problema ¹²⁵. Conzelmann explica que, después de ser rechazado en un pueblo samaritano en 9,52-55, Jesús volvió a Galilea, para seguir por ese territorio su camino hacia Judea y Jerusalén. Pero tal interpretación no es nada segura. Al iniciar Lucas el relato del gran viaje con la solemne decla-

ración de 9,51-52, aparentemente intenta poner fin al período del ministerio galileo (4,14-9,50). En 9,51-52, Lucas aclara que Jesús ha decidido entrar en Samaría para ir a Jerusalén, y queda la impresión de que el paso por ese territorio se hace realidad, puesto que en los caps. 9-19 no hay ninguna declaración explícita de que Jesús vuelva a Galilea¹²⁶.

Pero, cualquiera que sea la explicación del presente texto de Lc 17,11, lo importante para nosotros es que resulta mucho más fácil concebir a Lucas escribiendo "por en medio de Samaría y Galilea" si redactó esa frase o la dejó tal cual después de haberla tomado de una tradición previa. Es difícil de entender que se esforzase en crear semejante galimatías geográfico (sin paralelo en ningún otro lugar de la narración del gran viaje) si estaba escribiendo por su cuenta¹²⁷.

2) Algunas palabras y expresiones contenidas en los nueve versículos de Lc 17,11-19 nunca vuelven a aparecer en el NT o, al menos, en Lucas-Hechos. Aparte el comentado galimatías (con palabras que no se encuentran en ningún otro lugar de la Biblia), la lista de locuciones insólitas incluye "leprosos" (λεπροί), utilizado como adjetivo para modificar un nombre (v. 12, "hombres" [ἄνδρες]); el verbo "encontrar" o "salir al encuentro" (v. 12, ἀπαντάω, que en el NT sólo figura también en Mc 14,13); "a distancia" (v. 12, πόρρωθεν, que aparece de nuevo en Heb 11,13); el tratamiento de "maestro" (ἐπιστάτα) cuando lo emplean para Jesús personas que no son discípulos suyos o cuando va unido directamente a su nombre como "Jesús Maestro" (v. 13, Ἰησοῦ ἐπιστάτα)¹²⁸, y la palabra "extranjero" (ἄλλογενής, v. 18, único caso en todo el NT).

Por supuesto, algunas peculiaridades de este relato pueden ser debidas a la influencia del vocabulario de los LXX en general y al relato sobre Naamán de 2 Re 5 en particular. Pero Lucas no tenía un monopolio sobre la Septuaginta en el cristianismo primitivo; ese "griego bíblico" pudo haber sido también una característica de la tradición especial de Lucas. De hecho, si lo que llamamos "tradición L" era la tradición desarrollada a lo largo de décadas en la iglesia de Lucas, podría ser que algunos de los rasgos que juzgamos indicios de redacción lucana fuesen en realidad rasgos heredados por Lucas de su tradición L. Ninguna de estas consideraciones tiene, obviamente, carácter probatorio; pero la convergencia de múltiples locuciones curiosas en un relato tan breve y con tantos niveles de significado teológico me induce a pensar que Lucas reelaboró para sus propios fines una tradición L que él había heredado.

¿Era esa tradición L una simple creación realizada por la Iglesia primitiva con arreglo al modelo del relato premarcano contenido en Mc 1,40-45? Bultmann y Pesch sostienen esa opinión. Sin embargo, la estructura y el contenido de Lc 17,11-19 son notablemente diferentes. En vez del re-

lato de milagro ajustado al patrón estándar (aunque modificado, eso sí, por las exigencias particulares de una curación de lepra y por los intereses redaccionales de Marcos) que vimos en Mc 1,40-45, tenemos en Lucas una narración bipartita, que primero es relato de milagro y luego apotegma. Tal como ha llegado hasta nosotros, la narración sitúa el evento en algún extraño lugar fronterizo entre Samaría y Galilea, y no claramente en Galilea como Mc 1,40-45; habla de diez leprosos curados, mientras que en Marcos es uno sólo; tiene como figura clave un leproso samaritano, cuando en Marcos desempeña esa función un leproso judío. Por otro lado, en Marcos ese leproso se muestra atrevido, a diferencia de los leprosos del relato lucano, que observan escrupulosamente la ley manteniéndose a distancia de Jesús; en Marcos la curación es instantánea, y, para llevarla a cabo, Jesús toca al enfermo, mientras que en Lucas acontece retardada, a distancia y con una simple frase de Jesús; en Marcos, el leproso reacciona difundiendo la noticia de su curación, en tanto que la reacción del leproso agradecido del relato lucano es volver aliado de Jesús para manifestarle su gratitud. Habría, pues, motivo para preguntarse si, más allá de los vocablos y motivos esenciales en cualquier relato evangélico sobre curación de leprosos, existe algo en común entre Mc 1,40-45 y Lc 17,11-19. A la vista de las considerables diferencias entre ambos relatos (y sea o no su primitiva fuente 2 Re 5), no encuentro motivo para reducir Lc 17,11-19 a la condición de simple variante de Mc 1,40-45¹²⁹. Creo que, cuando menos, la tradición L, independientemente de la tradición marcana, contenía un relato sobre la curación de unos leprosos obrada por Jesús¹³⁰.

3. Conclusiones sobre las curaciones de lepra

¿Qué nos dice todo esto? No mucho, debemos reconocerlo. Aun así, lo que hemos visto hace probable la existencia de tres tradiciones independientes -Marcos, L, y Q (Mt 11,5 par.: "los leprosos quedan limpios")- que revelan la idea preexistente de que Jesús curó de lepra durante su ministerio. En otras palabras, el criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas (relatos en Marcos y L, un dicho de Jesús en Q) sirve de apoyo a la opinión de que la imagen de un Jesús sanador de leprosos se remonta a la vida del mismo Jesús y no es una pura creación de la Iglesia primitiva¹³¹. Sin embargo, la relativa escasez de datos no nos permite ir más allá. A la vista de las muchas cuestiones difíciles que rodean la tradición y la redacción de Mc 1,40-45 y Lc 17,11-19, me abstengo de pronunciarme sobre los detalles de ambos relatos. En pocas palabras: a diferencia de Pesch, creo que Marcos, L y Q nos permiten afirmar que, durante su ministerio, Jesús se atribuyó, y otros le atribuyeron, la curación de enfermos de lepra; pero no hay indicios para añadir nada más con alguna certeza.

IV. Curaciones varias de las que se refiere un solo caso

A lo largo de este estudio de los *tipos* de relatos de milagros (curaciones de impedidos, de ciegos, etc.), he venido subrayando que, en mayor o menor medida, los juicios históricos sobre ellos son siempre endebles. Sin embargo, unos cuantos factores nos han brindado un atisbo de luz en nuestro avanzar a tientas por los relatos sobre exorcismos y sobre curaciones de tullidos, de ciegos y de leprosos. Cada *tipo* de milagro de esa lista 1) estaba representado por más de un diferente caso o relato en la tradición evangélica y 2) atestiguado por más de una fuente (Marcos, Q, M, L y Juan) o forma literaria (un relato sobre Jesús y un dicho suyo). Aunque escasos, esos datos ofrecían una base para la argumentación razonada, el examen de teorías y la formación de juicios con cierto grado de probabilidad.

Ahora, al abordar nuestra cuarta categoría de curaciones, verdadero cajón de sastre, debemos reconocer un cambio en la situación. Con una sola excepción (la curación del criado del centurión y del hijo del funcionario real), esta categoría miscelánea es la de los tipos de milagro que tienen dos características desalentadoras: ser caso único¹³² y, como natural corolario, estar atestiguado en una sola fuente independiente¹³³. Cuando recordamos el importante papel que ha desempeñado el criterio de testimonio múltiple en los relatos de milagros estudiados hasta ahora, enseñada nos damos cuenta de lo mucho que limita -por no decir inhabilita- la unicidad de fuentes y de formas. Dada esta grave restricción, debemos estar abiertos a la posibilidad de tener que expresar con un *non liquet* nuestra incapacidad para emitir un juicio sobre algunos -si no sobre la totalidad- de los relatos incluidos en la categoría miscelánea. Porque puede suceder que a la falta de testimonio múltiple se sume la de datos, haciendo de todo punto imposible pronunciarse en ningún sentido. Esa decisión no debe ser entendida como un medio diplomático de decir que el relato no se remonta de ningún modo al Jesús histórico, ni tampoco como un juicio encubierto a favor de su historicidad. *Non liquet* significa "no está claro", ni más ni menos. Comprensiblemente, el no decantarse de un lado ni de otro suele dejar descontentos tanto a críticos conservadores como a liberales; pero, a veces, el estado fragmentario de las fuentes no permite otra opción.

La decisión de no decidir podría ser tomada con respecto a cinco relatos de milagros: 1) la curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 parr.); 2) la curación de la hemorroísa (Mc 5,24-34 parr.); 3) la curación del hidrópico (Lc 14,1-6); 4) la curación del sordomudo o sordo con defecto del habla¹³⁴ (Mc 7,31-37); 5) la curación del criado del sumo sacerdote (Lc 22,50-51). Sin embargo, aunque la falta de una multiplicidad de casos o de fuentes hace sobremedida difícil cualquier juicio sobre historicidad, no debemos pronunciar

automáticamente un *non liquet* para todos los relatos como si no hubiera diferencias entre ellos. Un breve examen de cada uno nos permitirá ver que un juicio de historicidad puede ser posible en algunos casos, pero no en otros.

1. *La suegra de Pedro (Mc 1,29-31 parr.)*

La curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 parr.) es uno de los más breves relatos de milagros de los Evangelios¹³⁵. La versión de Marcos, que ocupa tres versículos (dos, descontada la descripción del "cuándo" y el "dónde" del evento [v. 29]), compuestos de 44 palabras (27, prescindiendo del v. 29). En su actividad redaccional, Mateo y Lucas reducen todavía más el número de vocablos. Como vimos al estudiar el exorcismo de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún, el breve relato de milagro que ahora nos ocupa forma parte de una unidad narrativa más amplia, probablemente ensamblada por Marcos o un autor premarcano. Esa unidad, que comprende desde Mc 1,21 hasta 1,32 (o incluso 1,39), presenta un "día en Cafarnaún" típico o ideal, lo cual debería inspirar cautela a la hora de pronunciarse sobre la historicidad.

Al mismo tiempo, no podemos pasar por alto la combinación sorprendente, casi paradójica, de brevedad y detallada concreción de este relato. En lo que abarcan tres versículos encontramos 1) un tiempo determinado (el sábado después del servicio sinagoga, hacia la hora de la comida sabática principal), 2) un lugar determinado (la casa de Simón Pedro en Cafarnaún), 3) una compañía determinada (Simón Pedro, su hermano Andrés y los dos hijos de Zebedeo: Santiago y Juan) y 4) un personaje insólito que aparece de improviso y del que no se vuelve a saber más: la suegra de Pedro. No sorprendentemente en una cultura androcéntrica, quienes piden ayuda a Jesús son sus discípulos, y no la mujer que está en la cama con fiebre. El milagro mismo está referido de la forma más sumaria posible: tomándola de la mano, Jesús levanta a la enferma¹³⁶, que queda curada de la fiebre y se pone a servir al grupo la comida sabática¹³⁷.

La abundancia de datos concretos en tan breve espacio podría persuadir a algunos de que el relato refleja una curación específica realizada por Jesús en Cafarnaún. En particular, el inesperado dato concreto de que la enferma es la suegra de Pedro resulta llamativo¹³⁸. En ningún lugar de los cuatro Evangelios se dice directamente que Pedro esté casado; sólo en este relato, y sin más explicación, se menciona a su suegra. A la inversa, Pablo no menciona a la suegra de Pedro, pero refiere de pasada (I Cor 9,5) que Pedro tiene esposa y la lleva consigo en sus viajes misioneros. Algunos críticos querrían ver en esto un tipo peculiar e indirecto de testimonio múltiple, aunque sólo sobre la realidad de la suegra de Pedro, ¡no de su cura-

ción! Pero aquí es oportuno recordar algo ya advertido al tratar inicialmente sobre los criterios de historicidad: la viveza narrativa y la especificidad de los detalles no prueban en sí que un relato sea histórico ¹³⁹. De lo contrario, una novela realista, con viveza y concreción en los detalles, podría entrar en la categoría de historia. Por tanto, mi juicio sobre la historicidad de este relato de milagro es *non liquet*, aunque moralmente me inclino a creer en la existencia de la suegra de Pedro.

2. *La hemorroísa (Mc 5,24-34 parr.)*

Nuestro segundo caso, el de la mujer que padecía hemorragias (Mc 5,24-34 parr.), tiene la inusitada característica de formar parte, en los actuales Evangelios, de un relato de milagro más extenso: la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 parr.). De hecho, en la versión marcana de este otro relato, el episodio de la hemorroísa desempeña una función necesaria. En Marcos (5,23, aunque no en Mt 9,18, donde la niña está ya muerta), Jairo suplica a Jesús que vaya a curar a su hija enferma ya punto de morir; pero el incidente de la hemorroísa entretiene a Jesús por el camino, de modo que se encuentra todavía hablando con la mujer cuando le llega noticia de que la niña ha muerto (Mc 5,35). Algunos críticos conservadores opinan que la conexión literaria intrínseca existente en Marcos refleja una conexión histórica: la curación de la mujer habría acontecido realmente cuando Jesús se dirigía a casa de Jairo, por lo cual ambos relatos habrían estado interrelacionados desde el principio ¹⁴⁰.

Cabe tal posibilidad, pero también la de que esa interrelación sea puramente literaria, debida a Marcos o a una fuente premarcana. Después de todo, la conexión entre los dos relatos es de un tipo muy particular. No aparecen, sin más, uno añadido al final del otro, sino que el episodio de la hemorroísa está encajado en mitad del relato sobre la hija de Jairo, resultando una configuración diversamente denominada "interposición", "intercalado", "emparedado" o, simplemente, A-B-A'. Configuraciones similares se pueden ver en otros lugares de Marcos; por ejemplo, en los relatos sobre Jesús y sus familiares y Jesús y los escribas de Jerusalén (3,20-35); la maldición de la higuera y la purificación del templo (11,12-25), y el proceso ante el sanedrín y la negación de Pedro (14,53-72). Una vez más, algunos críticos querrían afirmar que los relatos contenidos en esas perícopas siguen el orden de acontecimientos históricos ¹⁴¹; pero la presencia de un reiterado estilo narrativo en Marcos nos invita a la cautela frente a esa posición. Aparte de que la extraña coincidencia de que la mujer lleve doce años enferma (5,25) y la hija de Jairo tenga doce años de edad (5,42) podría ser interpretada como señal de un intento consciente por parte de algún autor o narrador de unir los dos relatos ¹⁴². En cualquier caso, el rela-

to sobre la hemorroísa es independiente y resulta perfectamente inteligible sin el relato sobre la hija de Jairo, en el que está inserto.

Incluso considerado en sí, el episodio de la hemorroísa es sumamente inusitado como relato evangélico de milagro. No hay en los Evangelios ninguna otra narración de este tipo centrada en la delicada cuestión de una afección ginecológica (quizá hemorragia uterina crónica) que supondría no sólo un sensible problema personal para la mujer, sino también una continua fuente de impureza ritual según las leyes del Levítico. De ahí el dilema de la enferma: ideas religiosas populares próximas a la magia la inducen a creer que, para curarse, debe tocar físicamente a Jesús o al menos su ropa; pero, por otro lado, eso se vería como un acto reprobable, ya que, siendo ella ritualmente impura, comunicaría su impureza a un hombre santo al que ni siquiera conoce. En ese trance opta por actuar furtivamente. Entre la multitud, se acerca sigilosamente a Jesús por detrás, toca su manto sin que él la vea (v. 28) y queda curada al momento. Según Marcos, en el instante de la curación ha sentido Jesús salir de sí una fuerza sanadora, algo similar a lo que hoy llamaríamos una corriente eléctrica. Por tanto, al igual que a la mujer, el relato atribuye a Jesús una concepción mágica de la taumaturgia (v. 30). Pero si Jesús siente desprenderse esa fuerza, no sabe, en cambio, quién lo ha tocado ni por qué. Tiene que volverse para preguntar y tratar de descubrir a la persona en cuestión, mientras sus asombrados discípulos le dicen en términos no muy corteses que es absurdo buscar a una sola persona entre tanta gente como lo estruja. Asustada, la mujer se le acerca y le cuenta toda la verdad. Jesús responde con una frase que sirve de conclusión a muchos relatos de milagros: «Tu fe te ha salvado [τέσωκεν, también "curado"]». A lo que añade: «Vete en paz y queda curada de tu mal». En la versión marcana, las palabras finales de Jesús sirven para atenuar algo el tono mágico del relato, subrayando la fe de la mujer como la fuente de la curación, y la orden final de Jesús ("queda curada") como garantía de que la curación es permanente.

Sorprendentemente, los defensores de la esencial historicidad de este relato proceden de campos opuestos. Los exegetas conservadores se ven en un aprieto al defender esa historicidad mientras tratan de quitar importancia al elemento mágico o de justificar su presencia¹⁴³. Quizá convenga recordar también aquí que no estamos ante una videograbación de algo ocurrido en el 28 d. C., sino ante una composición cristiana acerca de un milagro, cuidadosamente escrita por un evangelista hacia el año 70. El relato, incluido su componente mágico, es en todo y por todo un producto de la actividad literaria de Marcos. La actitud cautelosa parece tanto más recomendable cuanto que sólo se encuentran en Marcos los otros dos relatos de milagros habitualmente citados como entreverados de magia: la curación del sordomudo (7,31-37) y la devolución de la vista al ciego de Bet-saís (8,22-26). Se suele afirmar que Marcos ha conservado las prácticas

mágicas de Jesús, que otros evangelistas suprimieron. Puede ser. Pero, al menos en teoría, es preciso considerar otra posibilidad: que Marcos o su tradición fueran especialmente proclives a narrar milagros en términos mágicos. Ello implica que, como en el caso de la viveza narrativa, la presencia de elementos mágicos en un relato no garantiza automáticamente la historicidad de lo narrado. Visto el carácter *sui generis* del episodio de la hemorroísa en la tradición evangélica, y dado que carece de testimonio múltiple e incluso de un paralelo siquiera remoto en los Evangelios, también este relato., a mi entender, debe ser catalogado con la etiqueta de *non liquet*.

3. *El hombre con hidropesía (Le 14) 1-6)*

Nuestro tercer relato difícil de juzgar es exclusivo de Lucas (14,1-6) Y narra la curación de un hidrópico (ὕδρωπικός)¹⁴⁴. Aunque la precisa afección (hidropesía) sólo se encuentra en este texto lucano, el relato es similar en la forma y en el mensaje a otros sobre curaciones de Jesús que, por acontecer en sábado, desatan controversia y oposición (p. ej., el hombre con la mano atrofiada de Mc 3,1-6 Y la mujer encorvada de Lc 13,10-17). Estamos, pues, ante una mezcla de relato de milagro y relato de disputa (una forma particular de apotegma), donde el relato proporciona la ocasión de la disputa y, por tanto, se halla subordinado a ella. Ahora bien, como estoy clasificando los relatos de curación evangélicos por tipos de dolencias y no por categorías crítico-formales más precisas (apotegma, relato de disputa, etc.), trato por separado el caso del hidrópico, claramente ajeno a la categoría de los paralíticos y tullidos.

Aparte de la dolencia específica, Lc 14,1-6 difiere de Mc 3,1-6 Y Lc 13,10-17 en el escenario: se desarrolla no en una sinagoga, sino en casa de un fariseo que ha invitado a Jesús a comer con él un sábado. No se indica con precisión en qué tiempo ni en qué lugar geográfico sucede lo referido, si bien el acontecimiento forma parte de la zigzagueante narración lucana del gran viaje a Jerusalén (caps. 9-19). En cuanto Jesús entra en la casa, sus adversarios se ponen al acecho (cf. Mc 3,2 || Lc 6,7). No está claro si el hombre con hidropesía figuraba entre los invitados, andaba cerca de la casa en busca de curación o había sido puesto allí de anzuelo para pescar en falta a Jesús. Antes de obrar el milagro, Jesús se encara con los maestros de la ley y los fariseos dirigiéndoles la pregunta básica de si es lícito curar en sábado. Con ello aflora la cuestión de fondo de la perícopa. Ellos permanecen en silencio, y Jesús toma de la mano al enfermo, lo cura (no se dice que medie ninguna frase) y lo despide.

A continuación, Jesús reanuda la implícita disputa con sus adversarios respondiendo a su propia pregunta anterior con una pregunta retórica (v.

5): «¿Quién de vosotros, si su hijo o su buey cae a un pozo, no lo saca inmediatamente, [aunque sea] en sábado?» Jesús apela al sentido común y a la experiencia ordinaria mediante un argumento *a pari*¹⁴⁵. En situaciones de emergencia, el auxilio debe ser "inmediato" (v. 5: ἐὺθὺς), incluso en sábado. Casi todo el mundo estaría de acuerdo con esto en el caso de un hijo o un buey en un pozo¹⁴⁶, y Jesús entiende que la misma regla del auxilio inmediato justifica su intervención sanadora.

Pronunciarse sobre la historicidad de este relato es extremadamente difícil por varias razones. La palabra que designa el tipo de enfermo (ὕδρω-πικός) no se encuentra en ningún otro lugar de la Biblia, y nada indica de qué dolencia concreta es síntoma la hidropesía. Aunque el relato podría remontarse a una tradición especial L, en su presente estado muestra indicios de abundante redacción lucana¹⁴⁷. De hecho, Busse opina que el relato de milagro propiamente dicho es una creación del mismo Lucas¹⁴⁸.

Algunos versículos de Lc 14,1-6 tienen paralelos en otras discusiones sobre el sábado. El ejemplo más relevante es el v. 5: «¿Quién de vosotros, si su hijo o su buey cae a un pozo, no lo saca inmediatamente, [aunque sea] en sábado?» Este dicho guarda una notable similitud con Mt 12,11 (la versión mateana del relato de Marcos sobre el hombre de la mano atrofiada), aunque en este caso se habla de una *oveja* que cae en un *hoyo*. El vocabulario de Mt 12,11 difiere del que se encuentra en Lc 14,5, y la versión argumenta *a fortiori*: «Pues, ¡cuánto más importante es un hombre que una oveja!»¹⁴⁹ La concisa pregunta de Jesús en Lc 14,3b ("¿es lícito curar en sábado, o no?") resulta similar a otra más larga formulada en Mc 3,4 || Lc 6,9 ("¿qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar[la]?"), aunque, una vez más, el vocabulario es diferente. No sorprende que Bultmann vea en Lc 14,1-6 una simple variante de la curación del hombre con la mano atrofiada en Mc 3,1-6¹⁵⁰. Si pensamos en modificaciones y desarrollo dentro de la tradición oral, y no en simple copia mecánica por parte de los evangelistas sinópticos, ciertamente cabe esa posibilidad. Pero si trascendemos la cuestión de las versiones variantes de un mismo relato y nos planteamos la contingencia de que la similitud de las narraciones refleje unos similares acontecimientos de la vida de Jesús, entonces nos vemos en la necesidad de responder a la persistente pregunta histórica que ya surgió al examinar los otros relatos sobre curaciones efectuadas en sábado: la acción de curar Jesús a alguien con sólo tocarlo, ¿habría sido considerada por la mayoría de los judíos de entonces como una grave violación del precepto sabático? Probablemente, no¹⁵¹.

Sin embargo, la cuestión de la historicidad no queda resuelta tan fácilmente. El relato de Lc 14,1-6 tiene características que lo distinguen de otros sobre curaciones en sábado: el milagro sucede en casa de un fariseo,

no en una sinagoga, y en el contexto de una comida. No hay ninguna otra referencia explícita a hidropesía en el resto de la Biblia. Jesús cura no con una frase, sino tocando al enfermo. No se expresa oposición a Jesús, ni Jesús reacciona frente a sus adversarios tan enérgicamente como en otros episodios, ni nadie planea nada contra él. Por tanto, que Lc 14,1-6 sea una simple variante de otros relatos de curación en sábado no es tan obvio como a primera vista podría parecer. De nuevo prefiero un juicio de *non liquet*.

4. *El sordomudo (Mc 7,31-37)*

El cuarto tipo de milagro de curación sin paralelo exacto en los Evangelios es la devolución del oído y el habla a un sordomudo (Mc 7,31-37). En su estado actual, el milagro es situado por Marcos hacia el final de un itinerario bastante confuso: Jesús ha ido desde Galilea hacia el norte, donde ha entrado en el territorio de Tiro y Sidón, y luego ha regresado al mar de Galilea atravesando la región de la Decápolis. Al menos, tal es el recorrido que se desprende de Mc 7,31. Pero, en esa extraña noticia geográfica, Marcos puede haber mezclado referencias de distintas fuentes suyas, o bien revelado su ignorancia de la geografía palestina, o incluso ambas cosas.

En cualquier caso, el itinerario es, probablemente, más teológico que geográfico: después de haber declarado puros todos los alimentos (y derribado, por tanto, una de las mayores barreras entre judíos y gentiles en 7,19), el Jesús marcano pasa por varias regiones de gentiles, llevando curación y alimento (simbólicamente, la salvación proclamada por el Evangelio) a los paganos y prefigurando así la misión cristiana¹⁵². La intención teológica de Marcos es también perceptible en el motivo del secreto mesiánico: para proteger ese secreto, Jesús se aparta con el sordomudo de la multitud (v. 33) y, realizada la curación, ordena a todos (en vano) que guarden silencio sobre el hecho (v. 36). La "conclusión coral" del v. 37 es asimismo una expresión de la teología de Marcos (o de su fuente). En ella se aclama a Jesús por llevar a cabo la nueva creación, que cumple las profecías de Isaías sobre los días finales: «Todo lo ha hecho bien [cf. Gn 1,31]; ha hecho oír a los sordos y hablar a los mudos [cE Is 35,5-6]».

Desde una perspectiva más amplia, este relato concierne con la gran "sección de los panes" (Mc 6,30-8,21), donde Jesús se esfuerza en proporcionar visión espiritual a sus obtusos discípulos¹⁵³. Dentro de esa estructura narrativa, la curación del sordomudo ha sido emparejada con la del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26) para representar simbólicamente la curación (al menos parcial) de la sordera y ceguera interior de los discípulos. Como he mencionado al tratar sobre Mc 8,22-26, la curación del ciego en

Betsaida podría haber sido configurada como complementaria de la curación del sordomudo ya en la tradición premarcana. En todo caso, son muchos y sorprendentes los paralelos entre ambos relatos.

Si se prescinde de toda esa teología redaccional (quizá ya presente, en parte, en la fuente de Marcos), ¿hay algún rastro de tradición primitiva que pudiera conducir hasta Jesús? Lo hay, y similar a los indicios examinados al tratar sobre el ciego de Betsaida. No obstante, hay que señalar una diferencia: mientras que la curación del ciego tiene como escenario concreto Betsaida, el relato sobre el sordomudo, fuera del marco redaccional proporcionado por el evangelista, carece de un tiempo y un lugar específicos, al igual que sus personajes, salvo Jesús, carecen de nombre.

Sin embargo, algunos detalles nos indican que la curación del sordomudo no es una total creación marcana, sino una tradición que Marcos heredó. Primer indicio de ello es el considerable número de palabras de los siete versículos de este relato que no aparecen en ninguna otra parte del Evangelio de Marcos¹⁵⁴. Luego, están los elementos insólitos, incluso extraños, que alejan a esta narración del modelo al que suelen ajustarse los relatos de milagros evangélicos en general y los marcanos en particular. Específicamente, en la curación del sordomudo, quizá incluso en mayor medida que en la curación del ciego de Betsaida, abundan las acciones rituales o simbólicas de Jesús que podrían ser interpretadas como magia. Tal vez ésta sea la razón de que la curación del sordomudo y la del ciego de Betsaida sean los dos únicos milagros marcanos omitidos tanto por Mateo como por Lucas.

Esos gestos de tipo ritual son los que realiza Jesús 1) introduciendo sus dedos en los oídos del sordomudo (en señal de su apertura para oír), 2) poniendo un poco de su saliva en la lengua del hombre (en señal de eliminación de la "traba" que le impedía hablar), 3) elevando la mirada al cielo (probablemente en un gesto de súplica), 4) lanzando un fuerte suspiro o gemido (ἐστέναξεν, interpretado por algunos como una expresión propia de taumaturgo carismático al sentir activarse sus poderes) y 5) dirigiendo la orden "ábrete" (ofrecida en Marcos mediante el arameo *effathá* y su traducción griega).

Ciertamente, no hay en los Evangelios ningún otro relato de milagro de comparable extensión que incluya tantas acciones simbólicas, rituales o mágicas (el adjetivo varía según el punto de vista del intérprete). Como vimos al tratar sobre ciego de Betsaida, en el mundo antiguo se utilizaba la saliva como un agente curativo dentro de contextos médicos, taumatúrgicos o mágicos. En Mc 7,31, el empleo de la saliva combinado con otros gestos simbólicos podría sugerir fácilmente una interpretación mágica; ello a pesar de que, considerando la mirada de Jesús al cielo y su suspiro como

expresiones de plegaria y súplica a Dios, se debe situar la saliva más hacia el extremo de los milagros que hacia el de la magia en el espectro de la experiencia religiosa ¹⁵⁵. Aun así, ese gesto debía de recordar la magia lo suficiente como para que Mateo y Lucas se sintieran incómodos.

Se puede decir, pues, que la utilización de saliva satisface en cierto grado los criterios de dificultad y discontinuidad, dado que, en los cuatro Evangelios, sólo en este relato y en el de Betsaida realiza Jesús una curación mediante la aplicación directa de saliva ¹⁵⁶. El relato sobre el sordomudo tiene además la peculiaridad única de presentar a Jesús introduciendo los dedos en los oídos de la persona tratada. También carece de paralelo en los Evangelios la acción combinada de Jesús de levantar los ojos al cielo y suspirar. Sólo en otras dos ocasiones eleva Jesús la mirada al cielo al realizar un milagro: cuando da gracias por los panes y peces con los que está a punto de dar de comer a cinco mil (Mc 6,41 || Mt 14,19 || Lc 9,16) y cuando ora al Padre instantes antes de resucitar a Lázaro (Jn 11,41) ¹⁵⁷. En el contexto inmediato de dar gracias (εὐλόγησεν) antes de la primera multiplicación de los panes, el gesto de Jesús de levantar los ojos al cielo es obviamente de oración. También lo es, y de forma expresa, en Jn 11,41, donde las palabras de la oración con que Jesús da gracias al Padre van precedidas de inmediato por la acción de mirar al cielo. Ese gesto puede tener igualmente el sentido de oración en Mc 7,34. De hecho, dado el paralelo literario entre "levantando la mirada al cielo, pronunció una bendición [o dio gracias]" (ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν en Mc 6,41) y "levantando la mirada al cielo, suspiró" (ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν en Mc 7,34), probablemente se debe considerar también el suspiro como una expresión de plegaria ¹⁵⁸.

Otro elemento único en los relatos evangélicos de curaciones milagrosas es que la orden de Jesús aparece escrita en arameo: *effathá*, "ábrete". En los Evangelios se han conservado tan sólo unas cuantas palabras en esa lengua, y, aparte de *effathá*, las únicas palabras arameas que pronuncia Jesús en un relato de milagro se encuentran en la resurrección de la hija de Jairo (*talithá kum*, en Mc 5,41). Por tanto, Mc 7,31-37 es el único milagro de curación que contiene arameo hablado por Jesús ¹⁵⁹.

En suma, la curación del sordomudo destaca entre los relatos de milagros evangélicos porque en unos pocos versículos contiene cierto número de palabras y gestos relacionados con el acto de curar que son únicos o sumamente inusitados en narraciones de milagros de Jesús. Parece claro que algunos de esos vocablos y gestos insólitos resultaron embarazosos para los cristianos, y prueba de ello es que Mateo y Lucas omitieron el relato. Por supuesto, la ausencia de cualquier otra referencia evangélica sobre la curación de un sordomudo y el hecho de que la tradición no sitúe este relato

en ningún lugar específico recomiendan prudencia a la hora de pronunciarse sobre la historicidad. Sin embargo, creo razonable el recurso a los criterios de dificultad y discontinuidad para argüir que el relato refleja algún evento de la vida de Jesús, si bien no me cuesta entender que otros prefieran emitir un juicio de *non tiquet*. Como mínimo, esta narración marcana, más la referencia de Q («los sordos oyen» [Mt 11,5]), permite llegar a una conclusión general: el testimonio múltiple de fuentes y formas ofrecido por esos dos pasajes indica que, durante su ministerio, Jesús se atribuyó el poder de proporcionar a los sordos el sentido del oído.

5. Curación del criado del sumo sacerdote (Le 22,50-51)

El quinto milagro de tipo único y que no cuenta en los Evangelios con ninguna clase de testimonio múltiple se encuentra en Lucas: la curación de la oreja al criado del sumo sacerdote en la ocasión del arresto de Jesús en Getsemaní (Lc 22,29-51)¹⁶⁰. En sí, el relato es un llamativo ejemplo de la historia y desarrollo de las tradiciones evangélicas. Los cuatro Evangelios contienen el relato básico: al ser arrestado Jesús en Getsemaní (el monte de los Olivos en Lucas y "un huerto" en Juan)¹⁶¹, alguien corta la oreja al criado del sumo sacerdote. Ésa es, sin embargo, la única parte en que coinciden los cuatro evangelistas. Luego, cada uno sigue por su camino, aunque con algunas pequeñas convergencias entre Juan y Mateo, por un lado, y Juan y Lucas por otro (Mc 14,47 || Mt 26,51-54 || Lc 22,49-51). En mi opinión, la causa más probable de esta mezcla de coincidencias y divergencias es una combinación de reelaboración literaria de Marcos por parte de Mateo y Lucas, evolución independiente en la tradición joánica y, posiblemente, contactos entre las tradiciones mateana, lucana y joánica durante la etapa oral.

Como cabría esperar, la versión más breve y enigmática es la dellacónica Marcos, quien en 14,47, de improviso y sin subsiguiente comentario, narra escuetamente: «Uno de los presentes desenvainó la espada y, de un tajo, le cortó la oreja al criado del sumo sacerdote». Aquí conviene subrayar -porque algunos comentaristas interpretan mal a Marcos en este punto- que *no* se nos dice que la persona que tira de espada sea un discípulo de Jesús¹⁶². El texto griego emplea al respecto la vaga expresión εἷς δὲ τῶν παρεστηκότων, "uno de los presentes"¹⁶³. Pero, cuando la expresión "los presentes" (οἱ παρῆστώτες) aparece en el Evangelio de Marcos (14,69.70; 15,35.39), en ningún caso hace referencia a los discípulos de Jesús en general ni a los Doce en particular. Siempre está empleada en relación con otras personas y grupos que se encuentran "en escena", a veces desempeñando papeles activos. Los así designados nunca tienen en Marcos nombre propio¹⁶⁴.

Por el contrario, a partir de Mc 14,10, los seguidores de Jesús más próximos a él reciben siempre la denominación colectiva de "los Doce" (οἱ δώδεκα en 14,10.17.20.43) o "los discípulos" (οἱ μαθηταί en 14,12.32). Cuando algún discípulo hace algo destacable es nombrado: Judas, en 14,10.43; Pedro (o Simón), en 14,29.33.37; Pedro, Santiago y Juan, en 14,33. A juzgar por esta tendencia a precisar desde el comienzo del relato de la pasión, parece extraño que, en esa crítica coyuntura, Marcos se refiriese a uno de los doce discípulos, a Pedro en particular, como "uno de los presentes". El persistente estilo de Marcos en los capítulos finales de su Evangelio induce a pensar que la nebulosa designación "uno de los presentes" alude, más adecuadamente, a algún miembro de la impersonal "turba" (ὄχλος, v. 43) que ha llegado con Judas. Así pues, en esta tradición no hay más que un personaje innominado, probablemente uno de los que han ido a Getsemaní a arrestar a Jesús, que -al parecer, de modo accidental, a causa de la confusión- corta la oreja a un anónimo criado, quien, por cierto, queda en Marcos desorejado, sin ningún "final feliz". Quizá, con amarga ironía, Marcos esté subrayando un hecho: en el momento del arresto de Jesús, sus discípulos eran torpes e ineptos (prueba de ello es la huida del joven desnudo en los vv. 51-52), pero también lo eran sus enemigos ¹⁶⁵.

Desde la obra de Donald Senior¹⁶⁶, la opinión mayoritaria es que, para su relato de la pasión, Mateo no dispuso de ninguna otra fuente significativa que el Evangelio de Marcos. Prueba de ello es el episodio de esa persona anónima que tira de espada. Los cambios y adiciones de Mt 26,51-54 son fácilmente explicables como reelaboraciones teológicas de Mateo sobre el texto marciano. La persona anónima designada en Marcos como "uno de los presentes" pasa a ser "uno de los que estaban con Jesús". Esta especificación no constituye ninguna sorpresa para quien haya seguido las adiciones redaccionales de Mateo a Marcos desde el comienzo del relato de la pasión. En su primera parte, Mateo pone de relieve el tema de la relación entre Jesús y sus discípulos incluso en mayor medida que Marcos. Regularmente inserta Mateo la preposición "con" (μετά ο (Juv) para subrayar el deseo de Jesús de estar con sus discípulos y tenerlos espiritualmente a su lado en las grandes crisis de su arresto y pasión (véase, p. ej., Mt 26,29.37.38; cf. Marcos). Pero, de manera persistente, ellos le fallan y no están "con" él en el sentido más profundo, como sucede a la hora de velar y orar (Mt 26,40; cf Mc 14,37). En 26,51, Mateo señala con amarga ironía cómo uno de los que no estuvieron con Jesús en vela y en oración lo está ahora para emplear la violencia, precisamente lo que había prohibido Jesús en el sermón de la montaña (5,38-48).

Con la orden de envainar la espada, el Jesús mateano muestra su total dominio de la situación, tema presente a lo largo del relato de la pasión de

Mateo, cuyo tono se aproxima a veces al del cuarto Evangelio ¹⁶⁷. En una inserción típica de Mateo, Jesús aprovecha los incidentes de su arresto para enseñar a sus discípulos. Los instruye sobre la no-violencia (v. 52) y les explica que sigue gozando del amor y la protección de su Padre celestial (v. 53) y que es preciso que se cumplan las Escrituras mediante su pasión (v. 54). Así, la versión mateana del relato de la amputación de la oreja -que también en este caso queda, al parecer, definitivamente cercenada- es completamente explicable teniendo en cuenta los intereses redaccionales de Mateo ¹⁶⁸.

Lucas coincide con Mateo en presentar al que hace uso de la espada como un discípulo de Jesús, aunque expresa la idea de un modo diferente y algo menos claro que Mateo. En Lc 22,49, tan pronto como Judas traiciona a Jesús con un beso, se nos narra que «los que estaban en torno a él [Jesús], viendo lo que iba a suceder, le dijeron: "Señor, ¿sacamos la espada?"» Sin esperar respuesta, «uno de ellos [ΤΙΣ ἑξ αὐτῶν] atacó al criado del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha» (v. 50).

A esa violencia no solicitada, Jesús reacciona con una orden y con una acción. Primero (v. 51a) dice lacónicamente a sus discípulos: «Sea hasta aquí». Con esta orden críptica parece pedir que cese la resistencia violenta y que su arresto sea soportado con paciencia. Fitzmyer la parafrasea como "dejad que los acontecimientos sigan su curso, incluso hasta mi arresto" ¹⁶⁹. Aquí tenemos un eco de una escena anterior exclusiva de la última cena lucana. En Lc 22,35-38, Jesús establece un contraste entre la relativa paz y protección de que los discípulos disfrutaron durante su ministerio público con la feroz oposición que él y ellos van a encontrar en adelante: «Pero, ahora, el que tenga bolsa, que la tome, y lo mismo el que tenga alforja; y el que no tenga espada, que venda su manto y se la compre» (22,36). Como de costumbre, los discípulos no captan el sentido metafórico de las palabras de Jesús. Interpretándolas al pie de la letra, le muestran ufanamente sus armas: «Mira, Señor, aquí hay dos espadas». Jesús expresa su desdén por esa falta de entendimiento con un seco: «¡Basta ya!» (v. 38 ἰκανὸν ἔστιν). La equivocada confianza de los discípulos en las armas y el perentorio rechazo de esos medios de protección por parte de Jesús se repiten durante el arresto, en 22-48-51. Impulsiva y estúpidamente, se utiliza una de las espadas mostradas en la última cena, y Jesús ordena de inmediato que cesen esos fútiles intentos de defensa.

Luego (v. 51 b) Jesús deja de ocuparse de sus discípulos para atender al criado: «Tocando la oreja, lo curó». A juzgar por la fuente marcana, que parece ser la única relevante de que dispuso Lucas para su relato de la pasión, es razonable concluir que el episodio de la curación de la oreja es una creación de Lucas ¹⁷⁰. Aparte de estar saturada toda la perícopa de vocabu-

lario y estilo lucano, ese toque redaccional armoniza perfectamente con la tendencia teológica del tercer evangelista a destacar al Jesús sanador compasivo, al Jesús defensor de los marginados sociales y al Jesús maestro misericordioso de perdón. El Jesús lucano que anteriormente curó a otro criado (el del centurión, en 7,1-10) es también el Jesús lucano en cuyas últimas palabras hay incluida una súplica al Padre para que perdone a sus enemigos que lo han arrestado, condenado y crucificado («Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» [23,24]). Que Jesús siga curando y perdonando ya en el relato de la pasión (quizá proporcionando así una interpretación teológica de lo que la pasión significa) concuerda perfectamente con el resto del tercer Evangelio ¹⁷¹. Por eso parece probable que la curación del criado con la oreja cortada tenga su origen no en una tradición primitiva, sino en la actividad creativa de Lucas.

Para reafirmarse en este juicio basta con una simple ojeada a la versión joánica ¹⁷². El impulso a crear leyenda, desatado por el núcleo de este relato durante su circulación en la tradición cristiana primitiva, llegó a su lógica conclusión en Juan, al menos en lo tocante a la identidad del que hace uso de la espada ¹⁷³. Como vimos, Mateo y Lucas, con formulaciones diferentes y al parecer independientemente uno del otro, hicieron del miembro de la "turba" marcano un discípulo excesivamente fogoso y ofuscado. El cuarto evangelista, o la tradición joánica antes que él, llevaron al extremo esa tendencia natural a "cristianizar" por motivos parenéticos al anónimo agresor, hasta el extremo de identificarlo con Simón Pedro.

Tal identificación resulta especialmente útil para el relato de la pasión de Juan, dado que Pedro ha aparecido por última vez en el Evangelio al comienzo de los largos discursos de la última cena, al predecir Jesús que le negaría tres veces (13,36-38). Como Juan no incluye en su relato de la pasión momentos de oración y angustia en el huerto, Pedro no desempeña ningún papel antes del arresto. Sin embargo, en ese momento es necesario reintroducirlo en escena, ya que tiene que estar presente para seguir a Jesús hasta la casa de Anás, donde negará a Jesús las tres veces predichas. Identificar al hombre de la espada con Pedro es el recurso literario empleado por Juan para volver a tomar el hilo narrativo "petrino", que había soltado después de anunciar Jesús la triple negación en 13,36-38. Además, así gana Jesús una persona concreta a la que dirigirse en 18,11 con la orden de envainar la espada y con una pregunta retórica colmada de teología joánica: «La copa que me ofrece el Padre, ¿voy a dejar de beberla?»

Adicionalmente, la cerrazón espiritual que muestra Pedro al tirar de espada (18,10-11) prepara al lector para el mayor desastre espiritual de su negación de Jesús (18,15-18.25-27) ¹⁷⁴. Con maestría y de modo explícito, el evangelista conecta las dos escenas haciendo que el tercero de los que

preguntan a Pedro durante su triple negación sea pariente del criado al que cortó la oreja (18,26). Ello le permite inquirir con credibilidad e intención personal: «¿No te he visto yo con él [Jesús] en el huerto?» Además, la pregunta implica que ese interrogador, más que los precedentes, estaría en condiciones de reconocer a Pedro, puesto que se hallaba con su pariente en el huerto durante el arresto de Jesús. Todas estas hábiles conexiones (entre Pedro en la última cena, al predecirle Jesús la triple negación; Pedro en el huerto, en el arresto de Jesús, y Pedro en el momento de máxima tensión de su negación de Jesús) me llevan a pensar que la identificación de Pedro con el hombre de la espada no estaba ni siquiera en la tradición joánica, sino que es simplemente una creación literaria y teológica del evangelista, destinada a interrelacionar con destreza el material sobre Pedro y preparar para la triple negación ¹⁷⁵.

Vemos, pues, que una comparación de los distintos relatos evangélicos sobre el arresto, así como un examen de la composición lucana de 22,49-51, permiten juzgar como muy probable que la curación de la oreja al criado del sumo sacerdote sea una creación del mismo Lucas y, por tanto, no tenga conexión con el Jesús histórico.

Nuestro examen de los cinco relatos de milagros que son únicos en cuanto al tipo de dolencia curada y que carecen de testimonio múltiple ha producido resultados diversos. En los relatos sobre la suegra de Pedro, la hemorroísa y el hidrópico, nuestras sospechas iniciales han quedado confirmadas: los datos son demasiado escasos para llegar a otro juicio que el de *non liquet*. Mientras que algunos críticos podrían pensar lo mismo de la curación del sordomudo, me inclino a creer que algún elemento subyacente a la forma actual del relato se remonta a Jesús. De los juicios sobre cada uno de estos cinco milagros, el que emito con más firmeza es uno negativo con respecto a la curación de la oreja al criado del sumo sacerdote: aun reconociendo la imposibilidad de una seguridad absoluta, creo con bastante certeza que tal episodio es una creación lucana.

V: El caso especial de la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13 parr.)

Según lo indicado al empezar a examinar las cinco curaciones de las que sólo hay recogido un caso en los Evangelios, he separado deliberadamente de ellas la curación del criado del centurión (o funcionario real, según Juan) ¹⁷⁶. Por varios motivos es un caso especial, como especiales son también sus dificultades. Buena parte de ellas tienen su raíz en la naturaleza peculiar de la fuente o fuentes. El relato en cuestión está presente, con notables variaciones, en los Evangelios de Mateo y Lucas (Mt 8,5-13 || Lc

7,1-10), por lo cual puede ser considerado como una tradición Q177; de hecho, es el único relato de milagro de Q desarrollado en detalle ¹⁷⁸. En cuanto a la curación del hijo del funcionario real, narrada en Jn 4,46-54, la mayoría de los especialistas -no todos- opinan que se trata de una variante de la tradición primitiva subyacente al relato de Q. Si realmente es así, existe un testimonio múltiple de fuentes; si no, el relato de Q y el de Juan disponen cada uno de una fuente única.

Otra dificultad es la que entraña el intento de clasificar este milagro bajo la rúbrica de una particular clase de enfermedad o incapacidad física curada por Jesús. Aun en el caso de que las tres versiones reflejen un mismo acontecimiento básico, la amplia divergencia entre ellas nos deja sin saber a qué atenemos sobre cuál era la dolencia que aquejaba al criado o hijo. Mateo habla de una parálisis que tortura al criado, pero no da a entender que su vida esté en peligro por el momento ¹⁷⁹. En cambio, Lucas y Juan indican que el criado o hijo está a punto de morir, pero no explican cuál es la causa de tan grave estado. Al final de su relato, Juan añade el dato de la fiebre. Obviamente, estamos ante tres versiones de un mismo milagro de curación; menos obvio, sin embargo, es qué fue lo curado.

También desconcertantes son los varios paralelos, casi todos sólo parciales, entre este relato sobre el criado/hijo y otros milagros evangélicos. La mención mateana de la parálisis nos recuerda otras narraciones sobre curaciones de parálíticos o de personas inválidas de algún miembro. Sin embargo, la palabra "paralítico" es prácticamente todo lo que la versión de Mateo tiene en común con los relatos de curaciones de parálisis que ya hemos examinado. La mención por Juan de la fiebre trae a la memoria la curación de la suegra de Pedro; pero, nuevamente, es una simple palabra el único elemento relevante que comparten los dos relatos. La imagen de un padre suplicando a Jesús que cure a su hijo a punto de morir nos recuerda el comienzo de las versiones marcana y lucana (Mc 5,23 || Lc 8,42) del relato sobre la curación de la hija de Jairo ¹⁸⁰; pero luego los dos milagros tienen un desarrollo muy diferente, y la presencia física de Jesús es esencial para la resurrección de la hija de Jairo, mientras que en la curación del criado o hijo se subraya el tema de la curación a distancia.

De hecho, la curación a distancia es un elemento principal de la narración que nos ocupa y del que carecen *todos* los paralelos señalados. Ese tema conecta el relato sobre el criado/hijo con la curación de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30 || Mt 15,21-28) ¹⁸¹. Pero hay otras similitudes entre los dos milagros: en ambos casos, los beneficiarios son gentiles (si prescindimos por el momento de Jn 4,43-54); al menos en algunas versiones de los dos relatos, Jesús parece negarse en un primer momento a realizar la curación, y, por último, en ambas ocasiones acaba cediendo ante la hu-

milde súplica del amo/padre o de la madre. No obstante, entre los dos relatos también existen diferencias: el caso de la mujer sirofenicia sucede en la región de Tiro y Sidón, fuera, por tanto, de Galilea, y, estrictamente hablando, Jesús realiza un exorcismo, no un milagro de curación, y menos aún de curación de un enfermo a punto de morir. Además, si en la versión mateana del relato sobre el criado del centurión no se lee un rechazo inicial por parte de Jesús en 8,7 -y yo no lo leo-, un importante paralelo del relato sobre la mujer sirofenicia desaparece de la versión Q de la curación del criado (en Lucas no hay el menor indicio de tal rechazo) ¹⁸².

También en la curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19) faltan los elementos de un marco galileo y un rechazo inicial. Ciertamente, en sentido estricto, los diez leprosos son curados a distancia (mientras van de camino para presentarse ante los sacerdotes), y el relato establece una comparación entre los leprosos judíos y el agradecido leproso samaritano, desfavorable para los primeros. Sin embargo, los diez leprosos (a diferencia del criado del centurión -o hijo del funcionario real- y de la hija de la mujer sirofenicia) hablan personalmente con Jesús (aunque, naturalmente, a cierta distancia), sin utilizar a ningún intermediario o intercesor. En la medida en que la orden que Jesús expresa directamente a los leprosos ("id a presentaros a los sacerdotes") puede ser considerada como la frase curativa (con una especie de efecto retardado), la curación no es "a distancia" en el mismo sentido que en los relatos sobre la mujer sirofenicia y el centurión. En resumen, la curación del criado del centurión o hijo del funcionario real tiene en otros relatos de milagros evangélicos muchos paralelos parciales pero ningún paralelo exacto. De ahí que tratemos por separado este caso.

Las dos cuestiones fundamentales que debemos analizar son 1) si el relato Q sobre el criado del centurión y el relato joánico sobre el hijo del funcionario real no son más que diferentes versiones de una misma tradición primitiva (y, posiblemente, de un mismo evento), y 2) si la versión de Juan depende literariamente de Mateo y/o Lucas. Para arrojar luz sobre estos puntos debemos examinar cuidadosamente las muchas similitudes y diferencias entre las tres versiones.

Las similitudes básicas son obvias: 1) En las tres versiones, el criado o hijo enfermo está en Cafarnaún, donde se supone que el centurión o funcionario real tiene su casa. 2) El centurión o funcionario pide a Jesús una curación milagrosa para su criado/hijo. 3) Jesús da una respuesta inicial al peticionario (o, en la versión de Lucas, a un grupo de intermediarios, puesto que Jesús los acompaña). 4) Reaccionando a la respuesta de Jesús, el peticionario le dirige una súplica aún más conmovedora. 5) Jesús responde a esa impetración curando a distancia al criado o hijo. 6) Al final

de la perícopa, el narrador o algún personaje del relato confirma la realidad de la curación.

Dentro de este esquema básico, Mateo, Lucas y Juan difieren en numerosos puntos. Pero, en la mayor parte de los casos, las diferencias pueden ser explicadas como resultado de la redacción de un determinado evangelista en persecución de sus propios fines teológicos, o como variaciones perfectamente lógicas de la tradición primitiva durante su desarrollo en la etapa oral.

1) *E/lugar donde acontece el milagro.* Es sumamente probable que la tradición más primitiva señalase Cafarnaún como marco de toda la acción. Situado en el ángulo noroeste del mar de Galilea y en el lado galileo de la frontera entre las tetrarquías de Herodes Antipas y de su medio hermano Filipo, Cafarnaún contaba con puestos aduaneros y una guarnición militar. Naturalmente, esta circunstancia implicaría la presencia habitual de cierto número de oficiales militares y de funcionarios reales al servicio de Antipas.

El Evangelio de Juan presenta a Jesús en Caná de Galilea, adonde el funcionario real tiene que desplazarse desde Cafarnaún para pedir el milagro. Este cambio de marco se debe probablemente a la redacción del cuarto evangelista. Por un lado, con el aumento de la distancia entre Jesús y la persona objeto de la curación se subraya el poder taumatúrgico de Jesús. El énfasis en el aspecto milagroso es una característica frecuente en los relatos de milagros de Juan¹⁸³. Por otro lado, al situar a Jesús en Caná, el evangelista conecta perfectamente la segunda "señal" galilea con la primera, la de las bodas de Caná, en 2,1-11. Juan recalca este punto empleando frases similares para concluir ambos relatos en 2,11 Y4,54¹⁸⁴. La primera parte de la presentación joánica del ministerio público queda así cuidadosamente encerrada en una inclusión formada por la primera y segunda señales en Galilea. Es posible, por tanto, que 4,46-54 presente a Jesús en Caná por obra del evangelista y que, en la tradición más primitiva, el único nombre de lugar conectado con el milagro fuese Cafarnaún.

2) *La designación del peticionario.* Mateo y Lucas coinciden en denominar al peticionario "centurión" (ἑκατόνταρχος en Mateo, ἑκατοντάρχης en Lucas), mientras que Juan habla con mayor vaguedad de un βασιλικός, palabra traducida tradicionalmente como "funcionario real". En realidad, no existe una necesaria contradicción entre las dos palabras. Aunque el adjetivo βασιλικός, "real", se empleaba a veces con referencia a miembros de la realeza, con mayor frecuencia designaba a personas que servían a un rey como embajadores, funcionarios, escribas o cortesanos¹⁸⁵. Pero, lo que es más importante, Josefa suele utilizar esa palabra en plural, βασιλικοί, para referirse a soldados o tropas de varios monarcas, incluidos los herodianos y el emperador de Roma¹⁸⁶. Por tanto, no es imposible que

βασιλικός aluda en Jn 4,46.49 a un centurión. No obstante, cabe preguntarse por qué Juan habría empleado la vaga designación βασιλικός para referirse a un centurión en particular, puesto que conoce varios términos militares romanos ¹⁸⁷.

Como el nombre da a entender, un centurión ¹⁸⁸ mandaba una *centuria*, una compañía de soldados constituida, en teoría, por cien hombres. En la práctica, el número varió enormemente a lo largo de la historia del Imperio romano, según el momento, el lugar y las circunstancias. A veces, la centuria podía constar de treinta a sesenta hombres. Aunque algunos centuriones procedían del orden ecuestre, en su mayor parte eran soldados rasos que, a través de los años, con esfuerzo y probada capacidad, habían ido ascendiendo de grado. Los centuriones desempeñaban cometidos no sólo estrictamente militares; a veces se les encomendaban servicios especiales como vigilar, mantener el orden entre la población civil, supervisar obras, dirimir sobre límites entre municipios y representar en calidad de diplomáticos al emperador o al gobernador provincial ante príncipes extranjeros. Ya sea con respecto a su rango, su paga, su extracción social o sus funciones específicas, los centuriones no constituían en el ejército un grupo claro y homogéneo sobre el que se pueda generalizar fácilmente.

A veces se da por supuesto que el sustantivo "centurión", cuando es utilizado para denominar a un oficial militar del mundo mediterráneo antiguo, siempre se refiere a un miembro del ejército romano. Debemos recordar, no obstante, que Mateo, Lucas y Juan sitúan la curación del criado o hijo en Galilea, territorio que durante el ministerio de Jesús formaba parte de la tetarquía de Herodes Antipas y, en consecuencia, no estaba bajo el gobierno directo de un prefecto romano, a diferencia de Judea. Antipas mantenía y controlaba su propio ejército dentro de su tetarquía de Galilea-Perea ¹⁸⁹; la intervención de las legiones romanas sólo estaba prevista para casos de emergencia. Por eso, si al relato que nos ocupa subyace algún suceso real, y si de hecho tuvo que ver con ese suceso un centurión en Cafarnaún, tal soldado no sería miembro del ejército romano ni, probablemente, romano él mismo. De tener carácter histórico el centurión de la tradición Q, habría sido judío o gentil (p. ej., de origen sirio). Aunque, muy probablemente, la mayor parte de los galileos de la época de Antipas eran judíos, existía una considerable minoría gentil ¹⁹⁰. Herodes el Grande tuvo en su ejército tanto judíos como gentiles ¹⁹¹, y, como esa política militar había resultado válida, es presumible que su hijo Antipas no la hubiese cambiado. Una similar apertura a ambos grupos se habría dado en el "funcionariado" de Antipas. Vemos, pues, que el origen étnico del centurión (o, alternativamente, del funcionario real) permanece nebuloso cuando tratamos de examinar la tradición más primitiva posible o un hipotético acontecimiento histórico.

En cambio, esa nebulosidad no alcanza al relato tal como se encuentra ahora en Mateo y Lucas, e incluso en Juan. De varios modos, Mateo y Lucas aclaran que el centurión es un gentil. Ambos evangelistas refieren el reconocimiento por parte del centurión de no ser digno de que Jesús entre en su casa (Mt 8,8 || Lc 7,6) y el admirado reconocimiento por parte de Jesús de que no ha encontrado en Israel una fe tan grande como la del centurión (Mt 8,10 || Lc 7,9). Como vimos al estudiar la escatología futura en la enseñanza de Jesús, Mateo hace claramente programática esta escena, insertando un dicho Q independiente sobre los muchos (= los gentiles) que vendrán de oriente y occidente a sentarse con los patriarcas al banquete en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino (= los israelitas incrédulos) serán arrojados fuera (Mt 8,11-12)¹⁹². Lucas subraya el origen gentil del centurión mediante la delegación de ancianos judíos que intercede ante Jesús alegando que el centurión «ama a nuestro pueblo y ha sido él quien nos ha construido la sinagoga» (Lc 7,5). Esa delegación judía, así como una segunda, que envía el centurión desde su casa, podrían ser creación de Lucas¹⁹³. En el conjunto de la composición lucana, quizá el centurión desempeña la función de prefigurar al devoto y generoso centurión Camelia, que en Hch 10 se convierte al cristianismo.

Menos clara está la cuestión en Juan, que no especifica el origen étnico del funcionario real. Sin embargo, una visión global de la teología redaccional joánica permite juzgar probable que el evangelista concibiese al funcionario como judío¹⁹⁴. En muchos aspectos el cuarto Evangelio es el más "judío" de todos, en especial porque Juan no permite, durante el ministerio, el menor trato directo de Jesús con nadie que pueda ser percibido claramente como gentil. A lo más que llega Jesús en este terreno es a relacionarse personalmente con los samaritanos (un pueblo étnica y religiosamente mixto), quienes es posible que prefiguren, para el evangelista, la futura misión entre los gentiles (Qn 4,1-42)¹⁹⁵. Todavía en mayor medida que en Mateo, el ministerio está limitado en Juan a los israelitas. Mientras que Mateo permite unas cuantas excepciones proféticas (el centurión en 8,5-13 y la mujer cananea en 15,21-28), Juan es estricto: ningún gentil habla directamente con Jesús durante el ministerio público.

Cuando está a punto de acabar ese período aflora la cuestión en una significativa escena: unos gentiles que han ido a Jerusalén a rendir culto con motivo de la Pascua piden ver a Jesús (Qn 12,20-26). Pese a la intercesión de los dos discípulos con nombre griego (Felipe y Andrés), Jesús nunca accede a la petición. Lo que hace es interpretar el deseo de los gentiles de presentarse ante él como una señal de que ha llegado la hora de su "glorificación", es decir, de su muerte y resurrección (v. 23). Sólo muriendo caerá dentro de la tierra, como el grano de trigo, y producirá una abundante cosecha, con la recolección de los gentiles (v. 24). Sólo la "elevación"

del Hijo del hombre en el trono de la cruz hará de Jesús un imán cósmico capaz de atraer a todos los gentiles a la unidad que él está a punto de crear: „Y yo, una vez que haya sido elevado sobre la tierra [en la cruz], atraeré a todos hacia mí". Con esta afirmación quiso dar a entender la forma en que iba a morir (vv. 32-33). Ya en 11,52 el evangelista ha señalado lo mismo: Jesús iba a morir "no sólo por la nación [de Israel], sino también para conseguir la unión de todos los hijos de Dios [dispersos por el mundo]». Según Juan, sólo la efusión del Espíritu de Cristo crucificado y resucitado hace posible que los gentiles sean llevados a la unidad salvífica creada por la muerte y resurrección de Jesús.

Dado ese punto de vista teológico, es natural suponer que, aun no identificando en su Evangelio al funcionario real al servicio del tetrarca de Galilea, Juan lo considera judío. El relato de Jn 4,46-54 va señalando cómo el funcionario real pasa, de una relativa confianza inicial en Jesús como taumaturgo (relativa porque espera la curación *sólo* si Jesús va en persona junto al lecho de su hijo moribundo), a una fe absoluta en su palabra todopoderosa, capaz de curar a distancia. Al final del relato, dice Juan de modo inequívoco: "Él [el funcionario real] y todos los suyos *creyeron*". El tono es muy similar al de los relatos de conversión recogidos en Hechos: Juan presenta al oficial real ya toda su familia llegando a una fe plena en Jesús. Pero, en el presente caso, sucede durante el ministerio público. Y dado el programa teológico de Juan, que no prevé relación directa de gentiles con Jesús durante ese período, cuesta pensar que -en la mente del evangelista- el funcionario real fuese otra cosa que judío. Como mínimo, identificar con él al peticionario gentil de Mateo y Lucas es incurrir en una armonización acrítica ¹⁹⁶.

Vemos, pues, que la descripción del "centurión" en Q como gentil y la descripción (implícita) en Juan del funcionario real como judío obedecen a los fines teológicos de los respectivos autores. Ninguna de ambas presentaciones constituye una referencia teológicamente neutra sobre una característica original. La causa de la divergencia entre Q y Juan podría ser que la tradición primitiva subyacente a ambas versiones del relato no indicaba el origen étnico ni religioso del peticionario. Al parecer, la tradición más primitiva a que es posible llegar hablaba simplemente de algún oficial o funcionario de Cafarnaún (que habría estado al servicio de Herodes Antipas). La especificación de que el peticionario era un centurión gentil o un funcionario real judío bien podría representar un desarrollo posterior de las tradiciones Q y joánica respectivamente. Dada la independencia de Juan con respecto a los sinópticos, no hay razón para otorgar automáticamente preferencia al centurión gentil de Q, si es que se desea reconstruir un acontecimiento histórico que puede estar en la base de las varias tradiciones ¹⁹⁷.

3) *La designación de la persona que es curada.* Los tres evangelistas difieren notablemente al designar a la persona para la que el centurión o el funcionario real pide el milagro. Desde el comienzo de su relato, Lucas denomina al enfermo siervo (δοῦλος) del centurión (Lc 7,2.3.10), aunque éste, por otro lado, se refiere a él como "mi criado" (ὁ παῖς μου en el v. 7). Así pues, es claro que, en la versión de Lucas, παῖς tiene el sentido de criado y no el de hijo.

En el cuarto Evangelio se encuentra el uso exactamente opuesto. Desde el inicio, Juan aclara que el enfermo es el hijo del funcionario real (υἱός en 4,46.47.50.53). Pero, en su renovada y patética súplica a Jesús del v. 49, el peticionario emplea la palabra παιδίον, diminutivo de παῖς: "Señor, ven pronto, antes de que muera mi niño». En perfecto contraste con el uso de Lucas, Juan incluso escribe παῖς una vez, en el v. 51, obviamente con el sentido de hijo, no de siervo: "Sus criados le salieron al encuentro y le dijeron que su hijo [ὁ παῖς αὐτοῦ] estaba bien».

En Mateo, donde esta confusión verbal es ya completa, puede encontrarse, no obstante, la explicación de ella. A lo largo de su versión (8,5.8.13), Mateo se refiere al enfermo sólo con la ambigua palabra παῖς (¿en el sentido de criado o en el de hijo?). Tal ambigüedad suele perderse en las traducciones de Mt 8,5-13, Yquizá, en algunos casos, los traductores ni siquiera han considerado las alternativas. Como mentalmente asimilan la versión mateana de Q a la lucana del mismo origen, tienden (tal vez de modo inconsciente) a unificar el vocabulario de Mateo con el de Lucas; de ahí que traduzcan παῖς en Mateo como "siervo" o "criado", cuando en realidad, con no menos probabilidades de acierto, podrían darle el significado de "hijo" que tiene en Juan ¹⁹⁸.

Nada en el texto de Mateo, considerado en sí, resuelve la ambigüedad ¹⁹⁹. Y ésta debe de ser la verdadera raíz de al menos parte de las diferencias existentes entre las tres versiones del relato. Es posible que las versiones más primitivas de Q y de Juan utilizasen solamente el ambiguo παῖς. En las tres versiones actuales, tal palabra aparece en algún punto del relato, lo cual no es el caso de υἱός, δοῦλος y παιδίον. De hecho, en el único versículo del relato donde el texto de Mateo y Lucas es prácticamente idéntico, se utiliza παῖς para designar al enfermo: "Pero di una sola palabra, y mi παῖς quedará sano» (Mt 8,811 Lc 7,7). Muy probablemente, pues, la forma primitiva de esta tradición empleaba sólo παῖς para designar a la persona por la que implora el centurión o funcionario real ²⁰⁰. Con el desarrollo oral y escrito de la tradición, ésta fue interpretada de modo distinto por grupos diferentes. El Evangelio de Juan representa a los que entendieron παῖς como "hijo", y Lucas a los que vieron en esa palabra el sentido de "siervo" o "criado". Sólo el Evangelio de Mateo conservó la ambigüedad.

El carácter equívoco de $\pi\alpha\iota\varsigma$ en las versiones griegas del relato podría reflejar una equivocidad similar en una etapa aramea, aún anterior. La palabra aramea *talya'* (también podría ser la hebrea *na'ar*) significa "chico", tanto en la acepción de sirviente (muy joven o colonial) que tiene la palabra inglesa *boy* como en el de hijo (v. gr., "mi chico"). Por tanto, entra en lo posible que un ambiguo *talya'* en el relato arameo original hubiera causado un ambiguo $\pi\alpha\iota\varsigma$ en la traducción griega, que a su vez hubiera dado lugar a diferentes interpretaciones en Lucas ("criado") y Juan ("hijo"). Alternativamente, la presencia de la voz hebrea *na'aren* el relato original habría generado desde el principio las palabras $\pi\alpha\iota\varsigma$, $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ y $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ como distintos modos de verter al griego la forma aramea que existía desde los primeros tiempos de la Iglesia.

Nuestro examen de las coincidencias y divergencias básicas entre Mateo, Lucas y Juan sobre el lugar, el peticionario y el beneficiario del milagro nos lleva a considerar como sumamente probables tres conclusiones. Primera: hay bastantes similitudes de forma y contenido para afirmar que las tres versiones reflejan una misma tradición primitiva (y quizá el evento de la vida de Jesús que le dio origen)²⁰¹. Segunda: la independencia de Juan con respecto a los sinópticos, que yo he defendido junto con autores de comentarios muy recientes sobre el cuarto Evangelio²⁰², parece confirmada una vez más. Para la curiosa mezcla de similitudes y diferencias entre Juan, por un lado, y Mateo y Lucas por otro, la conjetura más plausible es que Juan introdujo cambios en una tradición independiente que él había recibido de su propia fuente, oral o escrita. Explicar el texto de Juan simplemente como una redacción creativa sobre Mateo y/o Lucas (Frans Neiryneck incluiría también a Marcos) supondría atribuir al cuarto evangelista una labor literaria sumamente errática, ecléctica y excéntrica, que alguien tildaría hasta de incomprensible²⁰³. Habría que imaginarlo sentado a su escritorio teniendo extendidas ante sí copias de Marcos, Mateo y Lucas y tomando este o aquel versículo de cada uno de los sinópticos, a veces sin razón ni método aparente. Lo más probable es que la conexión entre el centurión de Lucas que implora por un criado enfermo y el funcionario real de Juan que implora por un hijo enfermo sea la que corresponde a tradiciones orales similares pero independientes.

La tercera conclusión atañe a la historicidad del núcleo de tradición subyacente a las versiones del relato contenidas en Mateo, Lucas y Juan: ese núcleo de tradición satisface el criterio del testimonio múltiple de fuentes y, además, de un modo único. En el catálogo de narraciones de milagro de los Evangelios no hay otro relato plenamente desarrollado que esté atestado tanto en **Q** como en Juan. Habida cuenta de que, por lo demás, esas dos fuentes tienen relativamente poco en común, su coincidencia en el núcleo de un relato de milagro constituye en sí un dato sorprendente.

Los análisis crítico-redaccionales del Evangelio de Juan conducen al juicio prácticamente unánime de que el relato sobre el funcionario real de 4,46-54 no es una creación del cuarto evangelista. Parece, eso sí, que Juan situó el relato en Caná secundariamente (para crear una inclusión con el milagro de las bodas de Caná) y que también fue él quien introdujo el v. 48, donde se critica la fe superficial que necesita de milagros. Abstracción hecha de esas adiciones, el relato se remonta a la tradición preevangélica de la comunidad joánica. Algunos críticos lo asignan a la hipotética "fuente de las señales" o "Evangelio de las señales" que supuestamente utilizó Juan 204. En cualquier caso, la simple existencia de este relato de milagro en la tradición joánica anterior al cuarto Evangelio es razón suficiente para suponer que su versión alternativa en Q (el relato sobre el criado/hijo del centurión) no representa, por su parte, una creación del redactor del documento Q205. Similarmente, la tradición Q se remonta a una tradición anterior a la redacción de dicho documento y, por tanto, a los primeros tiempos de la Iglesia.

En mi opinión, cabría apelar también a los criterios de discontinuidad y dificultad, al menos con relación a un pequeño detalle de la tradición básica procedente de Q. Se trata del único texto existente en los relatos de milagros de los cuatro Evangelios donde se dice de Jesús que quedó "admirado", "sorprendido" o "maravillado" (ἐθαύμασεν, Mt 8,10 par.)²⁰⁶. Este detalle, que resalta con fuerza la humanidad de Jesús, no figura, comprensiblemente, en la versión del relato contenida en Juan, el Evangelio que defiende a capa y espada el origen divino de Jesús. De hecho, no es sorprendente que, con las notables excepciones de Mt 8,10 par. y Mc 6,6, los cuatro Evangelios nunca hablen de asombro por parte de Jesús.

Un criterio de historicidad secundario apoya los criterios primarios de testimonio múltiple, discontinuidad y dificultad. La tradición probablemente subyacente a Q destaca por sus numerosos semitismos. Uwe Wegner ha examinado en detalle este punto. Aunque él mismo admite que no son seguros algunos de sus ejemplos de semitismos, acierta de lleno al considerar como muy probable que la tradición anterior a Q hubiese existido en arameo antes de ser traducida al griego ²⁰⁷. A esta observación lingüística se puede añadir otra, relativa al ambiente palestino: las tradiciones Q y joánica, pese a todas sus diferencias, sitúan el evento en Cafarnaún, ciudad fronteriza y, por tanto, lugar natural de destino para un centurión o un funcionario de Antipas.

Ninguna de estas consideraciones, sobre todo tomada aisladamente, puede probar la historicidad del núcleo de tradición. Entiendo bien, pues, que algunos estudiosos prefieran también en este caso un *non tiquet*. Sin embargo, la combinación de varios factores dignos de ser tenidos en cuen-

ta aboga, a mi entender, por un juicio diferente: 1) el relato básico cuenta en Q y Juan con un testimonio múltiple de tipo único, que apunta a una tradición procedente de los primeros tiempos de la Iglesia; 2) hay indicios de un sustrato semítico subyacente a la tradición griega más primitiva; 3) es significativo que, independientemente una de otra, las versiones Q y joánica coincidan en situar el evento en Cafarnaún, lugar perfectamente acorde con el contenido del relato²⁰⁸; 4) por último, la referencia a la sorpresa o asombro de Jesús implica un ligero elemento de discontinuidad y dificultad. En conjunto, tales factores hacen más probable que la tradición primitiva tenga su raíz en un hecho histórico del ministerio público de Jesús.

Dadas todas las diferencias entre las versiones Q y joánica -por no hablar de las diferencias entre Mateo y Lucas-, la exposición sumaria del relato tiene que ser exasperantemente vaga. Estando Jesús en Cafarnaún o en sus proximidades, un oficial o funcionario de Herodes Antipas, posiblemente un centurión destinado en esa ciudad, rogó a Jesús que fuese a curar a un "chico" a su casa (sin que quede claro si el chico en cuestión era un criado o un hijo²⁰⁹). Jesús accedió al ruego, curando al "chico" a distancia. Esto es, creo, todo lo que se puede decir con alguna probabilidad de certeza. Los ulteriores detalles de cada versión y el diálogo entre Jesús y el peticionario podrían derivar de la repetición del relato en la Iglesia primitiva o de la creatividad de los evangelistas. En particular, yo no atribuiría historicidad a ningún fragmento específico del diálogo, sobre todo porque la parte dialogada difiere notablemente en Juan de las versiones basadas en Q²¹⁰.

VI. Conclusión

Recapitulando: varios criterios de historicidad sugieren que el Jesús histórico realizó durante su vida pública ciertas acciones que él y algunos de sus contemporáneos consideraron como curaciones milagrosas de enfermos e impedidos. Los *tipos* principales de esas curaciones estuvieron relacionados con parálíticos o imposibilitados de algún miembro, ciegos (totalo parcialmente), "leprosos" (personas con diversas afecciones de la piel) y sordos o mudos. Los relatos de curación con más posibilidades de remontarse a algún acontecimiento de la vida del Jesús histórico -por mucho que hayan sido reelaborados y ampliados por la teología cristiana- son los relacionados con el parálítico bajado por un boquete en el techo (Mc 2,1-12 parr.), el parálítico situado junto al estanque de Betesda (Jn 5,1-9), el ciego Bartimeo (Mc 10,46-50 parr.), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el ciego curado en la piscina de Siloé (Jn 9,1-7), el sordomudo (Mc 7,31-37) y el criado o hijo de un funcionario o (posiblemente) un centurión de

Antipas (Mt 8,5-13 par.; Jn 4,46-54). Se echa de ver que entre estos relatos de la curación con posible base histórica destacan los que tratan de personas con alguna clase de parálisis o de ceguera.

Los detalles de las enfermedades -su origen, naturaleza exacta, duración y, de hecho, el carácter transitorio o permanente de curación- son ya imposibles de conocer. Sin duda, cada miembro de nuestra hipotética comisión encerrada en la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard interpretaría estos eventos de la vida de Jesús según su propia visión del mundo. Los creyentes se mostrarían al menos abiertos a la idea de que Jesús obró realmente milagros de curación en estos casos, mientras que el agnóstico podría pensar que las enfermedades en cuestión eran psicósomáticas, sensibles por tanto a influencias como la hipnosis, el impacto de una fuerte personalidad o la autosugestión². Comoquiera que eso sea, ahora debemos desviar nuestra atención hacia unos relatos de milagros sobre eventos prodigiosos para los que la hipnosis o la autosugestión son una explicación mucho menos convincente: las resurrecciones de muertos.

Notas al capítulo 21

¹Manteniéndome en la línea de interpretación seguida a lo largo de este volumen, vaya ceñirme lo más posible al lenguaje y al modo de presentación de los distintos relatos de curación. Como éstos no establecen claras distinciones en su vocabulario relativo a la acción de curar (v. gr. *ἰάομαι, θεραπεύω, σώζω*), prefiero no establecerlas tampoco en su traducción del griego. Tales distinciones pertenecen no a nuestra búsqueda inicial de datos históricos fiables, sino a una etapa posterior de investigación, realizada a la luz de las ciencias sociales. En su análisis de los relatos marcianos recurre a ellas John J. Pilch, "Healing in Mark: A Social Science Analysis": *BTB* 15 (1985) 142-50.

²En la cuenta no están incluidas versiones paralelas de este mismo relato básico. El caso del criado del centurión es dudoso porque, mientras que Mateo 8,6 dice que el criado está parálítico, tal dato no se encuentra en Lucas ni en el distante paralelo joánico. Sobre esta perícopa, véase la sección V del presente capítulo.

³Es probable que las curaciones narradas tan sólo en el Evangelio de Mateo sean creaciones de origen redaccional basadas en relatos tradicionales: p. ej., la curación de los dos ciegos en Mt 9,27-31 (elaborada según el relato sobre Bartimeo de Mc 10,46-52) y la curación del endemoniado mudo en 9,32-34 (que sigue la pauta de la disputa sobre Belcebú de la tradición Q presente en Mt 12,22-23 ■ Lc 11,14).

⁴Digo "unos quince" para dar margen a ligeras diferencias en el cálculo, visto el desacuerdo a la hora de distinguir entre un verdadero relato y un paralelo sinóptico o una creación puramente redaccional. Además, en este cálculo no incluyo breves sumarios sobre la actividad de Jesús. En el mejor de los casos, algunos de ellos son creaciones redaccionales; pero, a mi modo de ver, prácticamente todos tienen su origen en los evangelistas. Para la opinión de que al menos algunos de esos sumarios provienen de la tradición, véanse las observaciones de Guelich sobre Mc 3,7-12 en su *Mark 1-8:26*, 142-51.

¿Este es un problema clásico: véase, p. ej., William Wrede, "Zur Heilung des Gelähmten, Mk 2,1ff": *ZNW* 5 (1904) 354-58; Ingrid Maisch, *Die Heilung des Calahnten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12* (SBS 52; Stuttgart: KBW; 1971); Christian P. Ceroke, "Is Mk 2,10 a Saying of Jesus?": *CBQ* 22 (1960) 369-90; Richard T. Mead, "The Healing of the Paralytic-A Unit?": *JBL* 80 (1961) 348-54; Hans-Josef Klauck, "Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr.)": *BZ* 25 (1981) 223-48. Las opiniones favorables o contrarias a la unidad original del relato no siempre se sitúan claramente a un lado u otro de la línea divisoria conservadurismo-liberalismo. Por ejemplo, tanto Bultmann (*Ceschichte*, 12-14, 227) como Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 191) defienden la idea de que, originariamente, el relato de milagro existía aparte de la discusión sobre perdón de pecados. Sin embargo, mientras que Taylor estima que ambos relatos (el de curación y el de disputa) pueden remontarse a hechos de la vida de Jesús, Bultmann cree que la parte relativa a perdón de pecados fue compuesta e insertada en el relato de milagro. Sobre razones para pensar que el relato de milagro existió antes aparte, véase Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 93-95. Curiosamente, Dibelius, a diferencia de la mayor parte de los exegetas, considera que esta perícopa representa la categoría de "paradigma" con una pureza considerable (*Formgeschichte*, 40).

(Para la teoría de que bajo Mc 2,1-3,6 subyace alguna clase de colección premarcana, c(Dewey (*Markan Public Debate*, 181-93). En su opinión, aunque la elegante disposición concéntrica actual es creación de Marcos, éste se sirvió de una colección premarcana que incluía 2,3-12. James D. G. Dunn ("Mark 2.1-3.6: A Bridge Between Jesus and Paul in the Question of the Law": *NTS* 30 [1984] 395-415) entiende que una unidad compuesta de 2,15-3,6 se formó en una fase muy primitiva de la tradición y que 2,1-12 se incorporó en una etapa posterior, aunque, probablemente, todavía con anterioridad a la composición de Marcos. Por su parte, Guelich (*Mark 1-8*, 26, 81-96) no cree que 2,1-12 figurase ya en una colección premarcana de relatos de disputa y supone que el mismo Marcos insertó esta perícopa para utilizarla como introducción al conjunto de tradiciones que se encuentra en 2,15-28. Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 91-92) expone la interesante opinión de que el mismo Marcos creó la colección de 2,1-3,6 algún tiempo antes de escribir su Evangelio.

7 Algunos autores han visto en la estratagema de abrir un boquete en el techo y bajar por él al paralítico un intento de evitar que el demonio responsable de la enfermedad conozca la entrada de la casa, para que, cuando haya sido expulsado por el boquete (que después será cerrado), no encuentre el modo de volver a entrar en ella; así Hedwig Jahnow, "Das Abdecken des Daches (Mc 2,4/Lc 5,19)": *ZNW* 24 (1925) 155-58 (partiendo de dos textos mágicos indios); Bultmann, *Ceschichte*, 237; Kertelge, *Wunder*, 77; Otto Böcher, *Christus Exorcista: Damonismus und Taufe im Neuen Testament* (BWANT 5116; Stuttgart: Kohlhammer, 1972) 72. Nada en el texto justifica verdaderamente esa conexión con el demonio; véase Guelich, *Mark 1-8: 26*, 83. La idea de Jahnow, a la que suelen recurrir exegetas posteriores, descansa en paralelos indios muy inconsistentes y lejanos; además, cabe suponer que, en la tradición premarcana, el auténtico motivo de la apertura del boquete en el techo fue olvidado o suprimido, y luego se inventó en su lugar una razón (el enorme gentío que bloqueaba la entrada), que, como las otras apuntadas, fuerzan demasiado la credibilidad.

Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 218.

9 Sobre los muchos problemas del texto griego en Jn 5,2, véase Brown, *The Gospel According to John* 1, 206; Metzger, *A Textual Commentary*, 208. El nombre del estanque y de la zona aparece de diversas maneras en los manuscritos griegos: Betesda (la forma preconizada por Brown), Betsaida y Be(t)zató. Un pasaje del *Rollo de cobre de Qumrán* (3Q15 11,11-13) menciona un "Bet 'Eshdatayin", situado "en el estan-

que, a la entrada de su depósito más pequeño" (por desdicha, no hay certeza sobre esta lectura). Brown opina que el nombre del estanque era "Bet 'Eshdá" y que la forma contenida en el *Rollo de cobre* es dual porque había dos estanques.

Otra cuestión es cómo traducir Jn 5,2, en que debe ser sobrentendido un sustantivo. Mientras que yo he traducido "puerta" (de las Ovejas), Brown prefiere escribir "estanque": «Hay en Jerusalén, cerca del Estanque de las Ovejas, un lugar conocido con el nombre hebreo de Betesda». Quizá más de acuerdo con los resultados de trabajos arqueológicos, que han dado a conocer la existencia de varios estanques en la zona norte del templo, habría que acompañar del sustantivo "estanque" tanto "Ovejas" como "Betesda". Como observa Brown, «en cualquier caso, Juan se refirió a la zona nordeste del templo, por donde las ovejas entraban en Jerusalén para ser sacrificadas; y el nombre de esa zona y/o de su estanque era Betesda».

¹⁰En Josefa, el nombre de lugar "Bezeta" (otras grafías se encuentran en varios manuscritos) aparece aplicado 1) a una colina de Jerusalén situada al norte del templo y de la fortaleza Antonia y 2) al barrio construido sobre esa colina (poblada en el siglo I d. C.); cf. Josefa, *C.f.*, 5.4.2 §149, 151; 5.5.8 §246; véase también 2.15.5 §328; 2.19.4 §530. En estos pasajes no hay nada que conecte "Bezeta" con estanques relacionados con curaciones.

¹¹Sobre las excavaciones efectuadas de la iglesia de Santa Ana, que al parecer han conducido al hallazgo de los estanques referidos en Jn 5,2, véase, p. ej., Joachim Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda. Johannes 5, 2* (FRLANT 41; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949) (= *The Rediscovery of Bethesda, John 5:2* [Louisville: Southern Baptist Theological Seminary, 1966]); Brown, *The Gospel According to John* 1, 207; A. Duprez, "Probatique (Piscine)", en *DBSup*, VIII, cols. 606-21; Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 29-31; James F. Strange, "Beth-zatha", en *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) 1, 700-701. Murphy-O'Connor señala que, hacia el año 200 a. C., el sumo sacerdote Simeón construyó dos grandes estanques para abastecer de agua al templo de Jerusalén (véase Eclo 50,3). «A mediados del siglo siguiente, unas cuevas situadas al este de los estanques se adaptaron para que sirvieran como pequeños baños), probablemente con funciones terapéuticas y/o religiosas (Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 29). Los dos grandes estanques cayeron en desuso durante el reinado de Herodes el Grande, pero siguieron llenándose de agua durante las lluvias de invierno y quizá se utilizaron para bañar a los animales que iban a ser sacrificados en el templo. Como un medio de explicar las diferencias sobre Jn 5,2 que se observan en los manuscritos griegos, Strange ("Beth-zatha", 701) sugiere la posibilidad de que el barrio nordeste de la ciudad se conociese como Betzetá o Betzatá y el estanque fuese denominado Bet Besda' ("casa de misericordia"). Ciertamente, aquella zona era un santuario de curación dedicado al dios Serapis o Asclepio hacia la época del emperador Adriano (reinante en 117-138 d. C.), que transformó Jerusalén en una ciudad pagana, Aelia Capitolina. La zona podría haber sido un santuario de curación ya en tiempos de Jesús, pero esto no es seguro.

Hay discrepancias entre los especialistas en cuanto a la identificación del estanque descrito como lugar del milagro de Jesús en Jn 5,1-9. Brown cree que el estanque de cinco pórticos es el doble estanque de Simeón, dividido en el centro y con columnatas en los cuatro lados y en la división central; similarmente, Strange, "Beth-zatha", 701. Sin embargo, Murphy-O'Connor advierte que el doble estanque dejó de ser utilizado «cuando Herodes el Grande (37-4 a. C.) construyó el Estanque de Israel, más próximo a su nuevo templo). Duprez ("Probatique", 619) cree que los enfermos esperaban para ser atendidos no junto a los dos grandes estanques, sino donde estaban los baños pequeños; fue en estas instalaciones de baños donde, en su opinión, aconteció el milagro de Jn 5,1-9. Consecuentemente, Duprez pone en duda la afirmación de que el estanque estaba rodeado de cinco pórticos. En cualquier caso, el relato de Jn

5,1-9 muestra un notable conocimiento de la configuración de Jerusalén en el siglo 1 antes del año 70, y la respuesta del enfermo a Jesús en Jn 5,7 permite suponer, pero no asegurar, que el estanque o los estanques formaban parte de un santuario de curación. Al parecer, un escriba creyó necesario aclarar el texto dejado por el evangelista y añadió 5,4, que habla de un ángel que bajaba a veces al estanque y agitaba el agua, con lo cual le confería poder terapéutico. Sobre la cuestión crítico-textual, cf. Brown, *The Gospel According to John* 1,207; Metzger, *A Textual Commentary*, 209. Según Brown, «esta antigua glosa [aun no formando parte del Evangelio original de Juan] ... bien podría reflejar con exactitud una tradición popular sobre el estanque». Es bastante inverosímil la opinión de Duprez ("Probatique", 619) y Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 219) de que el v. 4 figuraba originalmente en el texto.

¹²Sobre la ausencia del tema del sábado en el relato original, cf. Eduard Lohse, "Jesu Worte über den Sabbat", en Walther Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Joachim Jeremias Festschrift; BZNW 26; Berlin: Topelmann, 1960) 79-89, esp. 79-80.

¹³Las razones para pensar que el ministerio de Jesús duró más de un año han sido expuestas en *Un juicio marginal*, 409-13.

⁴Pesch, *Das Markusevangelium* I, 189.

¹⁵Puesto que la mayor parte de los exegetas están de acuerdo en que Mc 3,6 es una creación redaccional de Marcos (o, posiblemente, de quien antes que él revisó el ciclo de relatos de disputa), no necesitamos ocuparnos de cuestiones históricas tales como la identidad de los herodianos y las razones por las que los fariseos habrían querido confabularse con ellos en contra de Jesús. Para un resumen de opiniones sobre los herodianos, véase Guelich, *Mark* 1-8:26, 138. Para la idea minoritaria de que el v. 6 pertenece a la forma más primitiva del relato, cf. Roloff, *Das Kerygma*, 63-66.

"Tan pronto como se decide que 3,6 constituye una adición cristiana, surge necesariamente la cuestión de si es histórica la parte de relato de disputa presente en 3,1-6. Ya he señalado que, aunque Mc 3,1-6 es una forma mixta como 2,1-12, está mucho más integrada que ésta en su composición; no es fácil, por tanto, dissociar del resto de 3,1-6 el elemento de disputa. En particular, tal como ha quedado el relato en su composición final, 3,6 tiene una conexión irónica con la precisa formulación de la pregunta retórica de Jesús: "¿...salvar una vida o matar?". La deliberada ironía por parte del narrador cristiano es que Jesús "salva" una vida en sábado curando al hombre de la mano atrofiada (un símbolo de la plenitud de vida que Jesús proclama y trae), y los fariseos, como reacción ante ese poder salvífico mostrado en sábado, no se abstienen de planear, aunque sea sábado, el modo de acabar con Jesús. Ahora bien, si consideramos que 3,6 no refleja un acontecimiento concreto del ministerio del Jesús histórico ocurrido por los años 28-30, entonces no tendremos más remedio que albergar serias dudas sobre la historicidad de la pregunta retórica de 3,4 y, en consecuencia, de toda la disputa tal como ahora se encuentra en Mc 3,1. Pero ¿qué es Mc 3,1-6 sin su componente de relato de disputa? Si eliminamos 3,6, que a su vez elimina 3,4, ¿qué queda en pie de la estructura orgánica que es 3,1-6?

¹⁷A veces, los críticos señalan la similitud de lenguaje entre este milagro y el milagro punitivo narrado en 1 Re 13,4-6 (LXX 3 Re 13,4-6): el rey Jeroboán queda con el brazo paralizado al extenderlo contra el hombre que le ha profetizado un castigo y recupera el movimiento del miembro cuando el profeta invoca al Señor. Pero tal similitud consiste en unas cuantas palabras (ἐκτείλω, τὴν χεῖρα αὐτοῦ, ξηραίνω) y nada más. El contexto y el sentido son completamente diferentes. Ninguna decisión a favor o en contra de la historicidad del milagro de Mc 3,1-6 puede basarse en esos pocos paralelos verbales.

¹⁸ Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 195) presenta lo que, a mi entender, es un dudoso argumento sobre historicidad, afirmando: «La frase de Jesús del v. 4, que es ciertamente original, está formulada en relación con el contexto, por lo cual la curación de la mano atrofiada debe considerarse también como material procedente de la tradición».

¹⁹ Guelich, *Mark* 1-8:26, 134-37.

²⁰ Véase E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990) 6-23; cf. también Eduard Lohse, "σάββατον, etc.", en *TDNT* 7 (1971) 1-35, esp. 24. Para una respuesta a Lohse y algunas reflexiones (con abundante bibliografía) acerca de los problemas metodológicos que lleva aparejados el debate sobre la visión que del sábado tenía Jesús, véase Frans Neirynck, "Jesus and the Sabbath. Some Observations on Mark 9, 27", en Jacques Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; edición aumentada; Louvain: Université de Louvain/Peeters, 1989) 227-70.

Sanders examina la evolución de las normas para la observancia del sábado y los debates sobre ellas desde el AT hasta la Misná. Como el principal objeto de nuestra atención en el presente capítulo son los milagros de curación, y no las disputas evangélicas sobre cuestiones legales, para los detalles de las controversias sobre preceptos sabáticos remito al lector interesado al estudio de Sanders.

Sobre el extremado rigorismo de los esenios, superior al de todos los otros judíos, cf. Josefa, *G.j.* 2.8.9 §147: eran tan estrictos en la observancia del descanso sabático que se abstendían hasta de defecar en sábado. Por su parte, el *Documento de Damasco* enumera una larga serie de prohibiciones rigurosas para el sábado, como la de no hablar del trabajo que ha de ser realizado al día siguiente o la de no sacar a un animal recién nacido del pozo o la cisterna donde haya caído (CD 10,14-11:18; cf. Mt 12,11; Lc 14,5). Por desdicha, el texto es parcialmente ilegible en el punto donde se discute el caso de un hombre caído a un pozo, y no está claro si se permite la utilización de una cuerda o escalera para auxiliado (cf. las traducciones de Yermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 95, y de Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumram*, 153 n. 5). Un rigorismo similar se puede encontrar en el *Libro de los Jubileos*; véase esp. *Jub* 50,6-13. En cuanto a los saduceos, disponemos de escasos datos sobre sus ideas en torno a la observancia sabática. Se puede inferir por la Misná que, aun no siendo tan estrictos como los esenios, lo eran más que los fariseos, puesto que no admitían la fusión teórica de varias casas que permitiera transportar vasijas de unas a otras en sábado; ésta es la institución rabínica del 'erub. Sobre las diferencias entre fariseos y saduceos acerca de este punto, véase m. *Erub.* 6,2 (aunque es discutida la atribución del texto). Diferencias sobre la observancia del sábado entre las *casas* (= escuelas) de Shammai y Hillel (ambas pertenecientes a la tradición farisaica) se pueden encontrar en m. *Sab.* 1,6; también diferían en lo tocante a la debida observancia de los días de fiesta.

²¹ Sanders, *Jewish Law*, 13.

²² Para la lista de los 39 trabajos prohibidos con arreglo a la interpretación rabínica del sábado, véase m. *Sab.* 7,2; después, desde m. *Sab.* 11,1 en adelante hay observaciones detalladas acerca de varios trabajos. Sobre la relación entre la observancia del sábado y la observancia de los días de fiesta, cf. m. *Bes.* 5,1-2. Para el principio de que, cuando la vida está en peligro, se crea una excepción a las reglas que prohíben el tratamiento médico en sábado (principio quizá aludido en Mc 3,4), véase m. *Yom.* 8,6. Si la indulgencia del rabino Mattithiah ben Heresh llega al punto de permitir que se aplique un goteo medicinal en la boca a un hombre al que simplemente le duele la garganta -con la justificación de que no es seguro si su vida está o no en peligro- resulta difícil imaginar que unos judíos en la Galilea del siglo 1 se escandalizasen dema-

siado por una curación realizada por Jesús con ran sólo una frase. Como nota Sanders (*Jewish Law*, 21), «hablar no se considera trabajo en ninguna tradición judía, y, por tanto, Jesús no realizó ningún trabajo». Llama la atención el gran número de exegetas que dan por supuesto que la perícopa presenta a Jesús infringiendo la prohibición de trabajar en sábado, sin siquiera plantearse la cuestión de si Jesús realiza alguna acción física en el relato; véase, p. ej., Dunn, "Mark 2.1-3.6", 408: Jesús lleva a cabo «una curación prescindible, con infracción del precepto sabático».

²³ Si se pudiera considerar *m. Sab.* 7,1 como reflejo de ideas farisaicas anteriores al año 70, se tendría la certeza de que, entre los fariseos, las transgresiones del sábado por inadvertencia eran expiadas simplemente mediante ofrendas penitenciales. Aunque no es posible la seguridad sobre este punto particular, la conclusión general de Sanders (*Jewish Law*, 19,22) parece válida: «En cualquier caso, no hay razón para pensar que los fariseos viesan en las infracciones leves del sábado causa suficiente para la aplicación de la pena de muerte. ... Como reconoce la mayor parte de los exegetas, la con-fabulación de Mc 3,6 es redaccional y fue introducida allí por la persona que reunió la secuencia de relatos de disputa contenidos en Mc 2,1-3,5. En sí, el relato no revela ningún verdadero conflicto sobre el sábado».

²⁴ En consecuencia, no estoy de acuerdo con Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 195-96) en que «el texto [de Mc 3,1-6] es una fuente importante y fiable para conocer el ministerio de Jesús, el concepto que Jesús tenía de sí mismo y las repercusiones (oposición) que produjo». Como tampoco encuentro convincentes las cuatro razones ofrecidas por este autor. Por ejemplo, aduce que los semitismos presentes en el texto apoyan la idea de una anterior forma aramea de origen palestino, lo cual parece excluir que Mc 3,1-6 sea una pura creación marcana; sin embargo, esto no prueba que el relato tenga su origen en el ministerio de Jesús. Por su parte, Lohse ("Jesu Worte über den Sabbath", 84) cree que, entre todos los relatos de disputa conectados con el sábado, Mc 3,1-6 es de los que más posiblemente reflejan un evento ocurrido en el ministerio del Jesús histórico; pero él mismo admite que ya no se pueden reconstruir los detalles individuales. Además, su argumento a favor de la autenticidad de Mc 3,4 es discutible. Afirma que, en sábado, nunca se realizaron curaciones en la comunidad cristiana primitiva, la cual estaba aún ligada por lazos reverenciales a la ley mosaica (p. 85). ¿Sobre qué base se puede afirmar o negar tal cosa de la "comunidad primitiva"?

²⁵ Véase Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 289-304, especialmente el minucioso análisis de vocabulario y estilo en pp. 294-98.

²⁶ Una vez más, la descripción es demasiado vaga para determinar con precisión la dolencia. Siguiendo a J. Wilkinson ("The Case of the Bent Woman in Luke 13:10-17": *EvQ* 49 [1977] 195-205), Fitzmyer (*The Gospel According to Luke II*, 1012) sugiere que la enfermedad en cuestión es espondilitis anquilopoyética, que produce la fusión de las articulaciones intervertebrales.

²⁷ A veces se hace notar que en Lc 13,4, en una perícopa separada del relato sobre la mujer encorvada por la parábola de la higuera estéril (13,6-9), se hace de pasada una referencia a dieciocho personas muertas al derrubarse sobre ellas la torre de Siloé. La aparición de un mismo número en las dos perícopas puede explicar su proximidad en el Evangelio de Lucas y quizá ya en la tradición prelucana, pero nada indica que un relato tomase el número del otro; véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 1010; cf. también Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 294.

²⁸ Sanders, *Jewish Law*, 20.

²⁹ Sobre la teoría de que Lc 13,10-17 es una creación cristiana basada en el dicho de 13,15, originariamente independiente, cf. Bultmann, *Geschichte*, 10; Lohse, "Jesu Worte über den Sabbat", 81; íd., "σάββατον", 25, y, aunque diverge un tanto, Dibe-

lius, *Formgeschichte*, 94-95. Más favorables a la historicidad se muestran Roloff, *Kerygma*, 67-69 (negando que el origen de la perícopa esté en 13,15), y Marshall, *The Gospel of Luke*, 557. Encuentra también historicidad, al menos en 13,15, que considera como un dicho auténtico de Jesús, Martin Hengel, "φάτιν", en *TDNT9* (1974) 53.

³⁰No se entiende bien por qué Mateo introdujo el término παραλυτικός en el relato sobre el criado del centurión. Pero es curiosa la clara división existente en el Evangelio de Mateo entre la utilización de "paralítico" (παραλυτικός) antes del cap. 11 y la de "tullido" (χωλός) desde Mt 11 en adelante. La palabra παραλυτικός aparece en Mateo sólo en 4,24; 8,6; 9,2(bis).6, mientras que χωλός se encuentra sólo en 11,5; 15,30-31; 18,8; 21,14.

³¹Para estudios generales del relato sobre Bartimeo y del título "Hijo de David", cf. Bultmann, *Ceschichte*, 288; Dibelius, *Formgeschichte*, 49-50; van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 422-25; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 155-61; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 179-82; Roloff, *Das Kerygma*, 121-26; Loren R. Fisher, "'Can This Be the Son of David?'" en F. Thomas Trotter (ed.), *Jesus and the Historian* (Ernest Cadman Colwell Festschrift; Philadelphia: Westminster, 1968) 82-97; Vernon K. Robbins, "The Healing of Blind Bartimaeus (10:46-52) in the Marcan Theology": *JBL* 92 (1973) 224-43; Klaus Berger, "Die koniglichen Messiastraditionen des Neuen Testaments": *NT520* (1974) 1-44; Dennis C. Duling, "The Promises to David and Their Entrance into Christianity-Nailing Down a Likely Hypothesis": *NT520* (1974) 55-77; id., "Solomon, Exorcism, and the Son of David": *HTR68* (1975) 235-52; id., "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic": *NT524* (1978) 392-410; id., "Matthew's Plurisignificant 'Son of David' in Social Science Perspective: Kinship, Kingship, Magic, and Miracle": *BTB* 22 (1992) 99-116; Evald Lovestam, "Jésus Fils de David chez les Synoptiques": *5T28* (1974) 97-109; Koch, *Die Bedeutung*, 126-32; Pesch, *Das Markusevangelium* II, 167-75; Paul J. Achtemeier, "'And He Followed Him': Miracles and Discipleship in Mark 10,46-52", en Robert W. Funk (ed.), *Early Christian Miracle Stories* (Semeia 11; Missoula, MT: Scholars, 1978) 115-45; W. R. G. Loader, "Son of David, Blindness, Possession, and Quality in Matthew": *CBQ* 44 (1982) 570-85; Michael G. Steinhauser, "Part of a 'Call Story'": *ExpTim* 94 (1982-83) 204-6; id., "The Form of the Bartimaeus Narrative (Mark 10.46-52)": *NT532* (1986) 583-95.

³²Sobre la adecuada interpretación de la confesión de Pedro dentro de la teología de Marcos, cf. Raymond E. Brown / Karl P. Donfried / John Reumann (eds.), *Peter in the New Testament* (Minneapolis: Augsburg; New York: Paulist, 1973) 68-69. Jack Dean Kingsbury defiende acertadamente la idea de que Marcos encuentra la confesión de Pedro "correcta" pero "insuficiente"; véase su *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983) 92-98. Como nota Kingsbury, la confesión de Pedro, presentada como la antítesis de las identificaciones erróneas que se hacen de Jesús (visto como Juan Bautista, Elías o un profeta), resume bien toda la actividad de Jesús en la primera parte del Evangelio de Marcos y coincide con la proclamación marcana de Jesús como Mesías en 1,1. Por eso no estoy de acuerdo con la evaluación negativa de la confesión de Pedro, que han preconizado Weeden (*Mark. Traditions in Conflict*, 52-69) y muchos críticos americanos después de él.

³³Achtemeier ("And He Followed Him", 115) llega al extremo de declarar que la forma literaria de la perícopa de Bartimeo no corresponde a un relato de milagro, sino a un "relato de llamada", como el que se encuentra en Lc 5,1-11; véase también Roloff, *Das Kerygma*, 126, y Steinhauser en su anterior estudio, "Part of a 'Call Story'", 204-6. A mi entender, el episodio de Bartimeo contiene los motivos esenciales de un relato de milagro, mientras que carece de ese elemento totalmente decisivo que es la orden de Jesús: "[Ven,] sígueme". Jesús manda llamar a Bartimeo para curarlo; no lo

llama explícitamente a seguirlo como discípulo. Por eso yo preferiría decir que, a juzgar por su posicionamiento redaccional y los cambios que introduce, Marcos utiliza un relato de milagro como un ejemplo de discipulado. Robbins ("The Healing", 226-27) subraya que la cristología y el discipulado entremezclados en el relato son «las dos caras de una misma moneda».

Steinhauser ("The Form", 583-95) difiere de Achtemeier y trata de entender la perícopa de Bartimeo como un relato de llamada configurado según la forma de los relatos de llamada de personajes veterotestamentarios como Gedeón (Jue 6,11 b-17) Y Moisés (Ex 3,1-12). Pero el modelo a que se refiere Steinhauser es extremadamente flexible; puede dar cabida a casi cualquier teofanía, angelofanía o anuncio de nacimiento. Además, Steinhauser tiene problemas para hacer que la perícopa de Bartimeo se ajuste al patrón sugerido (véase, p. ej., su tratamiento de "la objeción" y "el encargo" en pp. 586-87).

³⁴ Para el relato sobre Bartimeo visto como inicio y como conclusión de secciones del Evangelio de Marcos, cf. Robbins, "The Healing", 235-36.

³⁵ No trato de afirmar que esos diversos títulos significaran lo mismo o estuvieran interconectados necesariamente en el judaísmo o en el cristianismo primitivos. Pretendo decir simplemente que, en el nivel redaccional, Marcos buscó la interconexión.

³⁶ Por eso estoy en desacuerdo con la idea de autores como Weeden y Crossan de que Pedro y los Doce (o, alternativamente, la iglesia de Jerusalén y los parientes de Jesús) son rechazados en el final del Evangelio de Marcos.

3Es tan mayoritaria la opinión de que Mc 10,46-52 no constituye una pura creación marcana, sino que descansa sobre alguna tradición, que no me vaya extender sobre este punto. Después de examinar el relato, Achtemeier ("And He Followed Him", 199) concluye que, «salvo la introducción y el final, Marcos reprodujo el relato en gran medida como lo había recibido, incluido el título "Hijo de David"». Para varias señales de tensión e irregularidad en el texto marcano que sugieren una tradición que ha sido reelaborada, véase, p. ej., Roloff, *Das Kerygma*, 122; Robbins, "The Healing", 230-36 (aunque no doy por válidos todos sus argumentos). En mi opinión, entre los indicios de tradición premarcana están la frase sintácticamente recargada que inicia el relato (v. 46); el hecho insólito de que el beneficiario del milagro sea mencionado por su nombre; la presencia de dos palabras arameas en un solo relato; el único caso de "Hijo de David" como tratamiento directo de Jesús en el Evangelio de Marcos, y el empleo, de *modo* no habitual, de palabras y motivos que se encuentran en otros lugares de Marcos (v. gr., es la gente, no Jesús, quien reprende [ἐπετίμων, v. 48] y manda callar).

³⁸ Estrictamente hablando, Jairo no es el beneficiario directo de uno de los milagros de Jesús, puesto que pide la curación de su hija (Mc 5,23 parr.). Bultmann (*Geschichte*, 228) expresa una simple suposición -bastante discutible, a mi entender- al declarar que el nombre propio Bartimeo debe de ser un indicio de tradición secundaria. Esto refleja una suposición de mayor calado y más diseutible todavía: que las formas "puras" de los relatos de milagros son las más primitivas, y que cualquier desviación de la forma pura es debida a adiciones posteriores. Siguiendo una línea similar, Dibelius (*Formgeschichte*, 49-50) explica la aparición del nombre de Bartimeo en lo que él considera un paradigma "del tipo menos puro", sugiriendo que, originalmente, una forma pura narraba la curación de un ciego innominado y que, pasado el tiempo, ese hombre fue identificado con un conocido ciego de Jericó que pudo haber sido discípulo de Jesús. Dibelius no nos dice si el ciego de nombre Bartimeo llegó a ser curado y, en caso afirmativo, cómo se produjo su curación. El problema de fondo en el enfoque de Bultmann y Dibelius es cierto romanticismo literario que da por supuesto que

las formas "puras" son siempre anteriores cronológicamente y que las formas complicadas son siempre creaciones secundarias. Pero tal suposición no resiste un riguroso contraste con la realidad; basta pensar en el modo como trata Mateo algunos relatos de milagros de Marcos. De hecho, al ree!aborar la versión marcana de! relato sobre Bartimeo, Mateo "purifica" la forma por cuanto prescinde de! nombre propio, como hace Lucas. Con un punto de vista exactamente opuesto al de Bultmann y Dibelius, Roloff (*Das Kerygma*, 121) juzga los detalles concretos de! relato como indicios de tradición primitiva. Lamentablemente, la posición de Bultmann es adoptada de manera acrítica por Christoph Burger en su estudio de Mc 10,45-52; véase su *Jesus als Davidsson. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 98; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 43.

³⁹ Para varios intentos de explicar como no patronímico el nombre "Bartimaeus", véase Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 447-48), quien, por su parte, cree más probable que se trate de un patronímico. Resulta difícil imaginar que los judíos helenísticos de la diáspora ignorasen que la partícula aramea *bar* indica patronímico. Es posible que la explicación del nombre arameo en griego existiese en la versión griega de! relato ya antes de que éste llegase a Marcos. Roloff (*Das Kerygma*, 122) señala que el orden de las palabras en 10,46 (ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, "el hijo de Timeo, Bartimeo") no es el orden que suele utilizar Marcos cuando explica una palabra aramea en griego. Habitualmente, escribe primero la palabra aramea, a la que añade un ὁ ἔστιν explicativo (μεθερμηνευόμενον) (véase 3,17; 5,41; 7,11.34; también su explicación de varios términos con ὁ ἔστιν en 12,42: 15,16.42). Por tanto, pudo haber introducido la explicación alguien que antes de Marcos hubiese revisado los relatos de milagros o, posiblemente, una tradición primitiva de la pasión. Esto es mucho más verosímil que la sugerencia de Taylor (p. 448) de que la explicación es una glosa de escriba, teoría sin base textual en los mejores y más antiguos manuscritos.

⁴⁰ Bultmann, *Geschichte*, 228; Burger, *Jesus als Davidsson*, 43.

⁴¹ El Jericó del que se habla en este relato es el "Jericó romano", llamado también "Jericó herodiano" o "Jericó neotestamentario". Estaba emplazado en Ió que ahora es el yacimiento arqueológico conocido como Tulul Abu el-'Alayiq, donde han sido hallados restos de construcciones palaciegas asmoneas y herodianas. Hay que distinguir entre este Jericó romano y el Jericó al que se refiere el libro de Josué en el AT y que se encuentra en Tell es-Sultán, a unos trece kilómetros al noroeste del mar Muerto y en la ribera occidental del Jordán (aunque a distancia del río). El Jericó romano está situado a casi dos kilómetros al sursuroeste de! Jericó veterotestamentario. Para datos arqueológicos e históricos básicos, véase T. A. Holland y Ehud Netzer, "Jericho", en *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) III, 723-40. Para una descripción de la calzada romana que Jesús habría recorrido de Jericó a Jerusalén -y que partía de una altitud, en Jericó, de 235 m bajo el nivel del mar hasta alcanzar en Jerusalén los 762 m sobre el nivel de! mar-, cf. Jack Finnegan, *The Archeology of the New Testament. The Lifé of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Princeton: Princeton University, 1969) 86-87.

⁴² El único otro lugar de! Evangelio de Marcos donde aparece "Hijo de David" es una pregunta erudita que Jesús plantea durante sus últimos días en Jerusalén: «¿Cómo diCen los escribas [i. e., en qué se basan para decir] que el Mesías es el Hijo de David?» (Mc 12,35).

⁴³ A veces, acríticamente, se empieza a investigar el uso neotesamentario de "Hijo de David" por el Evangelio de Mateo, que, por el contrario, debería quedar para el final de la invesrigación, puesto que Mateo aumenta y explota para sus propios fines las apariciones de ese título. Sobre el uso mateano de "Hijo de David", cf. Duling, "The

Therapeutic Son of David", 392-410; *id.*, "Matthew's Plurisignificant 'Son of David'", 99-116; Loader, "Son of David", 570-85; Jack Dean Kingsbury, "The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel": *JEL* 95 (1976) 591-602. Kingsbury observa acertadamente que «Mateo es el único evangelista que muestra un gran interés por este título» (p. 601). Sin embargo, afirma (p. 591) que "Hijo de David" tiene en Mateo un alcance mucho más limitado de lo que estarían dispuestos a admitir numerosos críticos redaccionales alemanes (p. ej., Georg Stecker, Reinhardt Hummel, Rolf Walker, Alfred Suhl, Christoph Burger, Alexander Sand y Günther Bornkamm).

⁴⁴ Por eso no estoy de acuerdo con el intento de Robbins ("The Healing", 233-36) de explicar su presencia aquí como producto de la redacción marcana; véase también Duling, "Solomon", 252. Jesús como Hijo de David no es para Marcos una cuestión cristológica principal, por lo cual creo que las alusiones davídicas de Mc 11,10 Y 12,35-37 las recibió Marcos de su tradición. Considero, en consecuencia, improbable que Marcos hubiese inventado el único caso de su Evangelio en que alguien se dirige a Jesús como "Hijo de David", cuando en su tradición no había precedente de tal título. Sobre la presencia de "Hijo de David" en la forma premarcana del relato, cf. Achtemeier, "And He Followed Him", 119.

⁴⁵ Véase Burger, *Jesus als Davidsson*, 44, 46.

⁴⁶ (Puesto que Roloff (*Das Kerygma*, 124) y Robbins ("The Healing", 234) enfocan la invocación desde la perspectiva de la tradición judía de un Mesías político Hijo de David, reinante en el trono de su padre como en los *Salmos de Salomón* (SalSI 17), o desde la concepción de la corriente principal cristiana de Jesús como descendiente de David (v. gr., en los relatos de la infancia o en la primitiva fórmula confesional de Rom 1,3-4), les cuesta ver en "Hijo de David" un elemento original del relato. Incurre también en este serio fallo Burger al estudiar Mc 10,46-52 *Uesus als Davidsson*, 42-46. En su capítulo sobre el origen judío de ese título y de la cristología del Hijo de David, Burger nunca aborda la cuestión de la imagen de Salomón y de las tradiciones judías sobre él como exorcista y sanador, presentes, por ejemplo, en Josefa y en el *Testamento de Salomón*. Por eso enfoca Mc 10,46-52 según el rígido paradigma del Hijo de David como monarca reinante en el trono de David, una figura que el judaísmo del siglo 1 no asociaba con milagros. Así, no resulta sorprendente que, al juzgar los dos tratamientos con que Bartimeo se dirige a Jesús, Burger considere "Hijo de David" incompatible con "Rabbuní" y, en consecuencia, declare que el primero de ambos tratamientos es una inserción cristiana.

⁴⁷ Conviene tener en cuenta que "Hijo de David" era una designación (palabra más apropiada que "título" en este contexto) poco utilizada en el AT. Exceptuada su presencia en relación con Absalón en 2 Sm 13,1, todas las demás apariciones de "Hijo de David" en el AT son relativamente tardías y sólo hacen referencia a Salomón (1 Cr 29,22; 2 Cr 1,1; 13,6; 30,26; 35,3; Prov 1,1; Ecl1,1); véase Fisher, "Can This Be the Son of David?", 90. El empleo veterotestamentario de "Hijo de David" casi completamente limitado a Salomón es significativo a la luz de la subsiguiente historia de la tradición de "Hijo de David" en los sinópticos y de la imagen de Salomón como mago y exorcista.

⁴⁸ Así, p. ej., Lüvestam, "Jésus Fils de David", 101. Esta opinión adquiere gran interés cuando se recuerda que en TestSI 20,1 un peticionario se dirige de este modo a Salomón: «Rey Salomón, Hijo de David, ten compasión de mí» (cf. Mc 10,47). Pero el texto completo de este versículo sólo se encuentra en un único manuscrito (H), y los muchos rasgos cristianos que contiene la presente forma del *Testamento de Salomón* hacen imposible decidir si tenemos aquí un eco de los Evangelios cristianos o una auténtica tradición judía. Duling ("Solomon", 243) tiende más que Berger ("Die köni-

glichen Messiastraditionen", 6-8) a vet influencia ctistiana en esta invocación. La postura de Duling podría ser la más adecuada. Como de costumbre, Berger muestra poseer un gran conocimiento de antiguos textos y tradiciones; pero no es suficientemente crítico en su mezcla de textos primitivos y tardíos ni en sus observaciones sobre qué constituye una tradición independiente. Duling nota (p. 249) que, entre toda la literatura intertestamentaria donde se menciona a Salomón, sólo en el *Testamento es llamado* Salomón "Hijo de David" como Jesús en los Evangelios. En los relatos de exorcismos no hay ningún caso de uso absoluto de "Hijo de David" como título ni como apelativo antes del cristianismo. A diferencia de Duling, Berger no distingue cuidadosamente entre las diferentes metáforas sobre el origen davídico y la designación "Hijo de David".

Para la evolución de la imagen de Salomón como mago y exorcista en la época del judaísmo y el cristianismo primitivos, cf. Fisher, "Can This Be The Son of David?", 82-85, y el estudio, más amplio, de Duling, "Saloman", 244-49. Como indican la mayor parte de los autores que han escrito sobre este tema, la referencia más antigua a Salomón como poseedor de conocimiento del mundo de los espíritus podría ser la de Sab 7,20: la divina Sabiduría ororgó a Salomón ciencia para conocer, *inter alia*, la naturaleza de los animales, los instintos de las fieras y los πνευμάτων βίας. Berger ("Die koniglichen Messiastraditionen", 5), junto con otros críticos, y al igual que algunas traducciones modernas (*RSV, IB*), interpreta la expresión griega como "poderes de los espíritus". Pero esa traducción no es segura. En el contexto del conocimiento enciclopédico que Salomón tiene del mundo natural, también cabe verter la expresión como "poderes de los vientos"; de hecho, así aparece en la *NAB* (igualmente en la *NEB* y, como variante, al margen, también en la *RVS*).

⁴⁹ Sin embargo, como la declaración acerca de Salomón es -al menos en su contexto de Q- parte de la respuesta de Jesús a la petición de sus adversarios de una señal, la "sabiduría" de Salomón podría incluir su poder para realizar milagros, especialmente exorcismos. Sobre esto véase Lovestam, "Jésus Fils de David", 104. Aunque esto es posible, hay que tener en cuenta que el texto relativo a Salomón dice exactamente: «Porque ella [la reina de Sabá] vino del extremo de la tierra para oír la sabiduría de Salomón». El empleo del verbo "oír" indica que se alude a una sabiduría discursiva (proverbios, parábolas, disertaciones sobre la naturaleza, etc.).

⁵⁰ Sobre todo esto, véase Duling, "The Promises to David", 55-77. Como él creo que, en general, es relativamente tardío en las formulaciones cristológicas neotestamentarias el empleo del *título* "Hijo de David" (a diferencia de las alusiones al cumplimiento de la promesa de Yahvé a David de darle un descendiente que sería hijo de Yahvé y se sentaría en el trono de David [cf. 2 Sm 7,11-16]). Sin embargo, no creo que tal sea el caso de "Hijo de David" en boca de Bartimeo. Este otro uso no refleja posteriores creencias cristianas en Jesús como el Mesías real davídico entronizado a la derecha de Dios a través de la resurrección (o engendrado por el poder del Espíritu Santo en la Virgen María, que estaba desposada con José, un hijo de David), sino la creencia judía en un exorcista al estilo de Salomón.

⁵¹ Al hablar de "una fase temprana de la tradición cristiana de la primera generación" excluyo deliberadamente las referencias mateanas a "Hijo de David" que son ampliaciones redaccionales posteriores. Ni siquiera prescindiendo de la datación, las referencias a Jesús como Hijo de David añadidas por Mateo apuntan en la dirección de una tipología salomónica.

⁵² *Un judío marginal!*, 193-95.

"Incluso Robbins ("The Healing", 238), que se centra en la teología redaccional marcana del pasaje, admite que el emplazamiento del episodio de Bartimeo precisa-

mente al final de! cap. 10 de Marcos es un probable indicio de que e! relato estaba firmemente ligado a Jericó en la tradición.

⁵⁴Véase Achtemeier, "And He Followed Him", 124: «Es posible que, originariamente, la curación hubiese cumplido también la función de relato de cómo Banimeo se hizo discípulo de Jesús».

"Para diversas opiniones sobre este relato, cf. Bultmann; *Ceschichte*, 227-28; Dibelius, *Formgeschichte*, 82-84; Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 368-73; van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 419-22; R. Beauvery, "La guérison d'un aveugle à Bethsaïde"; *NRT90* (1968) 1083-91; Kene!ge, *Die Wunder Jesu*, 161-65; RolofE, *Das Kerygma*, 127-31; Pesch, *Markusevangelium* I, 415-21; E. S. Johnson, "Mark VIII.22-26; The Blind Man from Bethsaida"; *NTS* 25 (1978-79) 370-83; J. Duncan M. Derren, "Trees Walking, Prophecy, and Christology": *ST35* (1981) 33-54; J. I. Miller, "Was Tischendorf Really Wrong? Mark 8,26b Revisited": *NovT28* (1986) 97-103; J. M. Ross, "Another Look at Mark 8:26": *NovT29* (1987) 97-99; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 179-85; Gue!lich, *Mark* 1-8:26, pp. 428-36.

⁵⁶La Betsaida original era una aldea de pescadores situada en la orilla nordeste del mar de Galilea. La grafía griega Βηθσαϊδά sugiere que e! nombre arameo era *bet saida*, "casa de caza" o, posiblemente, "casa de pesca" (cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 765). Filipino, hijo de Herodes el Grande y tetrarca de una serie de regiones, entre ellas Gaulanítida, Batanea, Auranítida, Paneas y Traconítida (cf. Lc 3,1, que también menciona Iturea, políticamente extinta), desarrolló Betsaida, aumentó su población y, otorgándole el estatuto de ciudad, la llamó "Julias", en honor de Julia, la hija de César Augusto (*Ant.* 18.2.1 §28). Puesto que Julia cayó en desgracia y fue desterrada el año 2 a. C., se supone que la transformación en ciudad y el cambio de nombre de Betsaida-Julias fueron anteriores a esa fecha. Partiendo de los datos ofrecidos por Josefa y el NT, James F. Strange ("Beth-saida", en *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. [New York: Doubleday, 1992] I, 692-93) llega a la conclusión de que la Betsaida romana se encontraba a unos doscientos metros al este del río Jordán, pero contaba con un fondeadero en el mar de Galilea. Según Strange, el yacimiento arqueológico llamado et-Tell (a 2,7 km al nornordeste del mar de Galilea) corresponde a la acrópolis de la ciudad romana, mientras que los yacimientos de el-Araj y el-Mis'adiyye, parcialmente sumergidos, contienen los restos de la aldea de pescadores de Betsaida, que antaño se hallaba completamente a orillas de dicho "mar". Hay cierto desacuerdo entre los especialistas sobre si Betsaida, estrictamente hablando, pertenecía al territorio de la Traconítida o al de la Gaulanítida. Para más confusión, Jn 12,21, Plinio (en su *Historia Natural*), Eusebio y Jerónimo se refieren a Betsaida como parte de Galilea; probablemente, sin embargo, hablan de un modo aproximado y desde un punto de vista más geográfico que político.

⁵⁷Como correctamente observa Johnson ("The Blind Man from Betsaida", 376-77), ἀναβλέψας en 8,24a significa "recobrando la vista", no "levantando la vista". Lo que sigue en el griego de! v. 24b resulta confuso, quizá por reflejar una construcción aramea, pero el sentido general es bastante claro; para diferentes explicaciones del texto, cf. Gue!lich, *Mark* 1-8:26, p. 433. Lo esencial es que el ciego ha adquirido vista suficiente para distinguir unos hombres que se mueven en lontananza, aunque recibe de ellos unas imágenes tan borrosas que le parecen más bien unos árboles ambulantes. Esto concuerda con la escena inmediatamente anterior (v. 23a), en que Jesús ha tomado de la mano al ciego y lo ha alejado de los hombres que lo trajeron. Presumiblemente, el v. 24 presenta al ciego avizorando a lo lejos para ver a quienes lo habían ayudado.

"El verbo griego διέβλεψεν (v. 25b) significa, en el contexto, "vio claramente". La declaración adicional καὶ ἐνέβλεψεν τηλαυγῶς ἅπαντα subraya el carácter

completo y permanente de la curación: "segua viendo con claridad todas las cosas [incluso a distancia]". Véase Johnson, "The Blind Man from Betsaida", 378.

⁵⁹Esta lectura lleva aparejada una complicada cuestión crítico-textual. Para el final de Mc 8,26, *UBSGNT*³ enumera ocho diferentes lecturas, que, sin embargo, pueden reducirse a dos alternativas básicas: 1) "no entres en el pueblo" (Sinaiticus, Vaticanus y Washingtonianus) o 2) "no hables con nadie en el pueblo" (manuscrito k de la Vetus Latina). Casi todos los demás manuscritos contienen alguna mezcla de estas dos opciones. Metzger (*Textual Commentary*, 98-99) se decanta por la primera lectura, «que encuentra apoyo en los textos más antiguos procedentes de Alejandría, Cesarea, Oriente y Egipto» (p. 99). La sustitución de "no entres en el pueblo" por "no hables con nadie en el pueblo" puede deberse a1) la dificultad de imaginar cómo alguien que -como supone el escriba cristiano- vive en Betsaida podía volver a casa sin entrar en el pueblo (pero Marcos no dice que el hombre *viva* en Betsaida) y 2) la tendencia a asimilar esta orden a otras de Jesús sobre guardar silencio que aparecen en Marcos. El carácter diferente de la orden "no entres en el pueblo" constituye una razón para juzgarla original, precisamente por la tendencia de los escribas a asimilar las formas menos familiares a las más familiares. Éste es un punto que se le escapa a Ross, "Another Look", 99. Una lectura ligeramente distinta, pero idéntica en lo esencial a la que yo postulo, se encuentra en Miller, "Was Tischendorf Really Wrong?", 97-103.

⁶⁰Guelich (*Mark 1-8:26*, 429) opina que en la tradición llegada hasta Marcos ya estaban emparejados los dos relatos, los cuales podrían haber sido compuestos por un mismo autor o una misma comunidad.

⁶¹Véase Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 368-69. Como observa este autor, «ambas curaciones [la del sordomudo y la del ciego de Betsaida] tienen lugar en privado o casi en privado; son realizadas con empleo de saliva e imposición de manos; se producen con alguna dificultad o por etapas; finalmente, en ambos casos hay una recomendación de guardar silencio». Taylor procede a indicar en dos columnas los paralelos verbales entre los dos textos griegos.

⁶²Por ejemplo, Bultmann (*Geschichte*, 228) entiende que la curación del ciego de Mc 8,22-27 debe ser considerada como una "variante" de la curación del sordomudo de 7,32-37.

⁶³Sobre lo que sigue, véase Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 180-181; Beauvery, "La guérison", 1083-85. En su deseo de defender la historicidad básica de Mc 8,22-26, Roloff (*Das Kerygma*, 129-31) rechaza demasiado a la ligera la utilización simbólica que Marcos hace del relato al incorporarlo a su estructura redaccional. Historicidad y simbolismo no son términos mutuamente excluyentes.

⁶⁴Por emplear las distinciones de la crítica literaria (o narrativa) contemporánea: la total curación de la ceguera (espiritual) de los discípulos no ocurre en el "tiempo argumental" del Evangelio. Pero la narración de Marcos termina en el cap. 16 con una profecía del mensajero celestial, el joven de blanco: «Él [Jesús] va delante de vosotros [los discípulos y Pedro] a Galilea; allí lo *veréis*» (16,7). Puesto que el joven actúa como portavoz de Dios, la profecía que pronuncia debe darse por cumplida, pese a que, aparentemente, las mujeres no lleven a cabo el encargo (16,8). Por eso los discípulos adquieren plena visión, si no en el "tiempo argumental", sí en el "tiempo narrativo" del Evangelio. Sobre la distinción entre tiempo argumental y tiempo narrativo, cf. Norman R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress, 1978), esp. cap. 3, "Story Time and Plotted Time in Mark's Narrative", 49-80.

⁶⁵Bultmann, *Geschichte*, 227; así también Roloff, *Das Kerygma*, 128.

G(Así Dibelius, *Formgeschichte*, 84.

⁶⁷ Nótese la diferencia con respecto al Evangelio de Juan, donde casi todos los milagros tienen una localización precisa: la conversión de! agua en vino, en Caná; e! milagroso conocimiento de Jesús sobre la samaritana, junto al pozo de Sicar; la curación de! paralítico, junto al estanque de Betesda (o Betzatá), una zona de Jerusalén; e! milagro de los panes para dar de comer a cinco mil, localizado no en la ciudad de Tiberíades, pero en relación con ella, y con e! discurso complementario sobre e! pan de vida pronunciado en Cafarnaún; la curación de! ciego de nacimiento, en Jerusalén (más concretamente, en la piscina de Siloé), y la resurrección de Lázaro, en Betania, cerca de Jerusalén.

⁶⁸ La única otra mención de Betsaida en una narración sinóptica se encuentra en Lc 9,10, donde Lucas asocia esa localidad con la multiplicación de los panes para dar de comer a cinco mil. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* 1, 765) explica acertadamente esta extraña relocalización de! milagro de los panes como una reelaboración de! material marciano realizada por Lucas para sus propios fines. En e! NT no hay más apariciones de Betsaida que dos referencias incidentales. Ambas están en e! Evangelio de Juan O,44 y 12,21) Ysirven para informar al lector de que e! discípulo Felipe es de Betsaida, e! pueblo de origen -se nos dice sólo en Juan- también de Andrés y Pedro. Estas menciones de pasada apoyan la idea de que, junto con la nueva ciudad romana de Betsaida-Julias, construida un poco más tierra adentro por e! tetrarca Filipo, seguía existiendo la antigua aldea de pescadores de Betsaida, quizá con una mayor proporción de población judía. Es probable que fuese esa aldea e! escenario que Marcos tenía en la mente al escribir 8,22-26.

⁶⁹ En 11,20, Mateo introduce e! dicho de Q con estas palabras: «Entonces Jesús se puso a increpar a las ciudades en las que había hecho la mayor parte de sus milagros [αἱ πλεῖσται δυνάμεις], porque no se habían arrepentido». La extraña presencia en e! *logion* de la ciudad de Corozáin, que no vuelve a ser mencionada como lugar de actividad de Jesús ni por él mismo ni por la Iglesia primitiva, es en sí un argumento a favor de la autenticidad de! dicho.

⁷⁰ Hermann Strathmann, "πόλις, etc.", en *TDNT* 6 0% 8) 516-35, esp. 530. Incluso e! cosmopolita Lucas es capaz de denominar πόλις ("ciudad") lo mismo a Jerusalén que a Nazaret, Cafarnaún y Belén (4,29.31; 2,4; 22,10). En Lc 5,17, e! carácter general de la frase de Lucas sugiere que κώμη es aplicado tanto a "ciudad" como a "pueblo" y "aldea": «Y estaban allí sentados algunos fariseos y maestros de la ley que habían venido de toda κώμης de Galilea, Judea y Jerusalén». Gue!lich (*Mark 1-8:26*, p. 432) enfoca de otro modo e! problema, arguyendo que, *administrativamente*, Betsaida siguió siendo una aldea bajo e! tetrarca Filipo. Pero ¿hemos de suponer que Marcos o su tradición estaban al corriente de esa sutileza política? En cualquier caso, coincido con Gue!lich en que no hay incompatibilidad entre κώμη y la mención de Betsaida.

⁷¹ Junto con muchos otros críticos, Gue!lich (*ibid.*, 431) atribuye la mención de Betsaida a Marcos. Su argumento se basa en consideraciones redaccionales: Betsaida es parte de! itinerario que Marcos ha trazado para Jesús desde 7,24 hasta 8,21. Gue!lich cree que e! evangelista pudo haber tomado e! nombre de Betsaida de Mc 6,45, donde, después de la primera multiplicación de los panes, Jesús ordena a sus discípulos que suban a la barca y vayan por delante de él a Betsaida. Pero con la misma facilidad se puede leer e! préstamo y la composición redaccional de Marcos dando la vuelta al argumento: si Marcos sabía que iba a utilizar un relato de milagro localizado en Betsaida para concluir la "sección de los panes", podría haber "señalado e! camino" previamente en otro intento anterior de los discípulos de cruzar e! mar de Galilea y llegar a Betsaida, destino que no alcanzan hasta 8,22. Como ya he indicado, entiendo que Marcos situó e! relato de 8,22-26 en este punto de su Evangelio por causa de su

teología tedaccional; hasta aquí estoy de acuerdo con Guelich. Pero no veo que de esta consideración se desprenda necesariamente un argumento favorable a la inclusión de Betsaida por Marcos en 8,22.

⁷²Ése es el sentido natural del texto griego en 8,23: καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθείς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἐπηρώτα αὐτόν ("y escupiendo en sus ojos [y] poniendo [sus] manos sobre él, le preguntó"). Nótese que Jesús procede a imponer las manos al ciego después de escupirle en los ojos. Por tanto, nada indica -y el orden de las acciones enumeradas lo niega- que Jesús se llevase los dedos a la boca, los humedeciese y aplicase con ellos saliva a los ojos del ciego. Aunque tal idea resulta algo menos desconcertante para el hombre moderno, difícilmente puede sostenerse en una traducción fiel de πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ. Así pues, la descripción de esa curación es más "violenta" que la del sordomudo en 7,33, donde se dice πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ", lo cual sugiere que Jesús escupió en sus propios dedos y luego tocó con ellos la lengua del sordomudo.

⁷³El texto, citado con frecuencia, puede encontrarse en Taylor, *The Cospel According to Sto Mark*, 371.

⁷⁴No en Jn 9,6-7, donde Jesús escupe en el suelo (no en los ojos del ciego) y forma barro, para luego aplicarlo en los ojos del hombre y ordenar a éste que vaya a lavárselos a la piscina de Siloé. El barro simboliza, pues, la ceguera, que es eliminada mediante el lavado prescrito por Jesús. Por tanto, en Jn 9 la saliva de Jesús no tiene la función de agente curativo directo como en Mc 7,32-37 y 8,22-26.

⁷⁵Esa orden ilógica no sería inverosímil en Marcos. Tras resucitar a la hija de Jairo, e inmediatamente antes de pedir que den algo de comer a la niña, Jesús ordena que nadie se entere de lo ocurrido (5,43). Cómo se las arreglarán los padres para ocultar la noticia de la resurrección a todos los que estaban haciendo duelo por la muerte de la niña y a los que Jesús acaba de echar de la casa (5,38-40) es una cuestión que no se plantea Marcos, en su afán de insertar su tema redaccional del secreto y misterio que rodea a Jesús. Sobte la posibilidad de que 8,26 refleje una tradición premarcana, cf. Roloff, *Das Kerygma*, 128-29.

⁷⁶Entre las palabras que no vuelven a aparecer en el Evangelio de Marcos figuran ἐπιλαμβάνομαι, ἐκφέρω, ὄμμα, δένδρον, διαβλέπω y τηλαυγῶς. El verbo ΠΙΨΩ se encuentra sólo aquí y en el relato "gemelo", la curación del sordomudo (7,33); del adverbio τηλαυγῶς no se registra otro caso en el NT ni en los LXX. Si bien es cierto que cada autor neotestamentario tiene en su obra cierto número de ἅπαξ λεγόμενα (palabras o expresiones empleadas sólo una vez), no deja de resultar extraño que haya tantos en un solo relato marcano de cinco versículos, y más habida cuenta de los muchos paralelos verbales y estructurales de esta narración con respecto a Mc 7,32-37. De hecho, todos los ἅπαξ λεγόμενα están concentrados en los tres versículos que forman el núcleo del relato (vv. 23-25). Esta realidad constituye de por sí un argumento en contra de una creación o una reelaboración intensa por parte de Marcos. Más aún, tal argumento podría emplearse también contra la idea de que la narración tiene su origen en el revisor de la colección de relatos premarcana utilizada, al parecer, por el evangelista.

⁷⁷Para estudios sobre la perícopa y su hipotética fuente, cf. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Cospel*, 181-88; van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 425-34; Brown, *The Cospel According to John* 1, 367-82; Karlheinz Müller, "Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Šiloh-Spruches": *BZ* 13 (1969) 251-56; Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 304-11; Günther Reim, "Joh 9 – Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion", *BZ* 22 (1978) 245-53; J. Louis Martyn, *History & Theology in the Fourth Cospel* (ed. rev.; Nashville: Abingdon, 1979) 24-36;

Thomas Louis Brodie, "Jesus as the New Elisha: Cracking the Code": *ExpTim* 93 (1981-82) 39-41; Michel Gourgues, "Taveugle-né (Jn 9). Du Miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme": *NRT104* (1982) 381-95; Bruce Gribbsby, "Washing in the Pool of Siloam-A Thematic Anticipation of the Johannine Cross": *Nov T27* (1985) 227-35; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 224-28; John Painter, "John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel, *J5NT28* (1986) 31-61; Robert Tomson Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor* (Philadelphia: Fortress, 1988) 108-13; Urban C. van Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel* (Wilmington, DE: Glazier, 1989) 109-12; Jeffrey L. Staley, "Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9", en R. Alan Culpepper / Fernando F. Segovia (eds.), *The Fourth Gospel from a Literary Perspective* (Semeia 53; Adanta: Scholars, 1991) 55-80.

⁷⁸ Para un estudio de estos tres relatos de milagros desde la perspectiva de la crítica narrativa moderna, véase R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress, 1983) 137-42. Culpepper subraya los paralelos entre el paralítico del cap. 5 y el ciego de nacimiento del cap. 9. Lo mismo hace Staley, "Stumbling in the Dark", 55-80.

⁷⁹ Sobre este punto véase Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, 112.

⁸⁰ El tríptico se encuentra expuesto de forma sencilla en la clásica obra de Rudolf Bultmann, "The Study of the Synoptic Gospels", 11-76, esp. 37-39; también en Rudolf Bultmann / Karl Kundsin, *Form Criticism Two Essays on New Testament Research* (New York: Harper & Row [Harper Torchbooks], 162). Ese modelo ternario es adoptado por Martyn (*History & Theology*, 24-26), que lo aplica a Jn 9,1-7. En *Urchristliche Wundergeschichten*, 57-83, Theissen investiga las múltiples ampliaciones posibles de la estructura básica y llama "motivos" a los varios elementos que pueden hallarse en ella. En pp. 81-83 muestra cómo todos los posibles motivos pueden encajar en la estructura de un relato de milagro. Prefiere dividir ésta en cuatro partes, desdoblado la "presentación" de la estructura ternaria en "introducción" (la llegada de los varios personajes) y "exposición" (que incluye todo diálogo inicial). Las partes que Theissen denomina "media" y "conclusión" equivalen aproximadamente al "acto de curar" y a la "afirmación/demostración" del modelo ternario, aunque sitúa la afirmación básica de la realidad de la curación en la parte "media", posición que parece preferible en algunos casos. Estas diferencias teóricas revisten escasa importancia para la cuestión que nos ocupa.

⁸¹ Algunos críticos incluirían el v. 8 ó los vv. 8-9 (el asombro y la duda de los vecinos, así como la afirmación del hombre de ser el mismo que antes estaba ciego) como una especie de demostración de la realidad del milagro y como una reacción inicial de otros (aunque en este caso no de testigos oculares) ante ese hecho. Tal vez el relato original finalizase con algún tipo de demostración o reacción que haya quedado oscurecida a causa de la actividad redaccional de Juan en el conjunto de la composición; cf. Martyn, *History & Theology*, 25-26.

⁸² Aparte el lenguaje y estilo típicamente joánicos, la mano de Juan se advierte en 1) la descripción de los fariseos como un cuerpo competente jurídicamente, con autoridad para expulsar a *cualquier* judío (incluso a magistrados; cf. 12,42) de la sinagoga; 2) el reconocimiento de esa capacidad (9,22) por medio de un adjetivo compuesto (ἀποσυναγωγος, "expulsado de la sinagoga"), al parecer creado por Juan, puesto que no aparece en ningún otro escrito del NT; 3) la "escatología realizada" de Juan, expresada en la idea de que Jesús, el Hijo del hombre, no va a juzgar en un "último día" futuro, sino en el "último día" de decisión, llegado ya, de creer o no creer; 4) la presentación de Jesús como la luz del mundo, que no sólo proporciona al ciego

visión de objetos físicos y visión de fe, sino que además juzga a los fariseos, quienes no son ciegos de los ojos pero están sumidos en la ceguera espiritual (9,40-41). En particular, la descripción joánica de los fariseos y de su autoridad sobre el judaísmo refleja el nuevo equilibrio de las estructuras de poder en el judaísmo después de la primera guerra judía y de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. Así pues, no por casualidad el Evangelio de Juan, uno de los últimos escritos neotestamentarios en cuanto a composición, es la primera obra de literatura griega en utilizar ἀποσυνάγωγος. Con ello, Juan teje una situación religiosa nueva y, por tanto, inexistente en la época del ministerio de Jesús. Esto es así, independientemente de que ἀποσυνάγωγος y lo que ese adjetivo implica representen o no la *birkat ha-minim*, la "bendición [en realidad, maldición] de los herejes", duodécima bendición de la gran oración sinagoga de "Las dieciocho bendiciones" (las *Shemoneh Esreh*). Sobre esta cuestión, véase Martyn, *History & Theology*, 37-62; cf. Reuven Kimelman, "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", en E. P. Sanders / A. I. Baumgartner / Alan Mendelson (eds.), *Jewish Christian Self-Definition*. Volume Two. *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Philadelphia: Fortress, 1981) 226-44.

⁸³ Los discípulos de Jesús, que no han tenido una presencia activa en el Evangelio de Juan desde el final del cap. 6, vuelven a eclipsarse como actores hasta el comienzo del relato de la resurrección de Lázaro en el cap. 11. Para los discípulos vistos como una adición del cuarto evangelista en 9,2, cf. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, 113.

⁸⁴ Sobre esto, cf., p. ej., Martyn, *History & Theology*, 26 n. 14; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 225; Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, 109-11; van Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel*, 111. Para vocabulario y estilo joánico, esp. en los vv. 3b-5, véase Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 304-7. Exámenes de las opiniones con respecto a qué versículos de 9,1-7 existían en la versión primitiva del relato se pueden encontrar en Reim, "Joh 9", 245; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 226. Dodd (*Historical Tradition*, 185-88) opina que el relato de milagro prejoánico comprendía 9,1-7, menos el v. 5 y la etimología de Siloé en el v. 7 (si bien admite que Juan pudo haber rehecho el diálogo de los vv. 2-4). Una opinión similar sobre el relato es la de Reim, quien, no obstante, piensa (haciéndose eco de Bultmann) que el material tradicional subyacente a Jn 9 se extendía a buena parte del resto del capítulo. También van Wahlde cree percibir en Jn 9 un amplio sustrato de tradición. Haenchen (*Vohn* 2, 41) es un poco extremado en su teoría: cree que la fuente incluía todo el cap. 9, exceptuados los vv. 4-5 y, probablemente, 39-41. Para una crítica de Haenchen en la que se postula una fuente compuesta de los vv. 1-3 + 6-11, véase Painter, "John and the Interpretation of the Fourth Gospel", 31-34. Schnackenburg (p. 309) entiende que el relato primitivo lo integraban los vv. 1-3a + 6-7, mientras que Fortna (pp. 109-10) cree distinguirlo en los vv. 1 + 6-8. Estas variaciones sobre la idea de que en 9,1-7 tenemos el núcleo de un primitivo relato de milagro y alguna redacción joánica no afectan a lo esencial de mi argumento.

⁸⁵ Aunque no es posible asegurar que el relato comenzase exactamente de esta manera en la tradición más primitiva, no parece nada improbable un inicio como καὶ ἄρᾳ ("y pasando [o al pasar]"); véase Dodd, *Historical Tradition*, 181. El verbo ἄρᾳ (como participio o en modo indicativo) se encuentra en la introducción de diversas narraciones de los sinópticos, incluidos relatos de milagros: Mc 1,16 (la llamada a los cuatro primeros discípulos); 2,14 (la llamada a Leví); Mt 9,27 (la curación de los dos ciegos); 20,30 (la curación de los dos ciegos fuera de Jericó). Además, ἄρᾳ no vuelve a aparecer en ningún otro pasaje del Evangelio de Juan; por tanto, difícilmente puede ser un indicio de redacción joánica.

⁸⁶La interpretación del nombre de Siloé en el v. 7 como "el Enviado" (ὁ ἀπεσταλμένος, i. e., Jesús el enviado por el Padre), a modo de etimología popular, indica una inserción procedente del evangelista o de su fuente inmediata; cf. Fornna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, 111-13; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 226. Sin embargo, como advierte Dodd (*Historical Tradition*, 184), el nombre de Siloé, sin su interpretación teológica, tal vez figuraba en la tradición prejoánica y por eso suscitó la interpretación creativa del evangelista. Probablemente, el autor del diálogo teológico insertado en 9,2-5, con su referencia al Padre como "el que me envió", lo es también de la interpretación del nombre de la piscina como "el Enviado". El simbolismo parece claro: lavándose en el Enviado, una humanidad espiritualmente ciega de nacimiento recibe de "la luz del mundo" visión espiritual. En el nivel de la redacción joánica puede haber, por tanto, una alusión al bautismo. Sobre esto estoy de acuerdo con Brown y discrepo de Schnackenburg; véase también Grigsby, "Washing", 227-35. En cuanto a los posibles modos de leer el hebreo שִׁלּוֹי y a su conexión midrástica con Gn 49,10 (incluso tan tempranamente como Qumrán), cf. Müller, "Joh 9,7", 251-56; Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 308-9.

⁸⁷Sobre esto, véase Dodd, *Historical Tradition*, 185; Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 309-10; Painter, "John and the Interpretation of the Fourth Gospel", 34. Fuera de este relato, Jesús utiliza saliva sólo en dos milagros narrados en Marcos (la curación del sordomudo en 7,31-37 y la del ciego de Betsaida en 8,22-26). Pero, en ambos milagros, la saliva sirve de agente directo de curación, lo cual no es el caso en Jn 9,1 + 6-7, donde es utilizada simplemente para hacer barro. Una curación de un mendigo ciego es también la de Bartimeo (Mc 10,46-52); pero en ese relato es el ciego, no Jesús, quien toma la iniciativa suplicando la curación, frente a la oposición de la gente. En cuanto al estanque o piscina, igualmente aparece uno en la curación del paralítico de Betesda (Jn 5,1-9), pero allí el estanque no tiene ninguna relación con la curación en sí. Por último, en la tradición sinóptica se pueden encontrar varios relatos sobre curaciones de Jesús en sábado y, consecuentemente, también oposición de los dirigentes judíos; pero el tema del sábado es parte integral de esas narraciones, mientras que en Jn 9 (como en Jn 5) tal tema parece haber sido añadido en una etapa posterior de la tradición para dar pie a una disputa que no pertenecía originariamente al relato de milagro. En suma, la forma primitiva del relato sobre el ciego de nacimiento no procede de ningún determinado relato de milagro contenido en los Evangelios. Esto es coherente con la idea mantenida desde el principio en *Un juicio marginal* (1, 68) de que el cuarto Evangelio no depende literariamente de los sinópticos. Para una defensa de la independencia con respecto a los sinópticos en este particular relato de milagro, véase Brown, *The Gospel According to John* 1,378-79. Una obra a lo largo de la cual se sostiene la independencia global del Evangelio de Juan con respecto a los sinópticos es la de D. Moody Smith, *John among the Gospels* (Minneapolis: Fortress, 1992).

⁸⁸En hebreo, Siloé es *shiloah*; las "aguas de Siloé" son mencionadas en Is 8,6.

⁸⁹Véase Josefa (*G.j* 6.7.2 §363), en su relato de la destrucción de Jerusalén por los romanos en septiembre del año 70 d. C.: «Al día siguiente, los romanos ... incendiaron todo [en la ciudad], llegando [con sus incendios] tan lejos como Siloé». Sobre esto, cf. Mutphy-O'Connor, *The Holy Land*, 101.

⁹⁰En el NT, fuera de Jn 9,7.11, "Siloé" sólo se encuentra en Lc 13,4, que se refiere, sin ninguna explicación, a «los dieciocho que murieron al desplomarse sobre ellos la torre de Siloé». Firzmyer (*The Gospel According to John* II, 1008) opina: «Indudablemente, esto alude a una torre que formaba parte de la primera muralla de la antigua Jerusalén, que según Josefa, ... iba desde el este hacia el sur "dominando la fuente de Siloé". No hay más noticia sobre la existencia de una torre allí».

⁹¹ Véase *m. Sukk.* 4,9. Brown (*The Gospel According to John* 1,327) cree que el texto se refiere a la fuente de Gihón, cuya agua abastecía el estanque o estanques de Siloé. Esa fuente estaba situada en el valle del Cedrón, al sudeste de la colina del templo. En realidad, como las excavaciones arqueológicas han revelado, había más de un estanque en la zona de Siloé. Sobre la distinción entre la piscina superior antigua y la piscina inferior (que es mostrada hoy a los turistas como la "piscina de Siloé"), cf. W. Harold Mare, "Siloam, Pool of", en *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) VI, 24-26.

nGourgues ("L'aveugle-né", 381) entiende que, al menos en el nivel de la composición joánica, la curación del ciego ocurre durante la fiesta de los Tabernáculos, puesto que no hay indicación de un cambio temporal hasta 10,22, la fiesta de la Dedicación del templo.

⁹³ Puede haber una alusión -aunque, ciertamente, remota- al pasaje del AT (2 Re 5,10-14) en que, cumpliendo la prescripción del profeta Eliseo, el sirio Naamán se cura de lepra tras bañarse siete veces en el río Jordán. Brodie ("Jesus as the New Elisha", 39-41) ve en la curación del ciego un paralelo mucho más cercano y más detallado del episodio de Naamán, pero muchos de sus ejemplos de similitud entre Jn 9 y 2 Re 5 están traídos por los pelos. Es interesante notar que ese afán de encontrar alusiones, por más distantes y forzadas que sean, se debe a que las tradiciones de Moisés y Elías-Eliseo -los mayores bloques de material del AT con milagros obrados por hombres- no contienen ninguna curación de ceguera. Se podría recurrir al caso del ciego Tobit; pero ese relato atribuye repetidamente al ángel Rafael la curación de Tobit con la medicina que le había llevado su hijo Tobías; cf. Tob 3,17; 12,3.14. Sin embargo, el tema de abrir los ciegos los ojos es notable en pasajes donde profetas veterotestamentarios hablan de un futuro escatológico: p. ej., Is 29,18; 35,5; 42,7.

Los comentaristas comparan también la curación del ciego de nacimiento con otras realizadas por Jesús a distancia (de las que son beneficiarios la hija de la mujer sirofenicia, el criado del centurión [o hijo del funcionario real] y los diez leprosos). Pero, en todos estos casos, lo que cura es simplemente la palabra de Jesús; la utilización de símbolos concretos que se ve en Jn 9 (la preparación de barro, su aplicación a los ojos y su lavado en la piscina) no se encuentra en los demás relatos evangélicos sobre curación a distancia. Además, a diferencia de ellos, Jn 9 presenta a Jesús en contacto directo con el beneficiario del milagro; la curación a distancia no ocurre hasta después de ese contacto.

⁹⁴ Como observa Brown (*The Gospel According to John* 1,372), esto contrasta con lo que sucede en la mayor parte de las curaciones de ceguera narradas en los sinópticos, donde media una petición realizada por el ciego o por alguna otra persona en favor de él. Dodd (*Historical Tradition*, 183) señala una importante diferencia con respecto a los dos relatos marcanos en que interviene la saliva: en Marcos, los beneficiarios del milagro permanecen básicamente pasivos, mientras que al ciego de nacimiento se le pide cooperación activa y obediencia como elementos esenciales de la curación. Dodd procede a subrayar que la cooperación activa en milagros no es una característica exclusiva de los relatos del cuarto Evangelio, por lo cual no debe ser considerada como un elemento redaccional.

⁹⁵ Es probable que la tradición especial M del Evangelio de Mateo no constituya otro testimonio independiente. Como hemos visto, lo más fácil es que la curación de los dos ciegos en Mt 9,27-31 sea virtualmente un duplicado de Mt 20,29-34 (= Mc 10,46-52: el relato sobre Bartimeo). Asimismo, la referencia incidental a la curación de algunos ciegos y cojos (Mt 21,14-15) después de la entrada triunfal en Jerusalén y la purificación del templo es casi con certeza una adición mateana al relato de Marcos. Gundry tiene razón al afirmar (*Matthew*, 413): «Los vv. 14-17 [del cap. 21] son

peculiares en buena medida y dejan percibir el estilo de Mateo y su costumbre de aludir al AT».

⁹⁶ Vamos a considerar ran sólo los pasajes donde se indica de forma directa que Jesús curó de lepra. Entre los pasajes que aluden a la lepra o a algún leproso pero quedan fuera de este limitado objetivo, figuran los siguientes: 1) En su encargo misionero a los doce discípulos en Mt 10,8, Jesús no sólo dice "curad a los enfermos" (similaramente, Lc 9,2; cf. Mc 6,13), sino también "resucitad a los muertos, curad a los leprosos». El hecho de que Jesús confiriese poder a sus discípulos para curar leprosos implica, sin duda, que él mismo se consideraba dotado de ese poder. Pero la citada invitación a curar leprosos se debe considerar probablemente como parte de la redacción mateana del discurso misionero. En 10,8, Mateo enumera tipos específicos de milagros, mientras que las formas marcana y lucana carecen de una enumeración equivalente. La lista de Mateo sirve para vincular el discurso misionero tanto con el precedente ciclo de nueve relatos de milagros de los caps. 8-9 (que en 8,1-4 narra la curación de un leproso) como con el subsiguiente relato sobre la pregunta de Juan Bautista en 11,2-6 (v. 2: «Juan, habiendo oído hablar en prisión de las obras del Mesías »; v. 5: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen » Esa estructura narrativa es obviamente creación de Mateo; por tanto, 10,8 no tiene utilidad para la búsqueda del Jesús histórico. 2) En su "discurso inaugural" en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,27), el Jesús lucano alude a la curación del sirio Naamán por el profeta Eliseo (2 Re 5,1-14). Allí no se habla de que Jesús realice nada similar, pero es claro que Lucas encuentra una conexión entre Jesús el profeta taumaturgo escatológico y los grandes profetas taumaturgos Elías y Eliseo. Además, hay que contar con la posibilidad de que toda la escena sea una redacción creativa sobre Mc 6,1-6 (cf. Meier, *Un juicio marginall*, 280-82). 3) En Marcos hay una desconcertante alusión a "Simón el leproso", el anfitrión de la comida durante la cual Jesús es ungido en Betania (Mc 14,3 = Mt 26,6; Lucas omite el relato marciano, pero refiere una unción en Galilea en casa de Simón, un fariseo que no es designado como leproso [Lc 7,36.40]). Podría ser que el Simón de Mc 14,3 fuera un antiguo leproso al que Jesús hubiese curado (posibilidad apuntada por Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 276, y rechazada por Pesch, *Das Markusevangelium* Π, 331); pero, como tantas otras veces, el lacónico Marcos nos deja en la incertidumbre. Otras posibilidades: a) Simón era un antiguo leproso que había recobrado la salud, pero no mediante un milagro de Jesús; b) "leproso" es simplemente un apodo insultante; c) la casa había pertenecido antes a un leproso llamado Simón; d) "leproso" representa una traducción errónea del arameo (¿el "alfarero"?, ¿"el piadoso"?, ¿"el esenio"?). La multiplicación de las teorías delata la falta de datos consistentes.

Para engrosar el testimonio múltiple sobre curaciones de lepra efectuadas por Jesús, algunos autores citan el relato del papiro *Egerton 2* (así Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 89). Sin embargo, como ya vimos (Meier, *Un juicio marginall*, 138), la curación de un leproso allí narrada podría ser una reelaboración de Lc 17,11-19, con motivos de otros pasajes de los sinópticos (p. ej., la mención de una posada quizá proceda de la parábola del buen samaritano). El autor del papiro *Egerton 2* podría haber escrito de memoria sobre algo que hubiese oído leer o predicar durante el culto cristiano, en vez de servirse directamente de un texto. Sobre esto, cf. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 107-13.

⁹⁷ Pesch, que ha dedicado la mayor parte de una monografía a este punto (*ibid.*, 35-134), resume sus opiniones en *Das Markusevangelium* 1, 140-49. Los argumentos de Pesch van dirigidos en particular contra la posición de Franz Mussner, quien en su *Die Wunder Jesu* defiende decididamente la historicidad de los dos relatos sinópticos sobre curación de leprosos. Creo que Pesch acierta al criticar muchas de las conclusiones de Mussner (p. ej., que la curación de un leproso en Mc 1,40-45 es un milagro "antifari-

saico" o "antirrabínico" con el que que Jesús muestra su indignación contra la injusticia que los dirigentes de Israel, con su legalismo, han infligido al pobre leproso). En opinión de Mussner, todo esto subraya el carácter "único" del milagro de Jesús, quien proporciona al leproso proximidad a Dios, de la que estaba excluido por su previa exclusión del templo de Jerusalén. Jesús cura al leproso infringiendo deliberadamente la ley mosaica, es decir, tocando al leproso para curarlo. Pesch tiene razón: todo esto es leer en el texto griego de Mc 1,40-45 una serie de cosas que no figuran en él.

⁹⁸Para un estudio de la "lepra" en la Biblia, d. David P. Wright / Richard N. Jones, "Leprosy", en *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992) IV, 277-82.

⁹⁹No olvido el gran debate existente sobre la época de codificación de la legislación sacerdotal. Las estimaciones varían desde el siglo VIII hasta el Va. C. En cualquier caso, aunque yo me decanto por el siglo VI para la *codificación*, no tengo inconveniente en admitir que buena parte del material contenido en el código sacerdotal puede remontarse de algún modo a tiempos preexílicos.

¹⁰⁰Por faltar nombres, en el texto griego falta hasta el de Jesús; la única excepción es la alusión de pasada a Moisés (v. 44), cuando, curado ya el hombre, Jesús le ordena ofrecer el sacrificio prescrito en el Levítico. Como veremos, la utilización exclusiva de pronombres para designar a los dos protagonistas del relato crea un ligero problema de interpretación en el v. 45.

¹⁰¹Véase, p. ej., Koch, *Die Bedeutung*, 73.

¹⁰²Así Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 71; Koch, *o. c.*, 73.

¹⁰³Sobre prescripciones que detallan la separación de los leprosos de la vida ordinaria, véase Lv 13,45-46, así como los comentarios de Josefa sobre ellas en *C. Ap. 1.31* §281-83; cf. *G. J* 5.5.6 §227; *Ant.* 3.11.3 §261 Y §265-68. La gran preocupación de los judíos por la "lepra" en las personas, los vestidos y las casas se advierte en la existencia de todo un tratado de la Misná dedicado a la cuestión: *Nega'im* (que Danby ha traducido como "Signos de lepra"). La postura de Israel con respecto a la lepra siguió básicamente invariable desde los tiempos veterotestamentarios hasta el siglo I d. C. (los Evangelios sinópticos, Josefa) y la Misná (finales del siglo II d. C.).

¹⁰⁴Ha habido varios intentos de traducir καθαρίζω como "declarar limpio" en vez de "quedar limpio". Con ello se hace que Jesús, un laico, asuma (o usurpe) la competencia de un sacerdote levítico de declarar a alguien limpio de lepra. Tal interpretación va a contrapelo del relato en su estado actual, porque 1) dice claramente 1,42 que "le desapareció la lepra", por lo cual la frase siguiente, καὶ ἐκαθαρίσθη, sólo puede significar "y quedó limpio"; 2) como se puede ver por otros relatos de milagros, la acción de Jesús de extender la mano es entendida como un gesto curativo. Sobre todo esto, cf. Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 185. Siguiendo a Johannes Weiss, otros encuentran el sentido de declarar limpio no en el presente texto de Marcos, sino en el acontecimiento histórico o en la forma más primitiva del relato subyacente al texto marciano; tal es el caso de C. H. Cave, "The Leper: Mark 1. 40-45": *NTS* 25 (1978-79) 245-50. Cave no aporta ningún dato seguro de que, en tiempos de Jesús y en Galilea, laicos judíos hubiesen recibido la petición -o tomado la iniciativa- de declarar limpios a leprosos en ausencia de un sacerdote. Más concretamente, Cave no ofrece ninguna explicación convincente de cómo o por qué ese relato sobre un hecho no milagroso fue transmitido en la tradición cristiana primitiva hasta el momento de su transformación en relato de milagro.

¹⁰⁵Se discute la originalidad de la lectura "y arrodillándose" (καὶ γοιυπετών), puesto que el versículo varía según los manuscritos y parece recargado. *UBSGNT*" cali-

fica esa lectura como "D" (muy insegura) y la incluye en el texto, pero entre paréntesis. Manuscritos tan de primer orden como el Vaticanus, el Bezae y el Washingtonianus la omiten; sin embargo, está presente en otros también importantes, como el Sinaiticus y el Koridethi. Quizá uno de los mejores argumentos en favor de la originalidad es que Mateo y Lucas ofrecen expresiones equivalentes (aunque con diferentes palabras) en este punto del texto: ΤΙΠΟ<JEKÚVEI ("se postró en adoración", Mt 8,1) y πεσῶν ἐπὶ ΤΙΡÓCΙW-ΤΤΩV ("echándose rostro en tierra", Lc 5,12). Tanto Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 187) como Pesch (*Das Markusevangelium*, 141) abogan por que la expresión sea mantenida; sobre toda esta cuestión, cf. Metzger, *A Textual Commentary*, 76.

106 También aquí hay un problema de elección entre dos lecturas completamente diferentes del estado emocional de Jesús en 1,41: "movido a compasión" (σπλαγχνισθεῖς) o "enojado" (ὀργισθεῖς). Un extraño aspecto del debate es que la mayor parte de las ediciones críticas del texto griego dan preferencia a Cηλαγχνισθεῖς, mientras que muchos comentaristas del Evangelio de Marcos (entre ellos, Taylor, Pesch y Guelich optan por "enojado" al interpretar el texto). Tal división se corresponde con la divergencia entre los argumentos "interno" y "externo". El argumento "externo" subraya que la gran mayoría de los manuscritos antiguos contienen "movido a compasión", mientras que "enojado" sólo se encuentra, en el códice Bezae, en unos cuantos manuscritos de la Vetus Latina y en Efrén (aunque las versiones siríacas apoyan "movido a compasión"). Por otro lado, consideraciones "internas" favorecen "enojado": 1) Es la lectura más difícil y la que más posiblemente podría haber sido sustituida por la contraria, a impulsos de la piedad. 2) Parece armonizar mejor con el no menos embarazoso participio del v. 43: (ἐμβριμησάμενος; literalmente, "resoplando", "bufando"). 3) Tanto Mateo (8,3) como Lucas (5,13) omiten el participio, omisión bastante comprensible si la palabra en cuestión sugería cólera en vez de compasión. Pero esas consideraciones no son conclusivas: 1) Mc 3,5 y 10,14 presentan a Jesús enojado o indignado; sin embargo, los escribas posteriores no corrigieron el texto. 2) La presencia del extraño ἐμβριμησάμενος en el v. 43 podría haber sido la causa de que algunos copistas escribieran un correlativo ὀργισθεῖς ("enojado") en el v. 41. 3) Ciertos críticos sugieren que la duplicidad de lecturas es debida a confusión entre dos palabras arameas de sonido similar.

Luego, está el problema adicional de explicar cuál puede ser el sentido de "enojado" en este contexto. Las opiniones son muy diversas (véase, p. ej., Guelich, *Mark 1-8*, 26, 74): Jesús está enojado porque el leproso ha infringido la ley mosaica acercándose a él y poniéndolo en peligro de quedar impuro; está enojado a causa de la injusticia cometida contra ese pobre hombre por el sistema legalista que lo ha apartado de la sociedad; está enojado por el poder del mal (o del demonio), manifiesto en la enfermedad y ostracismo del hombre; en realidad, no es verdadero enojo, sino una manera de activar Jesús dentro de sí los poderes carismáticos que le permitirán realizar el milagro. La lista podría continuar. Pero, dado que la cuestión crítico-textual se halla lejos de estar resuelta, que el significado de ὀργισθεῖς (si se acepta como lectura original) es todo menos claro y -algo más importante- que dudo mucho del valor de ὀργισθεῖς (alternativamente, σπλαγχνισθεῖς) o ἐμβριμησάμενος como dato del estado anímico de Jesús en el acontecimiento real, prescindiendo de estos participios a la hora de elaborar mi juicio sobre la historicidad del relato.

107 El verbo ἐμβριμάσθαι del v. 43 (literalmente, "resoplar") adquiere el significado metafórico de "reprender", "increpar" "advertir severamente"; "disgustarse con", "estar indignado con". Es claro el sentido de una emoción negativa; pero, como en el caso de ὀργισθεῖς en el v. 41 (si tal es la lectura original), la causa de esa emoción no resulta evidente de ningún modo, y las explicaciones que los comentaristas ofrecen al respecto son muy diversas; cf. p. ej., Guelich, *Mark 1-8*:26, 74-75. Puesto que esta reacción emotiva ocurre después de la curación, no cabe buscar la razón de ella en la

aproximación ilegal del leproso, en el poder del mal en el mundo o en la activación del poder raumatúrgico de Jesús. Según explican algunos, Jesús presente que el leproso no obedecerá su orden de no dar a conocer el hecho, pero nada sugiere tal cosa en este texto ni en sus paralelos de Marcos. Dependiendo de E. E. Bishop, Jeremias (*New Testament Theology*, 92 n. 1) sugiere que el participio representa «el signo lingüístico oriental para una orden de guardar silencio: con la mano puesta sobre los labios, se expulsa aire, a soplos, entre los dientes». Estirando un argumento, Kee ("Aretalogy and Cospel", 402-22, esp. 418) trata de convertir ἐμβριμάομαι en equivalente del verbo arameo *ge'ar* ("increpar") como voz para dominar a un demonio; en tal caso, con la expresión griega que se encuentra a continuación, ἐξέβαλεν αὐτόν, Jesús no estaría invitando al hombre a irse (para presentarse al sacerdote), sino expulsando al demonio causante del mal. Pero esta solución es sumamente inverosímil -incluso aparte la dudosa explicación de ἐμβριμάομαι- porque introduce el tema de la posesión diabólica en un relato donde no ha sido mencionada y porque la expulsión del demonio ocurriría después de haberse dicho claramente que el hombre ha quedado curado de lepra. Entiendo, pues, que la actitud seguida con ὀργισθεῖς es también válida en el caso de ἐμβριμησάμενος: ante la amplia variedad de interpretaciones discutibles, y más aún ante las serias dudas de que este participio pueda reflejar precisamente el estado emocional de Jesús en la situación histórica original, me abstengo de utilizar esa palabra en la evaluación de la historicidad. Esta postura es necesaria *a fortiori* si se está de acuerdo con Koch (*Die Bedeutung*, 76-77) en que el v. 43 es probablemente redacción marcana.

¹⁰⁸Subrayando la dificultad de distinguir entre tradición y redacción en Mc 1,40-45, Koch (*ibid.*, 74-75) encuentra, no obstante, más perceptible la redacción en el v. 45. Hace notar 1) el interés de Marcos en la difusión de la noticia sobre Jesús, interés ya visto en 1,28, y 2) la dialéctica de la gente acudiendo a Jesús y de Jesús retirándose inútilmente, descrita por Marcos en declaraciones de resumen y de transición (3,3-12 Y 6,30-33).

¹⁰⁹Sobre el v. 44 considerado como redaccional, véase Koch, *ibid.*, 75-76.

HoDado que ni Jesús ni el leproso son designados por sus nombres en el v. 45 (sólo con pronombres), el significado de ese texto es todo menos transparente. Por analogía con otros relatos de curación marcanos en los que la persona curada desobedece la orden de Jesús de guardar silencio, el v. 45a ("mas él, yéndose [ὁ δὲ ἐξελεῖται], se puso a proclamar a voces lo ocurrido") muy probablemente se refiere al leproso, mientras que el v. 45b ("de modo que él ya no podía entrar abiertamente en ninguna ciudad") habla de Jesús, como parece obvio. Es forzado afirmar que, en el v. 45a, ὁ δὲ ἐξελεῖται se dice de Jesús; hay que excederse en las esperanzas para pedir al lector que conecte esa expresión con ἐξῆλθεν en 1,35 y ἐξῆλθον en 1,38, ambos en el relato precedente.

III Véase, en la curación del sordomudo (Mc 7,31-35), el caso similar al final del relato (vv. 36-37): cuanto más insiste Jesús en que se guarde silencio sobre el milagro, más lo pregona la gente.

¹¹²Aunque los comentaristas discrepan sobre la exacta extensión del componente redaccional, hay una amplia coincidencia en que Mc, 1,40-45 no es una pura creación marcana, sino un relato tradicional con algunas adiciones redaccionales de Marcos. Incluso Pesch (*Jesu ureigene Taten?*, 76-87), que considera el relato una total invención de la Iglesia primitiva y no el reflejo de un acontecimiento de la vida de Jesús, cree que la tradición es anterior a Marcos y que las adiciones de éste son mínimas.

¹¹³Para un estudio completo de las cuestiones referentes a la curación de los diez leprosos, cf. Wilhelm Bruners, *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des*

Samariters Lk 17,11-19 (FB 23; Stuttgart; KBW, 1977); su trramiento de las cuestiones introductorias se encuentra en las pp. 9-123. Otros estudios notables pueden consultarse en Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 114-34; Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 313-27. Véase también Bultmann, *Geschichte*, 33; Dibelius, *Formgeschichte*, 117-18; van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 494-503; Otto Glombitza, "Der dankbare Samariter. Luk. XVII 11-19": *NovT* 11 (1969) 242-46; Hans Dieter Betz, "The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17,11-19)": *fBL* 90 (1971) 314-28; Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 334-37; Ernsr, *Das Evangelium nach Lukas*, 482-84; Marshall, *The Gospel of Luke*, 648-52; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1148-56; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 199-203.

¹¹⁴ Con mi traducción sólo intento parafrasear -y no desvirtuar- la concisa frase alemana de Bruners: "nachgeahmte prophetische Erzählung mit übetbietendem Charakter" (*Die Reinigung*, 118-22).

¹¹⁵ Cf. *Pesch, Jesu ureigene Taten?*, 124; Betz, "The Cleansing", 317. No comparo la opinión de Betz de que el relato está orientado a corregir una habitual identificación de los milagros con la experiencia de la salvación cristiana. Betz afirma que, en la primera parte del relato -el milagro propiamente dicho-, se ha querido parodiar un relato de curación de un leproso, como el que recoge Mc 1,40-45 (pp. 324-28). Preocupaciones modernas sobre los milagros se han infiltrado aquí en la exégesis.

¹¹⁶ Véanse las observaciones de Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1150-51.

¹¹⁷ De ahí el título de la monografía de Bruners: a los diez leprosos alcanza la limpieza de la lepra (*Reinigung*), pero sólo el samaritano logra la curación que es también salvación (*Heilung*). Véase asimismo Fitzmyer, *o. c.*, II, 1152, donde hay una justa crítica a Betz por llevar demasiado lejos la distinción entre la curación física y la salvación integral y hacer de esa distinción parte de una polémica de la Iglesia primitiva sobre los milagros.

Aparte la palabra clave ΠΙΣΤΙΣ del v. 19 ("fe" en el pleno sentido cristiano), la "conversión" o "llegada a la fe" del samaritano podría estar simbolizada por el hecho de que sólo él "ve" (ἰδών, en el v. 15) que está curado (con los ojos de la fe) y, en consecuencia, "se vuelve" y va de nuevo al encuentro de Jesús con alabanzas y expresiones de agradecimiento (con lo que ὑπέστρεψεν, el volverse físicamente, deviene símbolo de conversión). Puesto que la frase culminante, "tu fe te ha salvado [y no sólo curado]" es esencial en la estructura y en el mensaje bipartitos de la narración, no me parece que la declaración sea torpe o esté mal colocada al final del relato, ni que deba ser atribuida a la actividad redaccional de Lucas. En este punto coincido con Roloff (*Das Kerygma*, 157-58), Marshall (*The Gospel of Luke*, 652) y Bruners (*Die Reinigung*, 293-95), frente a Pesch (*Jesu ureigene Taten?*, 121-22), Ernst (*Das Evangelium nach Lukas*, 484) y Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1156).

¹¹⁸ Aunque sólo del leproso samaritano se dice que tiene la fe que salva (ΠΙΣΤΙΣ en el pleno sentido cristiano), se supone que los otros nueve tienen al menos cierta fe inicial en Jesús como taumaturgo; de lo contrario, es inexplicable que obedezcan la orden de Jesús de ir a presentarse a los sacerdotes. Véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1154-55.

;;9Bultmann, *Ceschichte*, 33.

¹²⁰ Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 114,27. En buena medida, la posición de Pesch es una ampliación de las escuetas declaraciones de Bultmann.

¹²¹ En el TM, el relato se encuentra en 2 Re 5,1-27, mientras que, en los LXX, la notación equivalente (empleada por algunos comentaristas) es 4 Re 5,1-27.

122 También en opinión de Busse (*Die Wunder des Propheten Jesus*, 319-23) Lc 17,11-19 sería una creación lucana. Aunque ciertamente esta perícopa contiene elementos del relato sobre Naamán de 2 Re 5 (Naamán y el samaritano son extranjeros curados por un hombre santo israelita; hay demora en la curación, que además es indirecta, y el extranjero vuelve ante el hombre santo para expresarle su gratitud), tal vez se hayan exagerado los paralelos. Después de todo, en 2 Re 5, Mc 1 YLc 17 se habla de un taumaturgo israelita que realiza el hecho extraordinario de curar a un leproso; los tres relatos comparten, pues, una misma categoría crírico-formal, lo cual da lugar a que surjan naturalmente paralelos en temas y vocabulario. Para poner las cosas en su sitio es preciso señalar también las diferencias entre Lc 17,11-19 Y 2 Re 5: 1) Mientras que en otro pasaje menciona Lucas la curación de Naamán por el profeta Eliseo (Lc 4,27), aquí no hay referencia explícita a ninguno de ambos personajes. 2) Mientras que en otro lugar del tercer Evangelio es aclamado Jesús como profeta por sus milagros comparables a los de Elías y Eliseo (7,16), no existe tal aclamación aquí; cf. Firzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 1150-51. 3) Mientras que hay una demora en la realización del milagro tanto en 2 Re 5 como en Lc 17,11-19, la producida en Lucas es de carácter diferente y obedece a una razón claramente distinta. 4) Mientras que 2 Re 5 concluye con un milagro punitivo (la lepra de Naamán pasa al codicioso criado Guejazí y a sus descendientes), ningún milagro punitivo conectado con una curación se encuentra aquí ni en ningún otro lugar de la tradición evangélica. Para un breve sumario de similitudes con 2 Re 5, véase Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 127; ofrece un estudio mucho más detallado Bruners, *Die Reinigung*, 103-20; cf. 297-306. Coincidencias intralucanas se encuentran en 4,27; 5,12-16; 9,51-55; 10,29-37; Hch 8. También se podrían incluir otros dos relatos de milagros correspondientes a la narración del gran viaje que han tendido en su desarrollo hacia la forma del apotegma: la mujer encorvada (13,10-17) y el hombre con hidropesía (14,1-6). En suma, sería un error empeñarse en explicar Lc 17,11-19 como resultado de una sola fuente o influencia.

¹²³ Van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 409-503; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 201-2. La idea, mencionada de paso por Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas*, 335), de que originariamente el relato sobre el samaritano agradecido era simplemente una parábola (como la del buen samaritano, por ejemplo) no ha convencido a muchos críticos, lo cual resulta comprensible. No hay nada en el texto lucano, ni en una historia de tradición plausible basada en él, que apunte en esa dirección.

¹²⁴ Para un examen de las soluciones propuestas, cf. Bruners, *Die Reinigung*, 149-63; Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 117-19. Casi todos los comentaristas admiten hoy que διὰ μέσον es la lectura original (la *lectio difficilior*, atestiguada por el papiro 75 [al parecer], y los códices Vaticanus, Sinaiticus y Regius); sobre la cuestión textual, véase *Die Reinigung*, 50-53. Para ser precisos, διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας lleva aparejados dos distintos problemas: 1) con acusativo, διὰ tiene habitualmente sentido de "por" causativo; es con διὰ + genitivo como "por" suele adquirir el valor de "a través". Ciertamente, hay raros casos de διὰ + acusativo con el sentido de "a través" en poesía del griego clásico y en prosa del griego helenístico; véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 1153. Pero de este uso no se encuentra ningún otro caso clara en el NT, Y desde luego no en Lucas-Hechos. 2) El mayor problema es que, geográficamente, no tiene sentido decir que Jesús pasaba por en medio de Samaría y Galilea en su camino hacia Jerusalén. A menudo, los comentaristas encuentran en la frase la idea de que Jesús viajaba (¿en dirección oeste-este?) a lo largo de la frontera entre Samaría y Galilea; pero Pesch *Jesu ureigene Taten?*, 118 n. 13) se pregunta si esta traducción de διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας es posible filológicamente. Más apremiante todavía es la cuestión de su posibilidad, a la vista del solemne anun-

cio y comienzo del itinerario de Jesús hacia Jerusalén que se encuentra en Lc 9,51-56. Véanse a continuación las consideraciones al respecto.

¹²⁵Conzelmann, *The Theology of/To Luke*, 68-71. Sugiere este autor que Lucas «parece concebir Galilea como una isla, aunque adyacente a Judea, y Samaría como situada en el norte de Judea» (p. 70), lo cual no es imposible. Pero, para lograr que funcione su teoría, Conzelmann se ve en la necesidad de interpretar 9,51-55, y el resultado de la interpretación es que, después de haber sido rechazado en la frontera de Samaría, Jesús «vuelve a Galilea, donde continúa su ministerio, ahora en el contexto del viaje; después pasa a Judea, que es también un antiguo ámbito de su actividad» (p. 71); similarmente, Marshall, *The Gospel of/Luke*, 404. El inconveniente de este enfoque es que ni en 9,51-55 ni en las narraciones subsiguientes hay la menor indicación explícita de que Jesús retorne a Galilea después de haber entrado en Samaría. De hecho, con la excepción del problemático v. 17,11, Galilea nunca es mencionada en toda la narración del gran viaje, si bien es cierto que Galilea o Perea constituirían un marco más adecuado para determinados relatos. En cambio, se habla de Samaría o de samaritanos en Lc 9,52; 10,33 (dentro de la parábola de buen samaritano); 17,11, y 17,16. Atendiendo al flujo narrativo, lo natural es que, concluido su ministerio en Galilea en 9,51-52, «Jesús vaya desde Galilea o el país de los judíos a Jerusalén no por Perea (como en Marcos y Mateo), sino a través de la tierra que simboliza la oposición, Samaría» (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 824). Esto no es negar que Lucas tenga una idea un tanto confusa de la geografía de Palestina y de quienes gobiernan los distintos territorios que la componen (de ahí la referencia a Herodes Antipas en 13,31-32); pero, a mi entender, nada en los caps. 9-19 justifica el expediente empleado por Conzelmann de hacer volver a Jesús a Galilea después de 9,51-55.

¹²⁶Una explicación plausible de cómo surgió la actual lectura se encuentra en Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 118-19. Según este autor, el hecho de que nueve de los diez leprosos sean judíos, más la presencia del topónimo "Galilea" en la descripción de la región, podría ser indicio de que, originariamente, la tradición hablaba de la curación de un grupo de leprosos por Jesús en Galilea. Lucas habría añadido "Samaría y" a la referencia del lugar porque había decidido incluir el relato sobre los diez leprosos dentro de la narración del gran viaje, es decir, después de que Jesús deja Galilea y entra en Samaría. Pesch sugiere también (quizá menos convincentemente) que Lucas conserva la alusión a Galilea porque la perícopa siguiente (17,20-30) empieza con una pregunta planteada por los fariseos.

¹²⁷Pesch (*ibid.*, 118) observa con tino: «La idea de que se debe a él [Lucas] la posición de ambos [topónimos (en el orden Samaría-Galilea)] no parece verosímil». Este es uno de los principales escollos con que tropieza la tesis de Bruners que Lucas creó 17,11-19 en su totalidad; Bruners no llega a explicar adecuadamente por qué Lucas, sin que le impulsase a ello la tradición, habría escrito una frase tan extraña -de hecho, ininteligible- como διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας. Glombitza ("Der dankbare Samariter", 244-46) ofrece una interpretación extravagante de ella, mezclando alegorías propias de la época patrística con disquisiciones existencialistas propias de Bultmann. Para Glombitza, "por en medio de Samaría y Galilea" expresa la línea seguida por Jesús entre los diferentes ámbitos de este mundo. La existencia cristiana no discurre sujeta a programas humanos (p. ej., las distintas expectativas mesiánicas), sino que se trata de una vida vivida en una responsabilidad totalmente individual, una vida vivida por el individuo como alguien que recibe. Similarmente, Jesús se halla entre la expectación de Samaría de un mesías como un Moisés redivivo y la expectación de Israel de un mesías como el rey davídico, profeta y sumo sacerdote. Para los hermeneutas, el artículo de Glombitza puede constituir un saludable recordatorio de lo extraña que puede parecer una interpretación existencialista un cuarto

de siglo después. Nada envejece tan rápido como las modas, y lo que en el mundo de la erudición parece hoy lo más "en punta" puede mañana, de tan avanzado, tener por delante sólo el vacío, volviéndose una especie de acantilado de Cerasa por el que se precipiten algunos académicos.

¹²⁸ Sólo en el Evangelio de Lucas hay personas que tratan a Jesús de "Maestro" (ἐπιστάτης); de hecho, Lucas es el único que utiliza esta palabra en el NT. Lo no lucano aquí, pues, no es la palabra en sí, sino su pronunciación por personas que no son discípulos, al menos formalmente, y que la utilizan junto con el nombre de Jesús. La extraña combinación podría deberse a redacción lucana de material L. Para textos donde algún discípulo se dirige a Jesús con la forma vocativa ἐπιστάτα, véase Lc 5,5; 8,24(bis).45; 9,33.49; cE Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* **II**, 1154. En opinión de Clombitza ("Der dankbare Samariter", 242-43), el empleo de ἐπιστάτα por los diez leprosos muestra que Lucas los considera como miembros del círculo de discípulos en el sentido más amplio. Esto es difícil de sostener, por la razón siguiente: si bien el relato permite suponer que los diez leprosos tienen inicialmente alguna vaga fe en Jesús como taumaturgo, sólo en el samaritano, que vuelve para mostrar gratitud, detecta Jesús la fe que salva. Por tanto, si los otros carecían de esta clase de fe, ¿cómo podía Lucas considerarlos como discípulos de Jesús de algún modo significativo?

¹²⁹ Marshall (*The Gospel of Luke*, 649) añade la valiosa observación de que, como Lucas evita los duplicados en su material narrativo, es improbable que crease 17,11-19 a partir de Mc 1,40-45, puesto que ya había utilizado el relato marcano en Lc 5,12-16; similarmente, Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 199. Como observa Marshall en el lugar citado, «la teoría de que este relato [Lc 17,11-19] es una variante del marcano parece no tener otra base que la discutible suposición de que, originariamente, pudo haber un solo relato de la curación de un leproso». Es sorprendente ver que todo el argumento de Pesch sobre la dependencia de Lc 17,11-19 con respecto a Mc 1,40-45 se reduce a que en ambos relatos se encuentra la orden de Jesús de ir a presentarse al sacerdote o sacerdotes *Uesu ureigene Taten?*, 126-27). En realidad, esa orden sería casi inevitable en cualquier referencia detallada sobre curación de lepra en el siglo I y en ambiente palestino. Habida cuenta sobre todo de que la orden tiene una posición diferente y una función algo distinta —pero perfectamente coherente— en Lucas, no hay base para afirmar que su presencia en Lc 17,14 prueba que el relato lucano sea dependiente del marcano.

¹³⁰ Betz ("The Cleansing", 321) supone que, subyacente al actual relato de Lucas, se encuentra el estrato más antiguo de la tradición (una curación de diez leprosos, de los cuales sólo uno vuelve para dar las gracias), más un segundo estrato (que introduce la nota antijudía de designar al leproso agradecido como samaritano); luego, Lucas habría aportado algunos retoques al redactar la tradición. Como señala acertadamente Fitzmeyer (*The Gospel According to Luke II*, 1151), esta reconstrucción, aunque no imposible, no deja de ser «muy especulativa».

¹³¹ A diferencia de Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 119), no incluyo en esta lista de testimonios independientes el papiro *Egerton 2*, puesto que lo considero dependiente de la tradición sinóptica. Mis razones pueden verse en *Un juicio marginal I*, 138-39, 167 nn. 39 y 41. Curiosamente, pese a creer que *Egerton 2* refleja un ulterior desarrollo de la tradición sinóptica en una época incluso posterior a los Evangelios (una vez escritos, habrían sido transmitidos de memoria), Pesch *Uesu ureigene Taten?*, 107-9, 120) opina que el autor del papiro conocía la versión prelucana de Lc 17,11-19. Me parece que esto es complicar sin necesidad una hipótesis básicamente correcta. El conocimiento de la tradición especial L, perceptible en el papiro, se explica mejor por el recuerdo del Evangelio de Lucas.

¹³² Al hablar de "caso único" de un *tipo* de milagro prescindiendo de los paralelos sinópticos que dependen literariamente, p. ej., de Marcos. Así, la curación de la hemorroísa, aunque presente en los tres sinópticos, es "caso único" según nuestro modo de clasificación.

¹³³ Con frecuencia, Latourelle no tiene en cuenta este punto en su argumentación sobre la historicidad de los relatos de milagros. Por ejemplo, en su estudio de la curación de la suegra de Pedro apela al "testimonio múltiple" (*The Miracles of Jesus*, 83). En realidad, aunque los tres sinópticos ofrecen el relato, Mateo y Lucas dependen claramente de Marcos, por lo cual no hay testimonio múltiple de fuentes. Uno de los fallos del enfoque de Latourelle es su posición oscilante y errática sobre las fuentes de los Evangelios. Las relaciones entre ellos parecen definidas, en el estudio de cualquier relato, con arreglo a la utilidad de una teoría para los fines apologéticos de Latourelle.

¹³⁴ El adjetivo *μογιλάλος* (Mc 7,32) se encuentra sólo aquí en el NT y sólo una vez en los LXX (Is 35,6, como equivalente del hebreo *'illem*). Literalmente, *μογιλάλος* significa "que tiene dificultad para hablar". Su sentido puede ser también el más general de "mudo", y posiblemente con ese valor figura en LXX Is 35,6, ya que todas las otras veces que aparece *'illem* en el texto masorético del AT (Ex 4,11; Is 56,10; Hab 2,1S; SaI3S,14, y Prov 31,S) su significado más probable es "mudo", "sin habla".

Puesto que, en Mc 7,31-37, se dice que el hombre, una vez curado, habla de manera correcta, clara o normal (*ἐλάλει ὀρθῶς*, v. 35), parece que en 7,32 se ha querido dar a *μογιλάλος* su sentido literal: el hombre tenía dificultad para hablar porque, por su sordera, no había aprendido a articular las palabras. La única objeción a esta línea de razonamiento es que en la conclusión coral del milagro se alaba a Jesús porque hace oír a los sordos y hablar a los mudos [*ἀλάλους*, "los sin habla"]. Pero esta conclusión coral está expresada en un plural generalizador y tiene ecos de profecía veterotestamentaria. Además, aunque el núcleo del relato de 7,31-37 puede remontarse a algún acontecimiento de la vida de Jesús, la estilizada conclusión coral, típica de la forma literaria de un relato de milagro, es casi con toda seguridad una reflexión teológica de la Iglesia primitiva o de Marcos. Estilística aparece, en lo *que* sigue me referiré al "sordomudo" simplemente por razones de brevedad.

¹³⁵ Para un estudio de la perícopa, cf. Xavier Léon-Dufour, "La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre", en *Études d'évangile* (Parole de Dieu; Paris; Editions du Seuil, 1965) 124-28 (trad. esp.: *Estudios de Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 1982). La utilidad de este estudio es limitada a causa de una insólita visión de las fuentes evangélicas: para Léon-Dufour, Mateo y Lucas dependen de tradiciones presinópticas relacionadas sólo indirectamente con Marcos; según esa opinión, no hay dos sinópticos que tengan en un tercero su fuente directa.

Conviene hacer una observación sobre el título habitual de la perícopa: "La curación de la suegra de Simón". Técnicamente, la fiebre no es una dolencia que haya que curar, sino sólo un síntoma de alguna enfermedad (p. ej., la malaria). Pero en este caso, como en el del hombre con hidropesía, los textos evangélicos reflejan ideas populares de la época al hablar de curaciones realizadas por Jesús de estados físicos que hoy consideramos síntomas. No obstante, como debo iniciar mi estudio interpretando el texto como está, conservo el modo de hablar del evangelista.

Diferente del anterior es el relato sobre el hijo del funcionario real Gn 4,46-54). En Juan, aquello por lo que se pide la ayuda de Jesús es una enfermedad no nombrada que está a punto de llevar a la muerte al hijo del funcionario. Todo el episodio gira en torno al temor del padre ante esa muerte inminente y la aseveración de Jesús "tu hijo está bien" (v. 50). Al final del relato, cuando el padre pregunta a sus sirvientes cuándo ha comenzado la mejoría, los criados le dicen la hora en que "le desapareció la fiebre". En ese caso, la fiebre es mencionada como síntoma de una grave enferme-

dad, la cual constituye el objeto de la petición del funcionario y de la intervención de Jesús. Por tanto, en vez de examinar Jn 4,46-54 junto con la curación de la suegra de Pedro, vaya posponet su estudio hasta el momento de tratar sobre lo que es más propiamente su paralelo: el relato de Q sobre el criado del centurión.

¹³⁶ Aquí hay que admitir la posibilidad de la presencia de simbolismo. Los dos otros milagros de Marcos en que Jesús toma a alguien de la mano llevan aparejado algún tipo de resurrección o reanimación de una persona aparentemente muerta: la hija de Jairo (Mc 5,41, κρατήσας τῆς χειρὸς) y el chico epiléptico (9,27, κρατήσας τῆς χειρὸς), del que se dice después del exorcismo "quedó como muerto" o "como un cadáver" (ὥσεὶ νεκρός). Por eso, en la curación de la suegra de Pedro, al relatar que Jesús "la levantó tomándola de la mano" (ἤγειρεν αὐτὴν κρατέσας τῆς χειρὸς), Marcos podría haber tratado de crear el simbolismo de Jesús resucitando al creyente.

¹¹⁷ En la estructura crítico-formal del relato de milagro, la acción de servir la comida tiene ante todo la función de demostrar que la curación es una realidad. Algunos autores (como Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 81) creen ver también en el verbo διακονέω ("servir") una alusión simbólica al servicio en la comunidad eclesial. Pero, dado el contexto de una mujer en su casa, un sábado, después de la función religiosa en la sinagoga, es de lo más natural la idea de servir la comida sabática, yesos autores podrían estar leyendo demasiado en tan poco texto. Aparte de que, con un claro sentido de servicio a la comunidad eclesial, διακονέω es por naturaleza raro en los cuatro Evangelios; quizá Lc 22,26-27 proporciona el único ejemplo.

En vez de ver simbolismo en todo (p. ej., la casa de Pedro simbolizaría a la Iglesia), conviene fijarse en el carácter sobrio y escueto del relato. En él no hay títulos ni preocupaciones cristológicas de carácter específicamente cristiano, como el motivo del asombro o de la aclamación coral con que frecuentemente concluyen los relatos de curación. La concisión más los detalles no habituales llevan a Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 131-32) a pronunciarse por la historicidad del relato. A mi entender, estas consideraciones, a falta de un testimonio múltiple, no son suficientes para formarse un juicio sobre la cuestión.

¹³⁸ Sin embargo, no hay que llevar este punto demasiado lejos. Cuesta entender el argumento que Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 83) elabora en favor de la historicidad: «¿Por qué conservar esta mención de la suegra, una figura que no suscita especial simpatía? ... Sabemos, además, que las mujeres no eran particularmente estimadas, ni siquiera las pertenecientes al grupo de discípulos (Lc 42,11); aun así, el beneficiario de este milagro no sólo es la suegra de Pedro, sino, encima, mujer». A lo mejor, leyéndolo más veces...

¹³⁹ Meier, *Un juicio marginal* 1, 196-97.

¹⁴⁰ Así Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, 182; Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 289, y, aparentemente, Robert H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 266-88. Ésta parece ser también la opinión de Mann (*Mark*, 284), quien, siguiendo a Taylor, califica de "único" (!) el emplazamiento de un episodio dentro de un episodio, lo cual, a su entender, «sugiere que el relato tiene como base una tradición muy primitiva». (Realmente, lo que hay de único es que dos relatos de milagros aparecen interrelacionados en Marcos.) El episodio, dice Mann, tiene «el aspecto de una tradición oral no reelaborada ... de la que un testigo ocular ofreciese un recuerdo vivo». No sorprendentemente, Bultmann (*Cesehiehte*, 228-29) sostiene que la inclusión de un relato en otro no tiene nada que ver con los acontecimientos originales. Sorprende, en cambio, que Schmidt (*Der Rahmen der Cesehiehte Jesu*, 148) vea la causa de esa inclusión en un recuerdo preciso de lo sucedido.

Hay que subrayar que no todos los críticos conservadores consideran el ensamblaje de los dos relatos como el reflejo de unos hechos históricos. En *The Gospel According to Mark*, 189, Lane acierta (a diferencia de Mann con su afirmación) al advertir que "el recurso estructural de intercalar un episodio en otro tiene paralelos en otros casos en que Marcos se sirve de la anticipación». Sobre la intercalación marcana, véanse mis observaciones más adelante en el texto. Guelich (*Mark* 1-8:26, 291-92) es especialmente oportuno señalando las diferencias de estilo y contenido que hacen improbable que los dos milagros fueran narrados juntos originariamente, por no hablar de la improbabilidad de que hubiesen sucedido juntos. Además, Guelich examina el debate sobre si los dos relatos ya estaban unidos en una fuente premarcana o fueron interconectados por el mismo Marcos. Los que se decantan por una interconexión en la fuente premarcana (p. ej., Bultmann, *ibid.*, 228; Dibelius, *ibid.*, 220; aparentemente, Guelich, *ibid.*, 292) podrían argüir que el episodio de la hemorroísa proporciona el necesario elemento de dilación, permitiendo que la hija de Jairo muera antes de que Jesús llegue a su casa; además intensifica el *suspense* de la narración en su conjunto. Pero Marcos utiliza la técnica de la intercalación también en narraciones no relacionadas milagros; de ahí la imposibilidad de resolver con certeza el problema. Por suerte, la cuestión del origen de la intercalación no afecta decisivamente al problema básico de la historicidad de cada relato considerado aisladamente.

¹⁴¹ Así Gundry, *Mark*, 288.

¹⁴² Guelich (*Mark* 1-8:26, 296-97) señala cautamente: "Ella [la hemorroísa] lleva arrastrando su dolencia desde hacía *doce años*, lo cual es, quizá, otro punto de contacto algo menos que casual con el relato sobre Jairo». Yo, en cambio, creo que la presencia del número doce en los dos relatos es una simple coincidencia, que acaso contribuyó a que ambos acabaran unidos en la tradición oral o en la colección premarcana de relatos de milagros. También juzgan accidental la presencia del número doce en ambos relatos Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte jesu*, 148) y Gundry (*Mark*, 284), quien subraya que no hay simbolismo teológico demostrable en ninguna de las dos menciones del número y que lo que éste cuantifica en cada relato (los años de sufrimiento de la mujer y la edad de la niña) son cosas completamente distintas.

¹⁴³ Al tratar sobre la fe de la hemorroísa, Lane (*The Gospel According to Mark*, 193) teologiza de este modo: "Por un acto de soberana voluntad, Dios determinó premiar la fe de la mujer, aun cuando esa fe estaba impregnada de ideas rayanas en la magia». A lo que Aune ("Magic in Early Christianity", 1536), rajante, replica: "Las ideas expresadas en el relato sobre la hemorroísa no rayan en la magia, son la esencia misma de las nociones mágicas grecorromanas».

¹⁴⁴ La hidropesía, o edema, no es una enfermedad en sí, sino un síntoma de una afección seria. Fitzmyer define el edema como «una acumulación anormal de fluidos serosos en tejidos conjuntivos o cavidades del cuerpo, acompañada de hinchazón, distensión o circulación deficiente» (*The Gospel According to Luke* II, 1041). Sobre el emplazamiento asignado por Lucas a este relato dentro de su estructura redaccional, cf. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 313-15.

¹⁴⁵ Fitzmyer (*o. c.*, II, 1041) prefiere clasificar esa pregunta retórica como argumento *a parí*, y no *ajórtiori*, "porque un ser humano (un hijo) forma parte de la comparación». Al igual que los comentaristas modernos, los antiguos copistas encontraron extraña la expresión "su hijo o su buey" del v. 5; por eso hay numerosas variantes textuales, así como enmiendas modernas. Pero "su hijo o su buey" tiene a su favor testimonios tempranos e importantes (papiros 45 y 75, códices Alexandrinus y Vaticanus y bastante tradición escrita en koiné tardía) y además se trata de la *lectio difficilior*, ya que todas las otras lecturas son obvios intentos de "suavizar" el versículo. Véase Metzger, *Textual Commentar*"J> 164.

¹⁴⁶ Digo "casi todo el mundo" porque parece que hubo alguna disputa sobre este punto entre judíos observantes hacia la época de! cambio de era. El grupo (o grupos) que parece estar en el origen de! *Documento de Damasco* tomó una postura extrema: «Nadie ayudará a un animal a parir en sábado. Si al animal se le cae la cría en una cisterna o un pozo [o alternativamente: si la cría cae en una cisterna o un pozo], nadie la sacará de allí en sábado» (CD 11,13-14). En Lc 14,5 y Mt 21,11 se presenta a Jesús tomando una postura diametralmente distinta y suponiendo que sus oyentes la comparten. Aparentemente, Jesús, las personas corrientes y los fariseos habrían estado básicamente de acuerdo sobre esa cuestión. La Misná, redactada a finales del siglo II d. C., recoge una idea más indulgente que la de! *Documento de Damasco*, al menos en lo que respecta a ayudar a un animal a parir: «No les está permitido extraer la cría, pero podrán ayudar a la madre» (*m. Sab.* 18,3 en la traducción de Danby; la de Neusner tiene como segunda oración "pero sí ayudar a sacarla"). Aunque en su argumento alude al caso planteado en el *Documento de Damasco* y no al de la Misná, parece evidente que, sobre la halaká en cuestión, Jesús está del lado de la tradición menos rigurosa recogida en la Misná, reflejando probablemente el criterio de al menos parte de los fariseos. Sin embargo, a veces (p. ej., en lo tocante al divorcio), parece más próximo a los esenios o, al menos, a algunos de ellos.

Esto constituye una advertencia inicial contra los enfoques simplistas de "Jesús y la ley", tema que abordaremos en un capítulo posterior. Da la impresión de que, en algunas cuestiones, como la observancia sabática, Jesús debió de parecer "humano" y "liberal" a muchos judíos de su tiempo, mientras que en otras, como el divorcio, podría haberles dado la impresión de ser excesivamente estricto. Cabe conjeturar que quizá algunos de sus contemporáneos judíos (y no digamos, luego, muchos cristianos) habrían deseado un Jesús más riguroso en lo primero y más condescendiente en lo segundo. Comoquiera que sea, hay que evitar con todo cuidado las generalizaciones sobre la cuestión de Jesús y la ley. Los casos particulares deben ser juzgados como tales.

Aparte de los importantes puntos señalados, hay uno de carácter menor, pero curioso: la coincidencia conceptual dentro de la divergencia verbal entre CD 11,13-14, por un lado, y Lc 14,5 y Mt 12,11 por otro. CD 11,13-14 menciona la caída en una cisterna (*bor*) u hoyo (*pahat*); Le 14,5 habla de caída en un pozo (*φρέαρ*), mientras que en Mt 12,21 la caída es en un hoyo (*βόθυνος*). La similitud es sorprendente. Pero no veo necesidad de enzarzarnos en dudosas especulaciones sobre las conexiones entre los textos de Qumrán y los neotestamentarios en las etapas oral y escrita, cuando lo más probable es que un mismo ambiente agrario palestino, donde no serían raros los problemas de este tipo, más la preocupación de los judíos piadosos por una adecuada interpretación y observancia de la ley en cada uno de sus casos concretos (*halaká*), ocasionaran a veces coincidencias temáticas e incluso verbales. Luego, es preciso tener en cuenta que no había tantos tipos de cavidades en el suelo en las que pudieran caer animales recién nacidos. Además, *φρέαρ* lo mismo puede significar "pozo" que "cisterna"; y el hebreo *geb* (pozo o zanja), aunque frecuentemente tiene el valor de *βόθυνος* en los LXX, es traducido una vez como *φρέαρ*. En esto no hay nada extraño, puesto que una cisterna es un pozo excavado y acondicionado para la función específica de recoger y almacenar agua de lluvia.

Las similitudes-diferencias entre Lc 14,5 y Mt 12,11 son más llamativas todavía. Hay quien sugiere que los dos evangelistas tomaron un mismo dicho de Q y lo insertaron en relatos diferentes, aunque por otro lado similares, sobre curación en sábado. Lo más probable, a mi entender, es que se tratase de una tradición oral independiente (quizá basada en un dicho auténtico de Jesús) de la que Mateo y Lucas conocían sendas variantes. Pero me guardo de meterme en especulaciones sobre juegos de palabras arameos (*be'ira'* [buey, ganado], *béra'* [pozo, hoyo] y *bera'* [hijo]), como hace Lohse ("Jesu Worte über den Sabbat", 86-87).

147Neiryneck ("Jesus and the Sabbath", 227-70, esp. 230) cree que Lc 14,1-6 «se debe casi completamente a redacción lucana. La dependencia de Lc 14 con respecto a Mc 3,1-6 es especialmente notable, y los intentos de reconstruir un pasaje de Q proceden de una evaluación errónea de las similitudes con la redacción mateana de la perícopa del hombre con la mano atrofiada (12,9-14)". Críticos como Lohse ("Jesus Worte über den Sabbat", 79-89, esp. 81) y Roloff (*Das Kerygma*, 66-69) opinan que Lc 14,1-6 es una creación de la comunidad cristiana primitiva (i. e., una *Cemeindebildung*), aunque Lohse (p. 84) admite que un dicho como Lc 14,5 podría remontarse al Jesús histórico. Por otro lado, afirma que la formulación de la pregunta retórica (ΤΙΣ ΕΞ ὑμῶν) carece de cualquier paralelo rabínico y refleja el estilo característico de Jesús; esto, en opinión de Lohse, es indicio de la historicidad del dicho. Fitzmyer (*The Cospel According to Luke II*, 1038-40) examina todos los argumentos en pro y en contra de la historicidad de Lc 14,1-6, pero no se pronuncia sobre la cuestión.

¹⁴⁸Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 305-7; pero cree que el *logion* independiente (14,5) es material tradicional, como resulta de su comparación con Mt 12,11 YLc 13,15 (pp. 308-10).

¹⁴⁹Recuérdese que Lc 14,5 argumenta *apari* y no *a fortiori*, puesto que el caso expuesto incluye un "hijo".

¹⁵⁰Bultmann, *Ceschichte*, 10.

¹⁵¹Véanse, más adelante, mis observaciones sobre Mc 3,1-6 y Lc 13,10-17. Ciertamente, las curaciones de Lc 13,10-17 y 14,1-6 habrían proporcionado una mayor base para judíos estrictos en la observancia de la *ley*, ya que en *los* dos relatos lucanos Jesús toca al beneficiario del milagro, mientras que en Marcos no *hace* nada en el sentido más literal, puesto que cura con una simple orden. De hecho, Lc 14,4 dice que Jesús, «agarrando [al hombre], lo curó". Sanders (*Jewish Law*, 22) parece no considerar el acto de agarrar al enfermo equivalente a trabajo en ningún sentido de la palabra. De todas formas, como señala el mismo autor (*ibid.*, 18-23), es improbable que los campesinos judíos corrientes se hubiesen escandalizado por pequeñas atenciones o ayudas dispensadas en sábado a los enfermos.

¹⁵²Para el problema de las referencias geográficas, cE Guelich, *Mark 1-8:26*, 391-92.

¹⁵³Respecto a la "sección de los panes" y la teología marcana véase, más adelante, el estudio sobre la curación del ciego de Betsaida.

¹⁵⁴Las palabras que Marcos emplea solamente en este pasaje de su Evangelio son las siguientes: μοιγλάλον ("que habla con dificultad", caso único en el NT), ἀπολαμβάνω ("tornar aparte"), δάκτυλος ("dedo"), στενάζω ("suspirar", caso único en los cuatro Evangelios), *effathá* (caso único en el NT), διανοίω ("abrir"), ἀνοίω ("abrir"), δεσμός ("traba", "atadura"), ὀρθῶς ("bien", "correctamente"), ὑπερπερισσῶς ("desmesuradamente", caso único en el NT). Aparte están ττιύω, "escupir", que Marcos vuelve a utilizar tan sólo en un relato similar, la curación del ciego en Betsaida (Mc 8,23; su tercera y última aparición en el NT es en la curación del ciego de nacimiento [Jn 9,6]), y ἀναβλέπω, "levantar la vista", cuyo único Otro caso en Marcos se encuentra en la primera multiplicación de los panes (6,41). Esto es, en suma, una cantidad muy notable de vocabulario no marciano para un conciso relato de siete versículos (seis, si no se cuenta la descripción del itinerario de Jesús en el v. 31).

¹⁵⁵Sobre una distinción entre milagro y magia dentro de una escala variable de experiencia religiosa, véase *supra*, capítulo 18.

¡5"Como ya quedó indicado, la acción de Jesús en Jn 9,6 no es exactamente la misma, puesto que escupe en el suelo para hacer barro y luego aplicarlo a los ojos del mendigo ciego como símbolo de la ceguera, que éste ha de "lavar" después en la pis-

cina de Siloé. Por tanto, no hay una *aplicación directa* de la saliva como agente curativo.

¡La terminología es diferente en Jn 11,41: ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω (literalmente: "levantó los *ojos* hacia arriba").

¹⁵⁸ La dificultad de interpretar el suspiro reside en que el verbo στενάζω ("suspirar", en 7,34) no vuelve a encontrarse en el NT dentro de un relato de milagro, aunque otros verbos relacionados con estados emotivos como ἐμβριμάσθαι y ὀργίζω (respectivamente, "resoplar", [Jn 11,38] y "estar enojado" [Mc 1,41, código Bezae]) aparecen a veces en relatos de este tipo. Algunos críticos relacionan los dos últimos verbos con la entrada en acción de los poderes del taumaturgo carismático, pero esto no es nada seguro.

¹⁵⁹ La opinión más común entre los exegetas es que *effathá* representa una reliquia de la forma aramea de esta tradición y quizá una palabra del Jesús histórico. Sin embargo, Fred L. Hartan Jr., en su artículo "Nochmals *ephphatha* in Mk 7:34": ZNW77 (1986) 101-8, expone una idea revisionista. Sugiere que *effathá* (al igual que *talithá kum* en Mc 5,41) es una palabra mágica, similar a las contenidas en los papiros mágicos griegos, y que fue insertada secundariamente por un revisor del texto griego del relato. Como indiqué al tratar sobre el viejo problema de los milagros, lo que destaca para cualquier lector de textos antiguos es la enorme diferencia entre las fórmulas mágicas conservadas en el *corpus* de los papiros mágicos griegos y los relatos de milagros de los Evangelios. Hartan se ve en la necesidad de encubrir esas diferencias apelando al hecho de que los relatos de milagros evangélicos proceden de época anterior en un siglo a los papiros mágicos griegos (aunque esto no es verdad con respecto a *todos* los papiros) y de ambiente palestino. Pero la admisión por parte del mismo Hartan de que las dos expresiones arameas en los relatos de milagros marcanos tienen sentido sintácticamente, pero no las palabras semíticas de los papiros mágicos, debilita irremediabilmente su tesis, pese a todos los argumentos especiosos e hipótesis que elabora. No puede justificar las diferencias entre los dos tipos de literatura, como tampoco establecer entre ambos unos paralelos válidos.

Contra la posición de Hartan conviene hacer algunas observaciones sobre *effathá* y *talithá kum* en particular: 1) Sin ninguna clase de prueba, Hartan afirma que *effathá* Y *talithá kum* existían en el siglo I d. C. como voces de mando mágicas muy conocidas en el mundo de lengua griega. Por eso se ve forzado a suponer que, por una notable casualidad, el redactor premarcano (?) se encontró trabajando con dos relatos de milagros que contenían las órdenes "ábrete" y "levántate", las cuales coincidían con las voces de mando arameas en circulación. Para lograr que todo esto funcione, Horton tiene que suponer también que el redactor premarcano conocía suficiente arameo para, en el relato sobre la hija de Jairo, poder insertar ταλιθά aliado de κουμ, ignorando a la par el autoritativo "a ti te digo". Esto es apilar una hipótesis inverosímil tras otra. 2) No se pueden identificar las expresiones *effathá* y *talithá kum* con palabras extranjeras ininteligibles o sartas de sílabas sin sentido que se encuentran en los papiros mágicos y en algunos relatos de milagros paganos. Esto es de lo más evidente desde la perspectiva habitual de que esas expresiones reflejan la época en que los relatos respectivos circulaban totalmente en forma aramea. Huelga decir que entonces tales expresiones *no* eran palabras extranjeras y resultaban inmediatamente inteligibles. Cuando se decidió conservarlas en los dos relatos de milagros al ser éstos vertidos al griego, se tuvo el cuidado de ofrecerlas con sus traducciones correspondientes. Por tanto, ni siquiera en el texto griego las expresiones arameas fueron jamás una especie de jerigonza mágica. No hay prueba de que esos relatos de milagros circularan alguna vez en griego sin las traducciones de las expresiones arameas. 3) *Effathá* es la única palabra aramea que aparece en un relato de curación marcano. Si, como pretende Hartan, algún redactor desconocido quiso introducir fórmulas mágicas arameas en relatos de

milagros cristianos, ¿por qué lo hizo solamente aquí? 4) La tradición marcana también conserva expresiones arameas de Jesús fuera de los relatos de milagros: la oración en Getsemaní, que empieza con 'abba' (Mc 14,36) y el grito de desolación en la cruz *elof elof lemá sabachthaní* (Mc 15,34). Ambas están acompañadas de su traducción griega, y ninguna puede ser considerada como una fórmula mágica. En resumen, nada indica que en *effathá* y *talithá kum* se vieran fórmulas mágicas durante la primera generación cristiana. Lo más probable es que, al ser vertidos al griego durante dicha generación, los diferentes relatos fueran traducidos por diferentes personas en diferentes lugares. La mayor parte de los traductores optaron por no conservar ninguna palabra griega en sus traducciones; pero unos cuantos lo hicieron, posiblemente buscando un mayor efecto dramático y énfasis en frases de Jesús que desempeñaban un papel culminante en determinados relatos, y así encontramos ahora no sólo *effathá* y *talithá kum*, sino también 'abba' y el grito de desolación.

¹⁶⁰ Aquí hay un punto que conviene dejar muy claro: es el *milagro de la curación de la oreja al criado del sumo sacerdote* lo que está atestiguado sólo en Lucas. El incidente de la amputación se narra en los cuatro Evangelios y cuenta con el testimonio múltiple que concurren a brindarle Marcos y Juan. Para un comentario detallado sobre las cuatro versiones del episodio en cuestión, cf. Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols. (New York; Doubleday, 1994) 1, 264-81.

¹⁶¹ Por razones prácticas, el lugar del arresto de Jesús se suele designar genéricamente como Getsemaní. Recordemos, no obstante, que sólo hay dos menciones de ese nombre en todo el NT: una en Mc 14,32, al comienzo del relato sobre la oración en Getsemaní, y otra en su paralelo mateo (26,36). Lucas (que habla del monte de los Olivos, p. ej., en 22,39) y Juan (que sitúa el arresto en "un huerto" sin más) nunca escriben "Getsemaní".

¹⁶² Gundry (*Mark*, 878-79) ofrece una lista de críticos que tratan de presentar como discípulo al hombre que utiliza la espada, así como un examen de sus discutibles argumentos. Causa estupefacción leer en Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 203 (la cursiva es mía): «Marcos nos dice que *uno de los doce* "sacó su espada".... Mateo dice *lo mismo* con las *mismas palabras*». Ambas afirmaciones son completamente falsas.

¹⁶³ Muchos manuscritos griegos incluyen τίς ("alguien"), lo cual parece redundante después de εἷς ("uno"); por eso el códice Bezae trata de mejorar el texto leyendo simplemente καὶ τίς. En opinión de Lagrange (*Évangile selon Saint Marc*, 394), compartida por Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 559), εἷς τίς indica que el narrador conoce el nombre del agresor ("uno que yo conozco"). Este significado es posible, pero nada necesario aquí, y parece basarse principalmente en el deseo de Lagrange y Taylor de armonizar Marcos y Juan.

¹⁶⁴ Sobre esto, cf. Pesch (*Das Markusevangelium* II, 401). En la mayor parte de los casos, el participio παρεστῶτες, junto con el artículo definido, funciona como nombre: "los presentes". Un caso especial es 15,39, donde el participio no hace de sustantivo, sino que determina a ὁ KEVTVplwv: el centurión que estaba junto a la cruz, frente a Jesús. En este caso la persona es designada con más precisión, pero no con su nombre propio, y desde luego no puede decirse que figurase formalmente entre los discípulos de Jesús durante el ministerio público.

¹⁶⁵ Al menos, esto es lo que, en mi opinión, se desprende de la redacción de Marcos. Que en la primitiva tradición oral el tajo fuera entendido como una acción defensiva de un simpatizante de Jesús es posible, pero poco probable.

¹⁶⁶ Donald P. Senior, *The Passion Narrative According to Matthew* (BETL 39; Leuven: Leuven University, 1975). Yo me inclinaría más que Senior a ver influencia de

tradiciones orales aisladas, pero estoy de acuerdo con él en que Mateo no tiene ninguna fuente extensa aparte de Marcos.

¹⁶⁷ La orden explícita de envainar la espada es el único paralelo notable que tienen en exclusiva Mateo y Juan, Aunque las traducciones convierten las dos versiones de la orden en casi idénticas, los respectivos textos griegos difieren bastante entre sí: ἀπόσ-
τρεφον τὴν μάχαιράν (Jov εἰς τὸν τότιον αὐτῆς (Mt 26,52, "devuelve tu espada a su sitio") y (Jn 18,11, "mete la espada en la vaina"). Como advierte correctamente Dodd (*Historical Tradition*, 79), ni aquí ni en ningún otro lugar del relato se encuentra base suficiente "para inferir que el episodio del ataque al criado proceda de los sinópticos.... No se puede considerar ninguno de los sinópticos como la fuente principal de la versión joánica del relato, puesto que unas veces Juan se acerca más a uno y otras veces más a otro de los tres».

¹⁶⁸ Véase la detallada explicación de las adiciones mateanas en el relato de Marcos ofrecida por Senior en *The Passion Narrative According to Matthew*, 128-48; también la más concisa de Meier, *Matthew*, 327-28. Como observa Senior (p. 129), «es uno de los discípulos de Jesús (no un simple espectador) quien golpea con la espada [en la versión de Mateo], por eso la admonición de Jesús en los vv. 52-53 es extensible a la comunidad cristiana, a los que "están con Jesús"».

¹⁶⁹ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1451. Es difícil ofrecer una traducción literal de la frase griega (ἐὰν ἔως τοῦτου); significa aproximadamente "que [él o ello] llegue hasta eso". Según Bauer (*Wörterbuch* [6ª ed.], col. 428), otro modo de traducir la frase sería: "¡Quietos! ¡Basta ya!"

¹⁷⁰ Fitzmyer (o. c., II, 1447-48) compara las versiones marcana y lucana del arresto (Mc 14,43-52 || Lc 22,47-53) y llega a la conclusión de que las diferencias que presenta Lucas son explicables como alteraciones redaccionales efectuadas en el relato de Marcos. En la p. 1448 examina minuciosamente el estilo y vocabulario lucano de la perícopa. A mi entender, la argumentación de Fitzmyer es más sólida que las de Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas*, 413) y Marshall (*The Gospel of Luke*, 834), quien mantiene que Lucas combinó Marcos con otra fuente independiente. Como he indicado en el tomo I de *Un juicio marginal* (p. 425-26), no comparto la teoría de que, además de Marcos, Lucas utilizó un relato de la pasión prelucano. En esta cuestión, convendría aplicar la máxima de Guillermo de Ockham: las entidades no deben ser multiplicadas sin necesidad. Una opinión favorable a la existencia de ese relato de la pasión prelucano es la de Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (SNTSMS 19; ed. Owen E. Evans; Cambridge: Cambridge University, 1972); cf. Joachim Jeremías, "Perikopen-Umstellungen bei Lukas?", en *Abba*, 93-97. Para la idea de que, esencialmente, lo que hizo Lucas fue reelaborar el relato marciano de la pasión en beneficio de su propia teología y estilo, véase Marion L. Soards, *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22* (JSNTSup 14; Sheffield: JSOT, 1987); sobre las razones para rechazar la hipótesis del proto-Lucas en general, cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 89-91.

No se trata de negar la posibilidad de que, a veces, Lucas hubiese utilizado tradiciones orales dispersas o de que se hubiese producido alguna "fecundación cruzada" entre las tradiciones lucana y joánica en su fase oral; cf. Brown, *The Gospel According to John* II, 812. Es así como algunos críticos prefieren explicar ciertas coincidencias menores entre Lucas y Juan en esta perícopa: v. gr., la especificación de que es la oreja derecha (δεξιόν) la amputada (Le 22,50 || Jn 18,10). En esto, tales críticos pueden tener razón. Sin embargo, debemos recordar que el lado o miembro derecho de cualquier parte del cuerpo solía ser considerado como el más importante o valioso, por lo cual la adición de "derecha" para resaltar el daño causado podría constituir un desarrollo espontáneo en cada una de ambas tradiciones. (Sobre el daño en el lado dere-

cho del cuerpo como más serio y vergonzoso, véase Pierre Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* [New York: Herder and Herder; London: Darton, Longman and Todd, 1969] 43-44 (trad. esp.: *Pasión y resurrección del Señor*, Madrid: Fax, 1971). A veces se amplía esta idea básica para sugerir que el agresor intentaba mutilar simbólicamente al sumo sacerdote en su representante, el criado, a fin de incapacitarlo para desempeñar sus funciones sagradas; véase una crítica de este enfoque en Haenchen, *John* 2, 166). De hecho hay un caso claro en que Lucas, aparentemente de propia iniciativa, añade a una tradición marcana la especificación de que se trata del miembro derecho. En Mc 3,1, Marcos habla de un hombre con la mano atrofiada, al que Jesús cura en sábado. En la perícopa paralela, al redactar el relato, Lucas hace constar que la mano atrofiada es la "derecha" (Lc 6,6).

¹⁷¹ Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1449) comenta adecuadamente: «Jesús utiliza el momento de su arresto como ocasión para manifestar su poder sanador incluso en beneficio de quienes se encuentran entre sus enemigos. Ello pone de manifiesto el valor simbólico de su pasión: mediante su arresto y muerte vendrá el perdón. Como agente de Dios, invierte el mal hecho por los hombres». Véase también Brown, *The Death of the Messiah* 1, 281. Aunque parezca extrañío, es esta coherencia de Lucas en su presentación teológica de Jesús lo que Latourelle invoca en su débil defensa de la historicidad de la curación. Aun así, acaba admitiendo: «Si el relato de esta curación fuese un incidente aislado en el Evangelio [y lo es en lo tocante al preciso tipo de curación], me costaría aceptar su historicidad. Pero, en el contexto de la vida de Jesús, creo que no es imposible» (*The Miracles of Jesus*, 204). Que algo no sea imposible no constituye una prueba -ni siquiera un argumento- de que realmente haya ocurrido.

¹⁷² Dodd (*Historical Tradition*, 77-80) mantiene con convicción que la versión joánica del relato no depende literariamente de los sinópticos. Su tesis, aceptada por muchos exegetas contemporáneos (entre ellos, R. E. Brown), es superior a muchas teorías complicadas, como, p. ej., la de Anton Dauer (*Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* [5ANT 30; München: Kösel, 1972]), porque explica de manera adecuada y sencilla todos los datos pertinentes. Dauer, en cambio, propone una hipótesis compleja a la par que exasperantemente vaga. Según Dauer, la escena en que Pedro empuña la espada la tornó el cuarto evangelista de una tradición de la pasión independiente; pero, en realidad, esa fuente dependía, aunque de modo indirecto, de los Evangelios sinópticos a través de las tradiciones orales derivadas de ellos. Esto patee un intento de hacer compatible lo antagónico. Para una crítica de la teoría de Dauer, véase M. Sabbe, "The Arrest of Jesus in Jn 18, 1-11 and its Relation to the Synoptic Gospels. A critical Evaluation of A. Dauer's Hypothesis", en M. de Jonge (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources rédaction, théologie* (BETL 44; Glemboux: Dueulot; Louvain: Université de Louvain, 1977) 233-34. Aunque coincido con Sabbe en que la teoría de Dauer es innecesariamente complicada, no estoy de acuerdo en que la solución sea reconocer la dependencia de Juan con respecto a Marcos. En esto, Sabbe sigue esencialmente a Neirynek, "John and the Synoptics", *ibid.*, 73-106.

¹⁷³ Indicio de esa tendencia a adornar con detalles legendarios un relato puede ser el nombre de Malco, que el cuarto Evangelio asigna en 18,10 al criado desorejado. Sin embargo, conviene no emitir en este caso juicios demasiado apodícticos. 1) Las tradiciones evangélicas son susceptibles de moverse en ambas direcciones, a veces inventando nombres propios para versiones posteriores de un relato, a veces omitiendo nombres presentes en una versión anterior; sobre esto, que Haenchen *Uohn* 2, 166) no tiene en cuenta, véase Dodd, *Historical Tradition*, 79-80. 2) En ocasiones, el Evangelio de Juan sorprende con verdaderas perlas de lo que parece tradición histórica fiable. 3) Una objeción a la idea de que "Maleo" constituye una invención posterior es que la tendencia natural sería identificar a un actor anónimo del drama con alguien conocido del pú-

blico, mientras que "Maleo" no se encuentra en los LXX ni vuelve a aparecer en el NT. Ahora bien, ese nombre era corriente en la época; Josefa lo menciona cinco veces, y figura en inscripciones palmirenas y nabateas. Para un tratamiento detallado del nombre de Maleo, así como teorías fantásticas acerca de él, cf. Brown, *The Cospel According to John* 1r, 812. Dodd (o. c., p. 80) parece creer más en la presencia de "Pedro" en la tradición que en la de "Maleo", pero al final se muestra indeciso sobre ambos nombres. Mi punto de vista es diferente. Mientras que no albergo ninguna duda sobre el carácter secundario del nombre de Pedro en el incidente de la espada, no excluiría totalmente la posibilidad de que Maleo fuera en realidad el nombre del infortunado sirviente, aunque lo juzgo bastante improbable. Dado el papel del componente imaginativo en el desarrollo de las versiones sinópticas, sospecho que una creatividad similar dejó su huella en la tradición joánica. De hecho, como explicaré después, creo que la identificación del hombre de la espada con Pedro es obra del cuarto evangelista.

174 Así, correctamente, Haenchen, *John* 2, 165.

175 En esto discrepo de Schnackenburg (*Das Johannesevangelium* III, 256), quien piensa que la identificación de Pedro con el hombre de la espada figuraba ya en la tradición joánica. No es el único en opinar así. Pese a diferencias de detalle, tanto Fortna (*The Fourth Cospel and Its Predecessor*, 149-54) como van Wahlde (*The Earliest Version of John's Cospel*, 133-37) creen que un hipotético Evangelio primitivo, supuestamente subyacente a Juan, contenía el incidente en cuestión con los nombres de Pedro y de Maleo. Aun admitiendo que el doble nombre "Simón Pedro" es típico del cuarto evangelista, Schnackenburg se inclina por la teoría de la tradición joánica y descarta la creación redaccional, al no entender por qué razón el evangelista habría insertado el nombre de Pedro en este texto. Una línea similar de razonamiento sigue Dauer (*Die Passionsgeschichte*, 44), quien afirma que no hay razones teológicas, apoloéticas ni polémicas que llevasen al evangelista a introducir aquí el nombre de Pedro. Curiosamente, Dauer no parece pensar en razones literarias. Entiendo, en cambio, que las consideraciones literarias a que me refiero en el texto constituyen una razón suficiente.

176 Para no dar lugar a confusión, al iniciar el estudio de estas complicadas tradiciones hablo globalmente del "criado del centurión" en las versiones de Mateo, Lucas y Q. Como veremos, no está absolutamente claro si Mateo, y Q antes que él, utilizaron $\pi\alpha\iota\varsigma$ en el sentido de criado (siervo) o chico (hijo). Yo empleo "criado del centurión" e "hijo del funcionario real" simplemente como designaciones convencionales para distinguir el relato de la tradición Q del correspondiente a la tradición joánica.

177 Para una relación de opiniones sobre qué versículos proceden de Q, véase Kloppenborg, *Q Parallels*, 50. Para especulaciones sobre el contexto del relato en el documento Q, cf. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 57; Kloppenborg, *The Formation of Q*, 117.

178 Los elementos puros y simples de un relato Q de milagro se encuentran en el exorcismo del endemoniado mudo de Mt 12,22-23 (cf. Mt 9,32-33) || Lc 11,14), que sirve de introducción a la extensa disputa sobre si Jesús está aliado con Beelzebú. Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 240 y n. 430) trata de explicar la relativa ausencia de relatos de milagros en Q recurriendo a la idea ya trasnochada de la presencia de una cristología del $\theta\epsilon\acute{\iota}\oslash\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ en los relatos de milagros de Marcos.

Algunos críticos niegan que la narración sobre el criado del centurión o hijo del funcionario real pertenezca a la categoría de relato de milagro. Por ejemplo, en su estudio de la curación del criado del centurión, Dibelius (*Formgeschichte*, 245, 261 n. 3) opina que sólo el diálogo era original, mientras que la parte narrativa procedía de adiciones posteriores; por eso, originariamente, la tradición circuló como compuesta de

palabras de Jesús. Similarmente, Bultmann (*Geschichte*, 39, 233) examina la tradición en un apéndice a su estudio de los apotegmas de Jesús, puesto que el episodio es narrado no en el estilo del relato de milagro sino del apotegma: el milagro está totalmente al servicio de una declaración de Jesús. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* 1, 649) comparte el juicio de Bultmann.

Sin embargo, otros autores siguen considerando el episodio del criado del centurión como un relato de milagro; específicamente, como un relato de curación milagrosa: p. ej., Theissen (*Urchristliche Wundergeschichten*, 318, donde aparece bajo la rúbrica de las curaciones) y Roloff (*Das Kerygma*, 155-56, donde es incluido entre los milagros de Jesús). Como observa Wegner (*Der Hauptmann*, 340), el relato contiene muchos de los principales elementos del relato de milagro: la llegada del taumaturgo (Mt 8,5a), la aparición del peticionario (v. 5b), la descripción del padecimiento (v. 6), el ruego del peticionario y su expresión de confianza (vv. 6.8-9), el asombro (v. 10, aunque, aquí, el asombrado es Jesús, no la gente), la despedida del peticionario por el taumaturgo (v. 13a), la seguridad ofrecida por el taumaturgo de que el milagro ha tenido o tendrá lugar (v. 13b) y la confirmación del milagro (v. 13c).

Pero, como también correctamente nota Wegner (*ibid.*, pp. 341-43), este relato no es sólo un relato de milagro. Sus elementos narrativos son sumamente concisos, su texto está ocupado en gran parte por palabras de Jesús y del centurión y su clímax llega al expresar Jesús sorpresa y admiración en el v. 10 (que eclipsa la verdadera frase de curación [v. 13b] y la confirmación del milagro [v. 13c]). Estamos, pues, ante una forma mixta, en parte relato de curación y en parte apotegma (relato declarativo); por eso Wegner y Kloppenborg (*The Formation of Q*, 118) prefieren hablar de «un relato de milagro apotegmático [o apotegmatizado]». Ciertamente, las palabras de Jesús y del centurión adquieren especial relieve en Mt 8,5-13, pero ello no le impide seguir siendo un relato de milagro, que por su forma mixta recuerda los de curaciones en sábado.

La forma variante contenida en Jn 4,46-54 se aproxima más al patrón estándar del relato de milagro (tal como ha sido fijado por los críticos formales), pero el diálogo subraya la cuestión de la fe y de la llegada del funcionario a la fe plena. En consecuencia, yo también lo consideraría una forma mixta. Ahora bien, el hecho de que esta tradición tenga la forma mixta de relato de milagro más diálogo teológico tanto en Q como en Juan constituye un alegato contra todo intento (como los de Dibelius, *Formgeschichte*, 245, 261 n. 3; Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 57; Kloppenborg, *The Formation of Q*, 120, y Sato, *Q und Prophetie*, 82) de sostener que la forma original de la tradición era un simple relato o tan sólo el diálogo sin soporte narrativa. No se debe dar por supuesto que la forma "pura" o simple de un relato es siempre la que antecede cronológicamente en la historia de la tradición. Por ejemplo, suponemos por un momento que en algunas ocasiones, al realizar milagros, Jesús hubiese hecho declaraciones memorables. Las referencias detalladas de lo acontecido en tales ocasiones adoptarían necesariamente, ya desde el principio, formas mixtas, y toda simplificación (p. ej., la omisión del dicho memorable del relato de milagro, o bien la omisión del relato de milagro conservando sólo el dicho memorable) sería secundaria. Contra la presunción de que las formas puras son siempre anteriores puede servir de advertencia el juicio de Busse (*Die Wunder des Propheten Jesus*, 151), según el cual la forma lucana de la curación del criado del centurión, pese a estar reelaborada, se acerca más a la forma propia del relato de milagro que la versión Q original.

¹⁷⁹ Schürmann (*Das Lukasevangelium* 1, 391 n. 14) nota que, sin la mención de que el criado o hijo está a punto de morir, la versión de Mateo da lugar a preguntarse por qué el enfermo no ha sido llevado ante Jesús, como sucede en muchos otros milagros evangélicos (p. ej., en Mc 2,1-12). En vista de ello, es posible que el elemento del peligro de muerte inminente pertenezca a la tradición primitiva (reflejada en Lucas y Juan), la cual haya sido modificada por Mateo en este punto.

¹⁸⁰En la primera referencia a la niña, Mareo la describe ya como muerta; con lo cual el padre, al pedir que su hija sea devuelta a la vida, muestra una gran fe desde el mismo comienzo del relato (Mt 9,18).

Se podrían multiplicar los ejemplos de cómo un rasgo, un motivo o una frase de un particular relato de milagro puede encontrarse también en el relato sobre el criado del centurión. Este hecho obvio, que deriva en gran parte de las características comunes a los relatos de milagros sinópticos, no debe llevarnos a adoptar la postura extrema de E. Wendling ("Synoptische Studien. II. Der Hauptmann van Kapernaum": ZNW9 [1908] 96-109), quien afirma que el relato sobre el criado *imposibilitado* del centurión lo creó Mateo básicamente bajo la influencia de la curación del *paralítico* de Mc 2,1-12 (y de otros relatos marcianos). Así pues, el relato no procedería de Q. Lucas, por su parte, dependería en él de Mateo, si bien Wendling no tiene inconveniente en admitir que Lucas utiliza independientemente Q en otros lugares. Más que una teoría creíble sobre fuentes sinópticas, lo que encontramos en Wendling es un alarde de imaginación.

¹⁸¹Como ya hemos visto, la presencia de "cananea" en vez de "sirofenicia" en Mateo se debe probablemente a la actividad redaccional del evangelista.

¹⁸²Razón por la cual no estoy de acuerdo con Bultmann (seguido en esto por otros comentaristas) en que la curación del criado del centurión es simplemente una variante del relato sobre la mujer sirofenicia (*Ceschichte*, 39). Para dudas sobre la opinión de Bultmann, cf. Schürmann, *Das Lukasevangelium* 1,397; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 649. Más sorprendente todavía es la afirmación de Schulz (Q *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 241) de que el relato de Q sobre el criado del centurión muestra influencia del relato marciano sobre la mujer sirofenicia. Me parece extraño que alguien argumente a favor de la teoría de las dos fuentes con respecto a los sinópticos y luego adopte un punto de vista (i. e., una relación entre Marcos y Q) que puede socavar las bases de esa misma teoría.

Como parte del argumento para un estrecho paralelo entre los dos relatos mencionados, muchos comentaristas leen en Mt 8,7 una pregunta indignada por parte de Jesús: "¿Ir yo a curarlo [al criado del centurión]?" En esta lectura, Jesús está ofendido por la atrevida suposición de que ignora las normas de pureza judías, que prohíben entrar en casa de un gentil. A lo cual responde el centurión con gran humildad, reconociendo que él -un gentil- es indigno de que Jesús entre en su casa y manifestando su fe en que la presencia física de Jesús no es necesaria. Puesto que tiene poder sobre la enfermedad como el centurión sobre sus soldados y criados, Jesús sólo necesita pronunciar una orden a distancia, y el criado quedará curado (v. 8). Una detenida defensa de esta interpretación -ciertamente posible- del v. 7 se encuentra en Wegner, *Das Hauptmann*, 375-80 (que depende de los argumentos ya clásicos de Theodor Zahn); véase también Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* II, 21-22, y Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 184. Junto con Wegner, Schulz (Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 242 n. 447) ofrece una lista de exegetas relevantes partidarios de esta explicación y enumera también unos cuantos que no la aceptan.

Los argumentos favorables a la interpretación de Mt 8,7 como una pregunta se podrían resumir de este modo: 1) El enfático ἐγώ ("yo") no tiene sentido en una declaración ("yo voy"), pero encaja perfectamente en una pregunta indignada ("¿Ir yo...?"). 2) La frase pronunciada por el centurión en el v. 8 expresa una fe verdaderamente asombrosa sólo como respuesta a una aparente negativa. Si el centurión está respondiendo a una frase de asentimiento de Jesús, el v. 8 parece armonizar mal con el sentido del relato. ¿Por qué el centurión no aclara en la petición inicial del v. 6 el punto expresado en el v. 8? ¿Por qué no pone de manifiesto entonces su humildad, su confianza y su fe en que la presencia de Jesús no es necesaria? Si el v. 7 contiene un

firme asentimiento a la petición del centurión, ¿por qué Jesús no procede a actuar en consecuencia con ese asentimiento, en vez de reaccionar sólo ante la repentina actitud humilde y la sugerencia alternativa del centurión en el v. 8? 4) Se admite generalmente que el relato sobre el criado del centurión tiene su paralelo sinóptico más cercano en el otro claro ejemplo de una curación a distancia: la curación de la hija de la mujer sirfeneña (o cananea, según Mateo). En este segundo relato, el elemento del rechazo de la petición es claro (cf. Mc 7,27; Mt 15,23.26 describe con más crudeza la denegación). Parece razonable esperar que tal elemento esté también presente en el relato paralelo sobre el criado del centurión, tanto más cuanto que Jesús parece negarse también inicialmente al ruego del funcionario real en Jn 4,48. 5) En el contexto de la teología redaccional mateana, en su vida terrena Jesús ha sido enviado únicamente a las ovejas perdidas del pueblo de Israel (15,24) y él mismo envía a sus doce discípulos tan sólo a ese grupo limitado (10,6). La misión sin restricciones, universal, no es proclamada hasta Mt 28,16-20, después de la muerte y resurrección de Jesús. ¿Cómo podría Mateo, con alguna coherencia, presentar al Jesús terreno, que cumple la ley y los profetas (5,17), dispuesto a entrar sin ningún inconveniente en casa de un gentil para una misión en el fondo religiosa?

Aunque es considerable el peso de los anteriores argumentos en su conjunto, hay algunas razones en contra dignas de ser tenidas en cuenta: 1) Si se lee el Evangelio de Mateo siguiendo el orden que le ha dado el evangelista, el contexto inmediato de la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13) no es la curación de la hija de la mujer cananea (15,21-28), sino la curación, inmediatamente anterior, de un leproso (8,1-4). En ésta, Jesús accede de inmediato a la súplica del leproso (quien, análogamente a lo que sucede con el centurión gentil, no está integrado en la comunidad cúlrica de Israel, o al menos no de un modo pleno) e incluso infringe la ley mosaica tocando al leproso para curarlo. Resulta extraño que, después de comportarse tan independientemente con respecto a la ley en Mt 8,3, Jesús adopte una actitud tan escrupulosa en 8,7. Sobre esto, cf. Haenchen, "Johanneische Probleme": ZTK56 (1959) 19-54, esp. 24. 2) Sólo con una buena disposición de Jesús (en el v. 8,7) a ir a casa del centurión, la respuesta del centurión en el v. 8 cobra todo su sentido de insólita expresión de fe humilde. El v. 8 no es un desesperado intento de obtener la concesión de un segundo tipo de milagro después de negado el tipo de milagro pedido en un principio, sino una renuncia humilde y asombrosa al favor que Jesús ha ofrecido voluntariamente. Conviene tener presente que el centurión no ha hablado nada de que Jesús vaya a su casa en su petición inicial del v. 6; esa idea procede tan sólo de Jesús. Todo ello pone de relieve esa fe humilde y absoluta que lleva a Jesús a maravillarse. La mayor parte de los oyentes de Jesús no están nunca satisfechos; siempre quieren más por medio de milagros, realizados con arreglo a sus propios gustos y especificaciones. En cambio, el centurión pretende tomar incluso menos de lo que Jesús ofrece: tan seguro está de que basta con una simple palabra suya a distancia. Lo que el Jesús mateano subraya en el v. 10 es este contraste entre las exigencias de unos israelitas nunca satisfechos y la fe humilde de un gentil que pide tan poco. 3) Si el v. 7 fuera una pregunta indignada, la causa de la indignación sería la indebida esperanza del centurión de que Jesús *iría* a casa de un gentil. Pero, en el v. 7, ἐλθών ("yendo") es un simple participio, no se encuentra la expresión "a tu casa" y toda la estructura de la frase pone el énfasis en la idea de curar (el verbo principal es θεραπεύσω, no el participio ἐλθών). La idea de la ida a casa del centurión no es mencionada explícitamente hasta el v. 8. Sobre este punto, cf. Gundry, *Matthew*, 143. 4) Algunos exegetas apoyan la lectura del rechazo en Mt 8,7, recurriendo a un supuesto rechazo paralelo sufrido en Jn 4,48 por el funcionario real. Pero tal argumento puede ser inconsistente. Quizá el "paralelo" no constituya ninguna prueba, sobre todo con respecto a la tradición subyacente a Q o a Juan, puesto que ambos versículos podrían ser creaciones redaccionales de los evangelistas. Si tal fuera el caso, el supuesto paralelo no indicaría nada sobre la tradición básica subya-

cente a los relatos actuales, ni un texto arrojaría necesariamente alguna luz sobre el significado del otro. En el caso de Mateo, mientras que Wegner (*Der Hauptmann*, 149-57, 270) arguye que 8,7 existía en la tradición Q (pese a la ausencia de todo paralelo en la versión lucana del relato), Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew* II, 21. n. 50) señalan que el vocabulario y el estilo del v. 7 son intensamente mateanos, por lo que el texto podría tener un origen redaccional. En cuanto al supuesto paralelo joánico, los comentaristas suelen considerar Jn 4,48 como una inserción de Juan en un relato tradicional, puesto que a) el v. 48 destaca extrañamente, ya que pasa de repente a la segunda persona del plural, en la que sigue el resto del versículo («Jesús le dijo: "Si no veis señales y prodigios, sois incapaces de creer"»), cuando todo, antes y después, está en tercera persona del singular; b) lo que precede inmediatamente no parece motivo bastante para la fuerte reacción de Jesús; c) no termina de concordar con el final del relato (el funcionario llega a la fe plena como resultado de la "señal" de Jesús). Sobre todo esto, cf. Brown, *The Gospel According to John* I, 195-96; Schnackenburg, *The Gospel According to St John* I, 469; Haenchen, "Johanneische Probleme", 30; íd., *John* I, 234-35; van Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel*, 93; Forma, *The Fourth Gospel*, 62-63. Lo interesante de esto para quien anda rastreando tradiciones históricas es que la cuestión de si Mt 8,7 es un asentimiento o un rechazo en forma de pregunta puede estar fuera de lugar, puesto que, probablemente, ese rechazo no pertenece a la forma más primitiva del relato. 5) Si Mt 8,7 fuera una pregunta indignada, Mateo podría haberlo indicado con más claridad comenzando la respuesta de Jesús con la negación interrogativa μή ("acaso...?"), utilizada cuando el hablante espera la respuesta "no". 6) Más generalmente, los argumentos teológicos redaccionales sobre Jesús y la ley suelen tener como base interpretaciones discutibles de la ley en el Evangelio de Mateo.

Habida cuenta de todo lo anterior, me inclino a pensar que Mt 8,7 se entiende mejor como declaración que como pregunta. Pero, en cualquier caso, lo que hemos visto hace improbable que Mt 8,7 refleje el acontecimiento histórico original, ni siquiera la más antigua tradición a que es posible llegar. En general, soy escéptico en cuanto a la reconstrucción del diálogo que pudo haber estado conectado con el acontecimiento original subyacente a las tradiciones Q y joánica. Wegner (*Der Hauptmann*, 427) se muestra más confiado, pero al precio de desentenderse de Juan en favor de la versión Q a la hora de la reconstrucción histórica. Dadas las diferencias entre Q y Juan en la parte dialogada del relato, creo prudente ser modesto en las propias afirmaciones y renunciar a todo intento de reconstruir las declaraciones supuestamente formuladas durante el encuentro histórico.

¹⁸³ Véase, p. ej., la llegada *inmediata* de la barca de los discípulos al lugar de destino después de caminar Jesús sobre el agua (Jn 6,21), la curación del ciego *de nacimiento* (9,1 [cf. v. 32], particularidad no predicada de ningún ciego en los sinópticos) y la resurrección de Lázaro cuando llevaba ya sepultado *cuatro días* (11,17.39; en tanto que la hija de Jairo y el hijo de la viuda de Naín son devueltos a la vida el mismo día de su muerte, antes de recibir sepultura). La idea de que la "fuente de las señales" de Juan tiene una actitud positiva hacia los milagros, pero que el mismo evangelista se mantiene distante e incluso hostil con respecto al elemento milagroso, no resiste un examen detenido. Juan es sin duda hostil al interés en los milagros sólo por su naturaleza espectacular y los beneficios materiales que reportan; la fe superficial basada en ese interés no llega a ser verdadera fe. Pero Juan valora positivamente los milagros cuando funcionan propiamente como "señales" que guían a los hombres bien dispuestos hacia aquel a quien apuntan, el Jesús vivificador. Sobre todo esto, cf. Marianne Meyer Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1988) 53-86, y Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress, 1992) 74-175.

¹⁸⁴Que la presencia de Jesús en Caná al inicio del relato sobre el hijo del funcionario real procede de la redacción creativa de Juan es una idea muy generalizada entre los comentaristas de su Evangelio; véase también Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 648. Algunos autores (p. ej., Schnackenburg, *The Gospel According to St John* 1,470; Fortna, *The Fourth Gospel*, 58-59) señalan una interesante alternativa: la "fuente de las señales" o "Evangelio de las señales" que supuestamente utilizó Juan podría haber contenido alguna forma de Jn 2,12 que mencionase el desplazamiento de Jesús de Caná a Cafarnaún y precediese inmediatamente el relato de la curación del hijo del funcionario real en Cafarnaún. Quizá en la fuente el funcionario acudía al encuentro de Jesús, estando Jesús aún de camino hacia Cafarnaún. Obviamente, todo esto no deja de ser muy especulativo; van Wahlde (*The Earliest Version*, 92 n. 60) discrepa de Fortna y afirma que, incluso en la fuente de Juan, Jesús se hallaba en Caná. Aunque es claro que Juan busca una segunda "señal en Caná" que sirva como referencia retrospectiva a la primera, el tema de Jesús vivificador apunta hacia delante, hacia la siguiente sección principal del Evangelio, en cuyos caps. 5-6 la idea de dar vida ocupa un lugar muy prominente. Sobre este punto, cf. André Feuillet, "The Theological Significance of the Second Cana Miracle", en *Johannine Studies* (Staten Island, NY: Alba House, 1964) 39-51, esp. 44-51.

¹⁸⁵Para un examen de los significados de βασιλικός, véase Wegner, *Der Hauptmann*, 57-60, con las correspondientes referencias a la literatura grecorromana. Mis observaciones sobre el significado de "funcionario real" y "centurión" dependen en gran medida del estudio de Wegner.

¹⁸⁶Véase, p. ej., C.j. 1.1.5 §45 [los soldados del monarca seléucida Antíoco IV Epífanes]; 2.3.4 §52 [tropas romanas]; 2.17.5-6 §423 y 426 [tropas de Herodes Agripa II]. Aunque, estrictamente hablando, Herodes Antipas no era rey, sino un simple tetrarca, al parecer la gente corriente lo llamaba rey (βασιλεύς), sin precisar más, como atestigua Mc 6,14 (correctamente, ese "rey" de Marcos pasa a ser 'tetrarca' en Mt 14,9). POt eso no sería sorprendente que el aludido como βασιλικός en Juan fuera un oficial soldado de Herodes Antipas.

I "Juan nunca utiliza ninguna de las palabras equivalentes a "centurión" (ἑκατόνταρχος, ἑκατονάρχης ο κεντυρίων), pero habla de una σπεῖρα (una cohorte romana de 600 hombres o un manipulo de 200) en 18,3.12, de un χιλιάρχος (literalmente, un capitán u otro oficial con mando sobre 1.000 hombres, pero puede designar también un tribuno militar romano con mando sobre una cohorte de 600) en 18,12 y del τῆρα (originalmente, la tienda de un campamento militar donde el pteor romano tenía su cuarte! general) en 18,28.

¹⁸⁸No hay necesidad de entrar en un análisis detallado de cada aparición de "centurión" en el NT; para un rápido examen, cf. Wegner, *Der Hauptmann*, 66-69. Fuera de este relato de milagro de Q, en los Evangelios sólo es mencionado un centurión, en conexión con la muerte de Jesús (Mc 15,39-41 Mt 27,54-56 Lc 23,47) y su sepultura (Mc 15,44-45). En estos pasajes, el centurión es obviamente un oficial que manda una compañía de soldados encargada de la ejecución de reos. Todas las demás referencias neotestamentarias a centuriones se encuentran en los Hechos de los Apóstoles, sobre todo en Hch 10, donde se narra la visión angélica que tiene el centurión Cornelio en Cesarea y que conduce a su conversión por Pedro. Las restantes apariciones de "centurión" en Hechos corresponden a los caps. 21-27 Y guardan relación con el arresto de Pablo en Jerusalén, su encarcelamiento en Cesarea y su viaje a Roma. En estos últimos casos, el centurión desempeña básicamente la función de policía y guardián.

¹⁸⁹Freyne (*Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 94 n. 33) señala: «Según Ant. 18,25s., Agripa tí. e., Herodes Agripa I, escribiendo al emperador romano Calí-

gula) acusó a Antipas de disponer de equipamiento para 70.000 soldados de a pie, y éste admitió la imputación. Aunque el número es improbable, no lo es que Antipas tuviera un ejército privado con vistas a la guerra con los nabateos».

19° Hoehner (*Herod Antipas*, 54) baraja la idea de que «quizá sólo la Galilea meridional fuese predominantemente judía» en tiempos del gobernante asmoneo Alejandro Janeo (103-76 a. C.). Pero cree que hacia la época de Jesús «toda Galilea debió de estar bastante judaizada», si bien reconoce la imposibilidad de determinar exactamente en qué proporción. Aun rechazando, por tanto, la idea de J. H. Moulton de que los gentiles constituían la mayor parte de la población de Galilea en tiempos de Antipas, Hoehner admite que «un sector considerable de la población era gentil», sector que incluía egipcios, árabes, fenicios y griegos. Freyne (*Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 22-50) subraya que no hay prueba de que Galilea llegara a perder su identidad judía bajo los Seléucidas y, en consecuencia, tuviera que ser completamente rejudaizada por los Macabeos y los Asmoneos.

191 Véase la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People* 1, 315: «Herodes [el Grande] disponía de un ejército mercenario de su confianza, compuesto de numerosos tracias, germanos y galos». En la nota 315, el autor añade: «En ese ejército había también bastantes soldados de leva, reclutados entre los habitantes judíos y no judíos de su reino». Aunque Abraham Shalit (*König Herodes. Der Mann und sein Werk* [Berlín: de Gruyter, 1969] 168-70) opina que Herodes el Grande aumentó el porcentaje de soldados gentiles en su ejército, cree que la mayor parte de su ejército seguía estando formada por judíos (cf. p. 170 n. 86). En cambio, Schürmann (*Das Lukasevangelium* 1,391) considera que tales tropas eran mayoritariamente gentiles.

192 Ernst (*Das Evangelium nach Lukas*, 238) es uno de los pocos exegetas contemporáneos que sostienen que Lucas eliminó del relato tradicional la profecía sobre los muchos que vendrán de oriente y occidente. En cuanto a las razones para considerar Mt 8,11-12 como la inserción efectuada por Mateo de un dicho Q no perteneciente al relato sobre el criado del centurión, cf. Wegner, *Der Hauptmann*, 3-5. Resumiendo: 1) es fácil ver por qué Mateo habría insertado la profecía aquí; cuesta, en cambio, entender por qué Lucas la habría omitido, sólo para introducirla más adelante (Lc 13,28-29), como un dicho malamente conectado con su contexto, en la sección de su Evangelio dedicada al gran viaje a Jerusalén. 2) Hay una ligera tensión entre la amenaza polémica de Mt 8,11-12 y el contexto narrativo circundante. 3) La fórmula introductoria "os digo" en Mt 8,11 parece bastante inoportuna, tras la utilización de una fórmula similar en el versículo anterior (v. 10: «En verdad os digo...»), sobre todo cuando no hay indicación de que sean otros los oyentes.

193 Así Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 147-48, con la n. 1 en las pp. 148-49; Robert A. J. Gagnon, "Statistical Analysis and the Case of the Double Delegation in Luke 7,3-7a": *CBQ* 55 (1993) 709-31. Para argumentos en pro y en contra, véase Kloppenborg, *Q Parallels*, 50. La cuestión global de si es Mateo o Lucas quien conserva la forma más original del relato de Q no reviste gran importancia para nuestra investigación, puesto que, a mi modo de ver, sólo los elementos esenciales de una narración que estaría en la base de las versiones Q y joánica del relato podrían tener alguna relación con el evento histórico. Los detalles de un determinado relato, incluido el diálogo entre Jesús y el peticionario, deben quedar fuera de consideración.

Subrayado 10 anterior, reconozco que Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 236-40) y Fitzmyer (*The Gospel According to Luke I*, 648-49) defienden con buenos argumentos la tesis de que, aparte la inserción redaccional en Mt 8,11-12, la versión mateana del relato está más cerca de Q que la versión lucana. En particular: 1) Mateo y Juan coinciden en que el peticionario se acerca a Jesús y habla directamente con él; ninguno de ambos evangelistas alude a los dos grupos de emisarios men-

cionados en Lucas. 2) Como veremos después, una ambigua palabra de Mateo, $\pi\alpha\iota\varsigma$ ("chico", que lo mismo puede tener el sentido de criado que de hijo), podría ser primitiva, lo cual explicaría las distintas interpretaciones de Lucas ("criado") y Juan ("hijo"). 3) El segundo grupo de emisarios no termina de encajar en el relato lucano. Si el centurión se ha tomado la molestia de enviar una embajada formal a Jesús, y si desde el principio quiso servirse de emisarios porque se sentía demasiado indigno de que Jesús fuera a su casa (como el mismo centurión afirma en Lc 7,7 por medio del segundo grupo), ¿por qué no pidió a los primeros que hicieran esta declaración, obviando así la necesidad de enviar nuevos emisarios? También parece sospechoso que la narración emplee la tercera persona con el primer grupo ("él es digno") y la primera persona con el segundo ("yo no soy digno"). De hecho, todo ese contraste entre la declaración de dignidad por parte judía y de indignidad por parte gentil podría ser un elemento del mensaje teológico de Lucas (cE. Hch 10,34-35; véase Schulz, *o. e.*, 237-3S; también Fitzmyer, *o. e.*, 650, aunque en la p. 652 cree más probable que los emisarios del segundo fueran igualmente judíos [pero, entonces, ¿por qué el centurión envía a esos "amigos" "desde su casa"?!]).

En resumen, es más fácil entender por qué Lucas, interesado en Hechos por el problema de las relaciones entre judíos y gentiles, habría insertado la doble embajada que la razón por la que Mateo la habría omitido. Queda, eso sí, la posibilidad de que el elemento de la doble embajada estuviera ya incorporado a la versión de Q que utilizó Lucas (i. e., QLc); así Sato, *Q und Prophetie*, 55. Tal posibilidad es rechazada por Busse (*Die Wunder des Propheten Jesus*, 150), quien atribuye al mismo Lucas todas las adiciones efectuadas en el relato básico de Q. En cualquier caso, no me detengo a considerar detenidamente esos elementos lucanos, entendiéndolo que no contribuyen a esclarecer la cuestión de si estamos ante una tradición histórica que se remonta a Jesús. Para la opinión de que es Lucas, en vez de Mateo, quien ha conservado la forma más primitiva del relato, o de que al menos no es creación suya la doble embajada, véase Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, 395-96; Rudolf Pesch / Reinhard Kratz, *So liest man synoptisch. III. Wundergeschehen. Teil II. Rettungswunder-Cesehenkwunder-Normwunder-Fernheilungen* (Frankfurt: Knecht, 1976) 77-S3, esp. 77-S0.

¹⁹⁴ Ernst Haenchen ("Faith and Miracle", en Kurt Aland et al. [eds.], *Studia Evangelica* I [TU 73; Berlin: Akademie, 1959] 495-9S) cree que, en la tradición joánica anterior al cuarto Evangelio, el funcionario real era visto como judío.

I"Véase, p. ej., en el relato sobre Jesús y la samaritana, la diferenciación entre samaritanos y judíos (Jn 4,9.20-22) y cómo es superada, al llegar la narración a su punto culminante, en la gran declaración coral de los samaritanos, expresada -caso único en el cuarto Evangelio- con un lenguaje muy propio del mundo grecorromano (4,42): «Éste es verdaderamente el salvador del mundo»

¹⁹⁶ Pero esto es precisamente lo que hacen algunos comentaristas de Juan, entre ellos Marsh, *The Cospel of St John*, 235, y Feuillet, "The Theological Significance", 45 (aunque con titubeos). Marsh no puede defenderse con sólo declarar su convencimiento de que Juan conocía los sinópticos y los utilizó. Si Juan tenía delante las versiones de Mateo y Lucas, quienes se esfuerzan en subrayar la condición gentil del centurión como importante elemento teológico del relato, el absoluto silencio de Juan sobre ese dato del petionario hace más plausible que Juan cambiase deliberadamente el relato sinóptico para ajustarlo a su propio plan teológico, que no permite ningún trato directo de los gentiles con Jesús durante el ministerio público.

¹⁹⁷ Por desdicha, esto es lo que suele ocurrir. Incluso Werner, después de utilizar la versión de Juan como un testimonio independiente de la tradición (*Der Hauptmann*, 36-37), acaba partiendo del centurión puramente gentil de la tradición Q para su reconstrucción del acontecimiento histórico (p. 419).

198 Véanse las observaciones de van der Loas en *The Miracles of Jesus*, 532 n. 1.

199 Aparte del relato sobre el centurión, Mateo conoce y emplea los dos sentidos de $\pi\alpha\iota\varsigma$: "chico [y 'niño']" o "hijo" en 2,16; 17,18; 21,15, Y "criado" en 12,18; 14,2.

200 Así Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 236 y n. 400.

201 Ésta es la opinión de muchos exegetas de tiempos recientes; p. ej., Haenchen, "Johanneische Probleme", 30; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 136. Dodd (*Historical Tradition*, 194) presenta esta tesis como una posibilidad, pero no sin dudas, causadas por lo que considera claros paralelos formales entre la curación del hijo del funcionario real en Juan y la de la hija de la mujer sirfenicia en Marcos. Como he indicado anteriormente, no me impresionan, como a algunos, los supuestos paralelos entre ambos relatos.

202 Cf. Meier, *Un juicio marginall*, 68. Este punto de vista, que muchos especialistas en Juan, como Haenchen, ("Johanneische Probleme" 30), mantienen en sus exégesis del relato sobre el hijo del funcionario real, es compartido también por comentaristas de otros Evangelios al tratar sobre la forma mateana o lucana del relato; véase, p. ej., Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 648; cf. Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 136-37.

203 Para un estudio detallado de la versión de Juan en relación con las de Mateo y Lucas, cf. Wegner (*Der Hauptmann*, 32-37), que critica el intento de Neyrinck de explicar la narración joánica como una reelaboración creativa sobre las fuentes sinópticas. Toda la posición de Neyrinck con respecto a la cuestión del uso de los sinópticos por Juan es también objeto de crítica en Jürgen Becker, "Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-84)": *TRu* 51 (1986) 1-78, esp. pp. 22-23. Sobre la posición de Neyrinck, véase Frans Neyrinck, "John and the Synoptics", en M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie* (BETL 44; Gembloux: Duculot; Louvain: Université de Louvain, 1977) 73-106; íd., *Jean et les Synoptiques* (Louvain: Université de Louvain, 1979). Para estudios en los que se defiende la independencia de Juan con respecto a los sinópticos en el relato sobre el hijo del centurión/funcionario real, cf. Brown, *The Gospel According to John* 1, 192-94; Dodd, *Historical Tradition*, 188-95.

214 Así Fortna (*The Fourth Gospel and Its Predecessor*, 58-65) y van Wahlde (*The Earliest Version*, 92-94), aunque, como es fácil comprender, ambos autores no coinciden del todo en la designación del hipotético Evangelio que subyace al de Juan.

205 Fenómenos lingüísticos puntuales sugieren también que el relato ya existía antes de formar parte del documento Q. Por ejemplo, la palabra $\kappa\upsilon\pi\epsilon$ ("Señor"), en su empleo como tratamiento para el Jesús terreno (diferenciado del Señor resucitado o juez del mundo en el último día), sólo se encuentra aquí a lo largo de Q. Sobre esto, véase Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 242.

206 El único otro lugar de los cuatro Evangelios donde se dice que Jesús está maravillado ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$) es Mc 6,6, cuando Jesús se sorprende de la falta de fe de la gente de Nazaret. Por lo demás, $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ siempre describe la reacción de otras personas, nunca de Jesús. Esto revela un dato interesante: lo único que sorprende a Jesús (según resulta de los cuatro Evangelios) es encontrar fe en los gentiles y no en Israel; al parecer esperaba lo contrario.

207 Wegner, *Der Hauptmann*, 409-19; también Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 242 n. 440. Determinadas observaciones de Wegner, como las referentes a los rasgos característicos del habla de Jesús, no son muy convincentes; pero, en conjunto, resulta impresionante su inventario de posibles semitismos.

Como ya he indicado, creo que Wegner tiene razón al afirmar que Mateo se aproxima más que Lucas a la formulación de este relato en Q (o. c., 269-76; así también J.

Duncan M. Derrett, "Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum": *NovT* 15 (1973) 161-86, esp. 174. En congruencia con su opinión, al citar el texto de Q, Wegner utiliza para los versículos la numeración de Mareo; un cambio innovador frente a la convención de citar siempre Q con la numeración de los capítulos y versículos de Lucas. Esa convención, cuando se convierte en una tradición no sometida a examen, puede introducir inadvertidamente algunos presupuestos discutibles en la reconstrucción y exégesis de Q.

²⁰⁸ Incluso Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 242), que por lo demás se muestra reservado o escéptico sobre la historicidad de la tradición Q, opina que, puesto que el topónimo "Cafarnaún" está tan firmemente anclado en la tradición, quizá sea correcto pensar que ésta surgió en Galilea. Por citar a otro crítico no conocido precisamente por su ingenuidad, Haenchen ("Faith and Miracle", 494) cree que sería "precipitado" calificar la tradición subyacente a Mt 8,5-10.13 de "escena ideal", como hace Bultmann.

²⁰⁹ Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 136) afirma que, entre los más antiguos elementos del relato subyacente a las tradiciones Q y joánica, había un *pagano* residente en Cafarnaún, cuyo *hijo* estaba enfermo. Yo no veo cómo se puede determinar con suficientes probabilidades de acierto que la forma más primitiva del relato hablaba expresamente de un pagano y no de un judío, así como de un hijo y no de un criado.

²¹⁰ En esto discrepo de Wegner, quien trata de salvar la sustancia del diálogo entre Jesús y el peticionario, cuando no las exactas palabras intercambiadas (*Der Hauptmann*, 419-28). A mi modo de ver, el intento de Wegner refleja su concentración en la versión Q del relato, con relativo descuido de la joánica. Si se dedica la atención debida a la versión de Juan, ya no parece tan seguro que, en cualquiera de ambas versiones, alguna parte del diálogo pueda ser declarada histórica.

²¹¹ Quizá algunos de los no creyentes propondrían explicaciones más aventuradas: p. ej., engaño por parte de Jesús o del supuesto enfermo, o una superchería de ambos trabajando de común acuerdo.

Resurrecciones

I. Tres observaciones preliminares sobre los relatos de resurrección

Entre los milagros evangélicos, difícilmente hay una categoría más incompatible con el escepticismo de la mentalidad occidental moderna que la de los milagros de resurrección. Ni siquiera los exorcismos de Jesús son considerados con tanto recelo. Cuando se trata de analizar los relatos de resurrecciones atribuidas a Jesús, muchos críticos tienen la reacción automática de apuntar hacia la imaginación simbólica de los primeros cristianos. Ven en esos relatos expresada gráficamente la creencia cristiana de que, con su resurrección, Jesús derrotó a los poderes del mal, por ser la muerte el mal definitivo. El corolario implícito de esta línea de pensamiento es que buscar el origen de tales relatos en el ministerio de Jesús representa una pérdida de tiempo. Son, pura y simplemente, productos de la Iglesia primitiva.

Aunque esa postura es muy comprensible, cabe preguntarse si quienes la adoptan han tomado en consideración tres puntos importantes.

1) Lo que, en un momento dado de la historia, una persona considera posible o probable tiene que ver con la cultura entonces imperante, con la conciencia colectiva, investigada por la sociología del conocimiento, de que las cosas son de un modo determinado y no de otro. Todos tendemos a aceptar ciertos conceptos como realidades y ciertos presupuestos como obvios no porque los hayamos examinado exhaustivamente, sino porque todo el mundo a nuestro alrededor -en especial las personas autorizadas y expertas- parecen aceptarlos sin más. De este contexto general extraemos las coordenadas de lo posible, lo plausible y lo probable, con las que realizamos nuestros actos de conocimiento y juzgamos qué es verdadero o falso, real o irreal.

Por eso, desde la cultura occidental de los albores del siglo XXI supone un enorme esfuerzo de imaginación entender que grandes sectores del mundo mediterráneo antiguo considerasen al menos posible o plausible que un hombre santo o una figura divina pudiera obrar resurrecciones. Pero tal era el caso ¹. Entre los autores paganos que hablan de muertos (o aparentemente muertos) devueltos a la vida se encuentran Plinio el Viejo, Apuleyo, Luciano (en tono irónico) y Filóstrato (en tono dubitativo). El AT ofrece los ejemplos de Elías y Eliseo (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37; cf. 2 Re 13,20-21) en relatos que contrastan fuertemente con el escepticismo o las dudas de algunas referencias romanas. Relatos de este tipo aparecen también en la literatura cristiana, empezando con el relato de la resurrección de Tabita por obra de Pedro (Hch 9,36-43) ² Y continuando con prodigios similares atribuidos a santos cristianos en las épocas patrística y medieval. Como ya hemos visto, en la literatura rabínica posterior se atribuyeron cada vez con más frecuencia poderes taumatúrgicos a rabinos famosos, y, aunque las resurrecciones no ocupan un lugar prominente entre esos milagros, se encuentran referidos unos cuantos casos de ellas ³.

Por tanto, cuando los discípulos de Jesús -después del acontecimiento pascual o incluso antes- dieron a conocer resurrecciones realizadas por su maestro, tales noticias, aunque extraordinarias y asombrosas, no eran totalmente inauditas en el mundo mediterráneo antiguo. La idea de que un hombre santo pudiera devolver la vida a un muerto no resultaría para Jesús y sus seguidores tan absurda como para muchos críticos modernos. Hay que recordar, además, que las resurrecciones son relativamente raras entre los milagros de Jesús, como lo son entre los milagros que se atribuyen a otros personajes famosos del mundo grecorromano o que se narran en la Biblia.

2) Luego, es preciso tener en cuenta que, si bien las resurrecciones escasean relativamente en el conjunto de los milagros evangélicos, se hallan distribuidas por diversas fuentes literarias, en vez de estar concentradas en una sola. Los tres relatos evangélicos concernientes a resurrecciones obradas por Jesús en otras personas se encuentran en la tradición marcana (resurrección de la hija de Jairo, Mc 5,21-43), la tradición especial L (resurrección del hijo de la viuda de Naín, Lc 7,11-17) y la tradición joánica (resurrección de Lázaro, Jn 11,1-46). Como veremos, en cada uno de los tres casos hay indicios de que el relato no es una creación del evangelista sino una tradición primitiva que él ha redactado. A estos tres relatos hay que añadir el dicho constituido por la réplica de Jesús a los enviados del Bautista en la tradición Q: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, *los muertos resucitan* y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Mt 11,5 par.). Así pues, los milagros de resurrección responden adecuadamente a las exigencias del criterio de testi-

monio múltiple de fuentes y formas: todas las fuentes subyacentes a Matcos, Lucas, Juan y Q coinciden en que Jesús devolvió muertos a la vida durante su ministerio público. Muchos dichos y hechos de Jesús contenidos en los Evangelios carecen de una base testimonial tan amplia.

3) Esto nos lleva a recordar una observación efectuada cuando iniciamos nuestra investigación de los relatos de milagros. Al sondear los diferentes relatos, ¿qué es exactamente lo que intentamos determinar? ¿Que, hacia el año 30 d. C., Dios llevó a cabo realmente ciertos milagros por medio de Jesús de Nazaret? Como ya hemos visto, eso es una afirmación *teo-lógica*, por lo cual trasciende cuanto un historiador puede dejar sentado ateniéndose exclusivamente a las reglas de la investigación histórica. Lo que tratamos de averiguar cuando aplicamos el criterio de testimonio múltiple, así como otros criterios, es si algunos de los relatos de milagros no son simples creaciones de la Iglesia primitiva, sino que se remontan a distintos eventos reales de la vida de Jesús, con independencia de cómo se evalúen esos eventos o de cómo hayan sido reinterpretados por la tradición cristiana posterior. Ya hemos visto que ciertos relatos de milagros parecen tener raíces en el ministerio público de Jesús, como, por ejemplo, la curación del ciego Bartimeo. Más concretamente, lo que se intenta determinar, una vez dada por cierta la conexión de esos sucesos con la vida real de Jesús, es si él, sus discípulos y los beneficiarios de los hechos extraordinarios *pensaban* que Jesús había realizado milagros. Conocer a ciencia cierta si fueron milagros auténticos o simple producto de fenómenos no sobrenaturales (autosugestión, hipnosis, incluso superchería) está hoy ya fuera del alcance de la investigación.

Este enfoque básico lo hemos aplicado a los relatos de exorcismos y de curación y es válido también para estudiar las resurrecciones atribuidas a Jesús. Todo lo que se puede esperar, en el mejor de los casos, es que algunos relatos de resurrección se remontan a hechos pertenecientes a la vida de Jesús, hechos que él y/o sus discípulos interpretaron como casos de devolución de la vida a personas muertas. El agnóstico de nuestro hipotético cóncil no papal -y quizá algún otro de sus miembros- podría explicar tales hechos a la luz de los insuficientes conocimientos médicos de la época. Los estados comatosos u otros tipos de sopor profundo podían ser confundidos fácilmente con la muerte, y más por cuanto, en Palestina, las personas corrientes recibían sepultura muy poco después de dictaminarse su fallecimiento. Asimismo, alguien podría suponer -como sucede a veces al interpretar la resurrección de la hija de Jairo⁴- que el relato sobre la curación de una persona próxima a morir sufrió tal proceso de transformación en la tradición cristiana postpascual que quedó convertido en relato de resurrección. Por otro lado, quizá el agnóstico no excluiría el engaño en el supuesto hecho prodigioso, mientras que un creyente podría dejar abierta la posibilidad de un auténtico milagro⁵.

Cualquiera que sea la verdadera explicación, lo más a que puede aspirar una investigación histórica como la nuestra es a ser un intento de averiguar (y acaso decidir) si talo cual relato sobre una resurrección obrada por Jesús es una simple creación de la Iglesia primitiva o se remonta a algún suceso -independientemente de su verdadera entidad- acaecido durante el ministerio público. Si los datos examinados permiten decantarse por esto último, entonces surge la posibilidad de que, en vida de Jesús, hubiese existido entre sus discípulos la *creencia* de que él podía devolver la vida a los muertos. Esto es cuanto, trabajando a la distancia de unos mil novecientos años desde la creación de tales relatos evangélicos, la investigación histórico-crítica puede determinar.

11. Contenido y forma de los relatos de resurrección

Incluso la palabra con que se designa esta clase de relatos necesita ser aclarada. Dos tipos de eventos comparten en los Evangelios el vocabulario griego para "resurrección" (ἐγείρω, ἀνίστημι) y, en consecuencia, ambos son denominados resurrecciones. Pero esto es equívoco, ya que, aparte de ser muy distintos, difieren tanto en el contenido como en la forma literaria.

1) Un tipo de "resurrección" tiene lugar durante el ministerio público de Jesús, cuando, supuestamente, él devuelve la vida a personas fallecidas en un momento más o menos reciente.

a) Por lo que respecta al *contenido*, estas resurrecciones consisten en una devolución a la ordinaria vida terrena. Literalmente, tales personas *vuelven* a la vida mortal que tenían antes de la muerte y a sus actividades, necesidades y limitaciones como seres humanos, incluida la mayor limitación de todas: la de ser mortales y, por tanto, estar sujetos a morir de nuevo en alguna fecha futura. Su resurrección constituye tan sólo una suspensión temporal -no una exoneración definitiva- de la inevitable condena a muerte que pesa sobre toda la humanidad⁶.

La vuelta a la vida ordinaria se indica de modo distinto en cada relato. Tras su resurrección, la hija de Jairo reacciona echando a andar por la habitación, y Jesús procede a ordenar a sus padres que den a la niña algo de comer (Mc 5,42-43). El hijo de la viuda de Naín, incorporándose, empieza a hablar, tras lo cual Jesús lo entrega a su madre y, de ese modo, al conjunto de su antigua vida (Lc 7,15). Lázaro sale del sepulcro aún envuelto en vendas y con la cara cubierta por un sudario (Jn 11,44), como símbolo de que volverá a necesitar ambas cosas en un futuro (en contraste con las vendas y el sudario que, tras su resurrección, deja Jesús en el sepulcro [Jn 11,44])⁷. La vida palestina ordinaria a la que es devuelto Láza-

ro está representada por el banquete en el que él y Jesús participan en Jn 12,1-2. Así pues, "resucitar" significa en estos tres casos ser *devuelto* a la vida que se abandonó en la muerte.

b) Además de este contenido, los tres relatos comparten una *forma* muy similar a la de los relatos de curación: 1) encuentro de Jesús con la persona afligida (a veces un peticionario) y descripción de las tristes circunstancias que lo mueven a actuar⁸; 2) palabra y/o gesto vivificador de Jesús, junto con la confirmación de la resurrección mediante las acciones de la persona resucitada, y 3) reacción de los presentes: asombro, alabanza o muestras de fe. Vemos, por tanto, que los Evangelios tratan estas resurrecciones de muertos como casos extremos de curación⁹, al concebirlas en función de la vida física en este mundo y relacionarlas con ella. El difunto es "curado" de la "enfermedad" definitiva, la muerte, y devuelto así a su salud anterior.

2) Muy distinta en contenido y forma es la descripción de la resurrección por excelencia en el NT: la resurrección de Jesús de entre los muertos¹⁰.

a) En *contenido* difiere básicamente, porque la resurrección de Jesús no está concebida como su "vuelta" a la vida terrena. En esto coinciden los Evangelios con la afirmación de Pablo en Rom 6,9-10: «Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, no volverá a morir jamás; la muerte ya no tiene dominio sobre él. Porque cuando murió, murió al [dominio del] pecado de una vez para siempre. Su vivir, en cambio, es un vivir en [el dominio de] Dios». En otras palabras, la resurrección de Jesús se describe en los Evangelios no como un retorno a la vida mortal, sino como una superación de la muerte para alcanzar la plenitud de la vida eterna en la presencia de Dios. Habiendo entrado en un tipo de existencia radicalmente nuevo, Jesús resucitado no está sujeto a las limitaciones de este mundo de espacio y tiempo, de lo cual es representación gráfica su aparición y desaparición a voluntad.

Otra diferencia de contenido es que, durante el ministerio público, las resurrecciones eran obra del mismo Jesús, mientras que el NT suele atribuir la resurrección (o exaltación) de Jesús a la acción de Dios Padre¹¹. Una de las fórmulas cristianas más primitivas para proclamar la resurrección declaraba simplemente que «Dios [Padre] resucitó a Jesús de entre los muertos» (cf. las variaciones sobre este tema en 1 Tes 1,10; Gál 1,1; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Rom 8,11; 10,9; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Hch 2,24.32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,33-37; 17,31)¹². A la luz de esto se debe entender que, por lo general, las varias declaraciones neotestamentarias en voz pasiva (v. gr., "Cristo fue resucitado de entre los muertos") tienen a Dios Padre como agente implícito¹³.

b) Así como la proclamación de la resurrección del mismo Jesús difiere en contenido de los relatos sobre resurrecciones obradas por él durante su ministerio público, también difiere en cuanto a la *forma* literaria. La divergencia más notable es que simplemente *no* hay forma narrativa para la resurrección de Jesús. Tal acontecimiento no se narra nunca directamente en los Evangelios canónicos, que en esto son mucho más parcos que los apócrifos, escritos con posterioridad, como el *Evangelio de Pedro*, del siglo II ¹⁴.

Es cierto que los Evangelios canónicos relatan dos sucesos ocurridos *después* de la resurrección: el hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones de Jesús a determinados testigos. Pero en ningún caso narran la resurrección misma, que *a priori* es simplemente profetizada (p. ej., en Mc 8,31) y luego, *a posteriori*, tan sólo proclamada (p. ej., en Mc 16,6). Los Evangelios no difieren mucho, en este aspecto, de las epístolas de Pablo, quien evoca fórmulas de fe primitivas que afirman, pero no describen, la resurrección de Jesús (cE, p. ej., 1 Cor 15,4).

Todas las distinciones anteriores tienen como único objeto subrayar que, en lo que sigue, hablaré de resurrección sólo en el primer sentido, en el de *devolver* muertos a la vida, un tipo de hecho extraordinario que -se dice- realizó Jesús durante su ministerio público. Dadas las limitaciones inherentes a la búsqueda del Jesús histórico, su propia resurrección trasciende el campo de investigación que nos hemos trazado en esta obra ¹⁵.

Ahora procederemos a estudiar la resurrección de la hija de Jairo (tradición marcana), la del hijo de la viuda de Naín (tradición lucana) y la de Lázaro (tradición joánica), más el dicho de Q alusivo a los milagros de este tipo obrados por Jesús. El análisis de cada caso girará en torno a la cuestión de si la tradición básica se remonta de alguna forma al ministerio público del Jesús histórico ¹⁶.

III. La tradición marcana: resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 || Mt 9,18-26 || Lc 8,40-56)

1. *Labor redaccional de Marcos en el relato tradicional*

La gran mayoría de los especialistas opina que la más antigua versión escrita del relato llegada hasta nosotros es la que se encuentra en el Evangelio de Marcos. La crítica de la redacción ha demostrado que Mateo abrevió el relato y Lucas lo reelaboró, ambos con el propósito de acomodarlo a sus respectivos fines teológicos ¹⁷. Puesto que no existen indicios de que Mateo ni Lucas dispusiesen de una tradición independiente sobre la resu-

rrección de la hija de Jairo, limitaré mis comentarios a Marcos. Los textos mateano y lucano son importantes para estudiar las teologías redaccionales de los evangelistas, pero de ninguna ayuda para investigar acerca de la tradición histórica que pueda estar en la base de este relato ¹⁸.

Como ya vimos al tratar sobre la curación de la hemorroísa (Mc 5,24-35), narrada junto con la resurrección de la hija de Jairo en la presente forma del Evangelio de Marcos, cabe suponer que los dos relatos eran independientes uno del otro en una fase anterior de la tradición. Muy probablemente, Marcos o el redactor premarcano del ciclo de relatos de milagros conservado en Mc 4,35-5,43 unió la curación de la hemorroísa con la resurrección de la hija de Jairo ¹⁹. (En gracia a la brevedad, este último relato será mencionado simplemente como "el relato sobre Jairo".)

Si separamos ambos milagros, ¿podemos distinguir algún toque redaccional añadido durante la ensambladura de los dos relatos? El v. 21, que refiere la llegada de Jesús a la orilla del mar de Galilea después del episodio de la tempestad calmada, es un versículo de transición y seguramente, por tanto, redaccional ²⁰. También podría serlo la parte de 5,24 que sigue inmediatamente a la petición de Jairo (vv. 22-23) y al inicio del desplazamiento de Jesús a su casa (v. 24a): «[Jesús] iba seguido de mucha gente, que lo estrujaba». Esta frase sirve de oportunísimo enlace con el relato sobre la hemorroísa, quien puede tocar a Jesús furtivamente gracias a la multitud (5,25-27) ²¹.

Al final de ese mismo relato podría haberse producido otro cambio, pero aquí más en relación con el significado. En 5,35 se nos dice que "aún estaba hablando" cuando llegaron unos mensajeros de casa del jefe de la sinagoga y le comunicaron que su hija había muerto. En la forma actual del relato, "aún estaba hablando" se refiere a Jesús, quien, tras curar a la hemorroísa, la despide con unas palabras. Pero es posible que, cuando la forma anterior del relato sobre Jairo constituía una unidad separada en la tradición oral, "aún estaba hablando" se refiriese a Jairo, el cual no había terminado de exponer a Jesús su petición cuando llegó la triste noticia de la muerte de su hija ²². Dicho de otro modo, el v. 35 ("aún estaba hablando...") habría seguido inmediatamente al v. 23, en que Jairo ruega a Jesús que vaya a poner sus manos sobre la niña para curarla. Con arreglo a esta hipótesis, todo el v. 24 (incluso "Jesús se fue con él") no figuraba en el relato original sobre Jairo; fue creado secundariamente como transición al relato sobre la hemorroísa.

Otra posible adición de Marcos al relato tradicional es la presencia en 5,37 + 40 de su trío predilecto de discípulos -Pedro, Santiago y Juan-, a los que el evangelista sitúa también como testigos en las "epifanías secretas" de la transfiguración de Jesús (9,2) y de su atormentada oración en

Getsemaní antes del arresto (14,33). Pero, en conjunto, Marcos no parece haber efectuado adiciones u otros cambios en la forma tradicional del relato sobre Jairo. De hecho, cuando se prescinde del episodio de la hemorroísa y de los versículos de transición, lo restante (vv. 22-23.35-37a.38-43) tiene casi perfecto sentido como relato de milagro autónomo. Prácticamente, no hay ya necesidad de reformular, cortar o añadir versículos.

Empleo las palabras restrictivas "casi" y "prácticamente" porque al final del relato sobre Jairo se encuentra una anomalía que parece delatar la actividad redaccional de Marcos. Al término de los relatos de milagros suele haber primero alguna confirmación de la realidad del milagro (p. ej., el cojo se levanta y echa a andar o el mudo habla) y luego una reacción de la gente (p. ej., expresiones de asombro o de alabanza). Comparado con este modelo, el final del relato sobre Jairo parece recargado, redundante e incluso contradictorio ²³.

En vez de entrar solo en la habitación donde yace la hija de Jairo, como se dice que hicieron Elías y Eliseo al resucitar niños (1 Re 17,19.23; 2 Re 4,33.36-37; cf. Pedro en Hch 9,40), Jesús toma consigo al padre y a la madre de la niña (más a Pedro, Santiago y Juan, según la modificación marcana). Obviamente, la función de esos acompañantes no es prestar ayuda, sino servir de testigos. Tras obrar Jesús la resurrección, el v. 42ab narra que «la niña se levantó al instante y echó a andar, pues tenía doce años» ²⁴. Tal actividad física sirve, claro está, de confirmación de que se ha producido el milagro. El v. 42c refiere la reacción de los presentes: «estaban estupefactos [lit., "estaban asombrados con gran asombro"]».

Se podría esperar que el relato concluyese con esa reacción (y quizá con alguna referencia a la difusión de la noticia), como sucede en muchos relatos de milagros marcanos (p. ej., 1,27-28; 2,12; 3,6; 4,41; 5,17.20; 6,51-52; 7,37). Pero, a continuación, el v. 43 toca el tema del secreto, característico del Evangelio de Marcos: «Y les ordenó taxativamente que nadie se enterase de aquello». Pese al uso poco riguroso de "secreto mesiánico" por parte de ciertos comentaristas, no se debe relacionar tal expresión con la orden de no divulgar lo sucedido. A diferencia de la mayor parte de los relatos de exorcismos (p. ej., 1,24-25.34; 3,11-12; 5,7), en los relatos de curación marcanos no es la identidad secreta de Jesús, su condición de Hijo de Dios, lo que puede ser revelado directamente, sino sólo su poder taumatúrgico para sanar. Con la orden de guardar silencio sobre el milagro recién obrado, lo que se subraya al final de algunos de esos relatos marcanos -no todos- es el aura general de misterio que envuelve a Jesús ²⁵. y no hay duda de que aquí hay una orden de ese tipo, a juzgar por su formulación: «que nadie se enterase de *aquello*», es decir, del milagro de re-

surrección obrado en la niña, no de la identidad de Jesús como Hijo de Dios (compárese con los exorcismos de 1,24-25.34; 3,11-12; 5,7).

Tenemos, pues, que, como en otros casos, Marcos ha insertado una orden de guardar silencio en 5,43, al final del relato sobre Jairo; pero aquí, más que en cualquier otro lugar del Evangelio, la orden carece de sentido. Recordemos que los mensajeros enviados desde la casa de Jairo han anunciado la muerte de la niña en presencia de toda una multitud, antes de que Jesús reemprenda su camino con sólo unos pocos acompañantes (vv. 35-37). Llegado el grupo a la casa, cierto número de personas, probablemente parientes y amigos, que se habían reunido a llorar esa desgracia, acaban riéndose de Jesús cuando él les asegura (vv. 38-39) que la niña no está muerta (definitivamente)²⁶. Dado ese conocimiento público del fallecimiento, ¿qué sentido tiene la orden de guardar silencio? Con los componentes del duelo todavía junto a la casa y la ex difunta andando por la habitación e ingiriendo alimento, la idea de que sus padres pudiesen mantener en secreto su resurrección, siquiera por un tiempo relativamente breve, es de todo punto absurda²⁷. Claramente, Marcos está tan empeñado en introducir su tema teológico del secreto y de las "epifanías secretas" que descuida otros aspectos, como sucede en este caso con la verosimilitud. Resulta también desconcertante la frase final del relato (v. 43b): «Y [Jesús] les dijo que dieran a la niña algo de comer». Objeto de discusión entre los críticos es si esta otra orden fue concebida como una segunda confirmación de la realidad de que la niña ha sido devuelta a la existencia corporal (no se trata de un espíritu, puesto que puede comer), como un signo de preocupación de Jesús por el bienestar material de la pequeña mientras el asombro tiene paralizados a sus padres, o como ambas cosas²⁸. En cualquier caso, está situada torpemente después de la orden marcana de guardar silencio y parece fuera de lugar, lo cual, probablemente, es un indicio suplementario de la intrusión poco afortunada de la mano marcana en el final del relato.

Un obvio corolario de todas esas consideraciones es que el relato sobre Jairo no procede en su totalidad de la imaginación de Marcos. La unión de dos relatos distintos que probablemente tuvieron una existencia independiente, la necesidad de crear un puente entre ambos en 5,24, la torpe inserción del tema del secreto en un relato donde carece de sentido -más la orden de Jesús en arameo, *talithd kum*, que tiene que ser traducida al griego para el público de Marcos-, todo apunta a una tradición previa heredada y reelaborada por el evangelista. Si especialistas como Kertelge y Pesch están en lo cierto al pensar que un recopilador premarcano formó el ciclo de narraciones que ahora se encuentran en Mc 4,35-5,43, el relato sobre Jairo habría existido como unidad separada en una etapa todavía anterior, antes de que fuera constituida la colección premarcana.

2. Forma y contenido básicos del relato tradicional

No es posible reconstruir las palabras exactas de la tradición sobre Jairo, principalmente porque la conservación de la orden de Jesús en arameo (*talithd kum*) parece indicar que la versión original estaba formulada en esa lengua. Sin embargo, en conjunto, la forma y el contenido originales parecen bastante claros. La narración primitiva habría tenido la típica estructura tripartita del relato de milagro, pero con el encuentro inicial muy ampliado para permitir que, de relato de curación, pasara a ser relato de resurrección²⁹. Así pues, habría constado de estas tres partes:

1) Encuentro inicial, convertido en una larga parte expositiva.

a) En el encuentro inicial propiamente dicho (5,22-23), "uno de los jefes de la sinagoga"³⁰, llamado Jairo, se acerca a Jesús, se postra a sus pies y le implora: «Mi niña está agonizando. Ven a poner las manos sobre ella para que se reponga y viva»³¹.

b) En 5,35-36, un relato de curación comienza a servir de transición a un relato de resurrección. Jairo todavía está hablando cuando llegan mensajeros de su casa, que le anuncian la muerte de su hija y le indican que ya es inútil recurrir a Jesús. Pero Jesús anima a Jairo a seguir creyendo y echa a andar con él hacia la casa³².

c) Antes de dirigirse a obrar el milagro, Jesús ha limitado drásticamente el número de testigos. Llegado con ellos a la casa, y oyendo el alboroto de gente que llora y se lamenta, entra Jesús y dice: «¿Por qué alborotáis y lloráis? La niña no está muerta, está dormida». Viéndose respondido con burlas, echa fuera a todos. Luego toma al padre y a la madre y entra en la habitación donde yace la niña.

2) El *milagro* con su confirmación es narrado inmediatamente después (5,41-42ab). Tomando a la niña de la mano, dice Jesús: «*Talithá kum* [niña, levántate]». Al instante, ella se levanta y echa a andar".

3) La parte final del relato es la *reacción* de los presentes, en este caso los padres (5,42c): se muestran llenos de asombro.

Es difícil determinar si la orden de Jesús de dar algo de comer a la niña (5,43b) figuraba en el relato original. La doble confirmación (andar y comer) resulta extraña; hay quien explica el v. 43b como una interpolación efectuada cuando el relato de curación original fue convertido en relato de resurrección³⁴. Pero, como entiendo que era de resurrección desde el principio, me parece probable que 43b siempre formó parte del relato sobre Jairo. La presencia de esa orden es explicable por la especial naturaleza de un milagro de resurrección. El hecho de que la niña se levante y eche a andar indica que está viva, al menos en cierto sentido. Pero ¿y si ella fuera ya tan sólo un espíritu o un ser preternatural? La ingestión de comida corriente podría estar dirigida a demostrar que sigue siendo la misma niña que antes de morir, ahora devuelta a su vida humana anterior³⁵. Es

posible que la inserción del tema del secreto marcano (5,43a) haya echado a perder la conexión entre los dos tipos de confirmación y alterado su orden, pero hay que reconocer el carácter sumamente especulativo de toda teoría sobre tal cuestión³⁶.

Comoquiera que sea, lo sobresaliente en esta reconstrucción es la primera parte, con su extensísimo "encuentro", en que un milagro de curación se convierte paulatinamente en milagro de resurrección. Quizá, la forma original tenía una primera parte más breve, que se expandió gradualmente al ser narrado el relato una y otra vez. Sin embargo, los tres relatos de resurrección evangélicos, pese a todas las diferencias existentes entre ellos, comparten una clara característica que los distingue de los que narran las resurrecciones obradas por Elías y Eliseo y la de Tabita por Pedro (Hch 9,36-43): nadie tiene la ocurrencia -o la osadía- de pedir a Jesús desde el principio un milagro de resurrección³⁷. Para los peticionarios, tal milagro es simplemente imposible. Por eso parece razonable suponer que la forma primitiva del relato incluía en su primera parte (el encuentro) alguna transición entre la petición de Jairo de curación para una niña enferma y la decisión de Jesús de resucitar a una niña muerta. Lo que no hay modo de colegir es si esa transición tenía bastantes menos palabras que ahora encontramos en Mc 5,22-23.35-36.38-40.

3. *¿Una forma más primitiva todavía?*

En mi opinión, hemos llegado a la forma más primitiva del relato sobre Jairo a que es posible tener acceso por medios críticos. No obstante, debo señalar que especialistas como Kertelge, Pesch y Rochais creen que se puede seguir retrocediendo hasta llegar a un relato mucho más simple: un relato de curación aún no transformado en relato de resurrección. Aun difiriendo sobre los detalles, esos autores proponen en esencia una misma reconstrucción. En ella, después de pedir Jairo una curación durante el encuentro propiamente dicho (5,22-23) y de partir Jesús con él (v. 24a), se narra inmediatamente la llegada de Jesús a casa de Jairo (no hay mensajeros ni noticia de que, entretanto, haya muerto la niña). En la casa, Jesús ve gente ya reunida que llora y grita (v. 38). Tras echarlos a todos, entra con los padres en la habitación donde se encuentra la hija de Jairo (v. 40). Tomando la mano de la niña (enferma, no muerta), la levanta (v. 41). Ella se pone en pie al instante y echa a andar. Los padres están muy asombrados³⁸.

Tal reconstrucción es posible, sin duda; pero, en mi opinión, los argumentos presentados a su favor no resultan convincentes³⁹. Por ejemplo, Kertelge basa su reconstrucción en la semejanza que, a su entender, el relato sobre Jairo guarda con el del criado del centurión. Pero, en realidad se

perciben más diferencias que similitudes en una comparación entre los dos relatos; aparte de que los paralelos establecidos entre ambos por Kertelge son tenues en el mejor de los casos ⁴⁰.

Más detallada y complicada todavía es la teoría de Pesch, quien trata de demostrar que el significado simbólico del nombre de Jairo ("él [Dios] iluminará" o "él despertará") y ciertos relatos veterotestamentarios como los de resurrecciones obradas por Elías y Eliseo influyeron en que se convirtiera en resurrección ¹⁰ que en un principio era curación de la hija de Jairo ⁴¹. Naturalmente, cualquier reconstrucción del hecho histórico que subyace a este relato no deja de ser especulativa; pero la teoría en cuestión suscita muchas objeciones.

1) El argumento de Pesch sobre el nombre de Jairo no destaca por su solidez. En primer lugar, es bastante arriesgado basar, aunque sólo sea parcialmente, la historia de la tradición de este relato en el significado simbólico de un nombre sobre cuyo significado exacto no hay seguridad ⁴². Además, en la Antigüedad, muchos nombres judíos eran *teofriscos*, es decir, nombres que expresaban de manera abreviada fe o esperanza en alguna acción concreta de Dios. Por ejemplo, Isaías significa "Yahvé salva"; Ezequiel, "Dios fortalece", y Juan (= Joḥanán), "Yahvé es indulgente" ⁴³. Si lo deseáramos, podríamos crear fácilmente correspondencias entre los nombres y los currículos religiosos de Isaías, Ezequiel y Juan Bautista; pero con ello no probaríamos que sus nombres influyeran de algún modo en sus respectivos mensajes o actividades. Similarmente, no hay razón para pensar que "Jairo", un nombre hebreo corriente y bien atestiguado en el AT ⁴⁴, contribuyese a transformar un relato de curación en uno de resurrección, pese a la supuesta correspondencia entre su significado teológico y la idea de resurrección. Es más, cabe preguntar qué relación puede tener "Jairo" con ese cambio si, como parece probable, su verdadero significado es "él [Dios] iluminará". La imaginación tiene que dar un salto más que de campeón olímpico para conectar el nombre de un jefe de sinagoga con la resurrección de su hija por Jesús ⁴⁵. De hecho, si el público de Marcos necesita la traducción de frases como *talithá kum*, ¿cómo se podía esperar que entendiese el juego de palabras que Pesch cree percibir en el v. 36, donde Jesús dice a Jairo que no tenga miedo y crea? Según Pesch, Jesús estaría instando a Jairo a creer *en el significado de su propio nombre*: Dios despertará (= resucitará) a su hija por medio de Jesús ⁴⁶. Esto es un poco más que forzado.

2) Pesch afirma que el relato sobre Jairo tiene una característica sin paralelo: ser un relato de resurrección en que el peticionario solicita primero la curación de una persona enferma, y luego se anuncia que esa persona ha muerto ⁴⁷. Pero tal afirmación no es cierta. La tradición joánica indepen-

diente habla también de un enfermo cuyos familiares piden a Jesús que vaya a curarlo, y que muere antes de que la llegada se produzca: Lázaro. Se entiende que Pesch no quiera que un relato de corte similar al de Jairo aparezca en otra corriente de tradición evangélica independiente. Después de todo, ¿acaso hemos de atribuir a una feliz coincidencia que, en dos fuentes distintas, un relato de curación se haya convertido en relato de resurrección? Según muchos críticos que han estudiado la historia de la tradición joánica, no parece ser tal el caso del relato sobre Lázaro. En esa tradición, tan atrás como es posible remontarse, siempre se encuentra un milagro de resurrección⁴⁸. No hay ninguna razón precisa para pensar que no ocurre lo mismo con el relato sobre Jairo. Además, la teoría de la transformación del tipo de milagro no vale para todos los relatos de resurrección neotestamentarios. De ningún modo es aplicable al de la viuda de Naín, cuyo hijo es presentado ya el comienzo como a punto de recibir sepultura.

3) También los paralelos veterotestamentarios de resurrecciones de muertos realizadas por Elías y Eliseo contribuyeron, en opinión de Pesch, a que el relato sobre Jairo dejase de ser de curación para narrar una resurrección. Pero Pesch debe admitir que, en dicho relato, las alusiones a los milagros de Elías y Eliseo son oscuras e indirectas⁴⁹. Esto en el mejor de los casos, porque los paralelos no existen en absoluto para ciertos aspectos sustanciales de la narración. Reviste especial importancia en el relato sobre Jairo -así como en el de Lázaro-la transición desde la súplica de un milagro para una persona enferma a la realización de un milagro para una persona muerta. En los relatos de resurrección protagonizados por Elías y Eliseo, el beneficiario del milagro ya ha muerto cuando se solicita por primera vez la ayuda del profeta (cf. 1 Re 17,17-18; 2 Re 4,20). Allí, desde el principio, el problema es una muerte ya ocurrida y, también desde el principio, el peticionario se atreve a requerir -o al menos insinuar- que el profeta vuelva a la vida al difunto. Tanto en este como en otros aspectos, los relatos sobre Elías y Eliseo se asemejan más al de la resurrección de Tabita por Pedro, narrado en Hch 9,36-43⁵⁰.

4) De todo ello se desprende una objeción ulterior. Si el nombre de Jairo y los supuestos paralelos de Elías y Eliseo no explican convincentemente la transformación de la tradición sobre Jairo en relato de resurrección, Pesch tendría que responder a varias preguntas. ¿Cómo es que, entre todos los relatos de curación marcados -en realidad, todos los milagros de los cuatro Evangelios-, esa clase de transformación acontece sólo una vez? y ¿por qué precisamente en el caso de la hija de Jairo? ¿No habrían sido igualmente adecuados para el cambio de relatos de curación como el de la suegra de Pedro o el de la hija de la mujer sirofenicia? ¿Por qué tal restricción de la tradición marcana y de las demás tradiciones evangélicas?

En la raíz de las diferentes objeciones enumeradas se encuentra el verdadero problema con que tropieza la teoría de que el relato sobre Jairo, originariamente de curación, pasó a ser de resurrección: no hay claro indicio de tal cambio en el texto llegado hasta nosotros. ¿Por qué, entonces, es una teoría tan popular? Sospecho que, en el fondo, lo que se preguntan algunos críticos es: ¿qué acontecimiento subyace a esta narración?, ¿qué sucedió realmente? Pero una cosa es interesarse por la base histórica del relato y otra muy distinta tratar de rastrear sus diferentes etapas en la tradición cristiana. Un error metodológico en que se incurre frecuentemente al estudiar los Evangelios es confundir la cuestión de las etapas de tradición de un *relato* cristiano, oral o escrito, con la cuestión del *evento original* de la vida de Jesús, si es que lo hubo.

Como ya habrá notado el lector, cada vez que estudio en detalle un relato milagro, primero analizo su texto tal como está y trato de llegar hasta sus primeras etapas en la tradición cristiana; sólo entonces paso a examinar la posibilidad de que refleje un suceso de la vida de Jesús. Por lo que respecta al caso de la hija de Jairo, atendiendo tan sólo al *relato* y a la historia de su tradición, no encuentro ninguna razón sólida para pensar que fuera originariamente un *relato* de curación y no de resurrección. Por supuesto, podría proceder de un acto de curación realmente ocurrido en la vida de Jesús; pero, hasta donde es posible retroceder en la tradición evangélica, parece haber narrado siempre la resurrección de una niña. Ahora bien, así como reconocemos que a veces se han producido importantes cambios en relatos cristianos entre las primeras y las últimas etapas de su tradición, debemos admitir la posibilidad de que el relato sobre Jairo haya sufrido un proceso similar, desde el evento de la vida de Jesús que le dio origen, hasta llegar a la forma más primitiva a nuestro alcance. Si es que existió ese evento...

4. ¿Se remonta el relato al ministerio de Jesús?

Una vez pergeñada la que, a nuestro entender, es la forma más primitiva del relato sobre Jairo a que es posible tener acceso, podemos considerar una nueva cuestión. ¿Existe algún indicio de que esta tradición tenga raíces históricas? ¿Ofrece el texto alguna base para suponer que el relato se remonta a un suceso (cualquiera que éste sea) del ministerio público de Jesús?

En virtud de ciertos fenómenos lingüísticos sorprendentes, al menos hay base para hacerse esas preguntas. Como vimos en nuestro examen global de los relatos de milagros, los Evangelios sinópticos -que en esto difieren notablemente de algunos de los apócrifos, escritos con posteriori-

dad- tienen una marcada tendencia a no mencionar los nombres propios de los peticionarios o beneficiarios de los milagros (salvo en el caso de los doce discípulos) cuando los relatos llegan a ser tales en cuanto a extensión. Más concretamente, en los tres Evangelios sinópticos, el único peticionario de una curación o un exorcismo para otra persona al que se menciona por su nombre es Jairo ⁵¹.

También sorprendente, dados los enfrentamientos de los canstlanos con la sinagoga judía durante el siglo 1, es la designación de este privilegiado peticionario como "uno de los jefes de la sinagoga" (εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων en Mc 5,22). Por su parte, Mateo no sólo omite el nombre de Jairo, sino -lo que es más significativo-lo describe vagamente como "un jefe" (ἄρχων εἰς en Mt 9,18). En contraste con la reticencia de Mateo, Marcos y su fuente no veían, al parecer, ninguna dificultad en presentar a un jefe de la sinagoga como afortunado peticionario de un milagro de Jesús. La mención de Jairo por su nombre -caso similar al de Bartimeo, el único beneficiario de un milagro nombrado en el Evangelio de Marcos- es también notable por cuanto los peticionarios y beneficiarios en otros relatos propiamente dichos de los cuatro Evangelios (p. ej., el geraseno endemoniado, el angustiado padre del muchacho poseso, el ciego de nacimiento de Jn 9) parecen estar pidiendo un nombre a gritos, pero quedan innominados. Lo mismo ocurre con peticionarios de cierta posición social, como el centurión del documento Q y el funcionario real de la tradición joánica. En suma, esta mención curiosa -y casi sin paralelo- del peticionario de un milagro nos invita, al menos, a examinar más de cerca la cuestión de una posible tradición histórica.

Otro fenómeno lingüístico sorprendente es que Marcos presenta a Jesús pronunciando la orden en que culmina el relato, "niña, levántate", en arameo (*talithd kum*) y en griego (τὸ Κοράσνον ... ἔγειρε) ⁵². Como vimos en el tomo 1, el arameo era la lengua que Jesús utilizaba normalmente al dirigirse a otros judíos palestinos; pero sólo unos pocos vestigios de sus palabras arameas han quedado en los cuatro Evangelios ⁵³. De hecho, *talithd kum* y *effathá* ("ábrete" en el relato sobre el sordomudo de Mc 7,34) son las únicas órdenes de Jesús en arameo conservadas en ellos. Por tanto, cuando menos, nuestros Evangelios griegos no tratan de crear un aire artificial de tradición antigua insertando regularmente expresiones arameas en narraciones evangélicas en general o en relatos de milagros en particular ⁵⁴.

Indicio de que *talithd kum* no proviene de un intento secundario por parte de algún escriba culto de dar cierta apariencia de realidad histórica a esta tradición en una etapa griega posterior es que Jesús utiliza de forma técnicamente incorrecta el verbo *kum* para formular la frase aramea equivalente a "niña, levántate". En sentido estricto, *kum* es la forma masculina

singular del imperativo; la forma femenina correspondiente sería *kumi*. Sin embargo, algunos especialistas opinan que, en tiempos de Jesús, en el habla popular se sustituía la forma femenina por la masculina o no se pronunciaba la "i" final, carente de acento, lo que venía a ser lo mismo⁵⁵. Así pues, Jesús refleja en el relato no el uso culto, sino el popular, al emplear la forma fija *kum*, que, en su invariabilidad adquirida, casi tenía la fuerza de una interjección o un adverbio. No sorprende que, más adelante, fuera cambiado el incorrecto *kum* por *kumi* en algunos manuscritos; pero la forma original en el texto de Marcos es, sin lugar a dudas, *kum*⁵⁶. Podría constituir un vestigio del arameo popular que Jesús hablaba en realidad, aunque algunos escribas posteriores a él hubiesen deseado un Jesús cultiparlante.

Además de esa frase aramea, el texto griego del relato sobre Jairo contiene otros semitismos, como casos de uso de vocabulario, morfología y sintaxis que son insólitos o imposibles en griego correcto pero corrientes en lenguas semíticas y que, por tanto, reflejan un texto semítico subyacente traducido literalmente al griego. Tras un minucioso análisis del texto griego del relato sobre Jairo en Marcos, Gérard Rochais encuentra seis posibles semitismos, aunque algunos parecen discutibles⁵⁷. Así pues, no sólo *talithá kum*, sino también otros indicios de sustrato semítico permiten suponer que esta tradición circuló anteriormente en arameo en Palestina.

En sí, eso no prueba que el relato refleje un evento original de la vida de Jesús. Pero, en el peor de los casos, confirma que ese relato tenía ya una historia bastante prolongada en la tradición oral y escrita: antes de la redacción de Marcos había pertenecido probablemente a una colección de relatos de milagros en griego, después de haber sido un relato individual en la tradición oral griega⁵⁸ y de haber circulado en Palestina, en una etapa aún anterior, como relato arameo. Dado que el Evangelio de Marcos debió de ser escrito en torno al año 70, y puesto que ese largo recorrido llega hacia atrás a una fase aramea y palestina, es lícito pensar que, como mínimo, la tradición sobre Jairo está temporal y espacialmente más cerca del Jesús histórico que muchos otros relatos evangélicos.

Un ulterior indicio de que la forma marcana del relato sobre Jairo es muy primitiva lo constituye la extraña ausencia de cualquier título cristológico o declaración explícita de tal carácter, cuando el relato en cuestión narra un milagro de la categoría más importante imaginable. Lo más próximo en él a un título cristológico es la alusión -en el fondo desdeñosa- a Jesús por parte de los mensajeros que anuncian la muerte de la niña (5,35): «¿Por qué seguir molestando al maestro?» Aquí, lo que se dice implícitamente es que Jesús es sólo un maestro (διδάσκαλος), y la muerte marca el

límite de cualquier poder que él pueda tener. La ausencia de títulos cristológicos continúa, pues, en Marcos, mientras que en Lucas se observa una ligera inflexión en esa tendencia, con la introducción de "Maestro" (ἐπιστάτα, título característicamente lucano referido siempre a Jesús) en 8,45. Sin embargo, en conjunto, las versiones mateana y lucana del relato sobre Jairo siguen la pauta de Marcos de no añadir títulos cristológicos a un relato que, aparentemente, carecía de ellos desde el principio.

Esa carencia queda todavía más de manifiesto cuando se compara la resurrección de la hija de Jairo con los otros dos milagros de ese tipo narrados en los Evangelios. En la resurrección del hijo de la viuda de Naín, Lucas ofrece una típica aclamación coral al final del relato (7,16): «Un gran profeta ha surgido entre nosotros; Dios ha visitado a su pueblo [para salvarlo]»>>. Mucho mayor es la diferencia entre la resurrección de la hija de Jairo en la versión marcana y la resurrección de Lázaro narrada en Juan. En consonancia con la alta cristología del cuarto Evangelio, el relato sobre Lázaro proporciona a Jesús el contexto para decir de sí mismo que es la Resurrección y la Vida, y a Marta la ocasión de proclamar su fe en él como el Mesías y el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo (Jn 11,25.27). En realidad, parece natural que se ensalce tan efusivamente al taumaturgo en un relato donde realiza la insuperable hazaña de volver a la vida a un muerto. Lo extraño es que falte toda confesión cristológica en un relato de este tipo, salvo que se trate de una tradición realmente primitiva, como parece ser la de Jairo. De hecho, considerado en sí, este relato ni siquiera apunta hacia la resurrección del propio Jesús ni establece ninguna conexión temática con ella, conexión que el relato de Juan sobre Lázaro se esfuerza en subrayar.

Aparte estos varios indicios de tradición muy temprana, el relato sobre Jairo contiene elementos que permiten evaluarlo con los criterios de dificultad y discontinuidad. Por supuesto, muchos relatos evangélicos indican que Jesús tropezó con la incredulidad, el rechazo y la hostilidad de la gente en diversas ocasiones. Sin embargo, causa extrañeza leer en Mc 5,40 que, al llegar el todopoderoso taumaturgo a la casa donde iba a llevar a cabo la resurrección, los allí presentes se burlaban (κατεγέλων) de él. En ningún otro lugar de los Evangelios se utiliza este verbo en relación con Jesús⁵⁹, y en ningún otro relato de milagro, ni siquiera cuando encuentra incredulidad, Jesús es objeto de burla.

Otro elemento insólito y sorprendente sigue de inmediato: el mismo Jesús echa de la casa a los que se han burlado de él (αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας)⁶⁰. Eso, claro está, en el relato de Marcos; porque, significativamente, Mateo pone la embarazosa declaración en pasiva ("cuando la gente fue echada"), evitando así que Jesús ofrezca una imagen de "mantene-

dar del orden". Por su parte, Lucas se abstiene de hablar de los asistentes al duelo, lo que le permite soslayar dicho problema. Con la enérgica reacción de Jesús sucede lo mismo que con las burlas de los asistentes al duelo: no tiene paralelo en ningún otro relato de milagro evangélico.

Aquí es preciso hacer una observación reiterada ya varias veces en nuestro estudio de los milagros. Ninguna de las consideraciones antes señaladas demuestra por sí sola que el relato de Jairo se remonte a algún acontecimiento de la vida de Jesús. Pero la convergencia de todas ellas -la dilatada historia de esta tradición; la inusitada mención del nombre del peticionario y de su condición de dirigente de la sinagoga; las huellas de un sustrato semítico y, en especial, la frase *talithá kum*; la ausencia de todo título o afirmación de carácter cristológico, y los elementos de dificultad y discontinuidad- me inducen a pensar que el relato es reflejo y consecuencia de algún suceso del ministerio de Jesús. En otras palabras, no se trata de una invención pura y simple de la Iglesia primitiva, por más que la fe cristiana pueda haber ampliado y reinterpretado.

Pero ¿qué acontecimiento histórico puede haber en la base del relato sobre Jairo? ¿Qué hecho de Jesús pudo generarlo? Aquí alcanzamos los límites de lo cognoscible y entramos en el reino de la pura especulación. Como ya he indicado, es posible que la hija de Jairo fuera en realidad beneficiaria de uno de los milagros de curación; pero, como lo había recibido encontrándose en trance de muerte, fervientes seguidores de Jesús, en vida de su maestro o más tarde, convirtieron el suceso en un relato de resurrección. Otros autores señalan la posibilidad de que la niña se encontrara inconsciente o en coma, estado del que la habría sacado Jesús. En tal caso, los discípulos podrían haber considerado el suceso desde el principio como una resurrección. A favor de esta hipótesis hay un punto ya señalado: los críticos no pueden argüir con razones sólidas que el relato sobre Jairo circulase como de curación antes de ser transformado en relato de resurrección.

Una solución muy distinta, no descartable para muchos agnósticos, es la posibilidad de que todo el episodio fuese una farsa organizada por Jesús y gente de su entorno como medio de ganar credibilidad, renombre y más seguidores. En el extremo opuesto del espectro ideológico habría devotos cristianos favorables a la idea de un auténtico milagro de resurrección. Tampoco faltarían creyentes que considerasen más plausible que una de las curaciones de Jesús, al ser puesta en forma narrativa por sus discípulos, se hubiese transformado en relato de resurrección.

Ante teorías explícitamente agnósticas o cristianas como las apuntadas, debemos recordar lo que vimos al estudiar el problema de los milagros modernos, ilustrado por las investigaciones llevadas a cabo en Lourdes. Juicios

como "este caso aparentemente milagroso no puede ser un milagro, porque los milagros no existen" o "este particular acontecimiento es verdaderamente un milagro obrado por Dios" provienen de concepciones generales del mundo y no del examen de los datos de un suceso concreto. Ambos juicios, por su carácter filosófico o teológico, trascienden lo que la investigación histórica -sobre todo aplicada a relatos de dos mil años de antigüedad- puede afirmar mediante sus propias reglas de evaluación y raciocinio. Como he subrayado repetidamente, a lo más que podemos aspirar en nuestra investigación sobre cualquier relato evangélico de milagro es determinar si, en vez de ser una pura creación de la Iglesia primitiva, se remonta a algún hecho del Jesús histórico. En mi opinión, esto es precisamente lo que ocurre con el relato sobre la resurrección de la hija de Jairo. Un juicio bastante vago, lo admito, pero con el que es preciso contentarse.

IV. La tradición lucana: Resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17)

1. El milagro y el contexto teológico de Lucas

El milagro sobre la resurrección del hijo de la viuda de Naín (en adelante, relato sobre la viuda de Naín) es exclusivamente lucano. De ahí la conveniencia de empezar a analizarlo considerando el lugar que ocupa en el conjunto del Evangelio y de la teología de Lucas. Después del sermón de la llanura (6,20-49, versión lucana del sermón **Q** utilizado por Mateo para crear su sermón de la montaña), Lucas sigue narrando el ministerio de Jesús en Galilea con la presentación de una serie de peripecias, las cuales muestran, a través de los hechos de Jesús, que está en marcha la acción misericordiosa y salvífica de Dios. Lucas ha mencionado repetidamente los milagros de Jesús al narrar los primeros días del ministerio (4,31-41; 5,12-26; 6,6,11) Y ahora procede a resumirlos dándoles un determinado "sesgo".

Primero, Jesús cura a distancia al criado de un centurión y aprovecha la ocasión para elogiar la fe humilde e incondicional de ese gentil, en comparación con la fe que ha encontrado en Israel (7,1-10). Luego, simplemente porque se siente movido a compasión, Jesús (quien por algo es llamado en Lucas "el Señor") devuelve a una viuda, resucitado, el hijo -único- que se le había muerto (7,11-17) ⁶¹. Los testigos del milagro reaccionan expresando su admiración: un gran profeta ha surgido entre ellos; Dios ha "visitado" a su pueblo (7,17). La idea de la "visita" de Dios a Israel para salvarlo mediante el ministerio de Jesús se encuentra sólo en el Evangelio de Lucas dentro del NT⁶².

Pero no a todos impresiona tan fácilmente la misericordiosa visita. Desconcertado, al parecer, de que se produzcan todas esas curaciones y acciones salvíficas sin que llegue el previsto juicio escatológico con su castigo ígneo, Juan Bautista pregunta a Jesús por medio de sus mensajeros si es "el más fuerte", el juez cuya temible aparición ha profetizado el propio Juan en 3,15-17; si es, en definitiva, "el que tenía que venir" (7,19). En su respuesta, Jesús declara que sus milagros y su proclamación de la buena noticia a los pobres (cE. 6,20-23) son el cumplimiento de la promesa de salvación hecha por Dios a Israel, y, en concreto, tal como fue formulada por el profeta Isaías (7,22). Significativamente, la lista de milagros de 7,22 culmina en la frase "los muertos resucitan", que apunta al relato inmediatamente anterior, el de la viuda de Naín⁶³.

Es claro que los milagros realizados al criado del centurión y al hijo de la viuda los ha situado Lucas justo antes de la pregunta del Bautista con el fin de proporcionar a Jesús una base manifiesta para su contestación⁶⁴. Luego, el Jesús lucano pone de relieve un contraste: pese a todas las diferencias entre el Bautista y él, la gente corriente (incluso los despreciados recaudadores de impuestos) han aceptado a ambos enseguida, mientras que los fariseos y los doctores de la ley se han burlado del misericordioso plan de salvación establecido por Dios (7,29-30), excluyéndose a sí mismos de él⁶⁵.

Estas distintas respuestas a Jesús, expresadas, por un lado, mediante la arrogancia de los fariseos y, por otro, con la buena disposición de la gente corriente a confesar sus pecados, son representadas a lo vivo en la perícopa final del mismo capítulo (Lc 7,36-49)⁶⁶. Una mujer pecadora baña los pies de Jesús con sus lágrimas de arrepentimiento, mientras que un honesto fariseo, que en ese momento es el anfitrión de Jesús, se pregunta cómo puede ser su invitado un profeta y permitir que esa mujer lo toque (7,33-39)⁶⁷. Jesús demuestra que realmente es un profeta, contestando a la muda objeción del fariseo con una parábola. Ésta, relativa a dos deudores de cantidades muy diferentes, las cuales les son perdonadas, subraya el nexo entre perdonar mucho y amar mucho. Al final de la parábola, Jesús declara que los pecados de la mujer son perdonados a causa de su gran amor⁶⁸. Los otros invitados preguntan con asombro: «¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?» Desentendiéndose de la pregunta, Jesús concluye la escena (y el cap. 7) dirigiendo a la mujer una frase que suele decir al final de los milagros de curación: «Tu fe te ha salvado; vete en paz» (7,50). Los milagros de curación y los actos de perdón quedan así unidos en la categoría de manifestaciones de la visita de Dios a su pueblo por medio de Jesús.

Resumiendo: Lucas ha desarrollado en este capítulo varios temas teológicos importantes. Graciosamente, Dios "visita" a su pueblo (i. e., llega a él y lo convierte en objeto de su acción) para salvarlo a través del minis-

tetio de Jesús. Muy adecuadamente, ese pueblo, enfermo y pecador, recibe la salvación mediante la curación física, la resurrección y, por último, con el equivalente espiritual de la curación y la resurrección: el perdón de los pecados. La salvación es ofrecida especialmente a los pobres, los marginados y los que ejercen actividades mal vistas por la sociedad: personas como la viuda sin hijos⁶⁹, la pecadora a que alude el fariseo, e incluso el criado de un centurión gentil. En marcado contraste, los fariseos y los doctores de la ley, pagados de sí mismos, desprecian el plan salvífico de Dios tal como se manifiesta en Jesús, por lo cual no se benefician de él.

Si la fe del pueblo llano subraya la incredulidad de los dirigentes judíos, ésta queda compensada con la insinuación de que el pueblo al que Dios va a visitar no estará ya constituido exclusivamente por judíos. La fe del centurión gentil, junto con la curación de su criado a distancia, apunta hacia un tiempo en que el mensaje evangélico llegará a los gentiles distantes, quienes -como narran los Hechos de los Apóstoles- lo recibirán con fe y quedarán así incorporados al pueblo de Dios⁷⁰. De ese modo se cumplirá la profecía de Isaías (40,5), citada al comienzo del ministerio del Bautista (Lc 3,6): «y todos verán la salvación de Dios»⁷¹. Una alusión a esa superación de las fronteras podría encontrarse también en el versículo final del relato sobre la viuda de Naín: «La noticia se propagó por toda la tierra de los judíos y todo el territorio circunvecino»⁷².

Tal es el concepto de la historia de la salvación implícito en Lc 7. Como se ve claramente por este capítulo, la cristología de Lucas nunca aparece como un tema en sí, sino que es más bien una función de su idea de la historia de la salvación⁷³. En el tiempo en que se eumple la promesa de salvación hecha por Dios a Israel, Jesús emprende entre el pueblo de Dios un ministerio similar -pero superior- al de los grandes profetas y taumaturgos Elías y Eliseo, antaño activos en Galilea⁷⁴. Curando a los enfermos, resucitando a los muertos, proclamando la buena noticia a los pobres y perdonando sus pecados a un Israel arrepentido, Jesús supera a esas figuras proféticas e incluso a Juan Bautista. Lucas no tiene inconveniente en presentar a Jesús alabando a Juan como "más que un profeta" (7,26), como el mensajero escatológico profetizado por Malaquías (7,27) y hasta como el hombre más grande nacido de mujer (7,28). El tercer evangelista no teme una rivalidad entre ambos porque, en su opinión, Jesús supera todas esas sublimes categorías. Es "el Señor" sin más, el Señor que resucita a los muertos con una simple palabra (7,13-14). Es el superprofeta que puede perdonar los pecados y declarar salvos a los pecadores (7,48-50). Es el que proclama una buena noticia y que, mediante un milagro de curación a distancia, empieza a llegar a creyentes gentiles que se dirigen a él como "Señor" (7,6), asociándolos así con los "pobres" de Israel, esos israelitas que se arrepienten y creen, que son perdonados y vueltos a la vida.

En suma, este milagro de resurrección ha sido situado muy estudiadamente dentro de la composición teológica lucana. Así, a la par que contribuye al conjunto de ella, recibe del contexto profundidad teológica.

Examinada ya la visión global de Lucas, es momento de ocuparnos del relato en particular.

2. *Tradición y redacción en el relato sobre la viuda de Naín*

Después de apreciar lo bien que encaja el relato en la estructura literaria y en la teología del Evangelio de Lucas, surge la pregunta natural: ¿es una creación lucana? ⁷⁵ Este interrogante exige una aclaración. No es preciso suponer que Lucas haya construido aquí sin materiales previos. Al componer el relato sobre la viuda de Naín pudo fácilmente utilizar otros de ese tipo, tanto de tradición judía como cristiana. De hecho, se podría decir a primera vista que casi todos los elementos que lo componen proceden de otros relatos de resurrección.

1) Los ciclos de Elías y Eliseo de los libros de los Reyes aportan la imagen básica de un profeta itinerante del norte de Israel, activo en Galilea, que era famoso por sus milagros, entre ellos resurrecciones.

a) El principal paralelo veterotestamentario es 1 Re (= LXX 3 Re) 17,7-24. Elías encuentra a una viuda (χήρα) angustiada a la entrada (πυλῶν) de la ciudad (πόλις) de Sarepta. Similarmente, Jesús encuentra a una viuda (χήρα) angustiada a la puerta (πύλη) de la ciudad (πόλις) de Naín ⁷⁶. La viuda de Sarepta tiene un hijo, aparentemente único (véase 1 Re 17,12 en el texto hebreo; en cambio, en los LXX figura el plural "mis hijos"). Según 1 Re 17,22-23, habiendo muerto ese hijo único, Elías lo resucitó "y se lo entregó a su madre" (καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ, en los LXX). Exactamente las mismas palabras y exactamente en el mismo orden figuran en Lc 7,15, donde Jesús, tras resucitar al muchacho, se lo entrega a su madre, la viuda de Naín ⁷⁷. El relato de 1 Re 17 finaliza con la viuda alabando a Elías como un "hombre de Dios" que tiene la verdadera palabra de Dios en sus labios. Dicho de otro modo, el milagro la lleva a reconocer a Elías como un profeta auténtico, al igual que el milagro de Jesús induce a la multitud a aclamarlo como un gran profeta.

b) En 2 Re (= LXX 4 Re) 4,8-37, una mujer casada de la ciudad de Sunam, en el sur de Galilea, se convierte en bienhechora del profeta Eliseo. Agradecido, Eliseo promete a la mujer, hasta entonces estéril, que concebirá un hijo. La promesa se cumple a su debido tiempo; pero, poco tiempo después, ese hijo muere. Después de haber fracasado en un primer intento de resurrección enviando simplemente a su criado para que pon-

ga su bastón sobre el niño, Eliseo acude en persona y obra el milagro. A diferencia de 1 Re 17,7-24, esta narración no constituye un estrecho paralelo del relato sobre la viuda de Naín. Su única contribución es la ubicación del suceso. Algunos críticos opinan que el relato sobre Eliseo, por estar situado en Sunam, población de la baja Galilea, próxima a Naín, surgió al autor de Lc 7,11-17 esta última ciudad como escenario del suyo.

2) Naturalmente, por el Evangelio de Marcos conoció Lucas el relato sobre Jairo, del cual ofrece su propia versión en Lc 8,40-42.49-56. Puesto que Lucas se acerca a la versión marcana mucho más que Mateo, sus modificaciones redaccionales son sumamente interesantes. Destaca entre ellas la especificación, en 8,42, de que la beneficiaria del milagro es *evyáTT)Eρ μoνoγevής* (hija única) de Jairo, cuando es el adjetivo que el mismo evangelista aplica también al hijo de la viuda de Naín (*μoνoγevές υἱός*) en 7,12⁷⁸. El deseo lucano de paralelismo y patetismo se hace evidente en estos dos relatos⁷⁹.

Los paralelos no terminan ahí. En ambos casos hay quien llora la muerte del hijo único, y también en ambos casos Jesús ordena que cese el llanto (*μη κλαίε* en 7,13; *μη κλαίετε* en 8,52)⁸⁰. Tanto en Naín como en casa de Jairo, la resurrección se produce en presencia de los progenitores (uno o ambos) y de otras personas. Esto contrasta con los relatos protagonizados por Elías y Eliseo, donde los profetas obran el milagro de resurrección sin testigos. Sólo más tarde, el profeta veterotestamentario lleva el hijo a la madre o la madre al hijo. Por último, la orden vivificadora dirigida por Jesús al hijo muerto de la viuda de Naín ("muchacho, a ti te digo: levántate") es un perfecto paralelo de su orden a la hija de Jairo en Mc 5,41 ("niña, a ti te digo: levántate")⁸¹.

3) El relato sobre la resurrección de Tabita por Pedro (Hch 9,36-43) se asemeja en muchos aspectos a los que narran los milagros de Elías y Eliseo; de hecho, pueden haber sido su fuente principal. Sin embargo, unos cuantos elementos de la resurrección de Tabita están más próximos a las narraciones sobre Jairo y la viuda de Naín⁸². De modo similar a lo que sucede en ambas, y a diferencia de los relatos sobre Elías y Eliseo, el taumaturgo -en este caso, Pedro- se dirige directamente a la persona fallecida con una orden perentoria (*Ταβιθά, aváCJTTE*), "Tabita, levántate" [Hch 9,40]). Los relatos sobre la viuda de Naín y Tabita tienen algo más en común: en los dos, la persona fallecida levanta la mitad superior del cuerpo y queda sentada (*ἀνεκάθισεν*, "se incorporó", tanto en Lc 7,15 como en Hch 9,40, los dos únicos lugares del NT donde se emplea el verbo *ἀνακάθιζω*)⁸³.

Esta ojeada a los textos nos podría llevar a concluir que es concebible que Lucas crease el relato sobre la viuda de Naín con elementos de otras

narraciones relativas a milagros de resurrección. Tales elementos habrían sido seleccionados y unidos atendiendo a la visión lucana de Jesús: el Señor misericordioso; el profeta al modo de Elías, pero superior a él; un "gran profeta", poderoso en palabras y en hechos, a través del cual Dios ha "visitado" definitivamente a su pueblo, Israel. Sin duda, es una conclusión plausible, pero ¿también la más probable? Aunque tiene sus ventajas -por ejemplo, no postula ninguna fuente desconocida-, suscita una serie de objeciones.

1) Nuestro examen de los varios relatos de resurrección a disposición de Lucas, pese a lo impresionante que parece a primera vista, encubre muchas diferencias. Podemos componer el relato sobre la viuda de Naín a partir de nuestra lista de textos tomando tan sólo, eclécticamente, detalles y fragmentos de las distintas narraciones, pero dejando el núcleo de ellas.

Son impresionantes las múltiples diferencias existentes entre el relato sobre la viuda de Naín y los que narran los milagros de Elías y Eliseo. a) En estos últimos, el patetismo procede del antiguo conocimiento que el profeta tiene de la mujer y su hijo; él ha ayudado a la mujer, y ella lo ha ayudado a él. Por tal circunstancia resulta especialmente patética la situación en el caso de Eliseo, ya que el hijo muerto es el mismo que el profeta había ayudado a concebir milagrosamente a la mujer, estéril. Detalles como éste hacen que, en ambos relatos, la madre del resucitado adquiera "carne y hueso" y se convierta en un personaje principal. Sólo la vehemente petición -en realidad, el reproche- de la madre mueve al profeta a actuar.

En cambio, Jesús y los beneficiarios del milagro de Naín nunca se han visto; se trata de un milagro sin "historia". Ni siquiera se indica cómo el hijo pasó de la salud a la enfermedad y a la muerte; ya es un cadáver cuando comienza el relato. La viuda no toma la iniciativa con respecto a Jesús; y como, de hecho, nada deja traslucir que ella sepa quién es él, no hay petición ni tampoco mención de fe en Jesús o en su poder. Por su parte, Jesús interviene sólo por un sentimiento de compasión a la vista de una viuda que ha perdido a su único hijo (ἰδὼν αὐτήν ... ἐσπλαγχνίσθη en Lc 7,13).

b) La realización del milagro difiere por completo. En los mencionados relatos del AT, el hijo muerto no es trasladado para recibir sepultura, sino que se encuentra aún en una habitación de la casa. Allí, el profeta obra el milagro a solas, sin presencia siquiera de los progenitores. Tanto Elías como Eliseo rezan primero a Dios y luego se tienden sobre el niño (Elías tres veces, Eliseo dos) para reanimar el cuerpo mediante una especie de resucitación cardiopulmonar en versión profética. En discordancia con lo anterior, todo el episodio de la viuda de Naín se desarrolla en público, junto a la puerta de la ciudad. En vez de encontrarse solo, Jesús está acompañado de sus discípulos y rodeado de una multitud. Para detener el cortejo fúnebre,

Jesús toca el féretro, no al difunto, antes de realizar el milagro. Sin oración previa ni manipulaciones físicas, lleva a cabo la resurrección mediante una orden breve formulada con autoridad: «Muchacho, a ti te digo: levántate» (Lc 7,14). La aclamación o las muestras de reverencia tras la realización del milagro no provienen de la madre en particular, como en los casos anteriores, sino de "todos". Luego, el relato sobre la viuda de Naín finaliza con la declaración de que la noticia (más que del hecho en sí, del taumaturgo descrito en la aclamación) se difundió ampliamente, un motivo no presente en los relatos de resurrección de los ciclos de Elías y Eliseo.

2) También los relatos sobre la viuda de Naín y Jairo presentan claras diferencias entre sí. La petición con que Jairo se acerca a Jesús lleva implícita una fe incipiente, que irá creciendo con el desarrollo de los acontecimientos; en el relato sobre la viuda de Naín no hay petición ni alusión a la fe. Más significativamente, la narración sobre Jairo empieza con la hija gravemente enferma, y sólo después ella muere y el relato pasa a ser de resurrección. Como vimos con anterioridad, esto ha llevado a algunos críticos a juzgar -en mi opinión, erróneamente- que, en su origen, el relato era de curación, juicio al que no es posible llegar con el relato sobre la viuda de Naín. Aquí, la narración se inicia con el hecho del que dimana el resto del episodio: una viuda llora a su único hijo, al que llevan a sepultar, y Jesús siente compasión. Las circunstancias que rodean los dos milagros son casi completamente distintas: la resurrección de la hija de Jairo se produce ante el reducido grupo formado por Jesús, sus discípulos y los padres de la niña, mientras que el hijo de la viuda es vuelto a la vida delante de *dos* muchedumbres (véase Lc 7,11-12); los asistentes al duelo en casa de Jairo se burlan de Jesús, mientras que, en Naín, la gente siente un respeto reverencial hacia él y lo aclama; en el relato sobre Jairo figura la orden de que nadie se entere de la resurrección, mientras que en el del hijo de la viuda la fama de Jesús se extiende dentro y fuera de Israel⁸⁴. Todo lo que los dos relatos tienen en común son los elementos básicos de un progenitor afligido por la muerte su hijo/a, a quien Jesús resucita. Incluso aquí hay una notable diferencia: el padre, Jairo, es nombrado -lo que constituye una excepción-, mientras que la viuda -como suele suceder con el peticionario en los relatos de milagros de curación- queda anónima.

3) Como hemos visto, el relato sobre la resurrección de Tabita por Pedro tiene su principal paralelo en los protagonizados por Elías y Eliseo, que, a su vez, difieren considerablemente del relato sobre la viuda de Naín. Un grupo de creyentes envían dos de los suyos a Pedro para pedirle, al menos tácitamente, que resucite a Tabita. Como los profetas veterotestamentarios, Pedro se queda a solas con el cadáver en la cámara mortuoria y ruega a Dios para obtener un milagro. Única entre los relatos de resurrección que hemos visto, es la insistencia en las buenas obras de Tabita y la súpli-

ca implícita de las viudas cristianas de que la difunta sea devuelta a la vida para que siga prestándoles apoyo. La necesidad de apoyo de la viuda o viudas es un elemento compartido con el relato situado en Naín. Pero, mientras que este motivo para el milagro se menciona en el caso de Tabita, en el episodio de Naín sólo queda sobrentendido. Los dos relatos tienen en común algún elemento más: el detalle -ya señalado- de que la persona muerta "se incorporó (**ἀνεκάθισεν**); la difusión de la noticia, aunque en Hch 9,42 sólo "por toda [la ciudad de] Jafa", y el estilo directo de las palabras de resurrección ("Tabita, levántate", "muchacho, a ti te digo: levántate"), si bien la orden de Jesús se asemeja más a la pronunciada por él mismo en el relato sobre Jairo.

Paralelos individuales aparte, hay que tener en cuenta una observación de carácter general: Lucas parece esforzarse en Hechos por crear continuidad entre el Jesús del ministerio público y sus "sucesores" (los apóstoles y otras figuras de la Iglesia), presentando relatos sobre miembros de la Iglesia primitiva de forma que reflejen la paradigmática "vida" de Jesús⁸⁵. Por eso es más probable, por ejemplo, que Lucas haya adaptado el arresto y la ejecución de Esteban de Hch 6-7 para reflejar la pasión de Jesús que introducido cambios en el relato de la pasión para reflejar el proceso y la muerte de Esteban⁸⁶. Lo mismo se puede decir de la resurrección de Tabitao Su asimilación a la tradición de Jesús utilizada en Lc 7,11-17 es más probable que lo inverso⁸⁷.

Tras este examen de las numerosas disparidades, parece más difícil concebir que el propio Lucas crease el relato sobre la viuda de Naín a base de elementos tornados de otros relatos de resurrección escritos. Para ello tendríamos que imaginarnos al evangelista sentado a su escritorio y teniendo delante los textos de 1 Re y 2 Re en la versión de los LXX (el relato sobre Tabita es una fuente improbable, sobre todo en su forma escrita). También deberíamos imaginar a un Lucas que, extraño y ecléctico en su proceder, fuese tornando detalles de los dos milagros veterotestamentarios y dejando, entretanto, la sustancia y las principales circunstancias de cada relato, para obtener finalmente una narración distinta de los modelos utilizados⁸⁸.

Aparte el argumento anterior contra la idea de una pura creación lucana -argumento de tipo negativo-, se pueden encontrar en el relato sobre la viuda de Naín algunos elementos para argüir de forma positiva a favor de alguna fuente especial prelucana (L) de dicha tradición de Jesús. Esos elementos parecen exigir tal fuente, puesto que no pueden tener su origen en otros relatos de resurrección veterotestamentarios o del Evangelio de Marcos.

○ El más obvio elemento que no puede provenir de otros relatos de resurrección es la localización del evento en Naín. Atribuirle al milagro de Eliseo en Sunarn (2 Re 4,8-37) es un acto de desesperación exegética⁸⁹. Su-

nam era una ciudad fronteriza situada en el montuoso territorio de Isacar, en el sur de Galilea. Desde ella se dominaba la llanura de Esdrelón o Jezrael⁹⁰, donde, en la vertiente norte del monte Moreh, se alzaba Naín, a ocho o nueve kilómetros al sudeste de Nazaret, y al nordeste de Sunam. Así pues, Sunam y Naín eran ciudades del suroeste de Galilea; pero no hay razón para que el nombre de una sugiriese el de la otra. Galilea meridional tenía muchas poblaciones más conocidas que Naín, y no se sabe por qué Lucas habría elegido Naín entre todas ellas si hubiera creado el relato sobre la viuda influido por los de Elías y Eliseo.

De hecho, el texto de Lc 7,11 constituye una excepción. El AT, el NT, los pseudoepígrafos, Filón, Josefa y la Misná nunca mencionan la ciudad galilea de Naín⁹¹. ¿Cómo es que la conocía Lucas, que no parece estar tan bien informado sobre la geografía Palestina como algunos de los otros evangelistas?⁹² Además, ¿cómo sabía que era una ciudad rodeada de muros -dato corroborado por excavaciones recientes- y que, por tanto, tenía puerta?⁹³ La especificidad de Naín choca con la teoría de que Lucas creó todo el relato. Ese nombre, y cabe suponer que al menos el núcleo de la narración conectada con él, llegaron probablemente a Lucas a través de su tradición especial (L).

2) Otros elementos pueden apuntar también hacia una tradición pre-lucana. Rochais, en particular, opina que el texto griego muestra indicios de un sustrato semítico⁹⁴. No obstante, es discutible si los señalados por Rochais resultan probatorios. Por ejemplo, el estilo paratáctico (empleo de oraciones simples unidas por la conjunción "y", en vez de oraciones subordinadas)⁹⁵ no prueba categóricamente la utilización de una fuente semítica. El estilo paratáctico podría deberse también al griego helenístico popular o a un deseo de Lucas de imitar el griego de la Septuaginta con su talante semítico, "bíblico". Pero, aunque cualquiera de estas dos explicaciones es posible en teoría, el estilista Lucas tiende, por regla general, a eliminar la parataxis cuando reelabora textos de Marcos⁹⁶. Sería extraño, por tanto, que hubiese recurrido a ella de haber creado por su cuenta el relato de 7,11-17.

También otros aspectos del texto parecen indicar la presencia de un sustrato semítico, al menos a primera vista. Por ejemplo, Lucas termina el relato diciendo que «la noticia [de que Dios había visitado a su pueblo por medio de un gran profeta] se propagó por toda la tierra de los judíos y todo el territorio circunvecino» (7,17). Pero el verbo griego que suele ser traducido como "propagarse" es ἐξέρχομαι, literalmente "salir", y Rochais afirma que, en griego corriente, ἐξέρχομαι no tiene habitualmente el sentido de difusión de una noticia. En griego bíblico puede adquirir ese sentido porque es utilizado para traducir verbos semíticos que pueden significar tanto "salir" como "propagarse", entre ellos el hebreo *yasa'* y el arameo *nepaq*⁹⁷.

Sin embargo, se podría alegar que Lucas también imita aquí el griego con sabor semítico de los LXX, un tipo de griego empleado por algunos autores del NT incluso en ocasiones en que escriben sin tener delante ningún texto específicamente semítico. Tal es el caso de Pablo, quien no sólo cita un texto de los Salmos (Rom 10,18 = Sal 18,5) que contiene ἐξέρχομαι en el sentido de difundir noticias, sino que también emplea ἐξέρχομαι con tal significado al escribir textos propios (1 Tes 1,8; 1 Cor 14,36). Similarmente, Mateo, tras haber modificado la orden de guardar silencio del texto de Marcos, utiliza ἐξέρχομαι para declarar por su cuenta que «la noticia se difundió [ἐξῆλθεν] por toda la región» (Mt 9,26; cf Mc 5,43). Se podría rebatir este argumento con un punto recién señalado: cuando Lucas reescribe relatos de Marcos, trata de mejorar el vocabulario y el estilo marcanos, para lo cual prescinde de los semitismos y adopta un griego más normal. Eso es ciertamente lo que sucede en su reelaboración de la versión marcana del relato sobre Jairo⁹⁸. Sería extraño, por tanto, que, al componer otro relato de resurrección como el de Jairo, Lucas no hubiese tratado de hacerlo con el buen estilo griego empleado en sus reelaboraciones de Marcos⁹⁹. Sin embargo, al final, es preciso admitir que los varios ejemplos citados por Rochais demuestran sólo la posibilidad de una fuente semítica subyacente al relato sobre la viuda de Naín; no prueban su existencia¹⁰⁰.

3) Otro posible indicio de que Lucas trabajó sobre una tradición pre-lucana es su aparente intento de modificar o rehacer la cristología del relato sobre la viuda de Naín. Como hemos visto, la narración finaliza con una aclamación coral en la que se dice de Jesús que es *un* (no *el*) gran profeta¹⁰¹. Aunque Lucas acepta esa designación como verdadera (especialmente en su propia interpretación: el profeta escatológico que recuerda, pero supera, a Elías y Eliseo), no es completamente adecuada para un evangelista cristiano que escribe a finales del siglo I. Para Lucas, Jesús es, ante todo, Mesías, Señor e Hijo de Dios, y lo es desde su concepción virginal (Lc 1,32-35.43; 2,11). A un evangelista con esta clase de cristología tenía que parecerle insuficiente la simple definición de "un gran profeta" (debida, al parecer, a la tradición premarcana) para el autor de un milagro tan pasmoso como resucitar a un muerto. Y la adoptó, pero con ánimo de completarla.

Por eso no es casual que aquí, por primera vez en su Evangelio (en los textos narrados en *tercera persona*, no en los diálogos), Lucas se refiera a Jesús con el título de "el Señor" (ὁ κύριος) en su uso absoluto. Lo hace en 7,13, al especificar el origen de todo el episodio: «Viéndola [a la viuda], el Señor se compadeció de ella». Este versículo da comienzo a una serie de referencias narrativas al Jesús terreno como el Señor, las cuales continuarán a lo largo del Evangelio. Conviene señalar que esta aplicación *regular* del título de "el Señor" al Jesús terreno es una característica exclusiva de Lucas; no se encuentra en ningún otro Evangelio canónico (ni fuente

evangélica, que nosotros sepamos). Hay, pues, una buena razón para ver aquí la intervención de Lucas, dispuesto a asegurarse de que la designación de Jesús como "un gran profeta" en la frase culminante del relato no es juzgada la única ni la adecuada para el que resucita a los muertos ¹⁰².

4) Por último, una observación global sobre el modo de trabajar del tercer evangelista refuerza la idea de que el relato no es una pura invención suya. Al componer su Evangelio sirviéndose de varias fuentes, Lucas tiende, por lo general, a evitar los duplicados narrativos (i. e., dos relatos muy similares o dos variantes de un mismo relato) ¹⁰³. Por ejemplo, mientras que Mateo toma de Marcos las dos versiones de la multiplicación de los panes, Lucas incluye sólo la primera. Luego, teniendo a su disposición la narración marcana sobre la mujer de Betania que unge la cabeza de Jesús al comienzo del relato de la pasión, y una tradición especial L sobre una penitente que unge los pies de Jesús durante el ministerio público en Galilea, Lucas opta por tomar el segundo relato y omitir el primero. Esta tendencia suya, más el hecho de que aparezca su versión del relato marcano de la resurrección de la hija de Jairo sólo un capítulo después (8,40-56), hacen improbable que Lucas se tomase la molestia de crear el duplicado de un relato de resurrección. De hecho, el tercer Evangelio es el único canónico que incluye dos narraciones de ese tipo. La existencia de dos relatos distintos en dos fuentes diferentes parece explicar mejor tal excepción en el modo de trabajar lucano que la teoría de la invención pura y simple de la resurrección obrada en Naín.

Una vez más debemos reconocer que no existe un argumento concluyente, sino una convergencia de líneas de probabilidad. En conjunto, las numerosas consideraciones expuestas, tanto positivas como negativas, sugieren más bien la reelaboración de una tradición especial L que la libre creación de Lc 7,11-17. Como no me parece imaginable que la tradición especial L de Lucas fuese un solo documento o fuente (a la manera del documento Q), cuanto se diga sobre el verdadero origen y naturaleza del relato en cuestión no deja de ser muy especulativo. La localización del milagro en la oscura ciudad galilea de Naín (que, como quedó señalado, ha resultado estar dotada de puerta), así como la presencia de algunos posibles semitismos en el texto, invitan a buscar el origen Lc 7,11-17 entre los cristianos judíos de Palestina.

3. *¿Se remonta a Jesús el relato?*

¿Puede retrocederse en la tradición hasta llegar al ministerio del Jesús histórico? Mi confianza al respecto es menor que en el caso del relato sobre Jairo. Debemos tener en cuenta que la resurrección del hijo de la viuda de

Naín se narra solamente en el tercer Evangelio, el cual fue escrito, en mi opinión, a finales del siglo I¹⁰⁴. Aunque este relato circuló primero en forma oral, poco se puede decir sobre una hipotética historia de su tradición. Ya he expuesto mis razones para pensar que no fue creado simplemente a partir de los relatos sobre Elías y Eliseo ni del marcano sobre Jairo, pese a lo cual me parece indudable la influencia de estas narraciones. La prueba más evidente es la repetición, palabra por palabra, de LXX 3 Re 17,23 ("y se lo entregó a su madre") en Lc 7,15. Por su paralelo de Mc 5,41, en la resurrección de la hija de Jairo, la orden de Jesús al hijo de la viuda en 7,14 es también un caso muy probable de influencia literaria. Por eso se comprende que un crítico tan cuidadoso como Rochais haya concluido, con alguna duda, que el relato sobre la viuda de Naín no es sino «una presentación cristológica del milagro obrado por Elías en Sarepta»¹⁰⁵. Así las cosas, ¿con qué juicio debemos quedarnos? Es interesante notar que, al exponer el suyo, Rochais encuentra en la localización del suceso concretamente en Naín uno de los más estimables argumentos a favor de la historicidad. De hecho, a mi modo de ver, Rochais nunca ofrece una adecuada explicación de cómo la denominación de esa oscura ciudad fue a parar a lo que él considera como una reelaboración cristiana del relato sobre Elías de 1 Re 17¹⁰⁶. A este valioso detalle del nombre concreto de la ciudad se puede añadir una observación mucho más general: las distintas fuentes de los Evangelios canónicos no tienden a multiplicar los relatos de resurrección ni muestran ningún interés en hacerlo. Las tradiciones marcana, lucana y joánica aportan cada una un solo relato de ese tipo, y no hay el menor intento de crear otros por parte de los evangelistas. Sin embargo, dada la escasez de indicios en uno u otro sentido, se comprende que algunos especialistas prefieran un juicio de *non liqueto* incluso, como Rochais, declaren Lc 7,11-17 carente de historicidad. En mi caso, la localización del relato en la por lo demás desconocida ciudad de Naín, junto con la tendencia general de las tradiciones de los cuatro Evangelios, me llevan a conjeturar (sin afirmar) que el relato se remonta a algún hecho de Jesús en Naín durante su ministerio público.

V. La tradición joánica. Resurrección de Lázaro (Jn 11,1-45)

1. *El lugar del milagro dentro del Evangelio de Juan*

La resurrección de Lázaro es la última de las grandes "señales" del Jesús joánico¹⁰⁷. Por varias razones, el cuarto evangelista ha situado en la culminación del ministerio público este relato, al que ha dotado de conexiones hacia atrás y hacia delante para vincularlo con la estructura general de su Evangelio.

Mirando *hacia atrás*, vemos que Juan ha dispuesto cuidadosamente las "señales" milagrosas de Jesús para crear un estudiado *crescendo* tanto en el estilo literario como en el mensaje teológico ¹⁰⁸.

a) Desde el punto de vista *literario*, Juan ha pasado 1) de relatos de milagros breves, relativamente aislados y de carácter sinóptico (la conversión del agua en vino durante el banquete nupcial de Caná [2,1-11], la curación del hijo del funcionario real [4,46-54]), 2) a relatos de milagros breves que empiezan a estar integrados en unidades literarias más amplias porque son el punto de partida para extensos diálogos y monólogos teológicos (la curación del parálítico en el estanque de Betesda [5,1-9], la multiplicación de los panes junto con el caminar de Jesús sobre las aguas [6,1-15.16-21], la curación del ciego de nacimiento [9,1-17]), 3) hasta llegar al último relato de milagro, el de Lázaro, donde el diálogo teológico no se encuentra después de la narración del milagro, sino entrelazado con ella ¹⁰⁹. A lo largo del relato sobre Lázaro, Jesús pronuncia minidiscursos respecto a temas típicamente joánicos: gloria de Dios, luz y tinieblas, resurrección y vida, y unión de Jesús con el Padre.

b) Desde el punto de vista *teológico*, cada una de las anteriores señales sugería en cierto modo el mensaje proclamado en esta señal final: Jesús da vida ¹¹⁰. La vida que él da no es vida humana corriente; es ζωή, la misma vida de Dios, vida eterna, comunicada ya ahora a los creyentes que aceptan a Jesús como el salvador puesto de manifiesto por las señales que realiza. Éstas, en su aspecto físico, benefician de diversas maneras: suministrando vino abundante a un banquete de bodas donde ya faltaba; devolviendo la salud a un chico que estaba a punto de morir; poniendo a un parálítico en condiciones de caminar; abastaciendo de pan y pescado a una multitud hambrienta; confortando a unos discípulos en apuros con la presencia de su maestro, llegado hasta ellos tras un recorrido a pie sobre las aguas, o confiriendo el don de la vista a un ciego de nacimiento. Pese a su aparente diversidad, esas señales encierran un elemento básico que les es común: en cada una de ellas, Jesús hace que, en el nivel físico, sean más plenas, más alegres o más seguras unas vidas que de algún modo se hallaban limitadas, entristecidas o amenazadas.

Por desdicha, muchos de los que intervienen en los relatos no captan más que el aspecto físico de la señal; no *ven* nunca en el sentido más profundo del término (cf. 6,2.14.26). Para Juan, el significado real de la señal no se encuentra ni -menos a aún- se agota en el beneficio físico conferido en el nivel superficial. Juan utiliza la palabra "señal" precisamente para poner de relieve que el don de una vida más plena en el nivel superficial no es un fin en sí, sino sólo un símbolo, el cual apunta hacia la plenitud de la vida divina que Jesús ofrece al creyente: «Yo he venido para que los

hombres tengan vida (ζωή), vida divina, vida eterna), y la tengan en abundancia». Oportunamente, donde Jesús interpreta de este modo el motivo de su misión es en Jn 10,10, después de haber realizado en el cap. 9 la penúltima señal del ministerio público, la curación del ciego de nacimiento. Seguidamente, en el cap. 11, resucita a Lázaro, llevando así a cabo su última señal, en la que el acto de dar vida humana frente a la muerte ya no es simplemente simbólico o parcial. Ahora, la vida es dada directa y plenamente en el aspecto físico, lo cual la convierte en el más claro símbolo de la vida divina que Jesús ofrece al creyente.

2) Si la resurrección de Lázaro es la culminación de cuanto la ha precedido, también apunta *hacia delante*. De hecho genera, de manera sumamente irónica y paradójica, todo lo que sigue en el Evangelio. Y esto es así tanto desde una perspectiva literaria como teológica.

a) Desde el punto de vista *literario*, el episodio de Lázaro provoca los acontecimientos subsiguientes llevando la narración a su inexorable desenlace; sirve de transición al Evangelio desde el ministerio público de Jesús a su muerte y resurrección. En Juan, a diferencia de los sinópticos, no es la "purificación" del templo y los últimos enfrentamientos verbales de Jesús en Jerusalén lo que desencadena su proceso y muerte. El cuarto evangelista sitúa la purificación del templo al comienzo del ministerio, convirtiendo así la resurrección de Lázaro en causa inmediata del arresto y ejecución de Jesús ¹¹¹.

Tan pronto como es realizado, el milagro de Lázaro hace que se celebre un consejo (*συνέδριον*) de "los jefes de los sacerdotes y los fariseos" ¹¹². Tienen que tomar una decisión con respecto al hombre que, con sus señales, podría captar tal número de seguidores que llevase a los romanos a intervenir, con el consiguiente peligro de destrucción del Estado judío y del templo de Jerusalén Gn 11,47-48). Caifás, el sumo sacerdote en aquel fatídico año, se inclina por la *realpolitik* juzga preferible que un solo hombre muera por el pueblo a que perezca toda la nación (11,49-50) ¹¹³. La escena termina con este comentario de Juan: «Por eso, a partir de aquel momento, planearon el modo de acabar con él» (11,53). La gran ironía en esta sucesión de causas y efectos es que a Jesús se le da muerte por haber dado a un muerto vida. Sin embargo, precisamente muriendo derramará Jesús el Espíritu (= vida divina) sobre los creyentes. Tanto gusto toma Juan a esta gran ironía que no se resiste a añadir un toque final: Lázaro, el rescatado de la muerte, debe morir también, siendo como es un testigo incómodo que podría llevar a muchos a la fe en Jesús, el que da vida (12,9-11).

b) Con estas últimas observaciones ya nos hemos vuelto de cara a la segunda dimensión del relato: la resurrección de Lázaro desencadena el futuro también en un sentido *teológico*. Como vimos al comparar la presentación teológica de los milagros de resurrección obrados por Jesús con la

presentación reológica de su propia resurrección, volver a la vida supone para Lázaro sólo el aplazamiento de una muerte que ocurrirá en el futuro. Lázaro es *devuelto* a su antigua vida, una vida humana corriente, con la sentencia de muerte que le es consustancial. Adecuadamente, sale de su sepulcro aún con vendas y sudario, algo que un día volverá a necesitar. En otras palabras: con todo su carácter maravilloso, la resurrección de Lázaro, considerada en sí, no deja de ser una simple "señal", un beneficio físico, cuya importancia reside fundamentalmente en aquello hacia lo que apunta: la resurrección de Jesús, quien dejará su mortaja en el sepulcro, puesto que nunca la volverá a necesitar. Como explica C. H. Dodd, la resurrección de Lázaro es el triunfo de Jesús *sobre* la muerte (la de Lázaro), que simboliza y anuncia el triunfo de Jesús *a través de* la muerte (la suya propia) ¹¹⁴. Una vez atravesado el umbral de la muerte en la cruz, Jesús no *volverá* a su vida humana, sino que avanzará y ascenderá hacia la plenitud de la vida divina, para luego conferirla a quienes crean en él.

Así pues, la resurrección de Lázaro indica gráficamente el don de la vida divina en todas sus etapas: en la resurrección de Jesús, en su comunicación de vida divina ya ahora a todos los creyentes por medio del Espíritu y en su nueva y definitiva comunicación de vida divina a los creyentes cuando llegue el último día (11,21-27; cf. 5,24-29). La resurrección pascual de Jesús; la resurrección espiritual de cada creyente en el momento de su llegada a la fe y la resurrección física de los creyentes el último día: estos tres acontecimientos relacionados entre sí son simbolizados por la resurrección de Lázaro, la señal última y más densa teológicamente del ministerio público ¹¹⁵.

2. *Tradición y redacción en el relato sobre Lázaro*

a) ¿Es posible llegar a la tradición subyacente?

Admitido que el relato sobre Lázaro ha sido adaptado cuidadosamente para que encaje en un punto esencial del cuarto Evangelio, y en vista de que está saturado de vocabulario y conceptos teológicos típicamente joánicos, ¿hay alguna esperanza de llegar a conocer qué tradición sirve de base a la composición del evangelista? Porque si bien es cierto que, dadas las extrañas incoherencias, tensiones y repeticiones perceptibles a lo largo de Jn 11,1-45, la mayor parte de los comentaristas opinan que Juan reelaboró algún relato de milagro tradicional, no resulta nada fácil determinar exactamente qué relato era.

Tan problemática parece esa tarea que algunos exegetas desesperan de distinguir entre tradición y redacción en Jn 11. C. H. Dodd hablaba por más de un crítico al escribir en 1963: «Sería vano el intento de reconstruir el relato [de la resurrección de Lázaro] como pudo haber sido transmitido en la tradición precanónica: Juan lo ha reelaborado por completo» ¹¹⁶. Sin

embargo, el mismo Dodd sostiene que el evangelista elaboró el relato basándose en algún tipo de tradición; simplemente considera imposible concretar cómo era ésta, sobre todo porque seguramente se encontraba aún «sin formar y en estado fluido».

Muchos autores, en cambio, creen que se puede esbozar con alguna aproximación la versión prejoánica de la resurrección de Lázaro partiendo de varios indicios del texto actual ¹¹⁷. Quienes comparten el escepticismo de Dodd quizá se sonrían al observar las numerosas discrepancias entre las hipotéticas reconstrucciones del relato primitivo. Pero las discrepancias son casi inherentes a esa clase de trabajo, y, por tal razón, lo que impresiona realmente es la coincidencia básica de muchos críticos en un núcleo de texto mínimo, al que cada uno de ellos añade luego versículos según su propio punto de vista ¹¹⁸. Que, a lo largo de décadas, exegetas de procedencias muy diversas vengán coincidiendo más o menos en ese núcleo parece indicar que el proyecto de reconstruir la tradición subyacente a Jn 11,1-45 no es tan vano como creía Dodd.

Lo verdaderamente inútil sería el intento de efectuar la reconstrucción palabra por palabra. En cuanto a esto, Dodd tiene razón: Juan ha reelaborado tan completamente la tradición con su propio vocabulario, estilo y teología que ya no es posible recuperarla tal como él la heredó. Pero esa clase de reconstrucción no resulta necesaria para nuestros propósitos; la mayor parte de las veces no la hemos pretendido ni logrado al estudiar los relatos de milagros sinópticos. Lo que nos interesa es ver si hay posibilidad de discernir qué elementos o bloques de material existieron probablemente en el relato prejoánico. Sus rasgos esenciales y su sentido general es cuanto necesitamos recuperar y cuanto, razonablemente, podemos esperar recuperar.

Con tal fin, primero echaremos un vistazo al bosquejo de Jn 11,1-45 señalando tendencias y peculiaridades que llaman la atención de inmediato; luego, trataremos de concretar criterios que nos ayuden a distinguir el material tradicional de la redacción joánica; a continuación veremos de aplicar esos criterios al relato sobre Lázaro; finalmente, empleando los resultados de tal aplicación junto con otras observaciones útiles, intentaremos reconstruir de forma aproximada la tradición que el evangelista reelaboró, siempre en el bien entendido de que las palabras exactas de esa tradición están fuera de nuestro alcance.

b) Bosquejo del relato

Antes de exponer los criterios para distinguir las adiciones del evangelista a la tradición que él recibió, debemos examinar la estructura y el contenido básicos de Jn 11,1-45 en su estado actual ¹¹⁹:

I. Introducción al relato: el doble problema de la enfermedad de Lázaro y la rardanza de Jesús (vv. 1-6)

- v.1: Problema inicial: Lázaro, natural de Berania, está enfermo. Sus dos hermanas: *María* y *Marta*.
- v. 2: (Identificación parentética de *María* como la que ungió al "Señor".)
- v. 3: Las hermanas mandan a Jesús aviso de que Lázaro está enfermo.
- v. 4: Desconcertante respuesta de Jesús: esa enfermedad no tiene como finalidad la muerte, sino la *gloria* de Dios y de su Hijo.
- v. 5: (Paréntesis: el narrador subraya que Jesús quería a *Marta*, a su hermana y a Lázaro.)
- v. 6: Nuevo problema y tensión: Jesús continúa donde está dos días más.

n. Dos diálogos de Jesús con sus discípulos (vv. 7-16)

- vv. 7-10: Primer diálogo con los discípulos: Jesús: «*Vayamos* de nuevo a Judea». Los discípulos objetan que, hace poco, los judíos trataron de apedrearlo. Jesús replica con metáforas sobre luz y tinieblas.
- vv. 11-16: Segundo diálogo con los discípulos: Jesús declara que Lázaro duerme; pero, como sus discípulos entienden esa declaración en sentido literal, acaba explicándoles que Lázaro ha muerto. Jesús se alegra de ello, porque ayudará a sus discípulos a *crear*. «*Vayamos* junto a él», insta Jesús. Respuesta de Tomás: «*Vayamos* a morir con él».

III. Llegada a Betania y dos encuentros con las hermanas (vv. 17-32)

- v. 17: Llega Jesús y se entera de que Lázaro lleva ya cuatro días sepultado.
- v. 18: (Paréntesis: explicación de la situación geográfica de Betania.)
- v. 19: Muchos judíos han ido a consolar a las hermanas.
- vv. 20-26: Primer encuentro de Jesús con *Marta*. Suave reproche de *Marta*, aunque continúa su fe en Jesús y su esperanza en la resurrección futura. Declaración de Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida». Sigue una doble promesa de vida futura y presente para el que tiene fe. *Marta cree*: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo».
- vv. 27-32: Encuentro de Jesús con *María*, quien, habiendo sido llamada por *Marta*, dirige a Jesús el mismo suave reproche que su hermana.

IV Vivamente emocionado, Jesús se acerca al sepulcro (vv. 33-39a)

- v. 33: Viendo llorar a todos, Jesús se conmueve profundamente.
- vv. 34-35: Jesús pide que le sea mostrado el sepulcro, donde rompe a llorar.
- vv. 36-37: Los judíos comentan el profundo afecto de Jesús por Lázaro, pero se preguntan cómo alguien capaz de dar vista a un ciego no ha podido evitar la muerte de Lázaro.
- v. 38: Jesús se vuelve a emocionar hondamente al acercarse más al sepulcro, una cueva cerrada con una gran piedra.
- v. 39a Jesús ordena que retiren la piedra.

V Segundo encuentro de Jesús con Marta (vv. 39b-40)

- v. 39b: Marta advierte que dentro tiene que oler muy mal.
- v. 40: Jesús: Si *crees*, verás la *gloria* de Dios.

VI. Resurrección de Lázaro (vv. 41-44)

- v.41a: La piedra es retirada.
- vv. 41b-42: Oración con la que Jesús da gracias al **Padre para** que los presentes puedan *crear*.
- v.43: Jesús grita: «¡Lázaro, sal fuera!»
- v.44: Lázaro sale con las manos y los pies vendados y la cara cubierta. Jesús ordena que le sean quitadas las vendas.

VII. Reacciones (vv. 45-46)

- v.45: Reacción positiva: muchos de los judíos que habían ido a visitar a *María creen* en Jesús.
- v.46 Reacción negativa: algunos van a informar a los fariseos de lo sucedido (transición al consejo de los jefes de los sacerdotes y los fariseos para decidir qué hacer con Jesús, narrado en los vv. 47-53).

Incluso antes de enumerar y aplicar nuestros criterios para distinguir tradición de redacción en **Jn** 11,1-45, hay puntos que nos llaman la atención en el bosquejo recién trazado. Primero, no podemos por menos de comparar la extensa e intrincada estructura de este relato con la sencilla estructura ternaria de la mayor parte de los relatos de milagros: 1) problema inicial y circunstancias concomitantes, más petición de ayuda; 2) milagro obrado mediante la palabra y/o la acción, más **confirmación** de su realidad; 3) reacciones y/o conclusión. Cuando comparamos esta estructura concisa con la prolija narración de **Jn** 11,1-45, lo que notamos inmediatamente es que las partes segunda y tercera de la **forma** simple del relato corresponden a las declaraciones relativamente sucintas de los vv. 43-44

(milagro y su confirmación: Jesús grita, Lázaro sale fuera y es liberado de las vendas) y los vv. 45-46 (reacciones: unos creen, y otros informan del hecho a los enemigos de Jesús).

Así pues, la ampliación de la estructura tradicional del relato de milagro se ha producido enteramente en la primera de las tres partes, es decir, la exposición del problema inicial, de las circunstancias que rodean a Jesús y al peticionario y de algún otro problema que podría impedir el milagro. De hecho, la primera parte de la estructura tradicional está tan hipertrofiada que, de las siete secciones en que he dividido el relato, abarca el contenido de las cinco primeras. No por pura coincidencia es principalmente en las secciones I-V, que corresponden a la primera parte de la forma tradicional del relato de milagro, donde vemos lo que distingue el episodio de Lázaro de todas las otras "señales" del cuarto Evangelio: la mezcla de varios minidiscursos o diálogos con la narración del suceso milagroso. Claramente, si el evangelista (o el autor de las modificaciones finales) ha añadido material, éste tiene que encontrarse en esa porción de texto desproporcionadamente extensa (vv. 1-40 de un total de 45) correspondiente a la primera parte del relato tradicional.

Una segunda observación es que Jn 11,1-45 está articulado por cierto número de palabras y expresiones clave que reaparecen en varios puntos del relato, creando a veces una inclusión, técnica estilística típica de Juan ¹²⁰. Por ejemplo, justo al comienzo y al final de la narración se menciona a María antes que a Marta o sola. Pero, poco después de haber nombrado en primer lugar a María (v. 1), el narrador da prioridad a Marta, hablando, sin mencionar a María, de "Marta y su hermana" (v. 5). Esto es un anticipo de lo que sucederá en el resto del relato, donde es muy marcada la preponderancia de Marta (vv. 20-28.39-40) sobre María (vv. 31-32) en el aspecto teológico. De ahí que resulte sumamente extraña la mención de María sola al final del relato (v. 45) ¹²¹. También forma una clara inclusión la exhortación de Jesús "vayamos", con la que él inicia su primer diálogo con los discípulos, relacionado con un viaje a Judea (vv. 7-10), y finaliza su segundo diálogo con ellos, sobre ir junto a Lázaro (vv. 11-15). Seguidamente, Tomás refuerza la inclusión haciéndose eco de Jesús con su propio "vayamos" (v. 16).

Dos términos teológicos que tienen la función de *leitmotiv* y sirven además para formar una gran inclusión, tanto en el relato como en la primera parte del Evangelio, son "gloria" y "creer". En el v. 4, Jesús declara que la enfermedad de Lázaro no tiene como finalidad la muerte, sino la gloria de Dios (δόξης τοῦ θεοῦ) y de su Hijo. De hecho, en el v. 15, Jesús se alegra de su ausencia de Betania, lo que ha causado la muerte de Lázaro, porque así los discípulos tendrán una oportunidad de creer (ἵνα πιστεύσῃτε). Esto recuerda el comentario -seguramente del propio evan-

gelista- que se encuentra al final del relato de la primera señal realizada en Caná, la conversión del agua en vino: «[Jesús] manifestó su gloria, y sus discípulos *creyeron* en él». Esa primera conexión entre fe y gloria de 2,11 es repetida ahora en la resurrección de Lázaro, formando una gran inclusión que abarca todo el "libro de las señales" (Jn 1-12).

El mismo tema sigue reapareciendo a lo largo del relato sobre Lázaro. En los vv. 25-26, Jesús asegura a Marta: «El que *cree* en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo el que está vivo y *cree* en mí no morirá nunca». Luego, pregunta sin rodeos: «¿*Crees* esto?» Como respuesta, Marta hace su confesión cristológica de fe (v. 27). Sin embargo, su fe aún no parece completa, al menos con respecto a que Jesús sea ya la resurrección y la vida. Marta pone un reparo cuando Jesús ordena abrir el sepulcro, y él, adecuadamente, responde conectando de nuevo los dos grandes temas y formando así otra inclusión (v. 40): «¿No te he dicho que, si *crees*, verás la *gloria de Dios* [τῆν δόξαν τοῦ εὐοῦ]?»

El tema de la fe continúa aflorando hasta el mismo final del relato. Inmediatamente antes de resucitar a Lázaro, Jesús ora en público al Padre para que mueva a los presentes a *creer* en su misión (v. 42). La narración termina con un buen ejemplo del dualismo de Juan: algunos *creen* en Jesús (v. 45), mientras que otros expresan su incredulidad informando a los fariseos de lo sucedido (v. 46). Lo que llama la atención de todo esto es que quien creó este extenso relato tuvo el cuidado de mantenerlo unido con varios temas recurrentes, algunos de los cuales son utilizados para formar inclusiones. De ahí que sean desconcertantes, aunque del máximo interés, los pasajes donde la narración zigzaguea y se hace repetitiva (p. ej., en los vv. 33-38).

Orientados por esta inicial visión de conjunto y las observaciones preliminares señaladas, emprendamos la tarea de definir y aplicar criterios que puedan ayudarnos a percibir la mano del evangelista en los distintos versículos de Jn 11, 1-45.

e) Criterios para reconocer el componente redaccional

Aunque se han ideado largas listas de criterios para discernir las modificaciones debidas al evangelista (o, en ocasiones, al redactor final) en el conjunto del Evangelio de Juan¹²², creo que, en el caso de la resurrección de Lázaro, cuatro criterios son particularmente útiles:

1) Es muy probable que, en su forma más primitiva, el relato circula-se como una unidad independiente. Por tanto, cabe pensar que las referencias de su texto actual a eventos del cuarto Evangelio anteriores o posteriores proceden del evangelista o del redactor final. Dicho de otro modo: en Jn 11,1-45, las observaciones parentéticas, digresiones o aclaraciones

del narrador que exigen conocimiento de otros episodios concretos del Evangelio de Juan no pertenecen a la tradición primitiva, puesto que no tendrían sentido en una unidad aislada.

2) Los materiales discursivos puestos en labios de Jesús y que exponen con brevedad temas teológicos importantes del cuarto Evangelio, sobre todo cuando éste los ofrece de forma más desarrollada en otros discursos de Jesús, son, muy probablemente, del evangelista. Una razón particular parece corroborar la validez de este criterio. Como *hemos* visto, Juan ha estructurado cuidadosamente su presentación del ministerio público, de forma que las dos primeras señales de Jesús apenas contienen discurso interpretativo y las dos siguientes dan lugar a extensos discursos posteriores, mientras que, en la última señal, el material discursivo se encuentra entrelazado con el relato de la resurrección de Lázaro. Esta clara disposición de los caps. 2-11 tiene poco de casual y, sin duda, es obra del evangelista. De ahí que al menos el actual emplazamiento de los minidiscursos, "incrustados" como están en la narración del evento, sea atribuible a Juan.

3) Las espléndidas obritas dramáticas que son el episodio de Jesús y la samaritana junto al pozo (cap. 4), la curación y subsiguiente "proceso" del ciego de nacimiento (cap. 9) y la misma resurrección de Lázaro (cap. 11) prueban que Juan es un soberbio escritor. Por eso, los varios indicios de torpeza o de confusión en el texto -por ejemplo, suturas literarias evidentes, interrupciones del flujo narrativo, repeticiones de una misma declaración básica, tensiones entre versículos- podrían sugerir que el relato sobre Lázaro no es una creación del evangelista, sino una tradición heredada que él reelaboró como pudo.

4) La abundante presencia de vocabulario y estilo que los críticos de la redacción han identificado como típicos de Juan podría indicar que una expresión o frase procede del evangelista. En particular, este último criterio se debe aplicar con cuidado, puesto que, en conjunto, el vocabulario y el estilo del cuarto Evangelio (y, en un sentido menos estricto, también de las epístolas joánicas) son bastante uniformes¹²³. El mejor modo de emplear este criterio es como confirmación: cuando, sobre la base de otros criterios, se juzga que ciertos versículos son obra del propio Juan, la notable presencia de léxico y estilo característicamente joánicos puede reforzar ese juicio.

d) Empleo de los criterios para distinguir tradición de redacción

En la medida de lo posible, aplicaré los cuatro criterios por orden. A veces, sin embargo, el análisis de ciertos versículos requerirá la aplicación

de más de un criterio a la vez, lo cual obligará ocasionalmente a hacer uso anticipado de algún criterio en nuestro estudio.

1) *Primer criterio: las referencias a eventos del Evangelio anteriores opo-
teriores no pertenecen a la tradición primitiva.* Con arreglo a este criterio hay
varios casos claros de posible redacción:

a) Ya en el segundo versículo del relato (11,2), la narración se detiene
para identificar a María, la hermana de Lázaro (v. 1), como "la mujer que
ungió al Señor con perfume y le enjugó los pies con sus cabellos". Aquí, la
referencia no es a alguna vaga tradición sobre una mujer que unge a Jesús,
sino al relato específicamente joánico de la unción en Betania de Jn 12,1-
S. De todas las formas del relato sobre la unción contenidas en los cuatro
Evangelios, ninguna otra se ajusta a la descripción de Jn 11,2. Marcos y
Mateo hablan sólo de una mujer anónima que ungió con perfume la *ca-
beza* de Jesús (Mc 14,3-9 || Mt 26,6-13). Lucas, que no sitúa la unción en
Betania ni inmediatamente antes de la pasión, narra cómo una pecadora
lavó en Galilea los *pies* de Jesús con sus *lágrimas*, los enjugó con sus cabe-
llos y, *luego*, los ungió con perfume (Lc 7,36-50). El curioso orden de apli-
car primero el perfume a los pies de Jesús y luego enjugarlos con los cabe-
llos se encuentra únicamente en Jn 12,1-S. Por tanto, la referencia
proléptica de 11,2 presupone la composición del Evangelio de Juan en ge-
neral y de Jn 12,1-8 en particular, ya que el relato de la unción no podía
encontrarse en una "fuente de señales", siendo ésta, por definición, una co-
lección de relatos de milagros. Además, puesto que Juan evita regular-
mente el empleo de "el Señor" (ὁ κύριος) para Jesús cuando narra en es-
tilo indirecto el ministerio público, algunos exegetas opinan que la
presencia de "el Señor" en 11,2 podría indicar actividad redaccional del re-
dactor final (cE. Jn 21,7.12) ¹²⁴.

b) Posiblemente, también es atribuible al evangelista el diálogo de
11,7-S entre Jesús y sus discípulos. Cuando, después de una demora de
dos días, Jesús expresa el deseo de ir *de nuevo* a Judea con sus discípulos (v.
7), ellos replican (v. 8): «Maestro, hace poco que los judíos [οἱ Ἰουδαῖοι]
trataron de apedrearte. ¿Cómo es posible que quieras volver?». El v. 7 ya
presupone un viaje anterior de Jesús a Judea, así como el hecho de que,
por el momento, no está allí. Los viajes a Judea y desde Judea configuran
en parte todo el Evangelio de Juan; pero, en el relato sobre Lázaro, no hay
nada que lo sugiera hasta el v. 7. Lo que es más importante: la respuesta
de los discípulos en el v. S alude a algo que ha sucedido en la última parte
del capítulo anterior. Allí, en el templo de Jerusalén (y, por tanto, en Ju-
dea), Jesús declaró: «El Padre y yo somos uno» (10,30). Como respuesta,
«los judíos [οἱ Ἰουδαῖοι, i. e., las autoridades de Jerusalén hostiles a Je-
sús, un uso típicamente joánico] volvieron a tomar piedras para lapidarlo»

(10,31). Luego, habiendo rechazado Jesús su acusación de blasfemia, los judíos trataron de agarrarlo de nuevo, pero él se les escapó de entre las manos y pasó al otro lado del Jordán (10,39-40). Es, pues, aquí donde, según la trama del cuarto Evangelio, tienen lugar los eventos de 11,1-16, aunque el texto de los seis primeros versículos, considerado en sí, no indica en absoluto la localización del relato ni la razón de ella. Por eso, el diálogo entre Jesús y sus discípulos en 11,7-8 supone conocimiento del contexto general y procede del evangelista.

En apoyo de esta conclusión se puede señalar el empleo de οἱ Ἰουδαῖοι en 11,8 en alusión a las autoridades jerosolimitanas contrarias a Jesús. Tal es también el sentido de οἱ Ἰουδαῖοι en 10,31, como hemos visto, y el que tiene esta típica expresión de Juan a lo largo de su Evangelio. En cambio, en el resto del relato sobre Lázaro, οἱ Ἰουδαῖοι nunca lleva carga peyorativa: aparece en el sentido neutro de las referencias a los judíos que acuden a Betania a consolar a las hermanas (vv. 18-19). Tan lejos están de ser enemigos irreconciliables de Jesús que *muchos* de ellos acaban creyendo en él a causa del milagro (v. 45; cf. 12,9-11)¹²⁵.

e) Si 11,7-8 procede del evangelista, probablemente se puede decir lo mismo del v. 16. En este otro lugar, ante la insistencia de Jesús en ir al lado de Lázaro, Tomás propone con sombría resignación: «Vayamos también nosotros a morir con él». El "vayamos" (ἄγωμεν) del v. 16, eco del que ha pronunciado Jesús en el v. 15, forma una inclusión con el primer "vayamos" de Jesús, del v. 7. Y, lo que es más importante, la posibilidad de morir con Jesús presupone el peligro de ejecución mencionado en el v. 8, por lo cual, apunta retrospectivamente hacia el cap. 10.

La idea de que el v. 16 está concebido para formar una inclusión con los vv. 7-8 encuentra apoyo en el hecho de que no fluye lógicamente del segundo diálogo entre Jesús y sus discípulos, mantenido en los vv. 11-15. El tema del segundo diálogo no es (como en los vv. 7-10) el deseo de Jesús de ir a *Judea* y la posibilidad de perder la vida que ese viaje implica, sino su deseo de ir a "despertar" a Lázaro porque se ha "dormido". Como los discípulos interpretan la metáfora literalmente, Jesús se ve forzado a explicarla en términos de muerte. Pero alusión a un peligro de muerte por ir al lado de Lázaro, no hay ninguna en los vv. 11-15. Además, en el presente contexto, la sugerencia de Tomás "vayamos ... a morir *eon él* [μετ' αὐτοῦ]" es confusa. El sentido general del pasaje exige que "con él" se refiera a Jesús; pero, en los vv. 15 y 17, el pronombre "él" (αὐτόν) está referido a Lázaro. Obviamente, el v. 16 no mantiene una perfecta armonía con sus vecinos actuales. En mi opinión, pertenece al mismo bloque de material que los vv. 7-8, una interpolación del evangelista. Más adelante volveremos sobre el problema de los vv. 9-10 Y 11-15¹²⁶.

d) Finalmente, a juzgar por nuestro primer criterio, también puede deberse a Juan la reacción de los judíos en los vv. 36-37 ante el llanto de Jesús (v. 35). En el v. 36, algunos de "los judíos" exclaman: «¡Mirad cuánto lo quería!». En el v. 37, otros replican: «¿Éste, que dio la vista al ciego, ¿no podía haber evitado la muerte de Lázaro?». Tal respuesta constituye una clara referencia al relato que ocupa todo el cap. 9, la curación del ciego de nacimiento, donde los judíos concedores del suceso quedan también divididos en dos "grupos de opinión" (9,8-9). Por eso, el v. 37 es una posible adición del evangelista; la referencia a la curación del ciego no habría tenido sentido cuando el relato sobre Lázaro era una tradición aislada que circulaba como unidad independiente¹²⁷. Puesto que, en 11,36-37, el diálogo entre los judíos tiene su "centro de gravedad" en el lado de la crítica, y en vista de que la admiración manifestada en el v. 36 parece existir principalmente para dar pie a la áspera respuesta del v. 37, probablemente el v. 36 es también una interpolación.

En suma, el primer criterio indica que 11,2, 11,7-8.16 Y 11,36-37 son conexiones elaboradas por el evangelista (o el redactor final) para vincular el relato sobre Lázaro -antes unidad independiente- a la narración evangélica en general y, particularmente, a los eventos de los caps. 9 y 10, anteriores al episodio de Lázaro, y a la unción en Betania, narrada luego en el cap. 12. Simplemente con esto, el evangelista se ha mostrado como un adaptador hábil. Ha creado referencias no a cualquier caso narrado a lo largo del Evangelio, sino a eventos recogidos en los dos capítulos inmediatamente precedentes a la resurrección de Lázaro y en el capítulo subsiguiente, insertando así el relato en la corriente narrativa general mientras ésta avanza hacia el final del ministerio público.

2) *Segundo criterio: los minidiscursos o diálogos que anuncian temas teológicos importantes desarrollados por Juan en otros lugares de su evangelio tienen probablemente su origen en el mismo evangelista.* En cierto modo, este segundo criterio es una variante del anterior. El primer criterio se centra en referencias a eventos narrados en otros lugares de Juan; el segundo atiende a temas teológicos tocados sólo brevemente en el relato sobre Lázaro, pero expuestos con mayor amplitud en otros pasajes del mismo Evangelio. Como ya hemos visto, una razón para sospechar que esos minidiscursos o diálogos son secundarios es su correspondencia con la disposición que Juan ha dado a su "libro de las señales": primero, milagros sin discursos subsiguientes; luego, milagros seguidos de discursos explicativos, y el milagro final, donde discursos explicativos se entrelazan con el relato.

a) A la luz de este segundo criterio, enseguida aparecen como una posible adición del evangelista los vv. 9-10. En primer lugar, si se prescinde

de los vv. 7-8 (la disputa sobre si volver o no a Judea ante el peligro mortal que entraña esa vuelta), los vv. 9-10 pierden su razón de figurar en el texto. Son la explicación teológica con que Jesús recomienda aprovechar el momento presente para volver a Judea pese al peligro de muerte: «¿No hay doce horas de luz? Si uno camina de día, no tropieza, porque la luz de este mundo [i. e., el sol] ilumina su camino; uno tropieza si camina de noche, porque le falta la luz».

Si contáramos tan sólo con el relato sobre Lázaro, esa explicación resultaría desconcertante: en apariencia, la encontramos sin que venga a cuento, no explica nada y, concluido el v. 10, desaparece por completo del relato. Sin embargo, en el contexto global del Evangelio tiene sentido, porque se refiere a la "ley de la hora", el imperativo divino que gobierna las acciones de Jesús. Mientras la hora de su pasión y muerte estaba aún lejos, Jesús evitó ser capturado por sus enemigos. Pero el tiempo se va acabando. Y como la "hora" se acerca, él debe trabajar de prisa, antes de que llegue la noche de la muerte. Inmediatamente antes de su milagro precedente, la curación del ciego de nacimiento, Jesús se dirige así a sus discípulos (9,4): «Mientras es de día, debemos realizar las obras del que me envió; cuando llegue la noche, nadie podrá trabajar». Vemos, pues, que, para introducir la última señal, el evangelista ha utilizado una explicación muy similar a aquella con la que introdujo la señal anterior: la ley de la hora, el imperativo divino de aprovechar la ocasión soteriológica ¹²⁸.

Éste es, al menos, el significado inmediato de las palabras de Jesús cuando se interpretan como su deseo de volver a Judea pese al peligro de muerte. Sin embargo, para quienes conocen todo el Evangelio, las metáforas de la luz y la oscuridad funcionan en un segundo nivel, más profundo. En comparación con el sol, del que subraya que es "la luz de *este* mundo", Jesús se ve a sí mismo como la verdadera "luz del mundo", opinión proclamada en 9,5 (cE 8,12): «Mientras estoy en el mundo, yo soy la luz del mundo». Aquellos a quienes Jesús llama a la fe deben, como él, aprovechar el día. Deben asir la oportunidad de caminar a su luz, de creer en él y hacerse discípulos suyos, mientras está con ellos y sigue ofreciéndoles su revelación (= su luz). Si no creen, se encontrarán tropezando espiritualmente en la oscuridad de la ignorancia y del pecado cuando Jesús se haya ido de este mundo. Como Pilato aprenderá durante el proceso romano, la ley de la hora lleva implícita una segunda ley: la ley del "demasiado tarde". No es posible beneficiarse en todo momento y lugar de la revelación, la verdad salvífica ofrecida gratuitamente por Dios. A cada persona se le concede un tiempo de gracia, una oportunidad de iluminación que no debe dejar escapar, porque luego será ya demasiado tarde. Este tema, sólo insinuado en 11,9-10, lo formula Jesús al dirigirse por última vez a las gentes de Jerusalén al final de su ministerio (12,35-36): «Todavía está la luz en-

tre vosotros, pero no por mucho tiempo. Mientras tenéis la luz, caminad para que no os sorprendan las tinieblas. Porque el que camina en la oscuridad no sabe adónde se dirige. Mientras tenéis la luz creed en ella, para que seáis hijos de la luz».

Así pues, 11,9-10 ilustra claramente un fenómeno que se repite en el cap. 11: algunas declaraciones teológicas adquieren sentido sólo si el lector conoce los correspondientes discursos teológicos de Jesús recogidos en otros lugares del Evangelio. Esto es especialmente cierto en el caso de los vv. 9-10, pues albergan metáforas ajenas, por lo demás, al relato. Las metáforas sobre luz y oscuridad, día y noche resultan coherentes con el Evangelio de Juan considerado globalmente, pero no con la narración sobre Lázaro. Tras aflorar de repente en los citados versículos, desaparecen durante el resto del relato ¹²⁹, en cuyo conjunto predomina, en cambio, otra metáfora dualística clave: la vida y la muerte.

En resumen, la dependencia de 11,9-10 de los vv. 7-8 (ya juzgados una adición del evangelista), la inteligibilidad de los vv. 9-10 sólo en el contexto de otras declaraciones realizadas por Jesús en los caps. 9 y 12, Y la falta de conexión de las importantes metáforas de la luz y la oscuridad de los vv. 9-10 con el resto del relato sobre Lázaro son indicios de actividad redaccional por parte del evangelista. Una vez más se trasluce el interés de Juan en vincular este relato suelto sobre Lázaro con lo que le es anterior y posterior en su Evangelio.

b) Si los vv. 9-10 tienen sentido tan sólo dentro del más amplio marco teológico del evangelio, el magnífico diálogo teológico entre Jesús y Marta de los vv. 21-27 resume el contenido de ese marco y lo lleva a nuevas alturas. Pese a su relativa brevedad, Jn 11,21-27 es una de las grandes piezas maestras teológicas del cuarto Evangelio ¹³⁰.

En el v. 21, la apenada Marta sale al encuentro de Jesús y le dirige una frase ambigua, mezcla de suave reproche y fe perseverante: «Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto». Pero -da a entender Marta- Jesús desoyó su ruego, no llegó a tiempo, y su hermano murió. Con un firme "pasemos hoja" de fe, añade: «Aun así, yo sé que todo lo que pidas a Dios él te lo concederá». Marta se esfuerza en reafirmar su fe en Jesús, pero sus palabras acaban contagiadas de la ironía que impregna el Evangelio de Juan. En un nivel superficial, su declaración suena a emocionada y conmovedora profesión de fe; pero, en el nivel más profundo de la alta cristología del cuarto Evangelio, resulta completamente inadecuada. La fe de Marta no pasa de ser fe en el Jesús taumaturgo, capaz, sí, de pedir a Dios y obtener una curación, pero cuyo poder está limitado obviamente por el poder mayor e irreversible de la muerte.

"Yo sé", ha asegurado Marta, y -como suele ocurrir en el Evangelio de Juan cuando alguien dice saber algo- en realidad muestra su ignorancia (cf. 9,24.29.41, y compárese con el "yo creo" de Marta en 11,27). Lo que ella asegura saber es que el Jesús taumaturgo tiene poder para pedir a Dios que obre milagros en el lado de acá del sepulcro. Pero, antes de resucitar a Lázaro, Jesús hará algo muy distinto. En los vv. 41-42, en vez de una oración petitoria, pronuncia una oración de acción de gracias y, en vez de orar a "Dios", da gracias a su "Padre".

En el v. 23, Jesús responde a la ambigua profesión de fe de Marta con una ambigua promesa: «Tu hermano resucitará». Naturalmente, el Jesús joánico da a esta frase de consuelo el sentido más inmediato y literal: Lázaro va a volver a su antigua vida física. Pero Marta, pensando todavía en un "nivel superficial" -que incluye una escatología concerniente sólo a una resurrección futura- cree que Jesús expresa la esperanza judía (y cristiana) de una resurrección al final de los tiempos (v. 24). «Ya sé -dice ella todavía sin saber- que resucitará en la resurrección del último día».

De la manera típicamente joánica, Jesús elimina la ambigüedad creada con su propia declaración inicial aclarando el sentido más profundo de esas palabras en los vv. 25-26. Aquí, la teología del cuarto Evangelio alcanza uno de sus momentos culminantes. Para entenderlo, debemos recordar que éste es único entre los libros del NT, en cuanto basa toda su teología en una afirmación explícita de la preexistencia eterna del Hijo de Dios que se hace carne como Jesús de Nazaret. En el Evangelio de Juan hay una "implosión" teológica; la persona de Jesucristo atrae sobre sí toda suerte de temas teológicos.

La totalidad del proceso salvífico gira en torno a su persona. En el Hijo de Dios, la Palabra, había vida (ζωή, la misma vida de Dios) desde la eternidad; mediante la encarnación, esa vida eterna, divina, ha entrado en la historia humana, quedando, ya ahora, al alcance de todos los que creen en el Hijo (1,4.12-14). Esa vida eterna no es, por tanto, sólo un bien futuro. "Quien cree tiene vida eterna" (5,24), es decir, la tiene ya en el momento de creer. Aquí llegamos al núcleo de la cristología de Juan: una alta cristología produce una escatología realizada. Porque la Palabra se ha hecho carne, el último día ha pasado a ser el momento presente.

Este núcleo de la teología joánica, este nexo entre una alta cristología de preexistencia-encarnación y una escatología realizada que adelanta el último día al momento presente de creer, no recibe en todo el Evangelio una expresión más sucinta que en la respuesta de Jesús a Marta, cuya mente sólo es capaz de concebir a Jesús como taumaturgo y la teología como futura ¹³¹. Invalidando la baja cristología y la cristología puramente futura contenidas en la declaración de Marta, Jesús responde a esa esperanza de

futuro con una proclamación de presente: «Yo soy la resurrección y la vida». Los dramáticos acontecimientos del último día previstos por la apocalíptica judía -resurrección de los muertos, vida eterna en el cielo- han pasado a girar alrededor del momento presente y de la persona que se atreve a afirmar "yo soy". Lo que, de hecho, dice Jesús es: «Marta, la resurrección que tú buscas la tienes delante».

A lo largo del cuarto Evangelio, el mayestático "yo soy" de Jesús, conectado a alguna metáfora, inicia frecuentemente un discurso de revelación, en el que la metáfora dominante sirve para hablar de los bienes salvíficos que, incluso ahora, Jesús concede al creyente. Por ejemplo, el discurso de 6,35 empieza con la revelación «yo soy el pan de la vida», la cual va acompañada de esta doble promesa: «El que viene a mí no volverá a tener hambre; el que cree en mí nunca tendrá sed». El evangelista sigue la misma pauta en el minidiscurso de 11,25b-26. En una nueva revelación de sí mismo, ahora como la resurrección y la vida, Jesús vuelve a hacer una doble promesa, que incluye escatología futura y realizada: 1) «El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá» (v. 25b). También el creyente tiene ante sí la perspectiva de su muerte física, pero ésta no dirá la última palabra. Como Marta espera, habrá resurrección el último día. Y, más allá de las esperanzas de Marta, Jesús va a simbolizar y anticipar la resurrección corporal del fin de los tiempos resucitando a su hermano Lázaro dentro de unos minutos. 2) La verdad aún más profunda en que se asienta esa esperanza de escatología futura es la permanente verdad de la escatología realizada (v. 26): «y todo el que está vivo y cree en mí no morirá nunca». El creyente que posee ya la misma vida de Dios, la vida eterna, jamás verá interrumpida ni terminada esa vida, ni siquiera con la muerte física. En definitiva, este resumen increíblemente conciso de la cristología y escatología del cuarto Evangelio procede, casi con seguridad, del evangelista. Aun siguiendo el modelo de sus grandes discursos de revelación ("yo soy" + metáfora + promesa de beneficio salvífico a los que creen), Juan condensa todo el contenido de ellos en un minidiscurso de dos versículos.

Pese al carácter único de su teología, el cuarto evangelista se esfuerza en presentarla no como una serie de ideas geniales propias, sino como la interpretación genuina y legítima de los primeros credos de la Iglesia. Por eso, a lo largo del Evangelio, su peculiar cristología aparece ligada y equiparada a los títulos cristológicos tradicionales del cristianismo primitivo. Así sucede aquí. Cuando Jesús, tras revelarse como la resurrección y la vida, pregunta a Marta si lo cree, ella responde en el v. 27: «Si, Señor, creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo».

"Mesías" e "Hijo de Dios" son los primeros títulos que la Iglesia aplicó a Jesús (cf. las fórmulas tradicionales citadas por Pablo en 1 Tes 1,9-10;

1 Cor 15,3-5; Rom 1,3-4). Significativamente, Mateo presenta a Simón Pedro en 16,16 haciendo casi la misma profesión de fe que Marta en Jn 11,27. Juan pone estos títulos tradicionales en labios de Marta para hacer ver que son equivalentes a sus propias definiciones teológicas de Jesús (p. ej., la resurrección y la vida; el camino, la verdad y la vida; el pan de la vida; la Palabra hecha carne). Huelga decir que los títulos más tradicionales los interpreta Juan en el contexto de su cristología de preexistencia y encarnación. No por casualidad, Marta añade a los títulos tradicionales de Mesías e Hijo de Dios el calificativo de "el que tenía que venir al mundo" (ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος), que subraya las ideas de preexistencia y encarnación¹³².

Así pues, en el cuarto Evangelio no es Pedro, sino Marta, la persona en quien recae principalmente la función de expresar la fe cristológica. Para no dejar dudas sobre este punto, Juan repite, justo al final de su Evangelio (20,31), la formulación de la cristología tradicional puesta en labios de Marta. Al explicar la razón de haber escrito el Evangelio, Juan se hace eco de 11,25-27: «Estas señales [incluida la resurrección de Lázaro] han sido recogidas por escrito para que creáis que Jesús es *el Mesías, el Hijo de Dios*, y para que, *creyendo*, tengáis *vida* en su nombre». Por tanto, con toda probabilidad, el diálogo teológico entre Jesús y Marta (vv. 21-24), el minidiscurso de revelación de Jesús (vv. 25-26) y la profesión de fe de Marta (vv. 27) constituyen una composición densa y profunda del evangelista, con la que éste da a conocer el significado esencial del relato sobre Lázaro en el contexto general del Evangelio¹³³.

e) Puesto que Marta ha mostrado ser un instrumento teológico de Juan en 11,21-27, cabe la posibilidad de que sirva como tal en algún otro lugar; por ejemplo, inmediatamente antes de la resurrección de Lázaro propiamente dicha¹³⁴. Cuando, en el v. 39a, Jesús ordena retirar la piedra que cierra la entrada del sepulcro, Marta reaparece de improviso en 39b para objetar que, dados los cuatro días transcurridos desde la muerte de Lázaro, habrá mal olor. Pese a su fe, Marta no aprecia todavía, al parecer, toda la importancia que tiene para el momento presente la verdad de que Jesús es la resurrección y la vida. Es decir, no entiende que él tiene poder para plasmar esa gran verdad en una señal concreta, física, resucitando a Lázaro. Ahora es a Jesús a quien corresponde formular un suave reproche (v. 40): «¿No te he dicho que, si *crees*, verás la *gloria de Dios*?»

Como ya he señalado, en 11,40 el evangelista crea deliberadamente una inclusión. En realidad hay una más, aunque de otro género. Por un lado se encuentra la gran inclusión entre esta última señal del ministerio público y la primera (cap. 2). Al final de la primera señal, la conversión del agua en vino durante la boda de Caná, seguramente se oye la voz del evan-

gelista y su interpretación teológica en el comentario de 2,11: «Así [Jesús] reveló su gloria y sus discípulos creyeron en él». Aunque Juan crea una inclusión entre las dos señales de Caná (véase 4,54), en la segunda, significativamente, no reitera la vinculación entre gloria y fe. De hecho, no se vuelve a encontrar estas dos palabras clave juntas en una sola frase de un relato de milagro correspondiente al ministerio público hasta llegar a **11,40**, en la última señal, donde reaparecen para formar la gran inclusión mencionada.

Por otro lado, la declaración de **11,40** crea una nueva inclusión –aunque menor que la anterior–, ya que la promesa contenida en ella apunta hacia otras declaraciones de Jesús sobre fe y gloria, realizadas al comienzo del relato sobre Lázaro. La primera interpretación "teológica" de todo este relato la hace Jesús en el v. 4b, donde, al comunicársele que Lázaro está enfermo, responde: «Esta enfermedad no tiene como finalidad la muerte, sino la *gloria de Dios*, para que el Hijo de Dios sea glorificado a través de ella». Aunque el Jesús joánico sabe desde el principio que Lázaro morirá de esa enfermedad, afirma con seguridad que la enfermedad no tendrá como resultado definitivo la muerte, sino que ha sido permitida para un bien mayor, la revelación de la gloria de Dios, que, a su vez, proporcionará vida eterna a los que creen. La típica teología joánica del v. 4b está expresada en un estilo literario también característico de Juan: declaración negativa seguida de una elipsis introducida por ἀλλά ("sino") y formulada como una oración final introducida por ἵνα ("para que")¹³⁵. En consecuencia, la gran mayoría de los críticos consideran el v. 4b como una interpolación atribuible al evangelista. No sorprendentemente, la primera interpretación "teológica" de todo el relato, adecuadamente situada al comienzo de él, es obra de Juan.

El mismo juicio parece válido para la última interpretación "teológica" que Jesús hace de la enfermedad (ya muerte) inmediatamente antes de ir a Betania. Tras anunciar el fallecimiento de Lázaro "a *sus* desconcertados discípulos en el v. 14, Jesús formula una asombrosa declaración en el v. 15: «Y me alegro por vosotros de no haber estado allí [en Betania, curando a Lázaro], porque así tendréis motivo para *creer*». Vemos, pues, que la revelación de la gloria y su conexión con la fe no sólo forman la gran inclusión entre los caps. 2 y **11**, sino también otra entre la inicial interpretación de la enfermedad y muerte de Lázaro, ofrecida por Jesús a *sus* discípulos en 11,4-15, y su interpretación final de todo el evento, ofrecida a Marta en 11,40¹³⁶.

Resumiendo: a la vista de estos juegos de referencias cuidadosamente elaborados, creo que la intervención del evangelista se deja traslucir en 1) la conexión entre fe y gloria de Dios, de **11,40** (probablemente, junto con

la objeción de Marta a abrir el sepulcro, del v. 39b, que da lugar al suave reproche de Jesús); 2) la interpretación de la enfermedad de Lázaro como orientada hacia la gloria de Dios que, inicialmente, hace Jesús en el v. 4b, y 3) su interpretación, en el v. 15, de la muerte de Lázaro como orientada hacia la fe de los discípulos. Una ulterior confirmación del carácter redaccional de los vv. 39b-40 es que, si se prescinde de este segundo encuentro entre Jesús y Marta, la narración fluye espontánea y sucinta desde la orden de retirar la piedra (v. 39a) hasta su ejecución.

d) La idea de que 4b procede del evangelista sugiere una conclusión adicional. Lo que sigue inmediatamente en el v. 5 podría ser un comentario parentético destinado a evitar la errónea interpretación de que Jesús no estaba profundamente preocupado por Lázaro y sus hermanas. Jesús, dice el v. 5, «quería [el verbo griego está en imperfecto, expresando duración] a Marta, a su hermana y a Lázaro». Si este texto fue escrito para contrarrestar la posible impresión de frialdad que podrían haber dejado las palabras de 4b, y si 4b se debe al evangelista, entonces, lógicamente, también es creación suya la aclaración del v. 5, que sólo tiene sentido en ese punto del relato por la existencia de 4b ¹³⁷.

e) De todo esto se desprende un último corolario: se ha atribuido a Juan una parte tan considerable de **11,4-16** que parece razonable suponer que, en conjunto, tal sección del relato se debe a su creatividad. Apoya esta conjetura el hecho de que los discípulos de Jesús no intervengan en la acción narrada. Aparecen repentinamente en 11,7, después de haber estado "fuera de escena" desde 9,2. Significativamente, su fugaz acto de presencia al principio del cap. 9 se debió a la misma razón por la que aparecen ahora brevemente en el cap. 11: servir de contraste teológico a Jesús. Frente a las declaraciones de su maestro, ellos formulan objeciones, preguntas e interpretaciones erróneas, permitiendo así que Jesús pueda desarrollar determinados puntos teológicos. Tanto en el cap. 9 como en el 11, los discípulos vuelven a esfumarse tan pronto como han realizado ese cometido. A partir de **11,17**, en interacción con Jesús sólo se encuentran Marta, María, los judíos y Lázaro. Realmente, los discípulos no desempeñan ningún papel en los eventos de dichos capítulos. Como el coro griego, tienen una función estática: facilitan el discurso teológico y la acción, pero nunca actúan ellos mismos.

Muy probablemente, por tanto, en los caps. 9 y 11 los discípulos son instrumentos literarios del evangelista, quien los introduce para dilucidar el contenido teológico del relato. En concreto, el vocabulario y el estilo típicamente joánicos de los vv. 11-15 inducen a pensar que el segundo diálogo de Jesús con sus discípulos es también atribuible a Juan ¹³⁸. Considerado todo lo cual, me atrevería a reafirmarme en la opinión de que la

mayor parte de 11,4-16, desde la declaración inicial de Jesús hasta la lúgubre exhortación de Tomás, es creación del evangelista. Sin embargo, algún versículo que parece necesario para la narración (p. ej., el v. 6: Jesús permanece donde está aún dos días) podría haber figurado en el relato tradicional antes de su incorporación al Evangelio de Juan.

3) *Tercer criterio: los indicios de confusión o torpeza en la composición podrían sugerir que la tradición ha sido reelaborada.* Precisamente porque el relato sobre Lázaro -al igual que los episodios de la samaritana junto al pozo (cap. 4) y del ciego de nacimiento (cap. 9)- está, en conjunto, tan bien escrito, todo signo de impericia literaria, como suturas evidentes, interrupciones del flujo narrativo, repeticiones, tensiones, etc., se hace notar y exige alguna explicación.

a) Por ejemplo, al considerar el segundo criterio hemos visto que el v. 5, donde se asegura al lector que Jesús quería a Lázaro y a sus hermanas, bien podría ser una interpolación del evangelista. Pues bien, el tercer criterio refuerza tal impresión, dado que la explicación parentética contenida en el v. 5 interrumpe en cierto modo el flujo narrativo.

b) Otro inciso que obstaculiza el flujo del relato es el v. 18. Aquí el narrador se detiene un momento para volverse al público y explicar que Betania está muy cerca de Jerusalén, como a tres kilómetros. Explicación instructiva en más de un sentido. Ante todo, en este caso, la razón más poderosa para pensar que el v. 18 puede ser secundario no la aporta ninguno de los cuatro criterios. Como han subrayado C. H. Dodd, Raymond Brown y otros comentaristas, el estrato más antiguo de la narración joánica parece proceder de Palestina e incluso, a veces, de los alrededores de Jerusalén, cuya topografía parece ser bien conocida en algunos relatos del Evangelio.

Ahora bien, si esto es cierto, y, en especial, si alguna forma primitiva del relato sobre Lázaro circuló entre los cristianos que vivían en los alrededores de la Jerusalén anterior al año 70, obviamente sobraba entonces la información geográfica del v. 18. Ésta no habría sido necesaria hasta que el relato empezó a circular más allá de los alrededores de Jerusalén. Podría ocurrir, pues, que, sin pertenecer al estrato más primitivo, el v. 18 figure ya en fecha muy temprana en el relato, antes de que éste fuese redactado por Juan. Todo esto nos lleva a un segundo punto: no debemos ver el cuarto Evangelio simplemente como la suma de una tradición prejoánica y la redacción del evangelista. Si el relato sobre Lázaro procede de ambiente palestino y circuló durante bastantes décadas (quizá uniéndose entretanto a otros relatos de milagros para formar con ellos una "fuente de señales") antes "de ser incorporado al cuarto Evangelio, entonces debemos considerar la posibilidad de que hubiera varias etapas en el proceso de

transmisión oral y escrita de la tradición contenida en Jn 11. En tal caso, el v. 18 podría haber figurado ya en la forma del relato que llegó al evangelista, sin haber pertenecido a la forma más primitiva.

c) El lugar del relato sobre Lázaro donde se encuentran las repeticiones más torpes y desconcertantes es en la transición desde el encuentro de Jesús con María (v. 32) hasta la llegada al sepulcro (v. 38), es decir, los vv. 33-37. En ellos, el principal problema es la multiplicación y repetición de referencias a la intensa conmoción de Jesús. No está clara la razón precisa de tal reacción en este punto del relato, y se han ofrecido al respecto interpretaciones variadas como las siguientes: el llanto de María y los judíos lleva a Jesús, de manera muy humana, a compartir sus emociones y lágrimas; la incredulidad manifestada a través de todo ese llanto le hace pasar de la indignación a un estado de angustia; su confrontación directa con el satánico poder de la muerte, tipificado en el fallecimiento de Lázaro, lo mueve a ira y a luchar contra las fuerzas demoníacas; el taumaturgo necesita excitar su propio espíritu como paso previo a la realización de un gran milagro.

Cualquiera que sea el motivo de la reacción emotiva, el texto actual parece recargado e incluso reiterativo en sus alusiones al hondo sentimiento de Jesús. En el v. 33 se nos dice que "gimió" (ἐνεβριμήσατο; literalmente, "resopló") en su alma y "se conmovió profundamente [ἐτάραξεν ἑαυτόν]". En el v. 35, Jesús llora. Poco después, en el v. 38, se narra: «Luego, de nuevo gimiendo dentro de sí (ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ), Jesús se acercó más a la tumba». El doble uso del verbo "gemir" (ἐμβριμάομαι), siempre con el pronombre reflexivo o su equivalente (i. e., "en su alma"), es una extraña repetición de la misma idea. Algunos autores opinan que la doble declaración del v. 33 ("gimió en su alma y se conmovió profundamente") puede representar dos traducciones distintas de una misma palabra o expresión aramea¹³⁹. Éste es uno de esos casos en que no hay esperanza de descubrir las palabras exactas de la tradición más primitiva. Como mucho, podemos conjeturar que, en su origen, la tradición pudo haber contenido una sola declaración de que Jesús estaba profundamente conmovido (o, acaso, muy enojado) al acercarse al sepulcro.

En suma, aunque es posible señalar otros puntos donde el texto se vuelve torpe o reiterativo, o donde queda interrumpido el flujo del relato, los vv. 5 Y 18, más algunas declaraciones sobre el estado emocional de Jesús de los vv. 33-38, son los que más probablemente pueden representar adiciones, según el tercer criterio.

4) *Cuarto criterio: la abundante presencia de vocabulario y estilo característicos de Juan puede ayudar a confirmar los resultados obtenidos con la aplicación de los tres criterios anteriores.* Enunciado de forma negativa, este criterio

recomienda recelar de algunos textos en los que no aparecen palabras ni rasgos estilísticos peculiares del cuarto evangelista. Ya he señalado de pasada algunos casos donde el vocabulario y el estilo típicamente joánicos refuerzan los indicios de los otros tres criterios. La misma clase de apoyo filológico para mis conclusiones se puede encontrar en los tres versículos que he aislado como creaciones de Juan. No quiero aburrir al lector ofreciendo aquí todos los pormenores; los datos sobre el léxico y el estilo joánicos son fáciles de hallar en obras de Bultmann y Rochais¹⁴⁰. Baste con reiterar que los versículos que, por otras razones, parecen interpolaciones del evangelista podrían ser confirmados como tales mediante un examen de su vocabulario y estilo.

e) Algunas conclusiones ulteriores

La aplicación de los cuatro criterios nos ha permitido saber aproximadamente qué versículos del relato sobre Lázaro podrían tener su origen en el mismo evangelista. Pero, partiendo de esos resultados, ¿es posible llegar a alguna conclusión más?

Rochais ofrece una sugerencia bastante plausible. Una vez decidido que Juan utiliza a Marta como busto parlante para expresar ciertas ideas teológicas y que los dos encuentros de ella con Jesús (vv. 21-27 y 39-40) son creaciones del evangelista, surge la posibilidad de que su misma presencia en el relato constituya un elemento secundario. De ser esto cierto, tendrían explicación diversos detalles curiosos.

1) Como ya quedó indicado, al comienzo y al final de la narración aparece María, no Marta, pese a que ésta es la hermana que desempeña un papel más prominente en el relato. En el v. 1 se menciona antes a María que a Marta (la cual es identificada como "su hermana"), y el relato termina con la extraña alusión a la primera sola (v. 45): «Entonces, muchos de los judíos que habían ido a visitar a María y visto lo que Jesús había hecho creyeron en él».

2) Casi da la impresión de que el evangelista se esfuerza por invertir la tendencia y preparar para el papel predominante de Marta, cuando escribe en el v. 4: «Jesús quería a Marta, a su hermana y a Lázaro». Lo destacable aquí es que, mientras que en el v. 1 se aludió a María antes que a Marta, ahora no sólo aparece Marta primero, sino que ni siquiera es nombrada María, pese a serlo sus hermanos. Mediante la aplicación de los criterios hemos podido ver que el v. 5 es probablemente una interpolación. Tal carácter secundario nos permite suponer las intenciones del evangelista en ese punto: aparte de evitar la falsa impresión de que el ruego de las hermanas había dejado a Jesús indiferente, dar prioridad a Marta sobre María, que es precisamente lo que ocurre en los vv. 21-27 y 39-40.

3) Hecha abstracción del encuentro de Jesús con Marta de los vv. 21-27, el encuentro, más breve, de Jesús con María en los vv. 29 + 32 adquiere sentido. Si se lee el texto completo de Jn 11,1-45, la frase de María del v. 32c («Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto»), repetición truncada de lo que Marta ha dicho ya con más fuerza, parece superflua y anticlimática. Pero, si se prescinde del personaje de Marta y de su encuentro con Jesús de los vv. 21-27, el encuentro de María con Jesús adquiere un considerable dramatismo ¹⁴¹. María expresa su pena y decepción mediante un suave reproche entreverado de su fe en Jesús como taurmaturgo. Su llanto, junto con el de los judíos que la acompañan, conmueve a Jesús profundamente y lo impulsa a preguntar dónde está el sepulcro. Siguiendo en esta línea, vemos que el relato gana en lógica y agilidad si, omitiendo las varias descripciones del estado emocional de Jesús que se revelaron como posiblemente secundarias, así como su segundo encuentro con Marta, pasamos del lamento de María (v. 32) a la reacción emotiva de Jesús (v. 33), a su traslado al sepulcro (vv. 34.38), a su orden de retirar la piedra (v. 39a) y, finalmente, al milagro propiamente dicho (vv. 43-44a), seguido de su confirmación (resto del v. 44) y de la reacción de los testigos (v. 45).

Es muy posible que la presencia del encuentro de María con Jesús sugiriese al cuarto evangelista la idea de incluir un encuentro con Marta, más dilatado y teológicamente más intenso. Resultado de ello: una mayor riqueza teológica, pero también cierto entorpecimiento del flujo narrativo. Además, la interacción entre Jesús y María, desde las alturas del breve y emotivo encuentro primitivo, descendió a la relativa trivialidad del texto actual.

Lo que interesa recalcar de todo esto es que el carácter secundario de los dos encuentros con Marta, sugerido por la aplicación de los criterios, encuentra confirmación en el hecho de que ciertas partes del texto adquieren más sentido con la supresión de Marta. Su completa desaparición del relato exigiría que se omitiese también su nombre en los versículos en que es mencionada junto con María, y que los versículos de transición que sirven para introducirla o conectarla con la actividad de María fueran omitidos igualmente. En la práctica, esto implicaría 1) la supresión de su nombre de los vv. 1 y 19; 2) el cambio al singular de las referencias a las "hermanas", y 3) la omisión de los versículos de transición relativos a encuentros de Marta con Jesús (vv. 20 y 30b) o con María (v. 28). Por supuesto, las probabilidades de acierto varían de una omisión a otra, y no siempre está claro si no es mejor conservar este o aquel medio versículo (p. ej., 20b).

Sin embargo, de todo el proceso emerge cierta confirmación cuando, finalizado nuestro detallado análisis, nos preguntamos qué queda después

de llevar a cabo las supresiones sugeridas por los cuatro criterios y estas últimas observaciones. Como no teníamos la atención puesta en el conjunto del relato mientras examinábamos los distintos versículos, cabía la posibilidad de que acabásemos con un revoltijo de versículos que no llegasen a formar sentido o careciesen de coherencia literaria. En cambio, aunque, naturalmente, no podemos estar seguros sobre ciertas sutilezas de la reconstrucción (puesto que la presencia o ausencia de algunos versículos no deja de ser discutible), en conjunto, la perícopa que resulta de todas las omisiones tiene sentido, encaja muy bien en la categoría crítico-formal de relato de milagro, semejante a los que presentan los sinópticos, y proporciona un razonable punto de partida para todas las ampliaciones teológicas que el cuarto evangelista ha introducido en esta tradición.

f) Reconstrucción de la tradición preevangélica

Ahora, con los resultados de nuestros diversos criterios y observaciones, podemos intentar reconstruir la hipotética fuente de la que se sirvió Juan para componer el relato sobre Lázaro. Probablemente, los versículos presentes, total o parcialmente, en la tradición preevangélica utilizada por el evangelista eran los que enumero a continuación: 1.3.6 [muy posiblemente, 11-14.15b] 17 [18-]19 [20b] 29[-30a] 31-34.38-39a 41a 43-45¹⁴². He puesto entre corchetes los versículos de presencia más dudosa, los cuales, en su mayor parte, se limitan a añadir algún detalle a lo esencial del relato. Quizá fueron incluidos en una etapa posterior de la tradición, pero antes de que Juan la redactase. La inseguridad acerca de los versículos encerrados entre corchetes constituye un saludable recordatorio de que, en nuestro intento de reproducir la fuente de Juan, lo más que podemos esperar es una aproximación, no una reconstrucción palabra por palabra en la que todos los elementos sean igualmente fiables.

He aquí el hipotético texto de la tradición primitiva, según los resultados obtenidos:

Había una vez un hombre enfermo, Lázaro de Betania, la ciudad [en que también vivía] María, su hermana. Ésta envió [tecado] a Jesús, diciéndole: "Señor, tu amigo está enfermo". Después de tener noticia de la enfermedad, Jesús permaneció dos días en el lugar donde se encontraba.

[Posible adición secundaria en la tradición: Pasado ese tiempo, dijo a sus *discípulos*: "Nuestro amigo Lázaro está dormido, voy a ir a despertarlo". Los discípulos le dijeron: "Señor, si está dormido se recobrará". Jesús hablaba de muerte, pero sus *discípulos* pensaban que se refería al sueño natural. Luego, Jesús les dijo claramente: "Lázaro ha muerto. Pero vayamos junto a él".] ¹⁴³

A su llegada [a Betania], Jesús supo que hacía ya cuatro días que Lázaro había sido sepultado. Muchos judíos habían ido a ver a María para consolar-

la por la muerte de su hermano. [María estaba sentada en casa.] Al enterarse [de la llegada de Jesús], se levantó rápidamente y fue a su encuentro. [Jesús no había llegado aún a la ciudad.] Cuando los judíos que estaban con ella en la casa, consolándola, vieron a María levantarse rápidamente y salir, la siguieron, creyendo que se dirigía al sepulcro para llorar allí.

Llegada María a donde estaba Jesús, se postró a sus pies, diciéndole: "Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto". Al ver que lloraba ella y lloraban los judíos que la habían acompañado, Jesús gimió en su alma. Y preguntó: "¿Dónde lo habéis sepultado?" Ellos le dijeron: "Ven, Señor, y te lo mostraremos".

Jesús llegó al sepulcro. Era una cueva, cuya entrada estaba cerrada con una piedra. Jesús ordenó: "Retirad la piedra". Ellos, por tanto, la retiraron. Jesús exclamó con voz potente: "Lázaro, sal fuera". El muerto salió del sepulcro [con las manos y los pies vendados y la cara envuelta en un sudario.] ¹⁴⁴ Jesús les dijo: "Quitadle las vendas para que pueda andar". Entonces, muchos de los judíos que habían ido a visitar a María y visto lo que Jesús había hecho creyeron en él.

No me canso de subrayar que esta reconstrucción es sólo aproximada y, naturalmente, difiere de las de otros autores, que incluyen o suprimen talo cual versículo. Una razón de tales discrepancias es la probabilidad de que, antes de su inclusión en el cuarto Evangelio, el relato sobre Lázaro existiese en un estado "fluido", como sugiere Dodd. A lo largo de décadas habría sufrido varias ampliaciones; de ahí que yo encierre entre corchetes algunos versículos para indicar que quizá no pertenecieron a la forma más primitiva pero pudieron ser añadidos al relato antes de que el evangelista introdujese sus propias modificaciones. Similarmente, no se puede ser dogmático sobre las palabras exactas de la tradición preevangélica. En un versículo dado, donde ahora hay pronombres pudo haber originalmente nombres propios, y viceversa; del mismo modo, diversas expresiones conjuntivas podrían haber sido eliminadas o incluidas.

Sin embargo, creo que esta reconstrucción aproximada tiene cierta validez. He llegado a ella no de un modo caprichoso, sino mediante la aplicación de ciertos criterios razonables y claramente definidos. Una confirmación *a posteriori* de esa validez puede provenir también de la comparación del texto que propongo con las reconstrucciones ofrecidas por destacados comentaristas del relato sobre Lázaro. Deliberadamente, no he tomado ninguna de ellas como guía, en mi afán de ser lo más autónomo posible al crear la hipotética reconstrucción que he presentado. Pero ahora, finalizado tal proceso, mi reconstrucción coincide sustancialmente, en el núcleo, con casi todas las otras, pese a las discrepancias que pueda haber sobre la inclusión o no de determinados versículos en ese núcleo. El acuerdo es prácticamente unánime en que lo medular o "nuclear" de la tradición utilizada por el evangelista era, al menos, lo correspondiente a los

vv. 1.3.6, posiblemente partes de 11-15.17-17 (¿también 19?), partes de 33-39 y 43-44 (¿también 45?).

Además, es preciso tener en cuenta que algunas diferencias de opinión surgen porque unos exegetas pretenden reconstruir un texto escrito fijo que existió en una "fuente de señales" o en un "Evangelio de señales" completo poco antes de que el evangelista escribiese el suyo, mientras que otros piensan en una tradición oral evolutiva y otros más tratan de reconstruir la forma más primitiva posible de la tradición oral. Así las cosas, no es sorprendente que un especialista como Forma, que defiende la existencia de un "Evangelio de señales", proponga un texto bastante extenso, mientras que Schnackenburg, que no comparte esa teoría, sugiera un texto relativamente breve. Pero incluso estos dos exegetas, pese a representar los dos extremos del espectro de reconstrucciones, coinciden en la mayor parte del texto "nuclear".

Debemos estar abiertos a la posibilidad de que un determinado versículo, tal como figura hoy en el texto, sea una formulación con la que Juan haya sustituido otra de contenido similar perteneciente a la versión preevangélica del relato. Por ejemplo, muchos comentaristas son reacios a aceptar *como final original* del relato el v. 45: «Entonces, muchos de los judíos que habían ido a visitar a María y visto lo que Jesús había hecho creyeron en él». Cuando se advierte que el verbo clave "creer" (πιστεύω), aparte de ser uno de los preferidos de Juan¹⁴⁵, aparece sólo en aquellos otros versículos de **11,1-45** que probablemente proceden del evangelista (vv. 15.25-27.40.42), se comprende bien por qué muchos comentaristas prefieren terminar la tradición marcada en el v. 44 (o incluso en el v. 43).

Pero, por otro lado, la reacción de los testigos del suceso extraordinario es un elemento normal en la conclusión de un relato de milagro. Más específicamente, todos los relatos de resurrección, tanto del AT como del NT, terminan con alguna reacción de los presentes, quienes, por ejemplo, se postran en homenaje o lanzan exclamaciones de asombro o alabanza. Sería muy extraño que la forma preevangélica del relato sobre Lázaro no contuviese reacción de ninguna clase. Por eso, en mi reconstrucción, dejo el v. 45 para representar la reacción de los testigos, aun siendo consciente de los celos que suscita la presencia del verbo "creer". La reacción de fe, sin embargo, no habría sido imposible en la tradición preevangélica. Después de todo, Juan no tenía la exclusiva sobre πιστεύω y, sin duda, compartía muchas palabras y expresiones con la tradición que había heredado. Además, en los Hechos de los Apóstoles, el relato de Hch 9 sobre la resurrección de Tabita finaliza con una reacción similar a la de Jn 11,45: «y muchos creyeron en el Señor [= Jesús]» (Hch 9,42)¹⁴⁶.

Otro problema de cualquier reconstrucción es que nunca se puede saber con seguridad en qué medida los principios y finales de los versículos

presentes ya en la tradición fueron modificados por el evangelista al hacer sus interpolaciones. Por ejemplo, el final del v. 1, tal como se lee ahora en Juan, es torpe: «Un hombre estaba enfermo, Lázaro de Betania, la ciudad de María y Marta, su hermana». Parte de lo confuso del texto podría deberse a la adición del nombre de Marta (más su descripción como hermana de María) y a la identificación de María como "la que ungió al Señor" (v. 2). También el comienzo del v. 3 habría sido alterado, para hacer que se refiriese a las dos mujeres: «Las hermanas le enviaron recado, diciendo...» Tal vez, antes de ser realizadas estas modificaciones, el v. 1 presentaba a Lázaro y su estado físico, mientras que el v. 3 presentaba a María con su mensaje: «Un hombre estaba enfermo, Lázaro de Betania. Su hermana María envió recado a Jesús, diciendo...» Otros reajustes son posibles en varios puntos del texto (p. ej., pronombres que, en un principio, podrían haber sido nombres propios). Pero tales reajustes no dejan de ser especulativos y, afortunadamente, no afectan a la reconstrucción aproximada que constituye nuestro objetivo.

g) ¿Una versión aún anterior de la tradición sobre Lázaro?

El texto preevangélico que yo sugiero no es tan extenso como el de Forma ni tan breve como el de Schnackenburg. Aunque creo que mi reconstrucción tiene buenas probabilidades de reflejar el relato preevangélico sobre Lázaro, cabe preguntarse si representa la forma más primitiva de la tradición. Wilkens, Rochais y Kremer ofrecen sendas teconstrucciones hipotéticas de una tradición muy concisa, supuestamente subyacente a la fuente utilizada por el evangelista. Rochais, por ejemplo, presenta una tradición primitiva -similar a las sinópticas- tan abreviada que todos sus personajes, excepto Jesús, son anónimos ¹⁴⁷.

Es posible que, en el origen de la tradición, hubiese un relato notablemente breve, el cual comprendiese poco más que partes de los vv. 1, 3, 7, 15, 17, 32, 38-39, 41 y 43-45. Tampoco se puede descartar la posibilidad de que esa forma primigenia hablase no de "muchos de los judíos", sino sólo de "muchos", en el sentido de "muchacha gente de Betania". Sin embargo, para reconstruir las palabras de la versión más primitiva, Rochais tiene que dar por ciertas algunas suposiciones: 1) que el relato sobre Lázaro existía en forma escrita, ya fija, en la "fuente de señales" que utilizó Juan; 2) que se puede conocer el estilo y la teología del autor de la fuente, y 3) que, en virtud de ese conocimiento, es posible discernir qué palabras figuraban en la versión más primitiva. Pero éstos son puntos muy dudosos. No creo seguro que el relato sobre Lázaro estuviera fijado por escrito

en una "fuente de señales", ni me aventuraría a definir cuáles eran los rasgos estilísticos y el pensamiento teológico del autor de ella ¹⁴⁸.

En particular, encuentro discutible la idea de Rochais de que, en la versión más primitiva del relato, tanto el enfermo como la mujer que ruega a Jesús eran anónimos. Por de pronto, Rochais suda para explicar por qué, entre todos los nombres posibles, habrían sido elegidos, *post factum*, "Lázaro" y "María" para esos personajes innominados, y su explicación me parece extremadamente especulativa ¹⁴⁹. Pero -lo que es más importante- ya vimos en nuestra ojeada al conjunto de los milagros de Jesús que la tendencia general de los Evangelios sinópticos era mantener anónimo al beneficiario o peticionario de un milagro durante el ministerio público. Por mor de la precisión: exceptuados los discípulos más inmediatos, el único beneficiario y el único peticionario de un milagro durante el ministerio público a los que se nombra son, respectivamente, Bartimeo y Jairo. La rara presencia de un nombre propio, junto con otras observaciones sobre los relatos correspondientes a dichos personajes, nos indujeron a considerar probable que los dos nombres se remontasen a acontecimientos históricos de la vida de Jesús.

Una situación similar se percibe en el Evangelio de Juan. Nuevamente con la excepción de los discípulos inmediatos de Jesús, en los relatos de milagros pertenecientes al ministerio público casi nunca se nombra al beneficiario ni al peticionario. Esto sucede incluso en relatos donde habría sido lógico que se hiciera. Por ejemplo, en el primer milagro de Caná (2,1-11) no sólo quedan innominados el maestresala y el novio, sino también "la madre de Jesús". Pero, si un relato pide a gritos un nombre, es el que trata del ciego de nacimiento. El valiente mendigo que recibe de Jesús el don de la vista domina todo el cap. 9 de Juan y, desde un punto de vista literario, es el personaje más plenamente logrado de todos los relatos de milagros; sólo de él se puede decir que tiene una personalidad completamente desarrollada. Pero queda anónimo.

Como Bartimeo en Marcos, Lázaro es en Juan el único beneficiario de un milagro durante el ministerio público al que se menciona por su nombre (a pesar de que nunca habla); y, como Jairo en Marcos, María en Juan es la única persona nombrada entre las que piden un milagro. Asimismo, el relato sobre Lázaro es único en Juan, como el relato sobre Bartimeo lo es en Marcos, por cuanto el nombre del beneficiario aparece vinculado a un nombre de lugar. Este ir a contrapelo de todas las tradiciones de los cuatro Evangelios relativas a milagros, esta discontinuidad con el resto de los relatos canónicos sobre milagros del ministerio público, me induce a pensar que los nombres de Lázaro, María y Betania estaban ya presentes en la tradición original, por muy breve y de corte sinóptico que ésta fue-

ra. El mayor problema de tal posición es la posibilidad de que haya habido influencia por parte de la tradición especial lucana, a la que ahora debemos dirigir nuestra atención.

h) ¿Influencia de la tradición lucana?

Quienes opinan que el relato sobre Lázaro no se remonta a ningún hecho histórico de la vida de Jesús, así como quienes afirman que, aparte de Jesús, en la tradición más primitiva del relato había tan sólo personajes anónimos, deben dar alguna explicación. Concretamente, esos críticos deben explicar cómo o por qué los nombres de Lázaro y María fueron primero elegidos entre todos los nombres posibles y luego conectados, entre todos los relatos de milagros que circulaban en la tradición joánica, con el de una resurrección llevada a cabo por Jesús ¹⁵⁰.

El recurso habitual es apelar a dos tradiciones especiales "L" del Evangelio de Lucas: 1) la parábola de Lázaro y el hombre rico, donde se habla de un desdichado, Lázaro, que muere, y en la que se lee al final la amarga declaración "no se convencerán ni aunque alguien resucite de entre los muertos", y 2) el relato de la visita de Jesús a Marta y María (Lc 10,38-42), donde Marta se afana en servir la mesa mientras María permanece sentada a los pies del Señor escuchando su palabra. A veces, también son invocadas otras tradiciones del Evangelio de Lucas; por ejemplo, el relato sobre la mujer anónima que lava y unge los pies a Jesús en Galilea (Lc 7,36-50), así como las conexiones que dicha narración podría tener (a través de la tradición oral o escrita) con el relato de Juan sobre la unción de los pies de Jesús por María en Betania (Jn 12,1-8). Pero las fuentes principales que se suelen buscar para la resurrección de Lázaro son la parábola de Lázaro y el hombre rico y el relato de la visita de Jesús a Marta y María ¹⁵¹.

1) A primera vista, la parábola de Lázaro y el hombre rico se presenta como una fuente prometedora. Es cierto que, al parecer, sólo circuló en la corriente de tradición de uso exclusivamente lucano; pero en los Evangelios de Lucas y Juan se encuentran interesantes casos de "fertilización cruzada" o "contaminación" entre sus dos corrientes de tradiciones especiales ¹⁵². Inevitablemente, llama la atención el hecho de que Lázaro de Betania en Jn 11 y el pobre de la parábola en Lc 16 sean los dos únicos personajes del NT que llevan el nombre de Lázaro. También sorprende advertir que, así como Lázaro es el único que tiene nombre entre los beneficiarios de señales realizadas por el Jesús joánico, Lázaro es el único personaje nombrado en el conjunto de todas las parábolas evangélicas.

La parábola lucana y el relato de milagro joánico aún presentan más paralelos interesantes. Una razón de la existencia de cierto número de si-

militudes entre dos formas literarias tan disímiles (parábola y relato de milagro) es que, a diferencia de muchas otras parábolas atribuidas a Jesús, la de Lázaro y el hombre rico comprende un relato bastante extenso que, a su vez, encierra un ejemplo o aviso. No es distinta, en esto, de la parábola del buen samaritano¹⁵³. En otro aspecto recuerda la parábola del hijo pródigo, también extensa y exclusiva de Lucas. Ambas tienen dos partes, cada una de las cuales culmina en una solemne declaración de una persona con autoridad (el padre del hijo pródigo en 15,24.32, Abrahán en 16,25-26.31)¹⁵⁴. La semejanza de su forma, estructura y tono podría indicar que ésta y otras parábolas de la tradición especial "L" compartieron un proceso de formación en cierto ámbito cristiano primitivo al que Lucas tenía acceso.

Con todo esto *in mente*, examinemos más de cerca las dos partes de la parábola de Lázaro y el hombre rico (Lc 16,19-26)¹⁵⁵. En la primera, el mendigo Lázaro lleva una vida de continuo sufrimiento, mientras que el hombre rico ante cuya puerta suele exhibir Lázaro su miseria se regala a diario con espléndidos banquetes. Ambos mueren, y nos encontramos con que en el otro mundo se han cambiado las tornas: Lázaro ha sido acogido en el seno de Abrahán (metáfora de un ámbito de bienestar en el mundo de los muertos)¹⁵⁶, en tanto que el rico se abrasa en su lugar de tortura, situado a gran distancia de donde el mendigo halla consuelo. Al parecer, el rico todavía cree tener a otros a su servicio, puesto que ruega al "padre Abrahán" que envíe a Lázaro con un poco de agua para mitigar su terrible sed. En su respuesta, Abrahán confirma primero el hecho de que las suertes de los dos hombres se han invertido por completo, tras lo cual subraya la imposibilidad de pasar de su seno al lugar de tormento, o viceversa. Esa afirmación del carácter inexorable, irreversible, del cambio pone fin a la primera mitad. Con respecto a lo que nos interesa en especial, la posibilidad de que la parábola sea fuente de Jn 11,1-45, el dato resultante es claro y simple, aunque no decisivo: la primera parte de la parábola lucana nos presenta a un personaje digno de compasión, llamado Lázaro, que muere.

Quizá la segunda mitad (Lc 16,27-31) permita averiguar mejor si la parábola ha servido de fuente para el relato joánico sobre Lázaro. Comprendiendo al fin que su destino es irreversible y que no hay posibilidad de hacerlo menos atroz, el rico suplica ahora a Abrahán que envíe recado a sus cinco hermanos por medio de Lázaro. Éste —a quien el rico sigue viendo como un siervo suyo— debería ir a advertirles solemnemente (*διαμαρτύρηται*) de la suerte que ha corrido su hermano, evitando así que vayan a parar al mismo lugar de tormento cuando mueran. Fríamente, Abrahán rechaza esa petición recordándole al rico: «Ya tienen a Moisés y a los profetas [i. e., las Escrituras hebreas], ¡que los escuchen! [i. e., que hagan

caso de las advertencias contenidas en ellas)). Desesperado, el rico insiste en su idea de que si alguien de entre los muertos se presentase ante ellos, se arrepentirían (μετανοήσουσιν). La segunda mitad de la parábola termina con la réplica de Abrahán: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán ni aunque alguien resucite de entre los muertos»).

Así pues, para nuestro propósito, la segunda mitad de la parábola nos brinda los temas de 1) el regreso de entre los muertos (o resurrección) de Lázaro como un medio de llamar a los impenitentes al arrepentimiento y 2) la observación pesimista de que, aunque tal cosa ocurriese, los impenitentes a quienes fuera destinado el aviso seguirían sin arrepentirse. ¿No es esto lo que sucede en Jn 11,1-6? Lázaro resucita de entre los muertos (11,44), pese a lo cual algunos testigos del acontecimiento no sólo no creen, sino que además van a contar a los fariseos lo que ha hecho Jesús (11,46). Viendo en conjunto cada uno de ambos relatos, podemos descubrir otro curioso paralelo: tanto en Lucas como en en el cuarto Evangelio, pese a ser un personaje con nombre, Lázaro nunca actúa de propia iniciativa ni tampoco habla; son otros los que hablan de él ¹⁵⁷. El relato gira en torno a Lázaro, pero de él nunca parte la acción ni el diálogo. Todas estas similitudes, opinan algunos críticos, indican que Lc 16,19-26 es la fuente del relato joánico de la resurrección de Lázaro o, al menos, la fuente del nombre de Lázaro para un personaje que regresa de la muerte y encuentra incredulidad.

Aunque tal argumento tiene cierta base, no me parece convincente. Para empezar, porque se centra en unos cuantos paralelos existentes entre la parábola lucana y el relato de milagro joánico, sin atender a sus marcadas diferencias. El Lázaro de la parábola es un mendigo cubierto de llagas, sin familia ni apoyo material, que no conoce más que el sufrimiento durante su vida. Ninguna de esas circunstancias se dan en el Lázaro joánico, cuya posición es lo bastante acomodada como para tener una casa compartida con su familia y, a su muerte, disponer como sepulcro de una cueva cerrada con una gran piedra. Aparte de su enfermedad y muerte, no hay mención de que la vida fuera dura con él; de hecho, en Jn 12,1-8 su hermana María emplea un perfume valorado en trescientos denarios (casi el salario anual de un jornalero) para ungir a Jesús. Además, el meollo de la parábola lo constituye el escandaloso contraste entre el miserable Lázaro y el rico *bon vivant*, cuyas suertes se invierten después de la muerte; en cambio, en el relato de milagro no hay ningún personaje que funcione como la antítesis de Lázaro y está completamente ausente el tema de la inversión de suertes en el otro mundo. Hay que señalar también que, a excepción de los tres primeros versículos, la parábola tiene como marco la morada de los muertos, mientras que el relato de milagro se desarrolla totalmente en este mundo.

Se podrían seguir enumerando elementos de contraste o de simple desconexión entre la parábola lucana y el relato joánico, pero el punto esencial es claro: si no fuese por 1) la aparición del nombre de Lázaro tanto en Lucas como en Juan y por 2) la presencia en el último versículo de la parábola del tema de la vuelta al mundo de los vivos con el solo resultado de la incredulidad, a nadie se le hubiera ocurrido relacionar las dos perícopas evangélicas. Es más, de no haber existido en ambas el nombre de Lázaro, el tema de la resurrección no habría bastado para establecer la relación entre ellas. Entonces, ¿hasta qué punto pueden probar algo estos dos paralelos?

a) La presencia del nombre de Lázaro en ambos casos no resulta tan significativa como parece a primera vista. Eleazar o, en su forma abreviada, Lazar(o) era uno de los nombres de varón más corrientes en Palestina hacia la época del cambio de era ¹⁵⁸. Dado el gran número de seguidores que Jesús tuvo durante su ministerio, habría sido extraño que alguno de ellos no se llamase Lázaro. Por eso no sorprende que aparezca ese nombre en un relato evangélico concerniente a un discípulo de Jesús. Aunque raros, hay unos cuantos casos más de relatos evangélicos que mencionan nombres propios de beneficiarios o peticionarios de milagros.

Lo que carece absolutamente de paralelo es la presencia de un nombre propio en una parábola. Si "Lázaro" figuraba desde un principio en el relato de milagro del cuarto Evangelio porque hacía referencia a un discípulo real de Jesús, cabe la posibilidad de que ese nombre hubiera pasado secundariamente a la parábola lucana ¹⁵⁹. Pero si se opina que ocurrió a la inversa (que el nombre figuraba originariamente en la parábola y pasó después al relato de milagro), entonces se hace necesario explicar el origen del extraordinario fenómeno de la aparición de un personaje con nombre propio en una -y sólo una- de las parábolas de Jesús.

Explicaciones se han ofrecido; pero, a mi entender, ninguna explica gran cosa. Los comentaristas señalan que el nombre °Eleazar/Lázaro significa "Dios ayuda" en hebreo: algo tan cierto como desconectado de la cuestión que nos ocupa. El nombre de Eleazar valdría igualmente para diversos personajes a que se refieren otras parábolas de la tradición "L"; por ejemplo, el hombre atacado por los ladrones en la parábola del buen samaritano o el recaudador humilde de la parábola del fariseo y el publicano. Además, el mendigo Lázaro podría haber tenido otro nombre tan adecuado o más que ése: Johanan (= Yahvé ha sido misericordioso), Daniel (= Dios es mi juez), Simeón (= Escucha [¡Oh Dios!]), o casi.cualquier otro de los innumerables nombres "teofóricos" de varón que se encuentran en el AT. Por otro lado, un nombre propio extraído del lenguaje de la misma parábola, como Menaḥem (= consolados) o Tobit (= la bondad [de Yahvé]), estaría mucho más en consonancia que "Lázaro" con Lc 16,25.

Pero este enfoque lleva aparejado otro problema y de mayor calibre. El punto de partida para interpretar la parábola lucana debe ser el texto griego tal como lo escribió Lucas para un público obviamente de lengua griega y en gran parte gentil. Pues bien, ¿acaso podía el evangelista suponer a ese público conocedor de que Lázaro significa "Dios ayuda"? Y si tal conocimiento fuera tan importante para entender la parábola, ¿no habría incluido Lucas la traducción del nombre, como hizo en el caso de "Haceldama" ("campo de sangre") en Hch 1,19?¹⁶⁰ Resumiendo: con indicar cuál es el significado de "Lázaro", no se explica de ninguna manera por qué un personaje aparece con nombre propio en *esta* parábola de Jesús y no en las demás, ni por qué precisamente *este* nombre habría sido considerado el más adecuado para ella entre tantos que se podían haber utilizado. Tampoco resultan convincentes otras soluciones propuestas. Por ejemplo, los intentos de explicar el nombre de Lázaro por el de Eliezer (nótese la diferencia con Eleazar), como es llamado el criado de confianza de Abrahán en Gn 15,2, rayan en la pura fantasía¹⁶¹. Mucho nos tememos, pues, que el nombre de Lázaro en la parábola lucana sea más un problema que el camino hacia una solución¹⁶².

b) ¿Y si examinamos, entonces, la otra conexión entre la parábola y el relato de milagro de Jn 11,1-45, es decir, la idea pesimista, expuesta al final de la parábola (Lc 16,31), sobre la incredulidad que encontraría alguien que volviese del mundo de los muertos? Lo malo es que, para hacerlo debidamente, primero debemos adentrarnos en la oscuridad de las especulaciones en torno al origen y desarrollo de Lc 16,19-31.

Hace mucho tiempo, algunos comentaristas advirtieron que las dos partes de la parábola de Lázaro y el hombre rico no estaban unidas originariamente. Como Bultmann y muchos otros han venido observando desde entonces, esas dos partes se refieren a puntos muy distintos: 1) los vv. 19-26 hablan de la irrevocable inversión de suertes que se producirá en el otro mundo, donde los ricos, después de haber llevado una vida regalada, sufrirán tormento, mientras que los pobres, tras su camino de abrojos en la tierra, recibirán consolación eterna; 2) los vv. 27-31 subrayan que, si los impenitentes no atienden la llamada de las Escrituras al arrepentimiento, ni siquiera un mensajero que regrese de entre los muertos logrará obtener de ellos la conversión¹⁶³. Cada uno de estos puntos podría ser expuesto fácilmente sin el otro. De hecho, la primera mitad de la parábola no necesita más texto que el suyo para tener pleno sentido, y lo mismo ocurriría con la segunda si se le añadiese una breve introducción¹⁶⁴.

Esto no significa que las dos mitades no sean básicamente coherentes en su forma actual. Dupont ha mostrado de modo convincente cómo la mano redaccional de Lucas moldeó la parábola y la conectó con otras par-

tes del cap. 16¹⁶⁵. Sin embargo, las diferencias entre las dos mitades resultan palpables, sobre todo cuando al leer la parábola se tiene presente la literatura del Próximo Oriente antiguo. Cada mitad refleja un diferente tipo de cuento popular de dicha región. La primera mitad tiene un famoso paralelo en un relato que circuló en egipcio demótico durante el siglo 1 de nuestra era: un rico es atormentado en el otro mundo, mientras que un pobre recibe allí honores¹⁶⁶. Variantes de la misma tradición, en las que se subraya la inversión de la propia suerte, se encuentran en la literatura rabínica posterior. También esa literatura recoge el tema de la vuelta de un mensajero de entre los muertos para prevenir a los vivos del cambio que experimentarán sus vidas, correspondiente a la segunda mitad de la parábola. Con esto no quiero decir que alguno de esos relatos egipcios o judíos sirviese de fuente directa a Jesús o a Lucas. Lo que intento poner de relieve es que las dos mitades parecen reflejar corrientes distintas de tradición popular del Próximo Oriente y también, como consecuencia, dos temas distintos.

Las diferencias no se agotan en las dos diferentes ideas: inversión de la suerte de los pobres y de los ricos después de la muerte y grado de eficacia de un mensajero que volviese de la muerte a prevenir a los vivos. El tono "moral" de las dos mitades de la parábola es palmariamente distinto. Aunque muchos comentaristas dicen percibir un claro tono o criterio moral en la primera mitad, creo que están equivocados. Explícitamente, no aparece criterio o exhortación moral de ningún tipo. En 16,25, Abrahán no explica la *razón* del cambio de fortunas; tan sólo habla del *hecho* obvio de ese cambio como de algo que cupiese esperar: «Recuerda, hijo, que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro, en cambio, males. Ahora él recibe aquí consuelo, mientras que tú estás atormentado». Tal es claramente el caso, pero no se indica la razón de que lo sea. La primera mitad de la parábola no dice que el rico fuera malo ni que Lázaro fuera bueno o piadoso¹⁶⁷. Admito que la situación de ambos en el otro mundo puede buscarse en la despreocupación del rico por Lázaro cuando éste se hallaba tendido a su puerta cubierto de llagas y en las reiteradas afirmaciones veterotestamentarias de que Dios defiende la causa de los pobres y abandonados. Pero, para inferir tal mensaje moral, debemos leer antes en la primera mitad de la parábola ciertos dichos de Jesús o determinadas exhortaciones contenidas en el AT, en Lucas o en material rabínico posterior¹⁶⁸. Considerada en sí, la primera mitad nunca hace esta observación moral ni la presenta como la razón de que se hayan vuelto las tornas.

Muy distinto es el tono moral explícito de la segunda mitad de la parábola, que, a diferencia de la primera mitad, emplea un vocabulario claramente moral. La finalidad de enviar un mensajero del mundo de los muertos es hacer que los cinco hermanos se "arrepientan", es decir, que

abandonen su actual conducta pecaminosa, la cual puede conducirlos al lugar de tormento donde se encuentra ya su hermano. Consecuentemente, en la segunda mitad no se dice que los cinco hermanos sean ricos, -aunque cabe suponer que lo son-, ni que los ricos sufrirán una inversión de la suerte en el otro mundo. Lo que se recalca en la segunda mitad es que quienes no se arrepientan serán castigados, lo cual afecta a ricos y pobres por igual.

Dado que el tema de la inversión de la suerte y el de la riqueza no tienen que ver con el mensaje de la segunda mitad, desaparecen de ella. Lo que determina el destino de una persona más allá de la tumba es si escucha la exhortación moral de Moisés y los profetas y actúa en consecuencia, arrepintiéndose de sus malas acciones. Si desatiende la llamada al arrepentimiento que le dirige la palabra de Dios en la Escritura, entonces ni siquiera un mensajero llegado del mundo de los muertos podrá sacar a esa persona de su contumacia. La segunda mitad de la parábola tiene, por tanto, un fin y un énfasis moral del que carece la primera parte. Considerados los diferentes temas de fondo de las dos mitades, sus diferentes orígenes populares y su diferencia en cuanto al tono moral, se puede conjeturar que ambas quedaron unidas en un momento relativamente tardío de la tradición evangélica. Como mínimo, la forma, el vocabulario y la teología de la parábola en su estado actual hacen pensar en algún grado de redacción lucana¹⁶⁹. Ahora bien, si es cierto que las dos mitades se fundieron relativamente tarde en la tradición evangélica, entonces parece difícil que la parábola haya influido en el relato de la resurrección de Lázaro. Sin la existencia, en la tradición cristiana primitiva, de una unidad narrativa que combinase los temas de Lázaro en la tierra y Lázaro resucitado que encuentra incredulidad, la teoría de que la parábola de Lc 16,19-31 fue una fuente de Jn 11,1-45 resulta dudosa.

Incluso prescindiendo de los problemas relacionados con la historia de su tradición, la parábola lucana, en su último versículo (Lc 16,31), parece contradecir esa supuesta influencia sobre el relato preevangélico de la resurrección de Lázaro. Quizá nunca habría sido considerada como posible fuente de dicho relato si no hubiese concluido con la frase de Abrahán: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán ni aunque alguien resucite de entre los muertos». De todos modos, la teoría de que Lc 16,31 en particular influyó en la formación del relato joánico sobre Lázaro presenta diversos puntos débiles.

En primer lugar, la amarga predicción de Abrahán no se cumple en el relato joánico. Tal como ahora puede leerse Jn 11,1-45, la primera reacción suscitada por la resurrección de Lázaro es que «*muchos* de los judíos " creyeron en él [Jesús]» (v. 45). Sólo en el versículo siguiente, que sirve

más de transición hacia la próxima escena que de verdadero final del relato, se dice que «*algunos* de ellos [los judíos] fueron a contar a los fariseos lo que Jesús había hecho» (v. 46). El énfasis de Juan en los *muchos* que creyeron es incompatible con la predicción de Abrahán.

Esta objeción a la supuesta influencia de Lc 16,31 en el relato joánico de milagro adquiere aún más fuerza si tenemos en cuenta que casi ninguna de las reconstrucciones del relato preevangélico de la resurrección de Lázaro incluye 11,46 como parte de la tradición recibida por Juan. El v. 46 es muy probablemente una adición del evangelista, destinada, hemos dicho, a servir de transición hacia la escena siguiente, la reunión de los sumos sacerdotes y *los* fariseos para discutir acerca de lo que debían hacer con Jesús. Si Jn 11,46 no figuraba en el relato original, malamente puede sostenerse la teoría de que Lc 16,31 fue una fuente de la tradición joánica sobre Lázaro. La fe como reacción general ante la resurrección de Lázaro es claramente incompatible con el final de la parábola lucana, y la pretendida historia de la tradición se hace más extraña todavía.

A las anteriores objeciones se puede añadir otra, basada en el vocabulario y estilo del versículo final de la parábola lucana. En mi opinión, es posible que Lc 16,31 no formara parte de la parábola tradicional de Lázaro y el hombre rico, ni siquiera después de la unión de las dos mitades para formar la parábola llegada hasta nosotros. El texto actual del v. 31 puede ser un producto del mismo evangelista.

Una primera razón para esta sospecha es la existencia de cierta tensión en cuanto a vocabulario y conceptos entre los vv. 27 y 30, por un lado, y el v. 31, por otro. En 16,27, intentando el rico ahorrar a sus hermanos la condenación que él ahora sufre, ruega a Abrahán que "envíe" a Lázaro "a casa de mi padre" para prevenirlos. Obviamente, la idea es que Lázaro regrese temporalmente de entre los muertos en una especie de visión o sueño y desempeñe su papel de mensajero del más allá, pero sin salir realmente del seno de Abrahán, donde se encuentra tan a gusto. De acuerdo con esa idea, el rico se expresa en términos generales en el v. 30: «Si alguien va a ellos de entre los muertos [ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῆ ἢ πρὸς αὐτούς]...»

Pero en el versículo final de la parábola se produce un cambio significativo en el lenguaje y en la idea. Ahora, la hipotética razón para que los pecadores se conviertan es que "alguien" (nótese que ya no hay ningún antecedente que permita identificar a este "alguien" con Lázaro) *resucite* de entre los muertos. En el contexto de la parábola lucana, no tiene sentido una resurrección de Lázaro como la del Lázaro joánico ni, por supuesto, similar a la de Jesús. El Lázaro lucano está ya instalado definitivamente en la morada de la felicidad eterna. En consecuencia, su misión es concebida

como una "visita" a los cinco hermanos en una especie de aparición monitoria, y además terrorífica, por tratarse de la aparición de un difunto que ha regresado por un momento del mundo de los muertos.

Por eso se despiertan nuestras sospechas cuando, en el último versículo (un lugar particularmente propicio para las aportaciones secundarias), el vocabulario y el concepto cambian súbitamente de un modo que recuerda el kerigma cristiano de la resurrección de Cristo (16,31): «Aunque alguien resucite de entre los muertos [ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ]...»¹⁷⁰ Creo que nos encontramos aquí con una modificación relativamente tardía de una parábola no formulada originariamente en tales términos. Entiendo que el propio Lucas cambió este final para introducir una alusión a la resurrección de Jesús y a la inoperancia de ella (como se ve en los Hechos de los Apóstoles) para inducir a la mayoría de los judíos a aceptar la exhortación cristiana al arrepentimiento.

Pero no sólo las variaciones del v. 31 con respecto a los vv. 27-30 hacen sospechar que anda de por medio la mano de Lucas; el v. 31 contiene además vocabulario típicamente lucano. Lucas utiliza el verbo ἀνίστημι ("levantar" o, como en el v. 31, "resucitar") más que ningún otro autor neotestamentario. De las 108 veces aproximadamente que aparece dicho verbo en el NT, dos terceras partes de ellas (72) corresponden a Lucas-Hechos¹⁷¹. En cambio, en todo el *corpus* paulino (las cartas auténticas y las pseudoepigráficas), el verbo es empleado nada más que 5 veces, y sólo una con referencia a la resurrección de Jesús. Mateo lo emplea 4 veces (nunca con referencia a la resurrección de Jesús ni a la de los muertos en general), y Juan 8 veces.

La presencia de ἀνίστημι al final de la parábola sería coherente con el estilo de Lucas e incluso con su manera de modificar las tradiciones recibidas, puesto que realiza un cambio similar en una tradición marcana utilizada por él en Lc 9,8 (cf. Mc 6,15). Al mencionar una de las varias opiniones populares sobre la identidad de Jesús, Marcos emplea la frase "un profeta comparable a los antiguos"; pero Lucas la cambia a "algún profeta de los antiguos ha resucitado [ἀνέστη]". Esto no es casual; Lucas repite el cambio en 9,19 (cf. Mc 8,28). El sentido es notablemente similar al de 16,31: una persona, después de haber muerto y pasado al otro mundo, ha vuelto para una misión que produce miedo y desconcierto.

La sospecha de redacción lucana en el v. 31 cobra más fuerza todavía cuando se observa que el verbo empleado para predecir que "no se vencerán" (πεισθήσονται, de πείθω) es también característico de Lucas; lo utiliza más que cualquier otro autor neotestamentario¹⁷². Dupont nota en el v. 31 otros rasgos estilísticos lucanos: las expresiones fijas "Moisés y los profetas" (vv. 29 y 31), "pero él dijo" (εἶπεν δέ) y "alguien de" (τις

ἐκ) 173. Kremer va más lejos todavía: en su opinión, todo el diálogo sobre la incredulidad (vv. 27-31), cargado como está de características lucanas, podría haber sido formulado por Lucas 174.

Yo comparto esa idea, pero sólo con respecto al v. 31, donde creo distinguir más claramente la redacción lucana en razón de los indicios ya señalados: 1) el repentino cambio de imagen y de idea en el v. 31; 2) la posición de ese versículo, que parece obligarlo a funcionar como "broche brillante" de la perícopa; la tendencia de Lucas, sin parangón entre los demás autores del NT, a emplear ἀνίστημι (incluido un cambio redaccional en 9,8, similar al uso de esa palabra en 16,31); 4) el carácter lucano del verbo πείθω, y 5) los otros rasgos del v. 31 observados por Dupont. De hecho, no se puede descartar que todo el final de la parábola, tal como la conocemos, sea una composición de Lucas. Pero como, en mi opinión, él escribió su Evangelio por la época en que también estaba activo Juan Evangelista (hacia el final del siglo I), cuesta imaginar que una formulación redaccional de Lucas en 16,31 influyese en la tradición joánica de la resurrección de Lázaro o le diese origen. Dicha tradición estaría en circulación décadas antes de que fuese escrito el cuarto Evangelio (y probablemente el tercero).

No cabe una absoluta certeza, lo admito, sobre este argumento. Pero, cuando se considera el problema de explicar el origen del nombre de Lázaro en la parábola de Lc 16,19-31, más la posibilidad de que ésta circulase como dos relatos distintos -quizá incluso en la tradición cristiana primitiva-, más la posibilidad también de que la mención de la resurrección de entre los muertos en el último versículo sea una formulación redaccional de Lucas, empieza a hacerse perceptible que recurrir a la parábola lucana para explicar el relato joánico sobre Lázaro es un ejemplo clásico de intento de iluminar lo oscuro por medio de una mayor oscuridad.

Después de todo, pese a discrepancias en cuanto a los detalles, la mayor parte de los comentaristas coinciden en los perfiles de una tradición joánica preevangélica que narraba cómo Jesús resucitó a Lázaro. Mucho más difícil, si no imposible, me parece cualquier coincidencia de opiniones sobre el proceso seguido por la tradición de la parábola lucana de Lázaro y el hombre rico. Personalmente, sospecho que esa parábola no alcanzó su forma actual antes de que Lucas escribiese su Evangelio, lo cual me hace abrigar grandes dudas sobre su influencia en el relato joánico de milagro 175. De haberse producido alguna "fertilización cruzada", creo más probable que el nombre de Lázaro hubiese pasado, de la tradición joánica preevangélica, a la parábola lucana, que quizá originariamente hablase de un pobre anónimo 176.

2) En cuanto a la narración lucana de la visita de Jesús a Marta y María (Le 10,38-42), pudo haber influido de algún modo, a través de la tra-

dición oral, en el relato de la unción de Jesús del cuarto Evangelio (Jn 12,1-8) y así, indirectamente, en la redacción efectuada por Juan en el relato sobre Lázaro. Pero, como hemos visto, es posible que la presencia de Marta en Jn 11,1-45 sea debida a Juan y que, en un principio, ese relato de resurrección hablase únicamente de Lázaro y de su hermana María de Betania. La aparición de Marta en el milagro de Jn 11, la identificación de la mujer que unge a Jesús en el cap. 12 con la María de Betania mencionada en el cap. 11 y, en fin, la alusión de pasada a Marta y a Lázaro en el relato de la unción (12,1-2) pueden proceder del evangelista. Por eso no veo razón para pensar que la narración lucana de la visita a Marta y María haya tenido alguna influencia considerable en la tradición joánica pre-evangélica sobre la resurrección de Lázaro ¹⁷⁷. En el relato lucano de la visita de Jesús a Marta y María no figura Lázaro, y, al parecer, en la forma primitiva del relato joánico sobre la resurrección de Lázaro no figuraba Marta.

i) Conclusión

Toda esta larga disquisición nos lleva a concluir que lo narrado en el cuarto Evangelio sobre la resurrección de Lázaro no es una creación de Juan, sino que se remonta a un relato de milagro que circulaba en la tradición joánica antes de que fuera escrito el Evangelio. Parece sumamente improbable que la presencia del nombre de Lázaro en ese relato deba explicarse por la parábola de Lázaro y el hombre rico. Hasta donde es posible reconstruir la tradición joánica subyacente a Jn 11,1-45, Lázaro, María y Betania constituyen elementos fijos del relato. Por otro lado, hay que tentarse la ropa antes de hacer afirmaciones relativas a la historicidad: seguramente fueron muchas las modificaciones que sufrió la tradición en las numerosas décadas transcurridas antes de que llegase al Evangelista.

Al final, mi posición resulta ser similar en este caso a la que adopté con respecto al relato lucano sobre la resurrección del hijo de la viuda de Naín. Los indicios de una larga historia de la tradición y la situación del acontecimiento en un lugar determinado (más la presencia, en el relato joánico, de los nombres propios de los personajes principales, contra la tendencia general de las tradiciones sobre milagros en los cuatro Evangelios) me inclinan a pensar que el episodio de Lázaro refleja en el fondo algún hecho de la vida del Jesús histórico ¹⁷⁸. Como en el caso de los otros relatos de resurrección, ya no hay forma de averiguar qué sucedió realmente. Es posible que una noticia sobre la curación por Jesús de un Lázaro al borde de la muerte llegara a convertirse en relato de resurrección ¹⁷⁹. Sin embargo, en la mayor parte de las historias de la tradición propuestas hoy día, nada indica que el relato sobre Lázaro existiese nunca como relato de curación ¹⁸⁰. Creo probable que, en la base de Jn 11,1-45, haya algún suceso re-

lativo a Lázaro, un discípulo de Jesús; suceso que podría haber sido considerado por los otros discípulos, incluso en vida de su maestro, como la resurrección de un muerto ¹⁸¹. En otras palabras, no parece verosímil que la idea básica de que Jesús resucitó a Lázaro sea una creación *ex nihilo* de la Iglesia primitiva.

Creo pertinente una observación ulterior sobre la historicidad del relato en cuestión. Cuando se comprende cómo un relato breve y aislado sobre la resurrección de Lázaro se convirtió después de décadas en esta extensa y espléndida exposición teológica de Juan, se puede entender por qué el silencio de los otros evangelistas no prueba de ninguna manera sólida que dicho relato no se remonte a ningún hecho de la vida de Jesús. En la tradición primitiva, la resurrección de Lázaro no era causa principal del arresto y pasión de Jesús; tal conexión fue creada por el evangelista. Tampoco la forma más primitiva del relato en la tradición acarrea tan impresionante peso literario y teológico; tenía una apariencia mucho más 'sinóptica'. A propósito, cabe añadir por último que, así como Juan no parece haber conocido los Evangelios sinópticos, no parece que los evangelistas sinópticos conocieran la tradición joánica especial. De todos modos, teniendo ellos a su disposición el relato sobre la hija de Jairo y (en el caso de Lucas) el concerniente al hijo de la viuda de Naín, no habrían sentido una gran necesidad de otro relato de resurrección. En suma, el silencio de los sinópticos sobre el milagro obrado por Jesús en Lázaro no dice nada, en ningún sentido, sobre la historicidad de la tradición.

VI. La tradición Q: "Los muertos resucitan" (Mt 11,5 || Le 7,22)

En capítulos anteriores, tras estudiar los diferentes tipos de milagros de curación evangélicos -curaciones de ciegos, de tullidos, de leprosos, de sordos-, en la conclusión siempre volvíamos a un dicho fundamental de Jesús conservado en la tradición Q (Mt 11,4-5 || Lc 7,22): «Id a decir a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» ¹⁸². Este *logion* tiene gran importancia por las diferentes clases de milagros que enumera. Gracias a él, no sólo contamos con *relatos* de distintas *fuentes* que atestiguan los varios tipos de milagros, sino también con un *dicho* de Jesús que los atestigua a su vez y que procede de una fuente esencialmente no narrativa como es el documento Q. Así, estas categorías de milagros -y los exorcismos ¹⁸³- cuentan con un testimonio múltiple no sólo de fuentes (p. ej., Marcos, Q, L y Juan) sino también de formas (relato y dicho).

Lo mismo se puede decir sobre los milagros de resurrección, puesto que, aparte los relatos recogidos en Marcos, L y Juan, existe la referencia a la resurrección de muertos de Mt 11,5 par. Además, la forma de dicho que se encuentra en Mt 11,5 par. no es, evidentemente, un fenómeno secundario derivado de los relatos de resurrección protagonizados por Jesús. De hecho, el documento Q no contiene ningún relato en que Jesús devuelva la vida a una persona muerta; por lo cual el dicho Q de Mt 11,5 difícilmente puede derivar de otro material Q sobre el tema. Con independencia de todo relato, esa tradición Q conserva la idea, en una declaración supuestamente hecha por el mismo Jesús, de que él llevó a cabo resurrecciones.

Con esto no estoy diciendo -conviene subrayarlo una vez más- que el testimonio múltiple de fuentes y formas pruebe que personas fallecidas recobraron realmente la vida por obra de Jesús, sino que demuestra que la Iglesia primitiva no creó de la nada la imagen de Jesús como autor de resurrecciones. El testimonio múltiple de fuentes y formas corrobora que la afirmación de que Jesús resucitó muertos -prescindiendo del grado de verdad que veamos en ella- se remonta al ministerio público y al mismo Jesús. Al parecer, los cristianos primitivos creían verdaderas esas resurrecciones porque los discípulos de Jesús las habían dado por ciertas durante el ministerio público.

Habitualmente, quienes rechazan esta conclusión intentan anular de un modo u otro el incómodo indicio constituido por ese dicho Q de época tan temprana. Los principales medios utilizados para lograr ese objetivo son tres:

1) Algunos críticos se muestran desdeñosos sobre el conjunto de Mt 11,5-6, asegurando que no es un dicho del Jesús histórico, sino un producto de la primera generación cristiana¹⁸⁴. Sin embargo, al examinar en el capítulo 13 de esta obra todo el material en que hay interacción entre Jesús y el Bautista, vimos las razones por las que se debe juzgar auténtico este dicho Q (y, en realidad, el núcleo de toda la tradición Q de Mt 11,2-6 par.). No hay necesidad de repetir aquí en detalle todos los argumentos; digamos de modo sucinto que la perícopa debe considerarse básicamente histórica porque¹⁸⁵:

a) El núcleo de la pregunta del Bautista ("¿Eres tú el que tenía que venir [literalmente, ὁ ἐρχόμενος, el que viene], o esperamos a otro?") está formulado en unos términos indicativos de esperanzas escatológicas, pero no emplea ningún título mesiánico utilizado por el judaísmo durante la época del cambio de era ni por el cristianismo de los primeros tiempos.

b) La perícopa, como el material Q en general, no sugiere que el Bautista haya creído antes en Jesús y ahora esté cuestionándose su anterior fe.

Por el momento, no hay el menor indicio de que Juan haya aceptado nunca a Jesús como "el que tenía que venir". De ahí que la pregunta, destinada a evaluar a un antiguo discípulo cuyo mensaje y ministerio se han desviado tanto de las expectativas del Bautista, tenga una importancia real y vital para él y su círculo. Aceptar a Jesús les supondría modificar muchas de sus propias ideas.

e) La respuesta de Jesús no contiene ninguno de los títulos cristológicos de la Iglesia primitiva. Lejos de emplear cualquier título que pudiera definir a su persona, Jesús convierte en centro de atención los efectos de su ministerio en Israel: curaciones y anuncio de la buena noticia a los pobres, en cumplimiento de la visión de Isaías para los días últimos. Una respuesta, pues, más alusiva que directa.

d) En el fondo de la bienaventuranza final, "y dichoso el que no se escandalice por causa mía' (Mt 11,6), hay una discreta pero apremiante exhortación de Jesús a Juan para que, sobreponiéndose al sentimiento de frustración de sus esperanzas, acepte el ministerio de Jesús como la vía por la que Dios conduce la historia de Israel a la consumación prometida. Al igual que en toda bienaventuranza, la promesa de felicidad lleva implícita una amenaza de desdicha si no se sigue el buen camino.

e) Toda la perícopa termina abruptamente con esa súplica-advertencia disfrazada de bienaventuranza. No se dice si Juan llegó a aceptar el argumento de Jesús, el ministerio de Jesús y la identidad de Jesús como "el que tenía que venir". Tan embarazoso silencio sobre esta cuestión muestra a las claras que la perícopa no fue concebida como propaganda para atraer a los seguidores del Bautista al cristianismo.

Como es evidente, ni en la pregunta del Bautista, ni en la respuesta de Jesús, ni en la no respuesta del Bautista, que concluye -o, mejor, deja inconclusa- la perícopa, ha influido para nada el kerigma eclesial de la cruz, la resurrección y la parusía. A la vista de todo esto, quienes sostienen que Mt 11,2-6 par. es simplemente una invención de la Iglesia primitiva deben cargar con el peso de la prueba. Todos los indicios apuntan hacia una tradición enraizada en el ministerio del Juan histórico y del Jesús histórico.

2) Otro medio con el que se trata de invalidar como prueba Mt 11,5 par. es aducir que, aunque partes de ese texto pueden ser auténticas, la referencia a los muertos resucitados por Jesús es un elemento secundario que la Iglesia primitiva añadió al dicho. Se podría replicar que, en tal caso, el elemento secundario tuvo que ser añadido en fecha muy temprana, puesto que la mención de las resurrecciones figuraba en las respectivas versiones de Q que Mateo y Lucas conocieron independientemente uno del

otro. Además, ¿por qué *los* autores o portadores de la tradición habrían añadido esa referencia, cuando el documento Q no contiene ningún relato de resurrección ni tampoco ningún otro dicho relacionado con tal clase de acontecimiento? Como ya hemos señalado, la alusión de Mt 11,5 a las resurrecciones difícilmente se puede considerar una especie de resumen de algún otro material del documento Q, puesto que ésta es la única vez que se mencionan en dicho documento *los* milagros de resurrección obrados por Jesús. No está, pues, nada claro por qué en cierto momento de la historia de la tradición Q habría sido añadida esa referencia a una lista de milagros ya existente.

A veces se sugiere que la alusión a las resurrecciones es en cierto modo discontinua con el resto del *logion* y que eso revela su carácter secundario. Algunos de los otros milagros mencionados en Mt 11,5 -se argumenta- reflejan profecías del libro de Isaías, lo cual no es el caso de las resurrecciones; por tanto "los muertos resucitan" no pertenece a la forma original del dicho. Ahora bien, es cierto que las referencias a que *los* ciegos ven, *los* cojos andan y los sordos oyen son ecos de Is 35,5-6 y 42,18, y que en esos pasajes no se habla, en cambio, de resurrección de muertos; pero tampoco hay en ellos ninguna referencia a curación de leprosos. Además, la sección del libro de Isaías que los exegetas modernos denominan "Apocalipsis de Isaías" (Is 24-27) celebra el triunfo de Dios sobre el poder de la muerte (Is 25,6-8; 26,19)¹³⁶. Puesto que los otros milagros mencionados en Mt 11,5 par. no reflejan al pie de la letra las frases de Isaías, no hay razón para pedir una cita literal en el caso de "los muertos resucitan"¹⁸⁷. Como tampoco la hay para pedir que todas las profecías correspondientes al dicho pertenezcan a una misma sección del libro de Isaías, cuando la promesa del anuncio de la buena noticia a los pobres se encuentra mucho más adelante, en Is 61,1.

Por otro lado, si los primitivos portadores de la tradición Q elaboraron la lista de milagros del dicho o hicieron adiciones en ella, sería lógico preguntarse por qué no incluyeron un tipo de milagro más frecuente y destacado como es el exorcismo, que, a diferencia de la resurrección de muertos, está atestiguado en Q mediante un breve relato y varios dichos (Mt 12,22-30 par.).

Un ulterior argumento contra el carácter secundario de "*los* muertos resucitan" podría basarse en la estructura rítmica del dicho Q tal como lo conocemos ahora. Examinando Mt 11,5-6 par. desde el punto de vista estilístico, Joachim Jeremias encuentra un ritmo binario típico de *los* dichos auténticos de Jesús. Más precisamente, percibe en *ellogion* seis versos (dos grupos de tres) de ritmo binario, seguidos por un verso de ritmo ternario, que sirve de conclusión¹⁸⁸. Aunque, personalmente, soy escéptico en cuan-

to a la validez del ritmo como prueba de que Jesús formuló un determinado dicho ¹⁸⁹, el argumento de Jeremias es aquí útil en la medida en que muestra que, tal como lo conocemos, el dicho de Q forma estructuralmente una unidad. Esta circunstancia invita a rechazar la idea de la interpolación: no hay razón para pensar que "los muertos resucitan" sea una glosa añadida con posterioridad para completar un dicho originariamente "cojo".

3) La tercera vía seguida en el intento de neutralizar el dicho de Q es admitir primero que todo Mt 11,5 par. procede de Jesús, para afirmar a continuación que el sentido original de sus palabras era puramente metafórico. Es decir, que, aunque Mateo y Lucas interpretan el dicho como referente a los milagros, el Jesús histórico hablaba en realidad de los beneficios espirituales de su ministerio, entendido como el alborear de la consumación del mundo. Anunciando la buena noticia a los pobres, Jesús hizo que los espiritualmente ciegos viesan, que los espiritualmente cojos anduviesen y que los espiritualmente muertos resucitasen a una nueva vida. Aunque tal interpretación de Mt 11,5 es popular entre algunos críticos conservadores que desean preservar la autenticidad del dicho sin tener que vérselas con la embarazosa imagen de un Jesús histórico que dice resucitar muertos ¹⁹⁰, da lugar a varias objeciones:

a) Según esta solución, el conjunto de Mt 11,5 par. estuvo en circulación durante la primera generación cristiana, porque procedía de Jesús. Pero en ese mismo período circularon también numerosos relatos de milagros premarcanos (y, me atrevería a decir, algunos prelucanos y prejoánicos). Como hemos visto, al menos parte de esos relatos de milagros tuvieron su origen, muy probablemente, en el ministerio de Jesús, lo mismo que Mt 11,5. Entre esas primitivas narraciones se encontraban relatos premarcanos, prelucanos y prejoánicos sobre curaciones realizadas por Jesús de diversos tipos de ceguera, parálisis, enfermedades cutáneas y sordera, así como otros relatos sobre milagros de resurrección. De hecho, la tradición premarcana, correspondiente, sin duda, a la Iglesia de la primera generación, conoció por sí sola cada una de las categorías mencionadas.

Por eso hay que hacer un esfuerzo de imaginación para suponer que, con todos esos relatos en circulación durante la primera generación cristiana, la lista de Q pudiera haber sido entendida nunca en un sentido puramente metafórico. No sólo Mateo y Lucas habrían interpretado literalmente esa enumeración de tipos de hechos extraordinarios, sino también los cristianos y desde el mismo comienzo de la tradición Q. En otras palabras: dada la reputación de Jesús como taumaturgo, reputación que se remonta al ministerio público, ¿cómo puede suponerse que un oyente del taumaturgo Jesús comprendiese que el lenguaje era sólo metafórico preci-

samente en este dicho? La pregunta es tan pertinente con respecto a los oyentes directos de Jesús como en relación con los cristianos que conocieron el dicho por medio de la tradición **Q** en la Iglesia primitiva. Por supuesto se puede intentar eludir este problema recurriendo a una solución salomónica, es decir, atribuyendo a los cuatro primeros componentes de la lista un sentido literal, y un sentido metafórico a la mención de la resurrección de muertos; pero tal distinción entre los milagros enumerados carece de toda base en el texto y es artificial en extremo.

b) Además, cabría preguntarse: ¿en qué otro dicho de Jesús -o relato sobre él- hay una larga lista de sus hechos milagrosos formulada metafóricamente? Cuando alguno de los términos se emplease en sentido figurado (los verbos "ver" y "oír" se prestan especialmente a ello), el contexto permitiría distinguirlo. Es más, por lo temprana y ampliamente que se difundió la tradición de Jesús como taumaturgo, el contexto *tenía que* haber dejado percibir con una claridad meridiana el sentido metafórico o espiritual, so pena de una confusión irremediable. Aparte de que, generalmente, no es fácil confundirse, ya que el sentido metafórico suele estar formulado de forma negativa. Por ejemplo, en pasajes como Mc 4,12 y Jn 9,39-41, Jesús recrimina a sus interlocutores por *no ver ni oír*, es decir, por no entender su misión y mensaje ¹⁹¹. El sentido metafórico o espiritual resulta obvio por el contexto.

e) Completamente diferente es el caso de Mt 11,5 par. Aquí, el contexto es el desconcierto y la inseguridad que siente el Bautista con respecto a un antiguo discípulo suyo llamado Jesús. Como señalé en el capítulo 13, el hecho embarazoso de que el Bautista dude de Jesús y -lo que es más embarazoso todavía- de que nunca se diga si el Bautista llegó a superar esas dudas aboga por la historicidad del contexto. En su ministerio, el Bautista ha anunciado la inminente llegada de un juez inexorable que condenará a los malos al fuego. Pero Jesús, el antiguo discípulo que acaba superando a su maestro tanto en el alcance como en la repercusión de su actividad pública, basa su éxito en un mensaje de misericordia, perdón y salvación, plasmado en los milagros de curación que realiza.

Viendo Juan que esto no es lo que él esperaba y prometía, formula su pregunta: «¿Eres tú el que tenía que venir, o esperamos a otro?» ¿Es Jesús el que va a representar el papel decisivo en el desenlace del drama escatológico de Israel, a pesar de que su ministerio va en dirección opuesta a lo que Juan había previsto? Como en otras ocasiones, Jesús desvía la atención de sí para centrarla en las acciones y los efectos de su ministerio: los milagros y la proclamación de la buena noticia a los pobres. Tales acciones y efectos -da a entender- son las señales concretas de que las promesas hechas por los profetas de Israel se están cumpliendo ya, por muy inconci-

liable que esto sea con la visión de Juan. Jesús finaliza su lista con una bienaventuranza que, evidentemente, es una velada súplica dirigida a su antiguo maestro (Mt 11,6 par.): «y dichoso el que no se escandalice por causa mía». El mensaje y los misericordiosos milagros de Jesús no deben convertirse en la piedra con que tropiece el Bautista, aunque los acontecimientos no coincidan con sus dramáticas expectativas.

Dado este contexto, ¿tiene mucho sentido una interpretación puramente metafórica de las referencias a la curación de ciegos y sordos y a la resurrección de muertos? Es claro que, con su truculenta proclamación de un juicio inminente, el Bautista quería abrir los ojos a los espiritualmente ciegos sobre la perdición a que estaban abocados y abrir los oídos de los espiritualmente sordos al mensaje que podía salvarlos de la ira de Dios. Un objetivo que, según los Evangelios y Josefa, el Bautista logró en buena medida. Por eso, la interpretación metafórica de las curaciones de ceguera y de sordera es tan aplicable al ministerio de Juan como al de Jesús. Si Jesús hablase en Mt 11,5 par. en sentido figurado, con esas palabras no diferenciaría bastante su propio ministerio del de Juan ni daría a entender la razón de la diferencia. En cambio, entendidas literalmente, esas palabras subrayan los milagros como el punto a partir del cual divergieron ambos ministerios (Jn 10,41: «Juan no obró señales»), como el medio con que Jesús superó públicamente a Juan en poder y en capacidad de atracción popular y como prueba concreta de que el desconcertante mensaje y ministerio de Jesús era la culminación del plan de Dios para Israel en los últimos días. Si Jesús pronunció esas palabras en sentido figurado, cuesta percibir la fuerza del argumento expuesto con ellas a Juan; si les dio un sentido literal, el argumento tiene una clara consistencia, llegase o no a convencer a Juan. En suma, no hay ninguna razón sólida para afirmar que Mt 11,5 par. es una creación de la Iglesia primitiva o que las palabras de Jesús tenían en su origen un sentido puramente metafórico. Esto incluye su aserto "los muertos resucitan".

Sospecho que en el fondo de todo este debate sobre Mt 11,5 par. reside un problema de mayor calado: el perenne deseo de hacer que Jesús parezca "razonable" o "racional" al "hombre moderno", que guarda un *sospechoso* parecido con un profesor del Departamento de Estudios Religiosos de alguna universidad americana. Quizá el intento de ver a Jesús como un simple filósofo cínico-estoico o como un tipo primitivo de rabino judío activo entre las clases populares es la versión actual, perfeccionada, de la búsqueda dieciochesca del Jesús razonable y racional, del maestro de sabiduría conforme al modelo propuesto por Thomas Jefferson. Los resultados de este capítulo, como los de los capítulos anteriores sobre milagros, son un saludable recordatorio de que el Jesús histórico no se ajusta a la idea de más de un académico de la post-Ilustración sobre qué es lo razonable, racional o deseable en religión.

A menos que queramos arrojar por la borda los criterios de historicidad, en favor de un Jesús proteico que siempre confirma las predilecciones religiosas de cada individuo, los criterios nos imponen la imagen de un judío palestino del siglo I que llevó a cabo acciones asombrosas, las cuales fueron consideradas por él, y al menos por parte de la gente que lo acompañaba, como actos de poder milagrosos. Para Jesús, esos hechos -incluidos los que él decía ser resurrecciones- proclamaban y realizaban, aunque fuese imperfectamente, el reino de Dios que habían prometido los profetas. Eliminar tales hechos del ministerio del Jesús histórico es eliminar gran parte de lo que constituyó su actividad.

Examinadas ya las tres clases principales de milagros (exorcismos, curaciones y resurrecciones), debemos volver la vista hacia la categoría quizá más dificultosa de todas, la de los llamados milagros sobre la naturaleza. Como veremos, el primer problema es que la categoría de milagros sobre la naturaleza tal vez ni siquiera sea una categoría válida.

Notas al capítulo 22

¹Para un estudio sumario de los ejemplos que siguen, véase van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 559-66.

²No será roralmente claro si, al referirse al auxilio prestado por Pablo a Euriquio, un joven que se quedó dormido durante el sermón del Apóstol y cayó por la ventana de un tercer piso (Hch 20,7-12), Lucas habla de una verdadera resurrección o de la reanimación de una persona casi muerta. Según la mayor parte de los comentaristas recientes, el evangelista presenta el episodio como una auténtica resurrección; así Haenchen, *Apostelgeschichte*, 517-20; Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 169-70; F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, s.f.) 407-9; Schneider, *Apostelgeschichte II*, 283-88; Fitzmyer, "Acts", en *NJBC*, 758.

³Dos ejemplos conservados en el Talmud babilónico (adviértase, por tanto, la fecha relativamente tardía de la composición final) son *b. Meg.* 7b y *b. AZ* 10b. Se pueden encontrar en I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed. Megillah* (London: Soncino, 1938) 38 (traducción de Maurice Simon); íd., *The Babylonian Talmud. Seder Neziḳin 'Abodah Zarah* (London: Soncino, 1935) 52-53 (traducción de A. Mishcon). El rono de los dos relatos es folclórico e incluso cómico. Por ejemplo, en *b. Meg.* 7b, Rabbá y rabí Zerá beben hasta llegar a la embriaguez durante su celebración de la fiesta de los Purim. Bajo la influencia de la bebida, Rabbá mata a rabí Zerá. Al día siguiente reza por él, logrando así devolverlo a la vida. Un año después, Rabbá invita a rabí Zerá a celebrar nuevamente juntos la fiesta de los Purim, pero éste contesta: «Los milagros no ocurren cada hora». El director de la edición de Soncino interpreta el verbo arameo *šḥt* en el sentido de que Rabbá «cortó el cuello» a rabí Zerá «al parecer, sin llegar a matarlo»). Los verbos *šḥt* y *hyy*, correlativos en el relato, hacen improbable esa interpretación. Una variante del relato de *b. A.Z.* 10b, en la cual se habla del emperador romano Antonino (un nombre ficticio de carácter genérico, quizá referente en este caso al emperador Caracalla) y de algún discípulo de Judá ha-Nasí, se puede encontrar en *Lev. Rab.* 10, 111^d (= 10,4); para una traducción inglesa, cf. H. Freedman I Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah. Leviticus* (London/New York:

Soncino, 1939) 125. Curiosamente, pese a que el traductor (J. Israelstam) admite que el texto original habla literalmente de resurrección, la traducción inglesa suaviza este término hasta darle el significado de reanimación de un moribundo.

¶ Véase Rudolf Pesch, "Jairus (Mk 5,22/Lk 8,41)": *BZ*(1970) 252-56; *íd.*, *Markusevangelium* I, 295-314, esp. 312-14; Gérard Rochais, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (SNTSMS 40; Cambridge: Cambridge University, 1981) 110-12, 163-64.

¶ Aquí nos encontramos con una especie de enigma de tipo metodológico. Incluso antes de examinar los datos de un determinado relato de milagro evangélico, el investigador agnóstico tiende, invariablemente, a explicar de alguna de las siguientes maneras el hecho extraordinario: 1) es una pura invención de la Iglesia primitiva; 2) representa una parábola que Jesús dijo o una acción que realizó, posteriormente transformada en milagro por la tradición cristiana; 3) se trata de algo que Jesús hizo con medios no sobrenaturales (p. ej., el alivio de una enfermedad psicosomática mediante sugestión hipnótica) y que la gente de la época interpretó como un milagro, o 4) el relato refleja un suceso real, es decir, un fraude perpetrado por Jesús y/o el supuesto beneficiario. En cambio, un investigador creyente y capaz de aplicar como es debido el método histórico-crítico sería proclive a aceptar cualquiera de las tres primeras explicaciones en algunos casos, mientras que en otros estaría abierto a la posibilidad de un verdadero milagro. Dependería de los datos con que contara en cada caso particular. Ello suscita esta cuestión metodológica: ¿cuál de los dos investigadores es verdaderamente imparcial? Si ni el primero ni el segundo están dispuestos a aceptar como posibilidades reales todas las opciones antes enumeradas, ¿puede ser considerado completamente imparcial alguno de ellos?

¶ Por eso algunos autores denominan "resucitación" la vuelta a la vida narrada en esta clase de relatos. Yo prefiero prescindir de esa palabra, a fin de evitar la confusión con su significado más corriente hoy día: la acción de volver a la vida a los seres vivos en estado de muerte *aparente*. En los *relatos* evangélicos (prescindiendo del grado de fidelidad con que narren el evento original, si es que lo hubo), la muerte se entiende como real e imposible de remediar por medios humanos.

¶ Sobre esto, véase James P. Martin, "History and Eschatology in the Lazarus Narrative. John 11.1-144": *SJT* 17 (1964) 332-43, esp. 342. Esta referencia implícita al relato sobre la tumba vacía parece hecha deliberadamente. Aparte de la obvia relación en cuanto al contenido entre ambos episodios (un muerto que ha sido cuidadosamente vendado sale de una tumba cerrada con una piedra), hay una doble conexión: 1) el evangelista subraya que, paradójicamente, la resurrección de Lázaro es la causa de la ejecución de Jesús (Jn 11,46-53), y 2) la palabra "sudario" (*οομβάριον*, procedente "sudarium", vocablo latino con que se designaba un lienzo para enjugarse el sudor o un pañuelo sin más) aparece en los dos relatos después de que el hombre antes muerto haya abandonado su sepulcro. Los únicos lugares del Evangelio de Juan donde se encuentra *σουδάριον* son 11,44 (la resurrección de Lázaro) y 20,7 (el episodio del sepulcro vacío). De hecho, esa palabra se emplea sólo dos veces más en todo el NT, en ambos casos dentro de textos lucanos (Lc 19,20 y Hch 19,12) y sin relación con muerte o sepultura.

¶ La petición del milagro, elemento habitual en los relatos de curación, adopta en los de resurrección una forma diferente. Por lo general, el peticionario no solicita directamente la resurrección del difunto, lo cual es muy comprensible, dado el carácter formidable del milagro en cuestión. En las versiones marcana y lucana de la resurrección de la hija de Jairo, éste empieza pidiendo a Jesús que cure a su hija, la cual está a punto de morir (Mc 5,23 || Lc 8,42). Sin embargo, puesto que Jairo sigue conduciendo a Jesús hacia su casa aun después de que los mensajeros le hayan comunicado la

muerte de su hija y subrayado la inutilidad de seguir molestando a Jesús, su petición pasa a ser implícitamente de milagro de resurrección. En concordancia con su abreviación radical del relato marciano y su énfasis en el encuentro entre las palabras de fe de! peticionario y las palabras de curación pronunciadas por Jesús, Mateo reelabora descaradamente la narración marciana para hacer que e! padre, en un alarde de fe, pida la resurrección de su hija ya desde e! principio (Mt 9,18).

Al igual que Marcos y Lucas, Juan empieza el relato de la resurrección de Lázaro con la petición de curación para su hermano Lázaro que Marta y María dirigen a Jesús (Jn 11,1-3); luego, como en e! caso de la hija de Jairo, Lázaro muere antes de que Jesús haya acudido al lado de! enfermo. El episodio de la viuda de Naín difiere algo de todos los otros relatos de resurrección evangélicos. Compadecido al ver a una viuda que lleva a enterrar a su único hijo (Lc 7,12-13), Jesús toma la iniciativa y se lo resuscita.

A pesar de todas estas variaciones hay un elemento común: lo que mueve a Jesús a actuar. En cada uno de los tres relatos, la resurrección obrada por Jesús es, de algún modo, fruto de una reacción dirigida a eliminar el dolor ajeno. En los relatos sobre Jairo y Lázaro, la reacción es principalmente de enojo o angustia; en e! de la viuda de Naín es de clara y simple compasión.

9 Recordará e! lector que, anteriormente, al presentar una visión global de los milagros evangélicos, señalé que es habitual considerar las resurrecciones como una forma de curación. Aun juzgando esto defendible desde el punto de vista crítico-formal, creo que, por los particulares problemas inherentes al carácter especial de los milagros de resurrección, los relatos sobre ellos deben ser tratados aparte. Teóricamente, también se podría argüir que una resurrección equivale de algún modo a un "milagro sobre la naturaleza", puesto que, en sentido estricto, e! receptor de la acción taumaturgica no es, por e! momento, más que materia inanimada. Pero, al menos en lo tocante a la forma literaria, las resurrecciones narradas en los Evangelios parecen curaciones llevadas al límite. Sobre este punto, véase la observación de Theissen en su *Urchristliche Wundergeschichten*, 98 n. 25: «Los milagros de resurrección pertenecen a la categoría de las curaciones: 1) casi todas las noticias sobre resurrecciones obradas en la Antigüedad se pueden entender como reanimaciones de personas muertas sólo en apariencia, y 2) típico de esas noticias es e! tema de la transmisión de! poder taumaturgico por contacto manual». Aunque estoy de acuerdo con Theissen en cuanto al punto básico de la clasificación, sus razones me parecen discutibles: 1) en la primera de ellas confunde e! punto de vista histórico con e! literario, y 2) la resurrección de Lázaro no la realiza Jesús mediante contacto manual, sino con una simple orden: «Lázaro, sal» (Jn 11,43). En reconocimiento de! hecho de que los milagros de resurrección tienen algo en común con los de curación y con los obrados sobre la naturaleza, sitúo e! capítulo sobre las resurrecciones entre los correspondientes a los otros dos tipos de milagros.

10 Estudiar a fondo la forma y e! contenido de los textos neotestamentarios sobre la resurrección de Jesús nos llevaría demasiado lejos. Aquí intento tan sólo señalar las diferencias esenciales entre los textos del NT que narran las resurrecciones obradas por Jesús durante su ministerio público y los que narran la resurrección del mismo Jesús e! Domingo de Pascua. Para una introducción a los numerosos problemas relacionados con los textos del NT que hablan de la resurrección de Jesús, cf. Hans F. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse; Heidelberg: Winter, Universitätsverlag, 31966; 1a ed. 1952); Hans Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 41970; 1a ed. 1956); Karl Lehmann, *Auftrweckt am dritten Tag nach der Schrift* (QD 38; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1968); P. de Sury et al., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (LD 50;

Paris: Cerf, 1969; trad. esp.: *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Madrid: Stvdivm, 1974); C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament*(SBT 2/12; London: SCM, 1970); Ulrich Wilckens, *Aufierthung* (Themen der Theologie 4; Stuttgart/Berlin: Kreuz, 1970); Günther Kegel, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Taten* (Gütersloh: Mohn, 1970); Reginald H. Fuller, *The Formation o/the Resurrection Narratives* (New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1971); Xavier Léon-Dufour, *Resurrection and the Message o/Easter* (London: Chapman, 1974; trad. esp.: *Resurrección de Jesús y mensaja pascual*, Salamanca: Sígueme, 1992); PHEME PERKINS, *Resurrection* (Garden City, NY: Doubleday, 1984); Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Taten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht* (Düsseldorf: Patmos, 1985; trad. esp.: *Resurrección de Jesús en el aspecto bíblico, teológico y pastoral*, Salamanca: Sígueme, 1989); Gisbert Greshake / Jacob Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986).

11 La gran excepción a este respecto es el Evangelio de Juan, que hace hincapié en su alta cristología de la preexistencia y encarnación de la Palabra divina insistiendo en que Jesús resucitó por sí mismo a una nueva vida después de su muerte. Por ejemplo, el Jesús joánico reitera este punto en el discurso del Buen Pastor (Jn 10,17-18): «Yo doy mi vida [por mis ovejas] para tomarla de nuevo. Nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad. Tengo poder para darla y poder para recuperarla de nuevo».

12 Sobre esto, cf. Kegel, *Auferstehung Jesu*, 11-29, esp. 14-15. En algunos casos (p. ej., 2 Cor 4,14) en que se emplea la solemne expresión himnica o litúrgica ὁ ἐγείρας ("el que resucitó"), el contexto aclara que es una referencia indirecta a Dios Padre como agente de resurrección.

13 Digo "por lo general" porque, en el NT griego (inserto como está en el fenómeno de la koiné, o griego helenístico), la voz pasiva adquiere el sentido de voz media, especialmente en el aoristo. Por eso, una frase como Χριστὸς ἠγέρθη podría ser traducida como "Cristo fue resucitado" o bien como "Cristo resucitó". Sin embargo, dado el gran número de textos donde se declara explícitamente que Dios Padre resucitó a Cristo de la muerte, formas pasivas como ἠγέρθη deben ser interpretadas como verdaderamente pasivas, salvo que el contexto indique otra cosa. Sobre esto, véase Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento*, 105, § 229-31.

14 Sobre el *Evangelio de Pedro*, cE Meier, *Un juicio marginalII*, 135-37.

15 Con respecto a este punto, cE Meier, *ibíd.* 129, 42, 212, 215 n. 2.

16 Estudios de carácter general sobre el material examinado a continuación se pueden encontrar en Rochais, *Les récits de résurrection*; Murray J. Harris, "'The Dead Are Restored to Life': Miracles of Revivification in the Gospels", en David Wenham / Craig Blomberg, *Cospel Perspectives. The Miracles o/Jesus* (Sheffield: JSOT, 1986) V, 295-326.

17 Aquí, como a lo largo de la presente obra, doy por válida la teoría de las dos fuentes para explicar las relaciones sinópticas; sobre esto, cf. Meier, *Un juicio marginal* 1, 65-69. En mi opinión, las dos principales teorías alternativas, la complicada teoría de Benoit-Boismard y la hipótesis de Griesbach (Marcos es una combinación de Mateo y Lucas), no explican adecuadamente los datos del relato sobre Jairo. Para una crítica de la teoría de Benoit-Boismard aplicada a este relato, véase Rochais, *Les récits de résurrection*, 100-104. Mann fracasa en su intento de explicar el Evangelio de Marcos basándose en la hipótesis de Griesbach, en especial cuando aborda el relato sobre Jairo. De hecho, reconoce tácitamente ese fracaso al escribir (*Mark*, 282-84): «La riqueza de detalles [en la versión marcana] ... sugiere un recuerdo personal y muy claro de

un testigo ocular. La comparación con Mateo y Lucas demuestra que el evangelista [Marcos], aun siguiendo el orden de Mateo, utilizó sus propias fuentes.... Otro indicio de independencia de Marcos con respecto a Mateo y Lucas es su empleo del presente histórico [en Mc 5,22] cuando los otros utilizan el aoristo». Mann tiene que admitir tan a menudo realidades de este tipo que, paradójicamente, su comentario se convierte en una refutación de la hipótesis de Griesbach.

¹⁸ Sobre la redacción mateana y lucana del relato de Marcos, véase Rochais, *o. c.*, 74-79. Para la redacción de Mateo, *cE* Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 168-71 (véase también 204-7, en cuanto al episodio de la hemorroísa); para la redacción de Lucas, *cE* Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 742-50.

¹⁹ Así Bultmann (*Geschichte*, 228-29) y muchos otros críticos después de él. Las razones de su punto de vista quedaron expuestas en el capítulo 21 del presente volumen, al examinar el relato sobre la hemorroísa. Gundry (*Mark*, 266-88) y Larouelle (*The Miracles of Jesus*, 122) representan la postura radicalmente conservadora que trata de sostener que la trabazón de los dos eventos refleja hechos históricos. Sin embargo, el texto presenta varios indicios (p. ej., la diferencia de estilo, en griego, entre los dos relatos, cada uno de los cuales forma en sí una unidad) que parecen abogar por diferentes orígenes de la tradición; sobre esto, d. Guelich, *Mark* 1-8:26, 291-93; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 743.

El relato sobre Jairo, así como otras narraciones de Marcos, inducen a Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 110-20) y Pesch (*Markusevangelium*, 295-314) a pensar en la existencia de una gran colección premarcana de relatos de milagros, que Marcos trató de manera sumamente conservadora introduciendo muy pocas modificaciones. En cambio, Koch (*Die Bedeutung*, 65-68) apoya la idea de que, aunque Marcos utilizó una tradición anterior, la presente colección es, en gran parte, obra de este evangelista. Así pues, mucho de lo que Kertelge y Pesch atribuyen al redactor premarcano de los relatos de milagros, Koch lo atribuye al propio Marcos. Obviamente, no tiene gran interés averiguar a quién corresponden exactamente los varios rasgos redaccionales, cuando la cuestión de fondo es la historicidad de la tradición.

Kertelge (p. 112) señala los distintos temas y palabras comunes a ambos relatos. En los dos 1) se aplica a una enferma la designación de "hija" (euyáTTIP o euyáTpLOV), como forma de tratamiento o por razón de parentesco; 2) se habla de *doce años* (los que la hemorroísa lleva enferma y los que tiene de edad la hija de Jairo); 3) se "postra" alguien (Jairo, la hemorroísa) ante Jesús; 4) se emplea el verbo σῶζω con referencia a la curación buscada; 5) se ilustra el tema de la fe con el correspondiente ejemplo, y 6) se emplea el verbo "temer" (φοβέομαι) en relación con el estado anímico del peticionario. Que tales puntos en común sean producto de la habilidad literaria del redactor premarcano al unir los dos relatos (como cree Kertelge), coincidencias casuales que contribuyeron a la unión de los dos relatos en la tradición oral, o quizá algo de ambos fenómenos, no deja de ser discutible.

²⁰ Rochais (*Les récits de résurrection*, 39-48) dedica la mayor parte de un capítulo a dejar sentado este punto y contra Schmidt (*Der Rahmen*, 146), quien juzga el v. 21 una «noticia sumaria», vestigio de algún itinerario de Jesús. Si bien Schmidt sugiere que, probablemente, el v. 21 ya estaba unido al v. 22 en la tradición, no cree que el v. 21 formara parte del relato original.

²¹ Quiero decir que la presente posición y formulación de Mc 5,24bc en el relato sobre Jairo pueden ser redaccionales; sin embargo, la forma primitiva del relato sobre la hemorroísa quizá contuvo alguna mención de la multitud, que hace posible la apropiación subrepticia de la mujer. Sobre esto, *cE* Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 111.

²² Pesch (*Markusevangelium* 1, 306) menciona esto como una posibilidad. En cambio, según Rochais (*Les récits de résurrection*, 60), la frase es de Marcos, quien crea

así una transición para volver sin brusquedad al relato sobre Jairo desde el episodio de la hemorroísa; expresiones transicionales como ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος no escasean en el AT ni en el NT (véase *ibid.*, 218 n. 24). Guelich (*Mark 1-8:26*, 300) opina que la frase procede del redactor de la colección de milagros premarcana. Si Rochais o Gundry están en lo cierto, entonces el cambio redaccional no es simplemente de sentido, sino que entraña la adición de una frase.

²³Sobre esto, cf. Koch, *Die Bedeutung*, 65-67.

²⁴Por qué se menciona la edad de la niña, y por qué precisamente en este momento tan tardío del relato, es una cuestión debatida. Gundry (*Mark*, 275) hace notar que, regularmente, se han empleado diminutivos para referirse a la hija de Jairo (8νγάτριον, παιδίον, Κοπάκιον), lo cual podría sugerir al lector la idea de una niña muy pequeña e incapaz de andar todavía. De ahí la conveniencia de mencionar la edad en este punto, en que la enferma echa a andar.

25A veces se incumple esta orden (véase, p. ej., 1,44-45; 7,36-37); pero, al final del relato sobre Jairo o de la curación del ciego de Betsaida (8,26), nada indica que haya sucedido así. En el incumplimiento de la orden de Jesús de guardar silencio, Mc 1,44-45 y 7,36-37 (al final de relatos de curación) difieren notablemente de los relatos de exorcismos, en que Jesús logra imponer silencio a los demonios. Sobre todo este asunto, véanse los varios ensayos contenidos en Christopher Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Issues in Religion and Theology 1; Philadelphia, Forress; London: SPCK, 1983); especialmente útiles son los ensayos de Ulrich Luz, James D. G. Dunn y Keikki Räisänen.

²⁶En Mc 5,39, Jesús manda a quienes hacen duelo en casa de Jairo que dejen de llorar, alegando esta razón: «La niña no está muerta [literalmente, con el aoristo griego: "no murió"], está dormida». Esta declaración desconcertante (tipo *mashal*), que juega con las imágenes opuestas, a la par que similares, de la muerte y del sueño, ha suscitado una gran cantidad de debate, con opiniones fuertemente encontradas:

a) Algunos interpretan el *mashal* al pie de la letra (enfoque siempre discutible en el caso de un *mashal*). Supuestamente, Jesús sabía que la niña se hallaba tan sólo inconsciente o en coma, estado que había sido confundido con la muerte. Taylor (*The Gospel According to St. Mark*, 285-86, 295) adopta esta perspectiva, aunque con matices. Aun admitiendo que las versiones mateana y lucana del relato excluyen de modo explícito tal interpretación y que, probablemente, el propio Marcos entiende como una resurrección el suceso narrado, Taylor sostiene que el texto de Marcos es claro y no hay que interpretarlo como un relato de resurrección. Los problemas que plantea tal perspectiva (véase Guelich, *Mark 1-8:26*, 301-2) son diversos: 1) Como nota Rochais (*Les récits de résurrection*, 64-65), Jesús acaba de llegar a casa de Jairo y no ha entrado aún en la habitación donde se halla la niña cuando dice a las personas del duelo que está sólo dormida. ¿Cómo lo sabía Jesús, cuando anteriormente otros (p. ej., los mensajeros) la habían dado por muerta? ¿Es que vamos a sustituir un importante milagro de resurrección por un pequeño milagro de precognición acompañado de conocimiento médico propio de nuestra época? 2) Si la niña se encuentra en un estado de coma susceptible de ser confundido con la muerte, ¿cómo puede Jesús sacarla de él tan fácilmente, careciendo de cualquier medio asistencial moderno? 3) El Jesús marcano que, según esta explicación, muestra poseer un conocimiento médico tan avanzado es el mismo que, pocos capítulos más adelante (Mc 9,14-29), considera como posesión diabólica un caso de epilepsia. 4) El problema metodológico fundamental de este enfoque es que algunos críticos pasan inmediatamente del texto de Marcos a un hipotético acontecimiento histórico, sin establecer la necesaria distinción entre el presente estado del texto marcano y las varias etapas de la tradición. Antes de elaborar teorías sobre acontecimientos originales hay que leer el relato contenido en el texto de Mar-

cos y considerarlo en sí. Incluso entre quienes afirman que la forma primitiva del relato sobre Jairo narra la curación obrada por Jesús en una niña enferma, abunda la opinión de que es una resurrección lo que se intenta describir en la forma actual; así, p. ej., Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 113; Pesch, *Markusevangelium* 1,312-14; Rochais, *Les récits de résurrection*, 110-12. De hecho, en su presente estado, el relato marcado, precisamente en cuanto literatura teológica, no es tan ambiguo como pretende Taylor. La creciente tensión dramática de la narración -desde el dato inicial ofrecido por Jairo de que su hija está a punto de morir (griego: ἔσχατως ἔχει), pasando por el fatal retraso derivado del episodio de la hemorroísa, la noticia de los mensajeros de que ha muerto la niña, las burlas de los que hacían duelo por ella y la reducción del número de acompañantes de Jesús, hasta las palabras arameas en el momento culminante y la total estupefacción de los presentes- es claro indicio de algo más que una simple curación. Comenzar el relato con la niña en trance de muerte y terminarlo con Jesús sacándola de una especie de sueño cataléptico o coma equivale, tanto literaria como teológicamente, a crear un máximo de tensión para luego caer en lo trivial. Además, la posición del relato sobre Jairo tanto dentro de la colección premarcana de milagros como en el Evangelio de Marcos, que lo convierte en culminación y "apoteosis" de toda una serie de milagros (4,35-5,43), refuerza la idea de que el suceso aquí narrado debe interpretarse como el supremo milagro de una resurrección. Pero, si Mc 5,39 no niega que la niña esté, al menos de momento, físicamente muerta, ¿qué significa la críptica declaración de Jesús? También en esto discrepan los críticos.

b) Algunos, en términos generales, hablan de eufemismo, porque llamar sueño a la muerte era un eufemismo muy habitual en el mundo mediterráneo antiguo (y en muchas otras culturas). Obviamente, el eufemismo se basa en lo que tienen en común ambos estados: la posición de la persona dormida o muerta y su desconexión con lo que sucede a su alrededor. Pero esta explicación no es coherente con la doble declaración de Jesús: no identifica el sueño con la muerte, lo opone a ella. Además, la intención de quien emplea el eufemismo de llamar sueño a la muerte es suavizar o encubrir la manifiesta diferencia entre ambos estados: transitorio uno, permanente el otro. Desde este punto de vista, la afirmación de Jesús de que la niña está dormida no es un eufemismo.

e) Más propiamente, lo que hace Jesús es tomar un conocido eufemismo y darle un sentido diferente (sobre esto, cf. Gundry, *Mark*, 273-74). Puesto que la verdadera esencia de la muerte, lo que la distingue del sueño, es su tremenda inexorabilidad y permanencia, un judío fariseo podría haber entendido el eufemismo en labios de Jesús desde la perspectiva de la esperanza escatológica general: esa muerte puede ser considerada como un sueño transitorio porque, en el último día, Dios resucitará a la niña a la vida eterna. Pero la narración de Marcos se refiere a algo más específico e inmediato. En el relato, tal como figura en este Evangelio cristiano, Jesús sabe que está a punto de librar a la niña de lo que, sin su presencia salvífica, sería terrible permanencia de la muerte. La buena noticia que Marcos intenta proclamar por medio del relato sobre Jairo es que, en presencia de Jesús, aparte de huir los demonios y cesar las enfermedades, incluso la muerte pierde su carácter irreversible. En Mc 5,39 la muerte es declarada simple sueño no en razón de un cauto diagnóstico médico, ni de un eufemismo caritativo, ni de una esperanza escatológica general, sino porque, en este caso concreto, resucitando a la niña, Jesús quiere hacer de la muerte algo tan transitorio como el sueño. Sobre todo esto, véase Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, 188-89; Lane, *The Gospel According to Mark*, 197-97. Es preciso darse cuenta de que la declaración de 5,39 expresa ante todo la fe cristiana de que está impregnado el Evangelio de Marcos. Que el Jesús histórico formulase realmente tal declaración en tales circunstancias, y que lo hiciese en tal o cual sentido, es una cuestión muy distinta, sobre la que, en mi opinión, no es posible decidir con base en el actual relato (cf. Albrecht Oepke, "καθεύδω", en *TDNT3* [1965] 436). Hay que tentarse la ropa antes de citar el diálogo teológico de un relato de mila-

gro como *ipssisima verba Jesu* o, en este caso, antes de utilizar el diálogo para crear una forma anterior del relato que hable simplemente de un milagro de curación.

²⁷ Cundry (*Mark*, 276-77) se esfuerza en hacer plausible la orden de mantener en secreto el milagro y la incluye de hecho en el relato tradicional. Alega que no es absurda «si [la cursiva es mía] está dirigida a mantener el secreto no permanentemente, sino sólo el tiempo necesario para que Jesús pueda huir». Ahora bien, Cundry lee la idea de un secreto guardado sólo por breve tiempo y de una huida de Jesús en un relato que no menciona nada de eso. En la inequívoca formulación de Mc 5,43a ("y les insistió mucho en que nadie se enterase de aquello") difícilmente se puede sobrentender la salvedad "por poco tiempo". Además, según Cundry, tal idea figuraba en el relato anterior a Marcos, cuando en el relato tradicional nada hace pensar en una huida de Jesús. Ésta es la clase de novelería que dio mala fama a las investigaciones decimonónicas sobre el Jesús histórico.

²⁸ Koch (*Die Bedeutung*, 65-66) ve en la orden de dar alimento a la niña otra demostración de la realidad del milagro, demostración que Cuelich (*Mark 1-8:26*, 304) considera redundante y asigna al redactor premarcano del ciclo de milagros. Pesch (*Markusevangelium I*, 311-12) juzga también una demostración dicha orden, y la existencia de dos demostraciones la atribuye a la conversión de un anterior relato sobre la curación de una niña gravemente enferma en relato de resurrección. En cambio, Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 123) interpreta la orden como un signo de preocupación de Jesús por la niña cuando sus padres están demasiado desconcertados para pensar en sus necesidades. Cundry (*Mark*, 276-77) ofrece la improbable explicación de que Jesús quiere utilizar la administración de alimento como una táctica dilatoria, mediante la cual poder huir antes de que quienes están fuera descubran que ha resucitado a la niña.

²⁹ Hay un punto que conviene dejar bien sentado: aunque la forma actual del relato sobre Jairo pase de la petición inicial de una curación a la realización de una resurrección, no se puede concluir sin más que esa transición que ahora vemos refleje perfectamente la evolución del relato en la tradición oral. En otras palabras, el hecho de que el actual relato sobre Jairo empiece como si fuera de curación y termine siendo de resurrección no prueba necesariamente que la primitiva tradición cristiana refiriese un milagro de devolución de la salud y que, con el curso del tiempo, pasase a narrar un milagro de devolución de la vida. Sólo tras estudiar minuciosamente la forma y la historia de la tradición se puede determinar si esa hipótesis tiene alguna probabilidad de ser cierta.

³⁰ En el NT, el nombre compuesto ἀρχισυνάγωγος ("jefe [o presidente] de la sinagoga") únicamente es utilizado por Marcos y Lucas (Mc 5,22.35-36.38 [N.B.: sólo en el relato sobre Jairo]; Lc 8,49; 13,14; Hch 13,15; 18,8.17). Lucas emplea también la expresión ἀρχων τῆς συναγωγῆς. Como nota Wolfgang Schrage ("συναγωγή etc.", en *TDNT* 7 [1971] 845), «ἀρχισυνάγωγοι está atestiguado abundantemente en literatura e inscripciones de todas partes del mundo romano». Sin duda, en la fluida situación del judaísmo en la época del cambio de era, la exacta estructura de gobierno de la sinagoga local variaba de un lugar a otro. Parece ser que, a veces, el ἀρχισυνάγωγος era incluido entre los ἀρχων τῆς συναγωγῆς, y a veces diferenciado de ellos. La diferenciación de funciones y la multiplicación son frecuentes en las grandes ciudades, al contrario de lo que sucede en las poblaciones pequeñas. La mayor parte de los comentaristas creen que el ἀρχισυνάγωγος (habitualmente, un laico que gozaba de estima) era la persona elegida para llevar la dirección del culto y asignar funciones dentro de él; también era el responsable de la construcción y el mantenimiento del edificio de la sinagoga. Sin embargo, Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 287) opina que el término podría designar simplemente a un miembro prominente de la sinagoga que ejerciese algún tipo de función directiva.

Sobre el preciso significado de la expresión εἷς τῶν ἀρχισυναγῶγων ("uno de los jefes de la sinagoga") hay diversas opiniones. 1) Si εἷς ("uno") es considerado como un semirismo y, por tanto, equivalente a un pronombre indefinido con un genitivo partitivo, toda la expresión podría significar simplemente "un [o cierto] jefe de sinagoga". A favor de un verdadero semitismo se pronuncia Elliot C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51; Chico, CA: Scholars, 1981) 127-30.2) Pero, si se interpreta εἷς con toda su fuerza de numeral, la expresión podría indicar que Jairo era uno de los jefes de una determinada sinagoga. Hch 13,15 (ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυναγῶγοι πρὸς αὐτούς [a Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia]) sugiere que al menos algunas sinagogas estaban dirigidas por más de una persona. Cabe preguntarse, no obstante, si un pueblo o aldea de Galilea (a diferencia de una ciudad como Antioquía de Pisidia) tenía más de un "jefe de sinagoga". Habida cuenta de todo, probablemente acierta Maloney, que es muy estricto en la aplicación de los criterios para distinguir los verdaderos semitismos, en señalar esta función de εἷς como uno de ellos.

³¹ En el texto griego, la frase "para que se reponga y viva" es, literalmente, "para que sea salvada [σωθῆ] y viva [ζήσῃ]". Varios comentaristas (p. ej., Guelich, *Mark 1-8:26*, 296) opinan que los dos verbos son traducciones alternativas del verbo arameo *ḥāyā'*, que puede significar "vivir" y "reponerse". Aunque esto es posible, los dos verbos tienen perfecto sentido en el relato griego tal como lo conocemos. La niña está tan gravemente enferma que su curación o recuperación implicaría también rescatarla para la vida desde una muerte ya casi inminente. Así pues, los dos verbos expresan distintas ideas, y no hay redundancia. Sobre esto, cf. Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 228 n. 1. Además, el empleo de σώζω ("salvar", también "curar") y ζάω ("vivir") se presta muy bien a una interpretación simbólica de todo el relato.

³² Según Roloff (*Das Kerygma*, 154), esta frase con que Jesús exhorta a Jairo a que no tema a la muerte y tenga fe no desempeña ningún papel en lo que sigue ni está referida a ningún versículo subsiguiente. De ello concluye Roloff que la frase pertenece al estrato más antiguo de la tradición. Si acierta al pensar que los vv. 35-36 formaban parte del relato original, entonces éste era de resurrección ya desde el principio. Otro autor que subraya el carácter absoluto de la exhortación formulada por Jesús en el v. 36 es Santos Sabugal, "La resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-24a.35-42 par.)"; *Estudio Agustiniano* 26 (1991) 79-101, esp. 97. Sabugal entiende que el imperativo πίστευε, sin ninguna especificación del objeto personal de la fe ni de sus efectos, es único en el NT.

Un famoso problema exegético es determinar el significado de παρακούσας en Mc 5,36, es decir, si Jesús "oyó" la noticia de los mensajeros o si "no hizo caso" de ella. Los dos significados son posibles, y Gundry (*Mark*, 272) nota que, en cierto sentido, esa palabra podría haber sido empleada aquí en las dos acepciones. Sin embargo, Guelich (*Mark 1-8:26*, 291 n. 1) se decanta decididamente por "no hizo caso", basándose en que tal es el significado con que aparece dicho vocablo en los LXX y en otros lugares del NT. Pero, como el mismo Guelich da a entender, una decisión en un sentido o en otro no influye gran cosa en el conjunto del relato sobre Jairo. Y menor importancia tiene todavía cuando lo que se busca es la forma más primitiva del relato en la tradición aramea y un posible acontecimiento histórico subyacente a ella.

³³ Es difícil determinar si la enigmática explicación "pues tenía doce años" formaba parte de la tradición primitiva. Si Gundry (*Mark*, 275) está en lo cierto al considerarla como una aclaración destinada a corregir la posible idea de que la niña, a la que en el texto griego se alude regularmente con diminutivos (8vυάτπλοβ, TImolov, Κοράσιον), era aún demasiado pequeña para andar, entonces la aclaración fue formulada pensando en la versión griega actual y, por tanto, seguramente no figuraba en el

original arameo. Puesto que Marcos parece ser el autor de otras frases explicativas enigmáticas o mal colocadas, introducidas por γάρ ("pues"), también ésta podría proceder de él; cf. **11,13** ("pues no era tiempo de higos"), 16,4 ("pues [la piedra utilizada para cerrar el sepulcro de Jesús] era muy grande") y 16,8 ("pues [las mujeres que habían salido huyendo del sepulcro] tenían miedo"). Si se adopta tal hipótesis, cabe asimismo pensar que Marcos tomó el número doce del relato sobre la hemorroísa para crear otro vínculo verbal entre los dos relatos; sin embargo, estamos muy lejos de poder asegurar esto.

³⁴ Así Pesch (*Markusevangelium* 1, 311-12), para quien una doble confirmación tiene sentido cuando se trata de resurrecciones, y más en este caso particular si el echar a andar procede del relato de curación primitivo y el comer fue añadido cuando ese mismo relato pasó a ser de resurrección.

³⁵ Así Bultmann, *Geschichte*, 229. Ésta parece ser la razón (apologética) de que, tras su resurrección, Jesús coma pescado en Lc 24,41-43; Jesús resucitado tiene un cuerpo real; no es un fantasma.

³⁶ Theissen (*Urchristliche Wundergeschichten*, 152) no ve problema en la doble confirmación; la resurrección de un muerto es un milagro tan extraordinario que tiene sentido confirmarlo de más de una manera. La verdadera dificultad, dice Theissen, reside en el orden de las acciones confirmativas (vv. 42-43). A su entender, en el relato original estaba primero la ingestión de alimento, que daba a la niña fuerza para andar, ante lo cual los presentes manifestaron estupefacción.

³⁷ Dentro del NT, lo más aproximado a una petición de milagro de resurrección se encuentra en Hch 9,36-43, en el relato de la resurrección de Tabita por Pedro, e incluso allí la petición es más implícita que explícita.

³⁸ Sobre esta reconstrucción, cf. Rochais, *Les récits de résurrection*, **110-11**. Una reconstrucción más pormenorizada de las etapas a través de las cuales el supuesto relato de curación se transformó en el relato de resurrección llegado a nosotros se encuentra en Pesch, *Markusevangelium* 1,312-14. Kertelge (*Die Wunder jesu*, 113) traza a grandes rasgos una hipótesis que, en buena medida, parte de la discutible premisa de que el relato sobre Jairo es similar al de Q sobre el criado del centurión. Incluso a Pesch (p. 312 n. 59) se le hace difícil aceptar el enfoque de Kertelge.

³⁹ Véase la observación de Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 497.

⁴⁰ Por ejemplo, Kertelge (*Die Wunder jesu*, 113) subraya el hecho de que los dos relatos tienen en común palabras como "ven", "casa" y "fe". Con palabras tan corrientes, que de un modo u otro aparecen en muchos relatos de milagros, malamente se puede argumentar que la forma más primitiva del relato sobre Jairo era similar al de la curación del criado del centurión. Y más cuando lo verdaderamente llamativo es la fundamental diferencia entre los dos relatos: 1) el elemento extraordinario en el relato de Q es que Jesús cura a distancia al criado (o hijo) de un centurión gentil, a la par que compara favorablemente la fe del gentil con la fe que ha encontrado en Israel; 2) el elemento extraordinario en el relato sobre Jairo es que, habiendo empezado como un milagro de curación, termina como un milagro de resurrección después de acceder Jesús a la súplica de un jefe de sinagoga judío yendo a su casa a resucitar a su hija. Lo más destacable, en suma, es que los dos relatos constituyen polos opuestos en muchos aspectos.

⁴¹ Significativamente, Pesch parece más abierto a la teoría de Kertelge en un artículo anterior (de 1970), titulado "Jairus", que en su estudio sobre el mismo tema ofrecido en el primer tomo de su comentario a Marcos (publicado en 1976), donde modifica la tesis presentada en el artículo. En lo que sigue, me referiré a la posición de Pesch tal como figura en su comentario.

⁴² La explicación más habitual de! nombre se basa en la raíz hebrea *y'yr* ("él iluminará"; así Claudia J. Setzer, "Jairus", en *Anchor Bible Dictionary* III, 615), pero algunos señalan como origen la raíz *y'yr* ("él despertará"; véase S. Sandmel, "Jairus", *JDE2*, 789).

⁴³ En la forma abreviada de los nombres y verbos que forman nombres propios, a menudo resulta difícil saber e! tiempo y e! modo exactos a que corresponden; por eso un nombre como Jairo podría ser traducido como "él iluminará", "que él ilumine" o "ilumine él".

"El nombre de Jairo se encuentra en Nm 32,41; Dt 3,14; Jos 13,30; Jue 10,3.4.5; 1 Re 4,13; 1 Cr 2,22-23; Est 2,5, y LXX 1 Esd 5,31. En todos estos textos (excepto, obviamente, LXX 1 Esd 5,31) la forma hebrea de! nombre es *ya'ir*, "él [Dios] iluminará" (no "él despertará"). La forma de los LXX es *λαῖρ*, excepto en Est 2,5 y 1 Esd 5,31, donde encontramos la forma declinable que aparece en e! NT: *λαῖρος*. El nombre se encuentra también en un óstrakon de! período tolemaico y en *La guerra judía*, donde un tal Jairo es e! padre de Eleazar, el comandante de la guarnición de Masada (*C.J* 2.17.9. §447). Sobre esto, cE. Rochais, *Les récits de résurrection*, 56. A modo de comparación, *ya'ir* no aparece como nombre propio de persona en e! AT, excepto como corrección marginal (qeré) de la lectura de! TM *ya'úr* (ketib) en 1 Cr 20,5.

⁴⁵ Con una leve sonrisa exegética observa Rochais (*Les récits de résurrection*, 57) que, puestos a realizar esa clase de exégesis imaginativa, se podría esperar que la persona a la que Jesús despierta de la muerte en Jn 11 se llamase Jairo ("que Dios despierte"), y e! padre que en Mc 5 suplica ayuda para su hija, Lázaro ("Dios ayuda").

⁴⁶ Pesch, *Markusevangelium* 1, 307. Si, como parece probable, el verdadero significado de "Jairo" es "él [Dios] iluminará», la posibilidad de un juego de palabras en 5,36 se hace más remora todavía.

⁴⁷ Pesch, *Markusevangelium* 1, 131.

⁴⁸ Véase, p. ej., Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 301; Dodd, *Historical Tradition*, 228-32 (con dudas sobre si es posible esbozar una historia de la tradición en este caso); Brown, *The Gospel According to John* 1, 428-29; Schnackenburg, *Johannevangelium* II, 428-33; Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel*, 37-39, 109-10; Haenchen, *John* 2, 67-72; Forma, *The Fourth Gospel*, 94-95; von Wahlde, *The Earliest Version*, 116-17. Véanse también los estudios especiales de Wilkens, "Die Erweckung des Lazarus", 25-29; Stenger, "Die Auferweckung des Lazarus", 19-28; Kremer, *Lazarus*, 108-9 (con dudas sobre si es posible reconstruir las palabras de la fuente prejoánica). Como veremos al estudiar la resurrección de Lázaro, no creo que para narrarla se inspirase Juan en los relatos de resurrección sinópticos o en la parábola lucana de Lázaro y el hombre rico. Pero, aun cuando alguna de estas improbables teorías fuera cierta, la narración de Jn 11 habría sido desde e! principio un relato de resurrección, no de curación.

⁴⁹ Pesch, *Markusevangelium* 1,313. En opinión de este autor, las alusiones oscuras e indirectas a los relatos sobre Elías y Eliseo indican que, originariamente, e! de Jairo era de curación. El argumento parte de la idea de que, si el relato sobre Jairo hubiera Sido de resurrección ya en su origen, las alusiones a los episodios de Elías y Eliseo serían claras y directas. Quizá, pero yo no termino de comprender por qué.

¹⁰ Véase, p. ej., Haenchen, *Apostelgeschichte*, 285-86.

⁵¹ Como señalé en el capítulo 19 al tratar sobre la cuestión general de la historicidad de los milagros, no hay ninguna base sólida para negar que el Evangelio de Marcos, en su versión griega original, contuviese e! nombre de Jairo en 5,22. Su ausencia de! Codex Bezae y de algunos manuscritos de la Vetus Latina no es suficiente razón para dudar de su originalidad, cuando en todos los manuscritos griegos antiguos, sal-

vo El Bezae, figura ese nombre. Para una defensa de la originalidad de Jairo en 5,22, cf. Metzger, *Textual Commentary*, 85-86; Guelich, *Mark 1-8:26*, 290 n. C.; Rochais, *Les récits de résurrection*, 56-57 (aunque no estoy de acuerdo con Rochais en cuanto a la necesidad de suprimir ὄνοματι antes de ἰαίρος en 5,22 como interpolación debida a copista).

⁵²Rochais (o. c., 66-67) ofrece un buen examen de las lecturas variantes de *talithá kum* en los manuscritos griegos y en las versiones antiguas. La lectura Ταβιθα del Codex Washingtonianus y de unos cuantos manuscritos más proviene, obviamente, de una confusión con el nombre de la mujer llamada Ταβιθα (Tabita) a la que Pedro resucita en Hch 9,36-40. Más difícil es la extraña lectura ραββι θαβιτα del Codex Bezae. Rochais se inclina por la opinión de Julius Wellhausen de que, en un principio, se leía *rabitha*, procedente de la palabra aramea *rebīta'*, que significa "niña". Rochais sugiere que esta lectura original fue transformada luego en Τα\Ilea, cuyo significado es esencialmente el mismo. Parece una desmesura construir todo esto sobre el Codex Bezae, que contiene en este relato más de una variante improbable.

La traducción griega del arameo es notable por más de una razón 1) la expresión τὸ κοράσιον (literalmente, "la niña") es un perfecto ejemplo del empleo de un artículo definido más un nombre en caso nominativo como versión griega del estado determinado (o enfático) de un nombre arameo utilizado como vocativo (aquí: *ṭalyēta'*, escrito en griego ταλιθα). El mismo uso se observa en *abbá, ὁ πατήρ*, en Mc 14,36. 2) Al parecer, el traductor deseaba subrayar la autoridad de Jesús en la más poderosa de sus órdenes; por eso añadió σοὶ λέγω ("a ti te digo"), que no tiene correspondencia en la expresión aramea. La posición de σοὶ ("a ti") en la frase añadida es enfática. Quizá pone de relieve el asombroso hecho de atreverse Jesús a dirigir tal orden a una persona que por el momento está muerta y que dejará de estarlo gracias precisamente a esas palabras. 3) Rochais (p. 68) cree que la frase añadida subraya también el carácter enigmático y el poder esotérico que tendrían estas palabras en arameo para un lector desconocedor de dicha lengua. Yo, la verdad, no encuentro razón para creer tal cosa.

Como indiqué en el capítulo 21 al hablar de *effathá* en nuestro estudio de la curación del sordomundo, no hay base para la opinión de críticos como Bultmann, Dibelius, Hull y Horran, quienes entienden que la función asignada a expresiones como *effathá* o *talithá kum* es la de fórmulas mágicas, similares a las ininteligibles palabras griegas y sílabas sin sentido de los papiros mágicos griegos. Pero, cuando los relatos de milagros circulaban aún en arameo, no había en ellos palabras exóticas que creasen una sensación de misterio o de magia, y los traductores de esos relatos al griego se preocuparon de añadir a las palabras arameas de Jesús su correspondiente traducción griega, a fin de que fueran inmediatamente inteligibles. Encuentro especialmente extraña la idea de Dibelius (*Formgeschichte*, 80-81) de que *talithá kum* fue conservada en el relato como parte de la orientación "técnica" de los taumaturgos cristianos, para que éstos pudieran repetir los milagros de Jesús. Aparte de ser sumamente dudoso que fuesen muchos los taumaturgos de la primera generación cristiana tan seguros de sí mismos como para intentar repetir los milagros de resurrección de Jesús, está el hecho de que, en el único suceso de ese tipo referido en los Hechos de los Apóstoles, la resurrección de Tabita por Pedro (Hch 9,36-43), se parece más a las resurrecciones obradas por Elías y Eliseo en el AT que al relato sobre Jairo. Y fórmulas arameas no aparecen allí por ninguna parte.

⁵³Meier, *Un juicio marginal*, 275-79.

⁵⁴Esta última frase ha sido formulada con *todo* cuidado: nótese las palabras "arameas" y "narraciones". A veces, los evangelistas añaden a algunos *dichos* de Jesús la palabra hebrea "amén" (en su sentido original de "cierramente", "en verdad"); pero en esto parecen imitar simplemente un modo de hablar peculiar de Jesús.

"Cf. Dalman, *Grammatik*, 321 n. 1.

⁵⁶ Cf. Metzget, *Textual Commentary*.

⁵⁷ Acerca de este análisis, véase Rochais, *Les récits de résurrection*, 54-73, 104-12. Aparte de *talithá kum*, Rochais encuentra en el relato los siguientes semitismos: la expresión εἷς τῶν ἀρχισυναγῶγων ("uno de los jefes de la sinagoga", i. e., un jefe de sinagoga) en el v. 22; la construcción ἵνα ἐλθῶν ἐπιθῆς ("ven a aplicarle las manos") en el v. 23; θόρυβος ("ruido", "alboroto", como complemento directo del verbo "ver"), equivalente del arameo *hmwn*, en el v. 38; la construcción τὸν Πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν ματέρα ("el padre de la niña y la madre", en vez de "el padre y la madre de la niña") en el v. 40; καὶ ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλη ("y estaban asombrados con gran asombro") en el v. 42, y, posiblemente, δοῦναι φαγεῖν ("dar [a la niña algo] de comer"), como equivalente de la forma afel del verbo *kl*, en el v. 43. No todos sus ejemplos resultan igualmente convincentes, puesto algunas de las construcciones son posibles y perfectamente inteligibles en griego. Esta observación es todavía más válida para la larga lista que ofrece Sabugal en "La resurrección", 90-94. Maloney (*Semitic Interference*, 95, 997, 127-30, 136-37, 162, 188-89) se muestra mucho más parco en cuanto a señalar supuestos semitismos en el relato sobre Jairo, aunque acepta εἷς τῶν ἀρχισυναγῶγων (v. 22: εἷς usado como pronombre indefinido con un genitivo partitivo), así como τὸ κοράσιον (v. 41: artículo definido más nombre en nominativo, utilizado como vocativo), y no descarta que también pueda ser un semitismo el dativo de relación ἐκστάσει μεγάλῃ (4.42). En cualquier caso, parece haber unos cuantos semitismos, además de *talithá kum* en el relato sobre Jairo.

⁵⁸ Se podría ir aún más atrás en la fase griega de la tradición: quizá el relato sobre Jairo en griego existió primeramente, aparte del relato sobre la hemorroísa, y luego quedó unido a éste antes de pasar a una colección premarcana de relatos de milagros. Naturalmente, no se puede ser dogmático sobre estas hipotéticas etapas de la tradición.

⁵⁹ Lo mismo puede decirse de la forma simple del verbo, γελᾶω.

⁶⁰ Por supuesto, ἐκβάλλω (literalmente, "echar fuera", "expulsar") puede perder en griego helenístico la connotación de violencia y tener el sentido de "enviar fuera", "invitar a salir". Éste parece ser el significado de ἐκβαλῶν en Hch 9,40, donde Pedro hace que todos los cristianos que lloran a Tabita abandonen la sala donde ella yace sin vida. Sin embargo 1), dado que la acción de Jesús en Mc 5,40 es la respuesta inmediata a la acogida hostil que le han dispensado los que hacen duelo por la niña, y 2) puesto que Marcos, por única vez en el relato, utiliza el nominativo enfático αὐτὸς δέ para subrayar que Jesús es el sujeto de la acción, parece que el verbo se ha empleado aquí en su sentido más enérgico. Así opina Bauer (*Worterbuch* [6ª ed.] 478), quien interpreta Me 5,40 en el sentido literal de expulsar "con más o menos violencia".

⁶¹ Luke Timothy Johnson (*The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* [SBLDS 39; Missoula, MT: Scholars, 1977] 97-98) opina que, al unir estos dos relatos de milagros, Lucas apunta intencionadamente hacia la curación de lepra al jefe militar Naamán por Eliseo (= la curación del criado del centurión gentil) y la resurrección por Elías del hijo de la viuda de Sarepta (= resurrección del hijo de la viuda de Naín). De ser así, los relatos de Le 7 también se referirían retrospectivamente a la alusión a esos milagros de Elías y Eliseo efectuada por Jesús en su discurso de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,25-27). Con reconfortante sinceridad, Johnson reconoce que la suya no es Una Idea elaborada a fondo. En todo caso, parece haber en Lucas un deseo consciente de superar la curación del criado del centurión con un milagro aún mayor, una resurrección. Sobre esto, cE Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 161-62. También se podría señalar que, en capítulos adyacentes (2 Re 4 y 5), Eliseo escucha la súplica de una madre, resucitando a su hijo, y cura a Naamán de su lepra.

⁶²Johnson (*The Literary Function*, 98) observa acertadamente que las dos partes de la aclamación de 17,16 expresan en realidad una sola idea; Johnson ve conexiones temáticas con Lc 1,68; 19,44; Hch 7,23; cf. Lc 24,19. Hablar de que Dios "visita" (verbo hebreo, *paqad*) a su pueblo para salvarlo o para castigarlo es una tradición atestiguada abundantemente en el AT. Y en la literatura intertestamentaria, incluido el *Documento de Damasco* de Qumrán, donde se relaciona la visitación de Dios con el Mesías de Aarón e Israel (CD 19,10-11). Pero en el NT se habla de la "visitación" de Dios en un sentido más limitado.

Cuando entraña el denso significado teológico de intervención de Dios en la historia para salvar o castigar, el verbo hebreo *paqad* es traducido normalmente en los LXX con el verbo ἐπισκεπτομαι ("considerar", "favorecer", "cuidar", "visitar"). En los LXX, el verbo describe «el acto mediante el que el Señor, interviniendo en un momento concreto de la vida de los individuos o de un pueblo, principalmente Israel, les da a conocer su voluntad a través del juicio o de la gracia.... La visitación tiene lugar cuando Dios se acerca a su pueblo sumido en el pecado y en la angustia y se muestra como el Señor de la historia» (Hermann W Beyer, "ἐπισκεπτομαι, etc.", en *TDNT* 2 [1964] 599-622, esp. 602); véase también Rochais, *Les récits de résurrection*, 36-38). Lucas es el autor neotestamentario que más utiliza ἐπισκεπτομαι (7 veces de las 11 que dicha palabra aparece en el NT). Exceptuado el autor de Hebreos, que emplea ese verbo en 2,6 al citar Sal 8,5, Lucas es también el único que, en el NT, hace de Dios el sujeto de ἐπισκεπτομαι, reflejando así el uso estrictamente *teo-lógico* de los LXX. De hecho, al actuar a través de Jesús, Dios es el único sujeto del verbo ἐπισκεπτομαι en el Evangelio de Lucas (en Hechos predominan los sujetos humanos). En el contexto del tercer Evangelio, sobre todo su relato de la infancia, lo que Dios hace a través de Jesús en el episodio de Naín es visto como el cumplimiento de la profecía que Zacarías pronuncia en su cántico, el "Benedictus": Dios «ha visitado y redimido a su pueblo»; el sol naciente «nos visitará desde lo alto para iluminar a los que están en tinieblas y en sombras de muerte» (Lc 1,68.79). Esto es exactamente lo que Jesús hace en Naín. De ahí que, con el maravilloso genio para componer nombres peculiar de los exegetas alemanes, Busse (*Die Wunder des Propheten Jesus*, 174) designe adecuadamente Lc 7,11-17 como "un relato de epifanía cristológica-teológica".

En los LXX se emplea asimismo el nombre derivado ἐπισκοπή para referirse a la visitación de Dios a su pueblo, generalmente en el sentido de castigo, pero a veces también en el de perdón. Hay 47 ejemplos de ἐπισκοπή en los LXX, y sólo 4 en el NT. No sorprendentemente, Lucas es el único autor neotestamentario que aplica ese nombre a la visitación de Dios a Israel por medio de Jesús: «porque no reconociste el momento de tu visitación» (Lc 19,44). También en 1 Pe 2,12 se encuentra relacionado con la visitación de Dios, pero en referencia al día del juicio al final los tiempos. Total: que, dentro del NT, sólo Lucas, en su Evangelio, emplea la terminología de "visitación" en relación con el ministerio de Jesús. (En el NT, el verbo correspondiente, ΕΠΙΣΚΟΤΕΩ, no se utiliza en este sentido estrictamente teológico de acción de visitar Dios a su pueblo.)

⁶³Sobre esto, cf. Charles H. Talbert, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982) 78. Cuando en 7,18 dice Lucas que los discípulos de Juan le contaron "todo aquello", esa expresión abarca todo lo que Jesús ha dicho y hecho, señaladamente su anuncio de felicidad para los pobres en el sermón de la llanura y los dos milagros de 7,1-17. En particular, Talbert (p. 246) encuentra en el milagro de Naín una función legitimadora: atestiguar que Jesús es aquel a través del cual actúa Dios. Sobre el poder de "validación" que tienen los milagros en Lucas, véase Paul J. Achtemeier, "The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch": *JEL* 94 (1975) 547-62, esp. 552-53. Como señala Rochais (*Les récits de résurrection*, 18-19), había una razón práctica para que Lucas de-

cidiese situar el relato sobre la viuda de Naín, y no el relato sobre Jairo, inmediatamente antes de la respuesta de Jesús a los enviados del Bautista. La versión marcana del relato sobre Jairo termina con la prohibición por Jesús de que se divulgue la noticia de la resurrección de la hija, y, básicamente, Lucas conserva ese final. Por ello, el relato sobre la viuda de Naín, que termina con la aclamación de Jesús como un gran profeta que resucita a los muertos y con la propagación de esa noticia, conecta mucho mejor con la respuesta de Jesús a los mensajeros de Juan.

⁶⁴Véase Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 191. Lucas refuerza la base del argumento de Jesús introduciendo una referencia a la actividad sanadora de Jesús justo antes de que lleguen los mensajeros: «En aquel momento, Jesús curó a muchos de sus enfermedades, dolencias y malos espíritus, y devolvió la vista a muchos ciegos» (Lc 7,21). Obviamente, esto es una interpolación de Lucas en la tradición Q (cf. Mt 11,2-4). En cierto sentido, junto con los dos relatos de milagros de 7,1-17, constituye el equivalente del ciclo de nueve relatos de milagros que Mateo ordena en Mt 8-9 como base para la respuesta de Jesús al Bautista en Mt 11,5.

⁶⁵Sobre este punto, cf. Johnson, *The Literary Function*, 100-101. En la p. 124, escribe: «En vez de indicar que todo el pueblo de [Israel] muestra rechazo hacia Jesús, en la medida de lo posible [Lucas] presenta a la gente corriente en una actitud positiva y de apertura con respecto a Jesús y a los apóstoles. El rechazo se encuentra en los dirigentes». Aquí, como en otros lugares de *Un juicio marginal*, no está de más recordar la necesidad de distinguir cuidadosamente las observaciones polémicas que los evangelistas cristianos dirigen contra grupos judíos como los fariseos y la realidad histórica sobre tales grupos, que trataré de describir en el tomo III. Mis intentos por resumir la evaluación teológica de los fariseos ofrecida por un determinado evangelista no deben interpretarse como mi visión de la realidad histórica.

⁶⁶Véase Johnson, *The Literary Function*, 102.

"Nótese el contraste entre la gente corriente, que aclama a Jesús como "un gran profeta" capaz incluso de resucitar a los muertos (7,16), y el escepticismo del fariseo, quien ve en la aceptación por Jesús de la mujer pecadora un indicio de que él no es un profeta ni siquiera en el sentido "menor" de alguien que goza de especiales conocimientos (7,39).

⁶⁸Otra posible interpretación de este importante versículo (7,47): el hecho mismo de que la mujer ame mucho (entendido el aoristo griego ἠγάπησεν como traducción de un perfecto semítico con valor de presente) es prueba de que sus pecados han sido perdonados. La precisa conexión de la parábola de los dos deudores con la declaración de Jesús de que los pecados de la mujer son perdonados -perdón relacionado de algún modo con su gran amor- es objeto de debate entre exegetas y teólogos. En concreto, la discusión gira en torno a los dos posibles significados de ὅτι en el v. 47: "porque" o "en atención a que"; en un sentido más amplio se debate sobre los presupuestos teológicos que ciertos exegetas cristianos creen percibir en el texto, acaso concebido sin tener para nada en cuenta esas ideas. Véanse los diferentes enfoques ofrecidos por Schürmann, *Lukasevangelium* I, 434-42; Marshall, *Luke*, 313; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 686-87. Es muy posible que significase "porque" en la forma primitiva del relato y que luego, al ser introducida secundariamente la parábola de los dos deudores, adquiriese el sentido de "en atención a que", cambiando la relación entre perdón y amor. En cualquier caso, puesto que lo que me interesa es el flujo de pensamiento general en el contexto amplio, prescindo de examinar aquí tales pormenores exegetas.

⁶⁹Tanto en su Evangelio como en Hechos, Lucas muestra una preocupación especial por los socialmente desfavorecidos, en particular por las mujeres y, dentro del

sector femenino, las viudas. Roben F. O'Toole (*The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts* [Good News Studies 9; Wilmington, DE: Glazier, 1984] 126) afirma: «Por su situación de desventaja con respecto a las otras mujeres, las viudas gozan de la predilección de Lucas». Como observa O'Toole (p. 35), la viuda de Naín está en una conyuntura especialmente difícil: después de haber perdido a su marido, ahora se ve privada de su único hijo, que suponía para ella el principal apoyo económico y la representación legal en los foros públicos de una sociedad patriarcal.

⁷⁰ Conviene recalcar que, en la visión teológica de Lucas, los gentiles no han sustituido a Israel, sino que han sido incorporados a él sin solución de continuidad en la historia de la salvación. Johnson (*The Literary Function*, 123) ¹⁰ expone de esta manera: «Lucas no podía concebir una ruptura, una interrupción en la realización del plan de Dios. Para que los gentiles pudieran beneficiarse de las promesas hechas en primer lugar a Israel, éstas tenían que ser cumplidas dentro de Israel y luego extendidas a los gentiles siguiendo una línea continua. En una palabra, Lucas no veía a la Iglesia de los gentiles como sustitutiva de Israel, sino como extensión del Israel auténtico y creyente». Aunque Pablo (Rom 11,17-24: alegoría del acebuche y el olivo) y el autor de la epístola a los Efesios no expresan esta misma visión de Israel, están en la misma "onda" teológica que Lucas.

⁷¹ Significativamente, los cuatro Evangelios citan Is 40 en relación con Juan Bautista, pero sólo Lucas extiende la cita a Is 40,5 (en Lc 3,6), incluyendo así una referencia a la salvación universal.

⁷² Sobre esta traducción, cf. Rochais, *Les récits de résurrection*, 28. El griego de Lc 7,17 entraña una serie de problemas. La expresión ὁ λόγος οὗτος (literalmente, "esta palabra") constituye, probablemente, una referencia concreta a la aclamación efectuada en el versículo anterior (v. 16). Esa aclamación de Jesús como un gran profeta a través del cual Dios ha visitado a su pueblo es lo que se extiende por toda Judea (ὅλη τῆ 'Ιουδαία; literalmente, "en la totalidad de Judea"). Sin embargo, con el nombre 'Ιουδαία, Lucas se refiere a menudo no a Judea como entidad territorial distinta de Galilea, sino a todo el país de los judíos, la Tierra Santa o Palestina (cf. Lc 1,5; 4,44; 6,17; 23,5; Hch 2,9; 10,37; también, posiblemente, Hch 1,8). Dada la presencia del adjetivo ὅλος ("todo"), que determina a 'Ιουδαία, y la ausencia de cualquier mención de Galilea, "el país de los judíos" es el significado más probable de 'Ιουδαία en Lc 7,17 (así Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 29 n. 12; Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 165, 172, 175; Y también, aunque con alguna duda, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 660). Si esta traducción es correcta, entonces πάση τῇ περιχώρῳ ("todo el territorio circundante") se refiere al territorio gentil. De este modo, el tema de la extensión de la actividad de Jesús a los gentiles (o la información sobre ella), ya abordado inmediatamente antes, en la curación del criado del centurión, es continuado en el relato sobre la viuda de Naín. De cualquier modo, la conjetura de Conzelmann (*The Theology of St. Luke*, 46) de que "Lucas probablemente imagina que Naín está situada en Judea" no tiene una base sólida en este texto concreto ni, en general, en el uso lucano.

⁷³ Eric Franklin (*Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* [Philadelphia: Westminster, 1975] explica la cuestión de este modo: «El concepto lucano de Jesús está determinado por su creencia de que Jesús era la culminación de la actividad de Dios en Israel». Johnson (*The Literary Function*, 173 y pássim) expresa la misma idea desde otra perspectiva al declarar que el conjunto de Lucas-Hechos se ajusta a un patrón literario que él denomina "El profeta y el pueblo".

⁷⁴ Sobre este punto, cf. Augustin George, "Le miracle dans l'oeuvre de Luc", en Xavier Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de

Dieu; Paris: Seuil, 1977) 249-68, esp. 252-53; trad. esp.: *Los milagros de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1979); también Félix Gils, *Jésus prophete d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et biblica Iovaniensia 2; Louvain: Publications Universitaires, 1957) 26-27. Sobre los varios modos en que Jesús es relacionado con Elías a lo largo del tercer Evangelio y Hechos, véase Jean-Daniel Dubois, "La figure d'Élie dans la perspective lucanienne": *RHPR* 53 (1973) 155-76, esp. 168; también Rochais (*Les récits de résurrection*, 32-35), aunque son discutibles algunas de las alusiones a Elías que este autor enumera. Para una visión más general, cf. Barnabas Lindars, "Elijah, Elisha and the Gospel Miracles", en C. F. D. Maule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (London: Mowbray; New York: Morehouse-Barlow, 1965) 63-79. Por su parte, Donald K. Campbell ("The Prince of Life at Nain": *BSac* 115 [1958] 341-47, esp. 344) ve en la aclamación de la gente una posible alusión a la profecía de Dt 18,15-18, en que Moisés promete al pueblo que Dios suscitará "un profeta como yo" (cf. Hch 3,22-23; 7,37).

La aplicación del título "profeta" a Jesús en el discurso kerigmático de Pedro de Hch 3,22-23 y en la defensa de Esteban de Hch 7,37 es importante para entender la visión lucana de la cristología. Demuestra que Lucas valora "profeta" como título cristológico, lo cual le lleva a presentar a esas personas llenas de Espíritu que son los primeros cristianos proclamando a Jesús con dicho título. Esto plantea una grave dificultad a la tesis de Jack Dean Kingsbury (*Conflict in Luke. Jesus, Authorities, Disciples* [Minneapolis: Fortress, 1991] 50-53; trad. esp.: *Conflicto en Lucas: Jesús, autoridades, discípulos*, Arganda de Rey: Ed. El Almendro de Córdoba, 1992) de que Lucas ve en "profeta" un título inadecuado para Jesús por ser antitético con respecto a su verdadero título de Mesías (así como Señor e Hijo de Dios). Ahora bien, es cierto que, en Le 9,19-20, el evangelista opone la confesión de Pedro sobre Jesús como "el Mesías de Dios" a la idea de la gente de que Jesús es el Bautista, Elías o uno de los profetas antiguos resucitado. Pero esto no es negar que Jesús sea un profeta en sentido alguno, sino un determinado profeta, es decir, uno de los profetas de la época antigua, que ejerció su ministerio, murió y ahora ha resucitado (o regresado, en el caso de Elías, que no murió). Jesús no es uno de los antiguos profetas que ha vuelto "reciclado". Esto no significa, sin embargo, que no sea un profeta en ningún sentido de la palabra. Por eso, en 9,19-20, Lucas no rechaza del todo la aclamación coral de Jesús como un gran profeta recogida en 7,16. Es significativo que este preciso título, "un gran profeta", no se encuentre aplicado a nadie más en Lucas-Hechos, ni siquiera al Bautista. Ciertamente, éste es llamado "grande" por el ángel Gabriel en Le 1,15 y "profeta por su padre, Zacarías, en 1,76; pero las dos designaciones nunca aparecen juntas como un único título aplicado a Juan. Sólo Jesús recibe este título, que no es totalmente adecuado, pero tampoco totalmente falso. Expresa un aspecto de Jesús que Lucas subsume en los títulos más importantes y fundamentales de Señor, Cristo, Hijo de Dios e Hijo de hombre.

Curiosamente, pocos comentaristas abordan esta cuestión, prioritaria desde el punto de vista metodológico. Casi de inmediato, la mayor parte de los exegetas declararán que el relato sobre la viuda de Naín es una tradición especial L y procederán a distinguir la tradición L original de la redacción de Lucas. Pero, puesto que el relato sobre la viuda de Naín encaja tan bien en la estructura redaccional de Lucas, y en vista de que a lo largo de la perícopa se advierte la presencia de vocabulario y rasgos estilísticos lucanos (incluido el uso de expresiones de los LXX), el investigador cuidadoso debe preguntarse en primer lugar si no será el propio Lucas el creador de toda la perícopa. Sólo si esta hipótesis no parece la más plausible puede el investigador pasar a considerar la cuestión de la existencia, la extensión y el origen de una tradición especial L. Éste es el procedimiento que seguiremos aquí.

Notese la similitud en las palabras con que cada una de las viudas es introducida en el relato: καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυνὴ χήρα (LXX 3 Re 17,10) y καὶ αὐτὴ ἦν χήρα (Lc

7,12), expresión esra última que a su vez es muy similar a la empleada por Lucas en 2,37 para introducir a la profetisa Ana (καὶ αὐτὴ χήρα). Como señala Rochais (*Les récits de résurrection*, 24), en el texto del relato sobre la viuda de Naín hay algunos elementos que están más cerca del TM que de los LXX, sobre todo la idea de que la viuda tiene un único hijo (así el TM y Lucas), y no varios (como en los LXX). Rochais saca la conclusión de que el relato sobre la viuda de Naín surgió en un ambiente judío que conocía y utilizaba la forma hebrea del relato sobre la viuda de Sarepta. Esto puede ser cierto, pero conviene hacer dos observaciones: 1) No hay que exagerar al hablar de dependencia del primero de esos relatos con respecto al segundo. Como veremos, la narración del milagro realizado por Jesús en Naín difiere en muchos puntos de la narración del milagro realizado por Elías en Sarepta y, en algunos puntos, coincide con otros relatos de resurrección frente a 1 Re 17,17-24. El único lugar de alguna extensión en que el relato sobre la viuda de Naín converge, palabra por palabra, con el de la viuda de Sarepta es Lc 7,15c = 1 Re (LXX 3 Re) 17,23b. 2) No hay modo de saber si el autor o autores de la forma primitiva del relato sobre la viuda de Naín conocían una traducción griega de 1 Reyes que divergiese a veces de la Septuaginta. Sin embargo, en el texto griego de 3 Re 17,17-24 (como está recogido en A. Brooke / N. McLean / H. Sr. J. Thackeray [eds.], *The Old Testament in Greek. Volume II The Later Historical Books. Part II Jand JKings* [Cambridge: Cambridge University, 1930] 226-77) no hay variantes que produzcan una notable aproximación entre los dos relatos. Esto es muy significativo cuando se recuerda que, con pocas excepciones, los manuscritos del AT griego que poseemos se deben a copistas cristianos.

⁷⁷ Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre si las alusiones a los LXX estaban ya presentes en la tradición o fueron incorporadas por Lucas al relato; sobre la segunda posibilidad, véase Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 168, 173.

⁷⁸ El paralelismo verbal se extiende incluso al dativo de posesión que sigue en cada caso: τῆ μητρὶ αὐτοῦ en 7,12 Ἐαὐτῷ en 8,42. Este deseo de paralelismo podría explicar la torpe sucesión de las palabras griegas en 7,12: ἔξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ. El αὐτῷ de 8,42 fluye más fácilmente, puesto que sigue al verbo copulativo ἦν.

⁷⁹ Sobre correspondencias y paralelos en Lucas-Hechos, véase Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20; Missoula, MT: Scholars, 1974). En las pp. 39 y 43 hace notar que tanto la resurrección del hijo de la viuda (7,11-17) como la resurrección de la hija de Jairo (8,49-56) siguen a relatos de curación (el del criado del centurión y el de la hemorroísa, respectivamente) que subrayan el tema de la fe. En el caso de Lc 7,11-17, el evangelista lleva su deseo de correspondencias y paralelos más allá de los relatos de resurrección. La condición de *único* hijo (μονογενῆς) en quien motiva la aflicción del progenitor es un tema introducido por Lucas en su versión del relato marcano del muchacho poseso o epiléptico (cE. Mc 9,17 YLc 9,38), como, obviamente, lo introdujo en el relato sobre Jairo. Sin embargo, cabe discutir si la circunstancia de que el hijo de la viuda de Naín sea único es invención de Lucas o un dato tradicional que Lucas extendió a los dos relatos marcanos para crear otra correspondencia y paralelismo.

⁸⁰ Resaltando una vez más el paralelo, Lucas transforma la pregunta retórica de Marcos "¿por qué alborotáis y lloráis?" (Mc 5,39) en la escueta orden "no lloréis" (Lc 8,52), que constituye un perfecto paralelo de "no llores" de Lc 7,13.

⁸¹ Lc 7,14, en el relato sobre la viuda de Naín, se aproxima más a la forma del relato sobre Jairo. Compárese vEav(CJKE, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι (Lc 7,14: "Muchacho, a ti te digo: levántate") y τὸ ΚοπάCJLOV, σοὶ λέγω, ἔγειρε (Mc 5,41: "Niña, a ti te digo: levántate"). La forma lucana de la orden a la hija de Jairo es abreviada ἡ παῖς, ἔγειρε (Lc 8,54: "Muchacha, levántate").

⁸²Sobre la resurrección de Tabita en general, cE Rochais, *Les récits de résurrection*, 147-61. Rochais cree que algún relato sobre la resurrección de Tabita podría haber circulado en la tradición oral, pero que el propio Lucas compuso la forma escrita del relato combinando elementos de la resurrección del hijo de la sunamita de 2 Re 4 por Eliseo y el relato sobre Jairo de Mc 5.

⁸³La incorporación lleva aparejada un nuevo paralelo. En cada caso va acompañada de otra acción física, demostrativa de que la persona antes difunta está ahora viva. En Lc 7,15, el joven «se incorporó y se puso a hablar»). En Hch 9,40, Tabita «abrió los ojos y, viendo a Pedro, se incorporó». Acerca del paralelismo entre los relatos sobre la viuda de Naín y Tabita, véase Talbert, *Literary Patterns*, 19-20.

⁸⁴Este último punto de comparación no deja de ser hipotético, puesro que, muy probablemente, la orden de guardar silencio procede de Marcos y refleja su tema del "secreto mesiánico". Lucas conserva esa orden con alguna modificación (cf. Lc 8,56). Mateo, fiel a su costumbre de hacer hincapié en el conocimiento del hecho, ofrece un final notablemente diferente: «y la noticia se propagó por toda aquella comarca» (Mt 9,26). Es difícil juzgar si había alguna declaración relativa a la difusión de la noticia del milagro en la forma premarcana del relato sobre Jairo. Muy probablemente, el relato terminaba con la doble confirmación de! milagro, mediante las acciones de andar y de ingerir alimento.

⁸⁵Esta idea aparece expuesta de distintos modos a lo largo de *Literary Patterns*, de Talbert, y *The Literary Function*, de Johnson. Véase también el comentario de Charles H. Talbert, en *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1977) 107-S: «Lucas-Hechos contiene un extenso relato de sucesión como parte de la "vida" del fundador [i. e., la vida de Jesús narrada en el Evangelio de Lucas]. En esto se asemeja a esas biografías grecorromanas de filósofos que también incluían material de sucesión dentro de la vida del héroe.... Tanto cristianos como paganos intentaron responder a la cuestión [de dónde encontrar la verdadera tradición en el tiempo presente] por medio de un principio de sucesión».

⁸⁶Sobre los ecos del proceso y muerte de Jesús en el proceso y muerte de Esteban, cf. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 227; Bruce, *Acts*, 165-72; Schneider, *Apostelgeschichte* 1, 433-34, 477-78; Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 48, 60. Algunas de las conexiones serían más claras para el lector actual que para un lector antiguo que sólo conociese las palabras de Lucas, puesto que ciertos elementos de la tradición evangélica primitiva sobre el proceso y muerte de Jesús los utiliza Lucas no al narrar la pasión en su Evangelio, sino sólo en su relato de la "pasión" de Esteban.

⁸⁷Así Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 497.

⁸⁸Según Rochais (*Les récits de résurrection*, 19-21), un elemento del episodio de Naín que no aparece en ningún otro relato de resurrección bíblico se encuentra en algunas noticias paganas sobre resurrecciones (p. ej., la atribuida a Asclepio en una inscripción de Epidauro; la obrada por Asclepiades de Prusa, que refieren Plinio el Viejo y Apuleyo; la intervención de un caldeo, narrada por Jámblico, mediante la cual evita que se dé sepultura a una niña, y la resurrección por Apolonio de Tiana de la hija de un noble romano, según refiere Filóstrato): se trata de! encuentro del taumaturgo con el cortejo fúnebre. Sin embargo, no estoy seguro de que se pueda hablar, como quiere Rochais, de un género literario distinto caracterizado por este elemento. Incluso los pocos casos presentados por Rochais pertenecen a diferentes categorías literarias, aparte de que difieren a veces en el contenido. Por poner tres ejemplos: 1) La inscripción de Epidauro (se puede ver en *CIG IV*, 299, núm. 952) refiere en unas cuantas líneas que una mujer con una enfermedad de estómago no recibió el esperado sueño curativo en el santuario de Epidauro. Pero que, más tarde, mientras la llevaban en una camilla, el dios

Asclepio salió a su encuentro, ordenó que la camilla fuese dejada en el suelo y curó a la mujer. 2) Plinio el Viejo, en su *Historia natural* 17.37 § 124, elogia a Asclepiades de Prusa, médico que ejerció en Roma en el siglo II a. C.; el texto latino y su traducción inglesa se encuentran en H. Rackham (ed.), *Pliny. Natural History*, 10 vols. (LCL; London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University, 1942) II, 588-89. Entre otras hazañas terapéuticas de Asclepiades de Prusa, Plinio menciona cómo el citado médico rescató a un hombre de la muerte (o de la pira funeraria) y lo conservó con vida. Todo el texto latino consiste simplemente en "relato e funere homine et conservato". De poco nos serviría esta frase si Apuleyo no hubiera dejado una referencia completa del incidente. 3) La tenemos en su *Florida*, cap. 19; para el texto y su traducción francesa, cf. Paul Vallette (ed.), *Apulée. Apologie. Florides* (Paris: Les Belles Lemes, 1924) 167-68. Un día que Asclepiades regresaba desde su casa de campo a la ciudad, vio cerca de ésta, junto a la muralla, una gran multitud reunida en torno a una pira funeraria, donde un hombre supuestamente muerto estaba a punto de ser quemado. Llevado por la curiosidad, Asclepiades se acerca a la pira y descubre que el supuesto cadáver presenta todavía signos vitales. Para consternación de algunos de los herederos, Asclepiades suspende la cremación y hace que el hombre se recupere. Éste no es un episodio totalmente similar al del taumaturgo que, encontrándose con un cortejo fúnebre, lo detiene para proceder a resucitar al difunto. En este caso, un médico se acerca al lugar donde se va a realizar una cremación y, gracias a sus conocimientos profesionales, determina que el hombre a punto de ser quemado tiene aún vida.

Pese a lo que diga Rochais, no es posible formar ninguna categoría literaria distinta con un material tan heterogéneo. El único relato que se aproxima al de la viuda de Naín es la noticia ofrecida por Filóstrato sobre la resurrección por Apolonio de la hija de un noble romano; pero, incluso en este caso, queda abierta la posibilidad de que la niña estuviera simplemente en coma. Además, puesto que Filóstrato escribía hacia la primera mitad del siglo III d. C., acaso conociera algunos relatos de milagros evangélicos.

⁸⁹ Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 656) considera «muy flojos» los argumentos para derivar la mención de Naín del relato sobre Eliseo en Sunam.

⁹⁰ Véase G. W. Van Beek, "Shunem", en *¡DB* IV, 431-42; Elizabeth F. Huwiler, "Shunem", en *Anchor Bible Dictionary* V, 1228-29.

⁹¹ Después de Lucas, las referencias literarias más tempranas que existen sobre Naín son Orígenes (ca. 200 d. C.), Eusebio de Cesarea (siglo IV) y *Gen. Rab.* 98,12 (redactado hacia el siglo V); cf. James F. Strange, "Nain", en *Anchor Bible Dictionary* IV, 100-1001. Hoy día se suele identificar la antigua Naín con el actual pueblo árabe de Nein, «un lugar que responde al dato bíblico», según W. H. Morton, "Nain", en *IBD* III, 500. La Naín a que hace referencia Josefa (*G. J.* 4.9.4-5 §517) no puede ser identificada con la Naín de Lucas, puesto que la de Josefa estaba situada en el límite con Idumea.

⁹² Con eso no quiero decir que Lucas tenga una idea tan confusa sobre la geografía de Palesrina como pretende Conzelmann en su *The Theology of Sto Luke*. Sobre esta cuestión, véase Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 364-67. No obstante, muchos autores admiten que Marcos y Juan parecen mejor informados que Lucas sobre la geografía de Palestina. Por eso, uno se queda perplejo ante la conjetura de Bultmann (*Geschichte*, 230) de que «quizá» el nombre de Naín proceda de Lucas. Todo el estudio bultmanniano del relato sobre la viuda de Naín es una asombrosa acumulación de afirmaciones gratuitas. Por ejemplo, nos informa de que es «típica» la condición de viuda de la madre de una persona resucitada. Ahora bien, en toda la Biblia sólo hay otro caso de una viuda a la que es resucitado un hijo (en el relato sobre Elías en Sarepta de 1 Re 17). Y tampoco sirve el más famoso paralelo en la literatura pagana, el

relato de Filóstrato sobre la resurrección por Apolonio de la hija de un noble romano (*Vida de Apolonio* 4.45.), puesto que en él es mencionado el padre, pero no la madre de la persona resucitada. Por tanto, no veo la tipicidad por ninguna parte.

⁹³ En obras de consulta anteriores al *Anchor Bible Dictionary* se leía que no había indicios arqueológicos sobre la existencia de muros o de una puerta en Naín (Nein); así, p. ej., Marshall, *Luke*, 284 (con las debidas reservas, habida cuenta de la inadecuada investigación arqueológica). Sin embargo, «unos trabajos realizados por la Universidad de South Florida en 1982 han permitido descubrir lo que parecen ser los restos de un muro circular que rodeaba la ciudad, ... el cual habría requerido la existencia de una puerta como la mencionada en Lc 7,11» (Strange, "Nain", 1001). Restos de un cementerio han sido hallados fuera de la ciudad propiamente dicha.

"Rochais, *Les récits de résurrection*, 21-30, con un resumen en p. 29. Además del estilo paratáctico, Rochais enumera 1) la especificación de que el hijo de la viuda es su "único" hijo, detalle coincidente con la forma hebrea de 1 Re 17,12, pero no con la forma griega; 2) la frase καὶ αὐτὴ ἦν χήρα ("y era viuda") en Lc 7,12, que corresponde a una oración circunstancial en arameo; 3) ἐξῆλθεν ὁ λόγος en Lc 7,17, en el sentido de difusión de una noticia. Como suele ocurrir en estos casos, no es un fenómeno solo, sino la convergencia de todos estos indicios en un breve relato, lo que proporciona un argumento convincente sobre la existencia de algún sustrato semítico.

⁹⁵ Se podría objetar que el estilo no es completamente paratáctico: una oración subordinada introducida por ὡς da comienzo al v. 12, y los participios circunstanciales ἰδῶν y προσελθῶν introducen los vv. 13 y 14, respectivamente. Pero, en conjunto, es cierto que la parataxis es una característica de la perícopa. Ello permite afirmar a Rochais (*Les récits de résurrection*, 24) que Lucas introdujo la frase con ὡς δὲ ἤγγιζεν, sustituyendo una construcción paratáctica en la que figuraba καὶ ἦλθεν. En este punto, el razonamiento corre peligro de volverse circular: toda expresión no suficientemente "semítica" es reescrita para semitizarla.

⁹⁶ Véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 107-8. Cabría preguntarse, no obstante, por qué Lucas no elimina la parataxis en la supuesta fuente L de 7,11-17, puesto que suele eliminarla en su fuente marcana. Aunque no es posible una respuesta segura, se puede señalar que, con frecuencia, el material Q tiene en Lucas más sabor semítico que en su versión mateana. Posiblemente, a la hora de verter sus fuentes al griego corriente, Lucas trabajó con más interés en su fuente principal (Marcos) que en Q o L. Sobre las tendencias estilísticas de Lucas al reelaborar los relatos de milagros de Marcos, cf. Achtemeier, "The Lucan Perspective", 548-49.

⁹⁷ Sobre este sentido metafórico del verbo hebreo *yaša'* ("irse"), véase TM Sal 19,5 (leyendo el verbo con su segundo sujeto, *millehem*, "sus palabras"); cf. Miq 4,2; Est 1,17. Los sentidos literal y metafórico del verbo arameo *nēpaq* se encuentran en Dan 2,13-14. En 2,14, el jefe de la guardia real *sale* [de presencia del rey] para ejecutar a los sabios de Babilonia porque, en el v. 13, *ha salido* [i. e., se ha dado a conocer] un decreto que lo ordena. En ambos casos se emplea el *peal* perfecto de *nēpaq*. Rochais (*Les récits de résurrection*, 29), siguiendo a Matthew Black (*An Aramaic Approach fo the Gospels and Acts* [Oxford: Clarendon, 31967] 136) presenta *Lev. Rab.* 27 como un caso en que *nēpaq* tiene el sentido de difusión de noticias o de fama.

"Así, p. ej., Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 279; Marshall, *Luke*, 341,

⁹⁹ Algunos especialistas utilizan otros rasgos estilísticos del relato sobre la viuda de Naín como argumento contra la idea de que, en este pasaje, Lucas compuso libremente o copió de los relatos sobre Elías y Eliseo de los LXX. Por ejemplo, en Lc 7,12, cuando se dice que Jesús se aproximó a la "puerta" de la ciudad, la palabra griega em-

pleada para "puerta" es el nombre femenino πύλη. Resulta interesante observar que "puerta", tanto en el encuentro de Elías con la viuda de Sarepta (LXX 3 Re 17,10) como en el único otro pasaje del Evangelio de Lucas donde aparece dicho vocablo (la parábola de Lázaro y el hombre rico), no es πύλη, sino su forma alternativa, el nombre masculino πύλων. Se podría argüir que esa forma diferente indica que el relato evangélico no fue compuesto libremente ni es deudor de la narración sobre Elías. Pero ése no es un argumento concluyente, puesto que, en Hechos, Lucas emplea ambas formas para "puerta".

¹⁰⁰ Seguramente, el lector se habrá percatado de que hay un enfoque que no adopto: argüir sobre la influencia de una fuente L en el relato sobre la viuda de Naín, distinguiendo entre las palabras y expresiones que pueden proceder del mismo Lucas y las que debieron de figurar en alguna tradición anterior. Si ya es difícil discernir entre la fuente L y la redacción lucana en cualquier perícopa del tercer Evangelio, todavía lo es más en el presente caso; por lo cual abundan las discrepancias entre los expertos sobre la medida exacta de la aportación de Lucas a este relato. Habida cuenta de ello, considero más prudente no entrar en esa clase de análisis. Intentos de llevarlo a cabo se pueden encontrar en Rochais, *Les récits de résurrection*, 21-30; Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 162-72. Es interesante comparar y cotejar sus conclusiones con las de Firzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 655-60. Quizá lo más importante para nuestro propósito es que, a pesar de diferencias puntuales, todos estos autores están de acuerdo en que Lc 7,11-17 representa una tradición L reelaborada por Lucas. Probablemente, Busse (pp. 172-75) está en lo cierto: la razón por la que resulta tan difícil decidir cuáles son las palabras exactas de la tradición L es que Lucas reelaboró completamente la tradición, adaptándola al lenguaje de los LXX y acrecentando su fuerza dramática.

¹⁰¹ A mi entender, Oscar Cullmann (*The Christology of the New Testament* [Philadelphia: Westminster, 1959] 30; trad. esp.: *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1998) hace bien en subrayar la ausencia del artículo determinado: «Esto indica que, en su aclamación, la gente no se refiere al profeta escatológico; además, ese profeta no necesita el calificativo de "grande". Aquí, Jesús es incluido simplemente en la categoría profética, en la que figuran otros». Creo que Ferdinand Hahn (*The Titles of Jesus in Christology* [London: Lutterworth, 1969; versión original alemana 1963] 379) no puede refutar la declaración de Cullmann apelando a Lc 24,19.21. Porque, en vez de una aclamación general como la de la gente de Naín, 24,19.21 contiene la definición de Jesús expresada por dos de sus discípulos el Domingo de Pascua; definición que, en la redacción de Lucas, es deliberadamente vaga y confusa porque los discípulos aún no han recibido la plena revelación del Resucitado. En consecuencia, no se pueden equiparar los dos pasajes como si dijeran lo mismo; tanto los hablantes como los contextos son muy distintos.

¹⁰² Así Rochais, *Les récits de résurrection*, 25; Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, 171. Algunos críticos rechazan la idea de una modificación o interpolación lucana; p. ej., Johnson, *The Literary Function*, 98 n. 3, en contraste con Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 403 (para otros argumentos favorables o contrarios a la idea de la presencia de "el Señor" en la fuente L, cf. Marshall, *Luke*, 285-86). Puede ser revelador el hecho de que Johnson escriba inconscientemente "el gran profeta" (la cursiva es mía), en vez de "un gran profeta" como se lee en Lucas (*The Literary Function*, 99-100). Quizá fue la falta de especificidad de la expresión προφήτης μέγας en la culminante aclamación de 7,16 lo que indujo a Lucas a introducir, por primera vez en su Evangelio, el uso simple y absoluto de ὁ κύριος en su narración en tercera persona. Es interesante notar que, aunque Lucas y otros autores neotestamentarios emplean el término "profeta" como una designación aplicada a Jesús, la precisa expresión "gran

profeta" no aparece en ningún otro lugar del NT. Por eso discrepo de Busse (*o. c.*, 169), quien opina que, en sustancia, la aclamación de 7,16c existía ya en la tradición, pero que Lucas insertó el adjetivo "grande". Otro indicio de que ὁ κύριος constituye una adición lucana en el relato sobre la viuda de Naín podría ser la presencia del vocativo ΚΥΡΙΕ en el relato Q inmediatamente anterior, la curación del criado del centurión (Lc 7,6). Tal vez, Lucas quiso crear aquí un vínculo redaccional, pasando del vocativo "Señor", ya existente en la tradición Q (cf. Mt 8,8), al uso redaccional de ese mismo título en su narración en tercera persona.

¹⁰³ Sobre la compleja cuestión de los duplicados en Lucas, cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 81-82. Los duplicados del tercer Evangelio suelen ser de uno, dos o, como máximo, tres versículos de material discursivo. Salvo estos dos relatos sobre resurrección de hijos, Lucas no contiene duplicado de ningún relato propiamente dicho.

¹⁰⁴ Obviamente, quien crea que el Evangelio de Lucas fue escrito unas décadas antes, tendrá menos dificultad en aceptar la originalidad del relato que nos ocupa. Por ejemplo, Marshall (*Luke*, 34-35) opina que «una fecha no muy posterior al año 70 parece cumplir todos los requisitos», e incluso admite la posibilidad de que el tercer Evangelio fuera escrito en los primeros años sesenta.

¹⁰⁵ Rochais, *Les récits de résurrection*, 30. Con alguna variación en el énfasis, Fuller (*Interpreting the Miracles*, 64) habla de un cuento popular pagano que fue cristianizado secundariamente con la adición de diversos motivos extraídos de los relatos sobre Elías y Eliseo. La tesis de Fuller es discutible en cuanto recurre al famoso relato de Filóstrato sobre la resurrección por Apolonio de Tiana de la hija de un noble romano. La utilidad de este paralelo para decidir sobre la fuente y la historicidad de Lc 7,11-17 es sumamente dudosa por varias razones: 1) Filóstrato no publicó su *Vida de Apolonio* hasta 217-220 d. C. 2) Su supuesta fuente principal, el diario de Damis, un discípulo de Apolonio, podría ser una invención del mismo Filóstrato. 3) Paganos cultos del siglo II (p. ej., Celso y Galeno) ya conocían y utilizaban los Evangelios cristianos. Por tanto, nada tendría de extraño que un sofista que escribía en la sincretista corte imperial a comienzos del siglo III conociese y quizá aprovecharse los relatos evangélicos. Si entre Lc 7,11-17 y el relato sobre la resurrección de una niña por Apolonio ha habido algún influjo, éste ha ido en la dirección de Lucas a Filóstrato. 4) Con el moderado racionalismo, por no decir escepticismo, de un pagano ilustrado, Filóstrato deja abierta la cuestión de si la niña estaba realmente muerta o sólo en coma. No es así, desde luego, como Lucas presenta el caso de Naín. 4) Filóstrato refiere que Apolonio, inclinado sobre la niña, susurró algo confuso (i. e., algo que los presentes no pudieron entender). En el relato sobre la viuda de Naín y en el de Jairo, Jesús se dirige a la persona muerta con total claridad para los oídos de los testigos. Como ya he señalado, el *talithá kum* del relato sobre Jairo habría sido inteligible para los primeros oyentes, de lengua aramea, y luego fue traducido cuidadosamente para que su inteligibilidad alcanzase también a un público de lengua griega. En cuanto a las palabras habladas, en la narración lucana no hay nada de esotérico, a diferencia del relato de Filóstrato. Sobre todo esto, véase el "Excursus sobre paralelos de los milagros evangélicos", a continuación de nuestro capítulo 18, y Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1,657.

¹⁰⁶ Cf. Rochais, *Les récits de résurrection*, 30-31.

III7 Muchos comentaristas del Evangelio de Juan distinguen exactamente siete "señales" (i. e., milagros) de Jesús descritas como relatos propiamente dichos: la conversión del agua en vino en Caná, la curación del paralítico junto al estanque de Betesda, la multiplicación de los panes, el recorrido a pie sobre el agua, la curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro. Aunque en cierto sentido esta lista es co-

recta, conviene hacer dos observaciones: 1) De forma expresa (On 2,11; 4,54), el evangelista cuenta la primera y la segunda señales (ambas en Caná), con el propósito de crear una inclusión para la primera parte del ministerio público, pero luego no prosigue la cuenta. Por eso, no es posible saber con seguridad si, por ejemplo, contó el recorrido a pie sobre el agua como una señal distinta de la multiplicación de los panes. 2) Juan no designa explícitamente como σημεῖον cada uno de los siete milagros (la curación del paralítico y el recorrido a pie sobre el agua no reciben esa designación), y hay referencias incidentales a otras señales que Jesús realiza, pero que no son narradas detalladamente (p. ej., 2,23; 6,2; 12,37; 20,30). Vista esta actitud despreocupada con respecto al número exacto de señales (o de relatos detallados de ellas), uno se pregunta si el evangelista otorgaba tanta importancia al preciso número de siete señales. En cualquier caso, para el Evangelio de Juan, el número 7 no tiene la relevancia estructural que para el Apocalipsis de Juan; hay que evitar leer las estructuras numéricas del Apocalipsis en el Evangelio. Sobre esto, cf. Brown, *The Cospel According to John 1, CXXXIX-CXLIII*. En cualquier caso, la resurrección de Lázaro es ciertamente la última de las grandes señales de Jesús narradas por Juan, figurase o no como séptima en la mente del evangelista.

¹⁰⁸ Junto con Raymond E. Brown y muchos otros exegetas, afirmo que la palabra "señal" (σημεῖον), cuando en el Evangelio de Juan aparece referida a un hecho de Jesús, siempre tiene el sentido de evento milagroso. Por eso es una categoría más limitada que "obra" (ἔργον), la cual comprende más que las señales. Las obras de Jesús son cuanto él hace para realizar la "obra" de salvación, que incluye todo lo que el Padre quiere llevar a cabo enviando al Hijo al mundo y exaltándolo en la cruz. De ahí que las obras de Jesús puedan abarcar tanto las palabras como los hechos (cf. Jn 14,10). Se comprende, pues, la mayor presencia en el Evangelio de Juan del término ἔργον (27 veces) que de σημεῖον (17 veces), así como que aparezca más a menudo en labios de Jesús con referencia a lo que él hace. Sólo dos veces habla Jesús de "señales", una en sentido negativo (4,48) y otra en un sentido ambiguo (6,26; cf. 6,2.14), mientras que, a menudo, alude en sentido positivo a su "obra" u "obras". Sobre todo esto, véase Brown, *The Cospel According to John 1, 525-32*; cf. Thompson, *The Humanity of Jesus, 53-86*; Schnelle, *Antidocetic Christology, 74-175*. Como las "señales" que Jesús realiza son siempre hechos milagrosos de orden físico, cuyos beneficios resultan perceptibles de inmediato para los que participan de ellos o para quienes están presentes, no me parece congruente con el modo de expresarse de Juan denominar la muerte y resurrección de Jesús la última y más grande "señal". Por dos razones: 1) Juan emplea con preferencia términos como "exaltación", "glorificación", "ascensión", "retorno al Padre" o "desaparición", para referirse a la muerte y resurrección de Jesús. En cambio, la palabra σημεῖον, después de su frecuente utilización en los caps. 2-12 (el "libro de las señales"), desaparece de todo el material narrativo y discursivo correspondiente a la última cena, la pasión y la resurrección (caps. 13-20: el "libro de la gloria"), para sólo reafirmar en la breve conclusión de 20,30, debida al evangelista. 2) Llamar "señal" a la muerte y resurrección de Jesús es olvidar que una señal suya consiste en un beneficio otorgado milagrosamente en el plano físico y cuya finalidad última es servir de indicador de los beneficios salvíficos que Jesús ofrece. Esta definición no corresponde a la muerte y resurrección de Jesús, que es la acción salvífica, la "obra" definitiva, hacia la que estaban apuntando todas las señales. Por tanto, en mi opinión, el pensamiento y el vocabulario de Juan se avienen mal hasta con la solución de "compromiso" propuesta por autores como Marsh (*The Cospel of St John, 577*) de que la muerte y resurrección de Jesús es a la vez una señal y la realidad hacia la que apuntan todas las señales.

¹⁰⁹ A este respecto, cf. Wilhelm Wilkens, "Die Erweckung des Lazarus": *TZ 15* (1959) 22-39, esp. 33; también Werner Stenger, "Die Auferweckung des Lazarus (Joh

11,1-45)": *TTZ* 83 (1974) 17-37, esp. 28; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (NovTSup 32; Leiden: Brill, 1972) 37.

¹¹⁰Sobre "vida" en el Evangelio de Juan, véase el *excursus* que ofrece Schnackenburg en su *Das Johannesevangelium* II, 434-45.

¹¹¹Brown (*The Gospel According to John* 1, XXXVII, 118, 414, 427-30) cree que, en las dos ediciones de su Evangelio, Juan situó la purificación del templo al término del ministerio público y que fue el redactor final quien hizo de la resurrección de Lázaro la causa inmediata del arresto y muerte de Jesús, ocasionando así el traslado de la purificación del templo a su actual posición al comienzo del ministerio. A mi parecer, la tradición joánica conocía, en efecto, la purificación del templo como un hecho sucedido al término del ministerio de Jesús. Pero, como, en mi opinión, el redactor final introdujo muy pocas modificaciones, considero más probable que fuera el mismo evangelista el autor de la trasposición de la purificación del templo al comienzo del ministerio; sobre esto, cE. Schnackenburg, *The Gospel According to St John* 1, 342-44.

¹¹²Puesto que el nombre *συνέδριον* no lleva artículo determinado en Jn 11,47, prefiero la traducción genérica "consejo" (reunión de consulta) a la más específica "[el] sanedrín". Las opiniones difieren sobre este punto: Brown (*The Gospel According to John* 1, 438-39) traduce la palabra como "el sanedrín", en el sentido de organismo; Bauer (*Worterbuch* [6ª ed.] col. 1568) establece una ligera distinción al afirmar que significa una sesión oficial celebrada por los miembros del sanedrín, y Schnackenburg (*Das Johannesevangelium* II, 447 n. 2), viendo una conexión más estrecha con el uso griego laico, prefiere el sentido genérico de reunión de consulta y declara que Jn 11,47 es el único lugar del NT donde tal palabra es empleada con este significado. En cualquier caso, la imagen de los sumos sacerdotes y los fariseos actuando en pie de igualdad al reunirse en una sesión oficial, fuese o no el sanedrín, tiene poco que ver con la estructura de poder judía en los años treinta del siglo I de nuestra era.

¹¹³La mención de que Caifás era el sumo sacerdote "aquel año" (11,49) no significa que el evangelista, quien parece conocer muy bien el AT, pensase erróneamente que el cargo de sumo sacerdote tenía un año de duración. La expresión "aquel año" se refiere al año fatídico de la muerte de Jesús; así Gottlob Schrenck, "ἔερος, etc.", en *TDNT* 3 (1965) 221-83, esp. 270; Brown, *The Gospel According to John* 1, 439-40 (cE. BDF, 100, §186 [2]); Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 449; frente a Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 314 n. 2. Huelga decir que toda la línea de causalidad en Jn 11 y, en particular, la escena en que los sumos sacerdotes y los fariseos (!) convocan una reunión para decidir sobre cómo acabar con Jesús porque ha resucitado a Lázaro son una creación teológica del evangelista. Las tradiciones de la pasión más primitivas subyacentes al relato de la pasión de los Evangelios canónicos no relacionan a los fariseos con el arresto y juicio de Jesús. La teología de Juan y, en particular, su ironía son evidentes asimismo en el temor de Caifás a que, a menos que se haga algo con respecto a Jesús, los romanos destruirán a la nación judía y su templo. En la idea de Juan, Caifás profetiza también aquí, sin saberlo, lo que realmente va a ocurrir, no a pesar de la decisión que tomen los dirigentes, sino precisamente por ella. Sobre esto, cE. Schnackenburg, o. c. II, 448-49.

¹¹⁴Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 363, 368.

¹¹⁵Para un estudio completo de la resurrección de Lázaro en todos sus aspectos exegéticos, teológicos e históricos, véase Jacob Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung* (Stuttgart: KBW, 1985).

¹¹⁶Dodd, *Historical Tradition*, 232.

117por ejemplo, Bultmann (*Das Evangelium des johannes*, 301 n. 4) expresa primero sus dudas sobre si es posible llegar a algún resultado claro. Sin embargo, procede a enumerar criterios para distinguir tradición de redacción y a sugerir los versículos en que es más probable que haya tradición prejoánica.

¶ Exámenes de varios intentos de reconstruir la tradición subyacente a Jn 11,1-45, se pueden encontrar, p. ej., en Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 398-402; Haenchen, *fohn* 2,67-72; van Wahlde, *The Earliest Version*, 118 n. 110. Es útil presentar y comparar las teorías de algunos exegetas importantes sobre qué versículos estaban en la fuente del evangelista:

| | |
|----------------|---|
| Bultmann | vv. 1, 3, 5-6, 11-12, 14-15, 17-19, 33-39, 43-44 |
| Nicol: | vv. 1-3, 6, 11-15, 17-19, 28-39, 43-44 |
| Wilkins: | vv. 1, 3-4, 11-15, 17, 32b-34, 38-39a, 41-44 |
| Schnackenburg: | vv. 1, 3, 6, 17-18, 33-34, 39a, 43-44 |
| Forma: | vv. 1, 2c-3, 7, 11, 15c, 17-18, 32-34, 38-39a, 41, 43b, 44-45 |
| van Wahlde: | vv. 1, 3, 6, 11-15a, 17-20, 28-39, 43-45 |
| Rochais: | vv. 1-3, 4a, 6b, 7a., 11b, 12, 14, 15d, 17, 32-33, 35, 36, 38bcd, 39a, 41ab |
| Kremer: | vv. 1, 3, 5-7, 11-12, 14-15, 17-21, 28-30, 32-34, 38-39, 41, 44 |

(No reflejo en la lista la poco compartida idea de Haenchen [*John* 2,71], quien opina que el evangelista añadió tan sólo los vv. 23-27 a su fuente.) Mientras que Bultmann, Forma, Rochais y Kremer reconstruyen un relato bastante extenso, Schnackenburg reduce Jn 11,1-45 a un pequeño núcleo. Cuesta identificar una reconstrucción como la de Schnackenburg, tan breve, con la fuente utilizada por Juan para el relato sobre Lázaro. Conviene señalar, sin embargo, que, aunque muchos comentaristas ofrecen una reconstrucción más extensa que la de Schnackenburg, a veces advierten que sólo partes de algunos de los versículos enumerados por ellos se encontraban en la fuente del evangelista (así, entre otros, Rochais). Además, entre esos autores varía el grado de certeza sobre las respectivas reconstrucciones. Por ejemplo, al ofrecer su lista de versículos, Bultmann se toma la cautela de decir que es en ellos «donde con más probabilidad podría encontrarse el texto de la fuente». En ocasiones, los exegetas reescriben determinados versículos o cambian el orden que ahora tienen (de nuevo, Rochais). También hay quien, como Wilkins y Rochais, distingue entre lo que estaba en la "fuente de señales" utilizada por Juan (los versículos citados arriba) y una versión aún más primitiva del relato. A la vista de las numerosas variaciones, uno podría sentir la tentación de cortar el nudo gordiano quedándose con el mínimo común denominador (i. e., incluyendo en la fuente nada más que los versículos donde coinciden casi todos los críticos). Pero creo importante que el lector vea por qué ciertos versículos parecen mucho más merecedores que otros de ser incluidos en la tradición preevangélica. Por eso vaya presentar mi propia reconstrucción y las razones de ella, tras lo cual compararé mis resultados con algunas de las reconstrucciones anteriores.

¶ En beneficio de la precisión, el análisis estructural de Jn 11,1-45 ofrecido aquí es más detallado que la simple división tripartita que los críticos de las formas suelen distinguir en los relatos de milagros: 1) circunstancias iniciales más petición; 2) palabra y/o gesto taumatúrgicos más confirmación de la realidad del milagro, 3) reacciones varias y/o conclusión. El extenso relato sobre Lázaro se presta especialmente a un mayor detalle en el análisis. Intentos de analizar la estructura de Jn 11,1-45 pueden verse, p. ej., en Bultmann, *Das Evangelium des johannes*, 301; Brown, *The Gospel According to john* 1, 419, y Schnackenburg, *Das johannesevangelium* II, 397. He realizado un bosquejo más pormenorizado que los de estos autores, con el fin de subrayar cierras detalles en determinados bloques de material. Mis resultados -pese a notables diferencias puntuales- se aproximan a los de Kremer (*Lazarus*, 23-28). Véase también

Mark W. G. Stibbe, "A Tomb with a View: John 11.1-44 in Narrative-Critical Perspective": *NTS* 40 (1994) 38-54.

120 No incluyo en esta breve enumeración la obvia concatenación de referencias a la muerte y a la vida, puesto que es propia de todo relato de resurrección. Las principales declaraciones de Juan sobre la vida, la muerte y la resurrección serán examinadas un poco más adelante, en mi exposición del relato.

121 Sobre esto, cf. Nicol, *The Semeia*, 37.

122 Notables a este respecto son Forma (*The Fourth Gospel and its Predecessor*) y van Wahlde (*The Earliest Version*), quienes coinciden en opinar que el evangelista no sólo trabajó con varias fuentes dispares, sino también con un evangelio primitivo completo, una especie de cuarto evangelio sinóptico. Expresado de una manera muy simplista, esta fuente viene a ser como el cuarto Evangelio sin los largos textos discursivos. Forma explica sus propios métodos y criterios en las pp. 1-11 de la citada obra; van Wahlde, en las pp. 26-65 de la suya. Creo necesario subrayar desde el principio una diferencia entre mi enfoque y el de estos autores. Como no creo que Juan dispusiera de todo un evangelio primitivo a la hora de componer el suyo, y puesto que ni siquiera estoy completamente seguro de que existiera el documento que se ha dado en llamar "fuente de señales" (i. e., un solo documento que incluiría una forma primitiva de los relatos de milagros joánicos), considero toda referencia hacia atrás o hacia delante a otros eventos del cuarto Evangelio como indicio de labor redaccional efectuada por el evangelista o por el redactor final. No es posible que el relato original aislado contuviera tal tipo de referencias.

123 Sobre la considerable uniformidad del vocabulario y estilo de Juan, cf. Eugen Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium* (Freiburg: Paulus, 1951); Eduard Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johannischen Bildreden* (FRLANT 56; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965; la ed. 1939); Brown, *The Gospel According to John I, XXXI-XXXII*. Ruckstuhl y Schweizer ofrecen largas listas de palabras y de rasgos estilísticos típicos del cuarto evangelista.

124 El uso de ὁ κύριος en la narración del ministerio público debe ser distinguido de otros tres usos de κύριος que se encuentran en el Evangelio de Juan: 1) el vocativo κύριε, habitual manera de dirigirse a Jesús durante el ministerio público (p. ej., en Jn 4.11.15.19.49); 2) las alusiones de Jesús a sí mismo haciendo referencia al modo en que otras personas se dirigen a él (como en 13,13-14, en la última cena), y 3) el empleo de ὁ κύριος en el cap. 20, por parte del Evangelista, para designar a Jesús resucitado. Hay unos cuantos lugares del cuarto Evangelio donde, en narraciones correspondientes al ministerio público, se utiliza ὁ κύριος en tercera persona para aludir a Jesús (4,4; 6,23); pero no se sabe con certeza cuál es la lectura correcta del texto griego en esos pasajes, dadas las divergencias entre los manuscritos.

Por arra lado, si digo que la presencia de "el Señor" en 11,12 *podría* delatar la mano del redactor final, es porque (en mi opinión) no existe ninguna narración extensa de este redactor, aparte el cap. 21. Por tanto, no podemos saber con certeza si utilizó ὁ κύριος para referirse a Jesús durante el ministerio público. En cualquier caso, creo que la clara referencia de 11,2 a la versión específicamente joánica de la unción de Jesús en 12,1-8 (que no habría estado incluida en la hipotética colección de relatos de milagros llamada "fuente de señales") exige la mano del evangelista o del redactor final; similarmente, Kremer, *Lazarus*, 83. Por eso no puedo estar de acuerdo con Rochais (*Les récits de résurrection*, 123), quien la asigna a la fuente de señales supuestamente utilizada por el evangelista.

¹²⁵ Es importante distinguir el significado de οἱ Ἰουδαῖοι en 11,8 de su sentido en el resto del relato sobre Lázaro. Puesto que el v. 8 representa el significado más característico, ποτ no decir idiosincrásico, de οἱ Ἰουδαῖοι en el Evangelio de Juan (i. e., las autoridades de Jerusalén que son hostiles a Jesús), y dado que el v. 8 es asignado al evangelista casi por acuerdo universal, resulta difícil asignar también a Juan, como trata de hacer Rochais (*Les récits de résurrection*, 115-18), las restantes apariciones de οἱ Ἰουδαῖοι en el relato, en las que tiene un significado genérico y relativamente neutro. Tal sentido (el de habitantes de Jerusalén que han ido a Betania a consolar a María y que, al menos en parte, muestran una buena disposición a creer en Jesús) parece indicar que esos otros casos de οἱ Ἰουδαῖοι figuraban asimismo en la fuente de que se sirvió el evangelista. Pero también es posible que, en este sentido atípico, la mencionada expresión pasara al relato sobre Lázaro en alguna etapa de la tradición oral y que, en la versión más primitiva, quienes estaban consolando a María fuesen designados con un vago πολλοί ("muchos"), quizá referente a la gente de Betania.

¹²⁶ Sobre todo esto, cf. Rochais, *Les récits de résurrection*, 114-15. Rochais estudia y separa a la vez todo 11,1b-11a, mientras que, a mi modo de ver, los vv. 9-10 deben ser considerados con otros criterios que los vv. 7-8. Sin embargo, ambos llegamos básicamente a la misma conclusión: el texto de los vv. 7-10 es, en su mayor parte, secundario.

¹²⁷ Se podría objetar que la frase de 11,37 es alusiva a la capacidad de Jesús de dar vista no a un ciego concreto, sino a los ciegos en general, y que, en consecuencia, no constituye una referencia retrospectiva al cap. 9. Por eso hay que hacer dos observaciones: 1) Una traducción ambigua de Jn 11,37 ("que dio vista a los ciegos") podría crear la impresión de que se está hablando genéricamente de los milagros de curación de ciegos o, al menos, de más de uno de tales milagros. Sin embargo, el griego de 11,37 presenta el adjetivo τυφλός ("ciego") en singular y acompañado de artículo determinado (ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ; literalmente, "el que abrió los ojos del ciego"), como una clara referencia al ciego de nacimiento que, en el cap. 9, ve después de lavarse en la piscina de Siloé. 2) A diferencia de los sinópticos (p. ej., Mt 9,27-31; 11,5 par.; 20,29; 21,14), el Evangelio de Juan encierra un solo relato de curación de ceguera. Además, Juan no tiene inconveniente en aludir de modo genérico a las curaciones de ciegos cuando lo cree oportuno. Véase 10,21: «¿Podría un demonio dar vista a los ciegos [τυφλῶν]?" Nótese que, en este caso, los hablantes (los "judíos" de Jerusalén) no se refieren a varios milagros concretos de Jesús, sino que preguntan por la posesión o no de la capacidad de dar vista a los ciegos en general. En cambio, 11,37 alude a una curación ya un ciego concretos.

¹²⁸ Por razones de vocabulario, estilo y contenido, tanto Bultmann como Schnackenburg afirman que 9,4 procede del evangelista; cf. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 250-51; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* ¶, 309.

¹²⁹ La palabra reaparece en 11,6.17.42, pero no con el sentido metafórico y dualístico de luz (del día) espiritual como polo opuesto de la oscuridad o noche del espíritu.

¹³⁰ Rochais (*Les récits de résurrection*, 119) observa que «no es necesario probar que los vv. 23-27 proceden del autor principal del Evangelio'» Rochais hace una relación de todas las palabras, expresiones y peculiaridades estilísticas de Juan que aparecen en los citados versículos. Esta clase de argumento entra en nuestro cuarto criterio; pero, al menos, debe ser señalado aquí. Véase también Kremer, *Lazarus*, 84-85. .

¹³¹ Sobre la compleja teología expresada en el primer encuentro de Jesús con Marta en Jn 11, cE Manin, "Hisrory and Escharology", 337-40.

¹³² Resulta difícil traducir con exactitud ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος; "el que tenía que venir al mundo" es simplemente una convención necesaria. El participio presente ἐρχόμενος, como todo participio griego, no expresa tiempo por sí mismo ni en relación con el verbo principal. En los Evangelios, ὁ ἐρχόμενος llega a convertirse en un cuasítítulo de Jesús ("el que tenía que venir", i. e., aquel cuya venida cumple las profecías y esperanzas de Israel). En Jn 11,27, no debe interpretarse como alusivo a algún advenimiento futuro (v. gr., la parusía, evento difícilmente vislumbrable en el horizonte mental de Juan). Aquí, como otras veces en que ἔρχομαι tiene en el cuarto Evangelio un sentido teológico conectado con Jesús, se refiere a su llegada a este mundo por medio de la encarnación (cf., p. ej., 1,9.11; 12,46; 18,37). Por eso, pese a ser ὁ ἐρχόμενος un participio presente, "el que tenía que venir al mundo" puede considerarse como una traducción aceptable en el contexto del Evangelio de Juan.

¹³³ Sobre todo esto, cf. Stenger, "Die Auferweckung des Lazarus", 28-32.

¹³⁴ Para un estudio de los versículos inmediatamente anteriores a la resurrección de Lázaro, véase Rochais (*Les récits de résurrection*, 119-20. En la p. 118, Rochais resume así el papel de Marta en el relato: «A través del personaje de Marta expresa el evangelista su pensamiento teológico»).

¹³⁵ Por ejemplo, véase en el prólogo del Evangelio la interpolación efectuada por el evangelista (1,8), donde explica la verdadera función de Juan Bautista: «Él [Juan] no era la luz, sino [que vino] para que pudiera dar testimonio de la luz». Construcciones similares se pueden encontrar en Jn 1,31; 9,3; 13,18 (pero con la partícula negativa más distante); 14,31; 15,21 (con la negación implícita en la idea del odio). Sobre esto, véase Rochais, *Les récits de résurrection*, 118.

¹³⁶ A primera vista hay una notable diferencia, por no decir contradicción, entre la interpretación que hace Jesús al principio del relato y la que ofrece al final. En 11,15, la frase "porque así tendréis motivo para creer" parece sugerir que los discípulos llegarán a la fe como consecuencia de la gran señal de la resurrección de Lázaro, manifestación de la gloria de Dios (cE v. 4). Pero, leyendo 11,40, se tiene la impresión de que la fe es señalada como condición necesaria para que ocurra el milagro: «¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?» La diferencia, sin embargo, puede ser más aparente que real. Tanto los discípulos como Marta creen en Jesús con anterioridad a la resurrección de Lázaro. De hecho, la fe de los discípulos queda explícita en el Evangelio ya a partir de 2,11; y Marta confiesa su fe con una fórmula joánica en 11,27, antes del milagro. Sin embargo, la objeción de Marta en el v. 38 indica que su fe no es perfecta todavía; algo que, a juzgar por la lúgubre exhortación de Tomás en el v. 16, se puede sospechar con respecto a los discípulos, y que el Evangelio confirmará incluso en un momento tan tardío como la última cena (cE, p. ej., 13,8-11.36-38; 14,5-11; 16,29-32). Así pues, aunque a los discípulos y a Marta les falta mucho para llegar a la fe perfecta, están ya en camino. Entretanto, la resurrección de Lázaro les exige alguna fe inicial si quieren beneficiarse de la revelación de la gloria de Dios y, al mismo tiempo, los lleva a adquirir una fe aún mayor. El relato sobre la curación del hijo del funcionario real (4,46-54) ilustra en cuanto a la idea joánica del crecimiento en la fe. Como se dirá más adelante, la mayor parte -si no todos- los usos del verbo "creer" (πιστεῖν) en el relato sobre Lázaro pueden ser adscritos a la labor redaccional del evangelista.

¹³⁷ Ésta parece ser también la interpretación de Haenchen, *John* 2,57. Admito, no obstante, que hay más de una posible lectura de la línea de pensamiento. Brown (*The Gospel According to John* 1, 423) prefiere leer el v. 5 con el v. 6, aunque está de acuerdo en que la función del v. 5 es evitar la impresión de indiferencia por parte de Jesús con respecto a la suerte de Lázaro. Tal como el texto ha llegado hasta nosotros, el v. 5 parece mirar hacia atrás y hacia delante cuidando de que no se interpreten mallas ex-

trañas palabras de Jesús en el v. 4 y su inacción en el 6. Por ejemplo, en su división del relato sobre Lázaro, Schnackenburg une el v. 5 con el v. 4, subrayando al mismo tiempo lo sorprendente que, con la afirmación del v. 5, resulta la inacción de Jesús en el v. 6 (*Das Johannesevangelium* II, 405). Un enfoque similar se encuentra en Kremer, *Lazarus*, 57. Desde una perspectiva diferente, Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 302 n. 7) declara que, si bien el v. 4 procede del evangelista (para mí, la cuestión principal), el v. 5 existía en la fuente y seguía de inmediato al v. 3. A mi entender, la sucesión v. 3 + v. 5 quita coherencia al relato, y no digamos fluidez.

¹³⁸Sobre el vocabulario y estilo joánico en los vv. 11-15, véase Rochais, *Les récits de résurrection*, 121-22.

¹³⁹Así Rochais (*ibid.*, 127), siguiendo a Black, *An Aramaic Approach*, 240-43. Sin embargo, con reconfortante honestidad, admite que, si bien la reconstrucción semítica ('*eth'azaz beruha*) que él postula está atestiguada en siríaco cristiano de época posterior, «todavía no ha sido encontrada en arameo judeopalestino ni en siríaco palestino».

¹⁴⁰Véase el minucioso análisis filológico de Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 300-313; Rochais, *o. e.*, 114-24).

¹⁴¹Rochais (*o. e.*, 119) sostiene el carácter primitivo de Jn 11,32 basándose en un motivo similar presente en Mc 5,22 (postración a los pies de Jesús en súplica) y en la semejanza del reproche de María con el que otras mujeres dirigen a Elías y a Eliseo en 1 Re 17,18 y 2 Re 4,28, respectivamente. Rochais concluye que el reproche de Marta en Jn 11,21 es una interpolación elaborada con arreglo al reproche de María en 11,32, más original.

¹⁴²Rochais (*o. e.*, 123) representa la inusitada posición de proponer una reconstrucción bastante extensa para la fuente de las señales, descartando, sin embargo, todo el texto de los vv. 17-32. La reconstrucción más próxima a ésta es la de Wilkens.

¹⁴³Encuentro dudoso que alguna parte de este segundo diálogo de Jesús con sus discípulos existiese en la tradición preevangélica. Rochais (*Les récits de résurrection*, 123) supone que la tradición contenía la siguiente versión reducida del diálogo: «Después de esto, dijo a sus discípulos: "Nuestro amigo Lázaro está dormido". Los discípulos le dijeron: "Señor, si está dormido se recobrará". Jesús les dijo: "Lázaro ha muerto. Pero vayamos junto a él"». Rochais procede a subrayar los paralelos entre esta tradición y la declaración de Jesús, en Mc 5,38-39, de que la hija de Jairo, ya muerta, está sólo dormida. Entre ambos relatos se encuentran dispersos otros paralelos, pero nada fuera de lo que cabría esperar de dos relatos cristianos primitivos sobre resurrecciones obradas por Jesús y que circularon en la tradición oral. Cualquiera que sea su fuente o fuentes, el relato sobre la resurrección de Lázaro sufrió tan completa reelaboración en un ambiente joánico y según una teología de las señales joánica que las comparaciones con los relatos veterotestamentarios y sinópticos sobre resurrecciones son de muy escasa utilidad; sobre esto, cf. Jacob Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung* (Stuttgart: KBW, 1985) 38-50.

¹⁴⁴Es posible que el curioso detalle de la salida de Lázaro con las manos y los pies vendados, que hace que el milagro sea doble, lo añadiese el evangelista para establecer un contraste con las vendas abandonadas en el sepulcro de Jesús (20,6-7) como mensaje de que Jesús nunca las volvería a necesitar. Sin embargo, cabe también la posibilidad de que el detalle de 11,44 figurase en la tradición preevangélica como un elemento adicional confirmativo de la realidad del milagro. Si tal fuera el caso, su presencia en el relato sobre Lázaro podría haber sugerido al evangelista el contraste de 20,6-7.

¹⁴⁵En este caso, la estadística es impresionante: $\pi\lambda\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ se encuentra 98 veces en Juan, frente a 11 veces en Mateo, 14 en Marcos y 9 en Lucas.

¹⁴⁶Es interesante comparar las dos reacciones en su formulación griega, sobre todo porque no hay razón para pensar que el cuarto evangelista conociese el texto de Hechos:

Jn 11,45: πολλοὶ ... ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν [= Jesús]

Hch 9,42: ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν Κῶρῶν [= Jesús]

¹⁴⁷Rochais, *Les récits de résurrection*, 124-29. Similares a ésta son las reconstrucciones que proponen Wilkens ("Die Erweckung", 22-39, esp. 27) y Kremer (*Lazarus*, 88-89, donde da a conocer la opinión de Jürgen Becker). El relato tradicional según Wilkens comprende los vv. 1, 3, 17, 33-34, 38-40, 43-44 y, a diferencia de la reconstrucción de Rochais, conserva el nombre de Lázaro. La versión breve, casi sinóptica, sugerida por Kremer se compone de los vv. 1, 3, 17, 38-39, 41, 43-44 y conserva los nombres de Lázaro, María y Marta en el v. 1.

¹⁴⁸En particular, creo que algunos comentaristas del Evangelio de Juan se entregan demasiado alegremente a comparar la teología de los milagros de la hipotética "fuente de señales" con la teología de los milagros narrados por Juan. Si ya en el caso de una realidad de la que todavía disponemos (el cuarto Evangelio) no es parva tarea expresar con precisión la sutil y complicada idea que el evangelista tiene de los milagros de Jesús, hacer lo mismo con la hipotética "fuente de señales" -si es que existió- supone una empresa realmente peliaguda. Y no hablemos de la etapa final: comparar ambos puntos de vista.

¹⁴⁹Rochais, *Les récits de résurrection*, 125-26.

¹⁵⁰Véase, p. ej., *ibíd.*, 125.

¹⁵¹Sobre todo esto, cf. Haenchen, *John 2*, 69. Haenchen subraya con acierto que, si realmente influyó en el relato sobre Lázaro alguna de las tradiciones mencionadas, fue durante la tradición oral, y no hay que imaginar a Juan copiando de distintos pasajes del Evangelio de Lucas.

¹⁵²Conviene advertir, sin embargo, que la mayoría de los casos más señalados de "fertilización cruzada" entre las dos tradiciones se encuentran en la parte relativa a la muerte y resurrección de Jesús.

¹⁵³Algunos críticos modernos aplican la denominación de *Beispielzahlung* a este tipo de relato que contiene un ejemplo o aviso; véase, p. ej., Bultmann, *Ceschichte*, 193. Pese al olor a erudición que exhalan términos como el antedicho debemos recordar que, para los oyentes de Jesús, este relato habría entrado en la categoría general de *mashal* y que los evangelistas lo habrían catalogado como una παραβολή más (lo que, en efecto, hizo el autor del Codex Bezae en el caso de la parábola de Lázaro y el hombre rico). A este respecto, cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 1125-26. Sobre la parábola de Lázaro y otras similares (las del buen samaritano y del hijo pródigo) como ejemplos de parábola "tipo cuento", véase Christopher F. Evans, "Uncomfortable Words-V 'If they do not hear Moses and the prophets, neither will they be convinced if someone should rise from the dead' (Lk 16:31)": *Exp Tim* 81 (1969-70) 228-31, esp. 228.

¹⁵⁴Sobre las dos partes de la parábola, cf. Evans, 228-29; Jacques Dupont, *Les béa-Mudes*, 3 vols (EBib; Paris: Gabalda, 1969 [vols. I y II], 1973 [vol. III] III, 173; A. Feuillet, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31) antithese de la parabole de l'intendant asrucieux (Lc 16,1-9)": *NRT* 101 (1979) 212-23, esp. 216.

¹⁵⁵Con respecto a la precisa cuestión sobre la que estoy tratando, véase Jacob Kremer, "Der arme Lazarus. Lazarus, der Freund Jesu. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Lk 16,19-31 und John 11,1-46", en *A cause de l'évangile. Études sur les Sy-*

noptiques et les Actes (LD 123; Jacques Dupont Festschrift; Paris: Cerf, 1985) 571-85. Como lo que pretendo es comparar la parábola lucana de Lázaro y el hombre rico con el relato sobre el Lázaro joánico, no emprendo aquí un análisis detallado de la parábola, que contiene varios enigmas muy interesantes. Para una exégesis básica, cf. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 182-87; Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 324-30; Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 471-77; Marshall, *Luke*, 632-39; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 1124-34. Otros estudios sobre el tema se pueden encontrar en A. O. Standen, "The Parable of Dives and Lazarus, and Enoch 22": *ExpTim* 33 (1921-22) 523; J. Renié, "Le mauvais riche (Lc XVI,19-31)": *Année Théologique* 6 (1945) 268-75; N. Rimmer, "Parable of Dives and Lazarus (Luke XVI,19-31)": *Exp-Tim* 66 (1954-55) 215-16; R. Dunkerley, "Lazarus": *NT55* (1958-59) 321-27; Jean Cantinat, "Le mauvais riche et Lazare": *BVC* 48 (1962) 19-26; K. Grobel, "... Whose Name Was Neves": *NT5* 10 (1963-1964) 373-82; C. H. Cave, "Lazarus and the Lukan Deuteronomy": *NT5* 15 (1968-69) 319-25; Evans, "Uncomfortable Words", en *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1970) 78-99; atto Glombitza, "Der reiche Mann und der arme Lazarus": *NovT* 12 (1970) 166-80; Dupont, *Les béatitudes*, III, 60-64, 111-12, 162-82; F. Schneider / W. Stenger, "Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft": *NTS* 25 (1978-79) 273-83; Feuillet, "La parabole du mauvais riche", 212-23.

¹⁵⁶Obviamente, la metáfora del "seno" connota intimidad (p. ej., la de un niño sentado en las rodillas de su padre). En el AT, la imagen se utiliza también para hacer referencia a alguien que, al morir, "va al encuentro" de sus mayores o a "reunirse" con los suyos (como en Gn 15,15; 49,33). Otra idea de intimidad que puede encerrar esa metáfora es la de un invitado que se reclina sobre su anfitrión en un banquete (cf Jn 13,23). Pero sugerir (como Marshall en *Luke*, 636) que la imagen corresponde a un «banquete mesiánico» es llevar la metáfora más allá del contexto inmediato. Además, la escatología a que se refiere la parábola parece ser de premio o castigo inmediatamente después de la muerte del individuo, lo cual no concuerda con un banquete mesiánico al final de la edad presente. Conviene, no obstante, ser prudentes en cuanto a decidir sobre este asunto, porque, como advierten la mayor parte de los comentaristas, las ideas escatológicas reflejadas en la parábola no siguen una misma línea ni tienden a transmitir ninguna doctrina fija formal sobre una vida futura. Esto tiene poco de sorprendente, puesto que, allá por el siglo I, eran muy variables las ideas judías sobre la cuestión.

¹⁵⁷De ahí que algunos exegetas afirmen que el personaje principal de la parábola no es Lázaro, sino el hombre rico, y que, en consecuencia, den a la perícopa títulos como "la parábola del rico malvado". Sobre esto, cf Feuillet, "La parabole du mauvais riche", 216.

¹⁵⁸Sobre el problema de la desaparición de la primera letra (alef) en Eleazar, que da lugar a la forma abreviada Lazar, origen de "Lázaro", véase Joseph A. Fitzmyer, "The New Testament Title 'Son of the Man' Philologically Considered", en *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979) 143-60, esp. 149-51; para una visión del fenómeno, cf Geza Vermes, *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973) 189-90; trad. esp.: *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiador*. Barcelona: Muchnik Editores, 1994). Fitzmyer señala la aparición del nombre de Eleazar en contextos tan variados como un acta de divorcio encontrada en Murabba'at, un osario de Jerusalén y el texto de 1 QapGn 22;34. En una fecha mucho más tardía (hacia la primera mitad del siglo V d. C.), el Talmud jerosolimitano trunca a menudo "Eleazar", dando lugar a "Lazar" o "Lieber".

I" Véase la reconstrucción de la forma más antigua de la parábola en Kremer, *Lazarus*, 104. Kremer cree que la parábola primitiva consistía sólo en un relato muy bre-

ve (Lc 16,19-23), carente de todo diálogo y del nombre del mendigo. Si tal fuera el caso, y si se piensa en una "fertilización cruzada" entre las tradiciones joánica y lucana, entonces el nombre que aparece en la parábola de Lucas podría proceder de una tradición joánica preevangélica sobre la resurrección de Lázaro. Tal es también la posición de Kremer en "Der arme Lazarus", 571-85. Debo recalcar que esta teoría sobre el paso del nombre del relato de milagro joánico a la parábola lucana no debe ser confundida con la tesis sumamente imaginativa (de hecho, casi novelesca) de Dunkerley, "Lazarus", 321-27. Desentendiéndose de la crítica de las formas (por no hablar de la crítica de la redacción), Dunkerley equipara ingenuamente los marcos redaccionales de la parábola lucana de Lázaro y del relato joánico de Lázaro con dos marcos históricos, que luego trata de armonizar. Habiendo recibido la noticia de la enfermedad de Láiaro, y tras ser instado por sus discípulos a que vaya a curarlo para así crearse un estado de opinión favorable, Jesús pronuncia la parábola de Lázaro (tomando el nombre de la realidad histórica de su amigo enfermo) para advertir a sus discípulos de que la incredulidad continuará aun cuando lleve a cabo una resurrección. Pero, más tarde, viendo la pena de las hermanas, y deseando demostrar a sus discípulos la verdad de la parábola, resucita a Lázaro. A falta de exégesis, profusión de fantasía.

¹⁶⁰ Resulta curioso que, para resolver una dificultad del texto de esta parábola lucana, autores partidarios de estudiarla de un modo "sincrónico" o estructural apelen, sin embargo, al conocimiento del significado hebreo de "Eleazar" por parte del público de Lucas; cf., p. ej., F. Schnider / W. Stenger, "Die offene Tür", 273-83. De este análisis estructural deriva uno de los peligros del método: en su intento de encontrar en todas partes oposiciones bipolares o correspondencias, los intérpretes empiezan a leer en el texto lo que éste no contiene.

¹⁶¹ Uno de los más extravagantes ejemplos de este enfoque lo representa Derrett, "Dives and Lazarus", 78-99, esp. 86-87; véase también Cave, "Lazarus", 323. Derrett es muy erudito, pero completamente acrítico. No encuentra problema en pasar del AT a la tradición sobre Jesús y al tercer Evangelio (con muy poca o ninguna preocupación por el lenguaje redaccional, la teología y la composición literaria de Lucas), y de ahí a escritos rabínicos posteriores, en especial los midrasas clásicos. Con el "método" de Derrett, cualquier cosa puede ser leída en el texto de la parábola, sin atender a fuentes ni épocas. De esta descontrolada manera de hacer investigación resulta un Jesús histórico difícilmente distinguible del pergeñado por la parte redaccional del Evangelio de Lucas.

¹⁶² Kremer (*Lazaros*, 92) explica de otra manera el desarrollo de la tradición. Según su hipótesis, el cuarto evangelista identificó a María, la hermana de Lázaro, con la mujer anónima que ungió a Jesús en Betania antes de la pasión (Jn 11,1-2; 12,1-8; cf. Mc 14,3-9). Por otro lado está el hecho de que, en Mc 14,3, al dueño de la casa donde tiene lugar la unción se le menciona como "Simón el leproso". (¿Es tan sólo una coincidencia que, en el relato lucano de la unción en Galilea [Lc 7,36-50], el dueño de la casa sea un fariseo de nombre también Simón?) Siempre según Kremer, quizá Simón era llamado "el leproso" porque Jesús lo había curado de lepra; y hay que tener en cuenta que, desde los tiempos veterotestamentarios hasta los rabínicos, se equiparó una curación de lepra a una resurrección. Por eso cabría la posibilidad de que, en otra corriente de tradición cristiana primitiva, Simón, al que Jesús habría curado de lepra, hubiese pasado a ser el Lázaro resucitado por Jesús. Esta teoría tan traída por los pelos ilustra sobre los extremos a que pueden llegar los investigadores cuando no disponen de una explicación para algo. Con todo, Kremer no explica cómo fue a parar al relato el nombre de Lázaro; para eso tiene que remitirse a la parábola lucana de Lázaro y el hombre rico.

¹⁶³ Bultmann expone estos dos puntos (con los que no todos los críticos están de acuerdo) en *Geschichte*, 193,212.

¹⁶⁴ Como ya quedó indicado, Kremer (*Lazarus*, 104) opina que la forma primitiva de la primera parte de la parábola comprendía sólo los vv. 19-23 y que todo lo demás fue añadido posteriormente en distintas etapas.

¹⁶⁵ Dupont, *Les béatitudes* III, 162-182; véase también Feuillet, "La parabole du mauvais riche", 212-23.

¹⁶⁶ Cf. Grobel, "... Whose Name Was Neves", 373-82; para una evaluación crítica de las supuestas fuentes de la parábola lucana, véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1126-27.

¹⁶⁷ Sobre la ausencia de criterios o juicios morales explícitos en la primera parte de la parábola, véase Dupont, *Les béatitudes* III, 174-78. Conviene subrayar que tal ausencia es cierta cuando la primera parte se lee *en sí*. Dupont hace notar que, en el contexto de la redacción de todo el cap. 16, Lucas utiliza la parábola como exhortación a los ricos a que hagan el debido uso de su riqueza para ganarse la amistad de los pobres y prepararse así un feliz recibimiento en las "moradas eternas" después de la muerte (cf. 16,9). Ciertamente, el elemento de responsabilidad moral lo aporta la segunda parte; pero es significativo que haya que esperar hasta llegar a ella para encontrar algún tono moral que conecte la parábola con las demás perícopas del cap. 16 (la parábola del "administrador inicuo" [16,1-8] y los dichos subsiguientes [16,9-13], la acusación de Jesús contra los fariseos que se burlan de sus enseñanzas porque aman el dinero [16,14-15] y las referencias a la "ley y los profetas" [16,16-18]). Véase también Feuillet, "La parabole du mauvais riche", 212-23.

¹⁶⁸ Esto es lo que hace Derrett en "Dives and Lazarus", 85-92.

¹⁶⁹ Dupont (*Les béatitudes* III, 173-82) ofrece un minucioso estudio del vocabulario y estilo lucano en los diferentes versículos.

¹⁷⁰ Así Dupont, *ibíd.* III, 63-64, 179.

¹⁷¹ Digo "aproximadamente" porque hay problemas textuales en algunos de los pasajes en que aparece ἀνίστημι; p. ej., algunos críticos cuentan 107 casos de este verbo en todo el NT, con 71 de ellos en Lucas-Hechos. Para apreciar lo insólito del empleo tan frecuente por Lucas de ἀνίστημι tanto en contextos profanos como en pasajes referentes a la resurrección de Jesús y a la de los muertos en general, hay que comparar al tercer evangelista con otros autores del NT. Por de pronto, en la mayoría de los libros del NT nunca se usa ἀνίστημι. Exceptuado Lucas, casi todos los autores neotestamentarios que utilizan dicho verbo lo hacen pocas veces, y algunos no lo emplean nunca o casi nunca para referirse a la resurrección de Jesús. Por ejemplo, en Mateo se encuentra 4 veces el verbo, pero siempre en un contexto ajeno a la resurrección de Jesús ya la acción de resucitar a esta vida o en el final de los tiempos. El único pasaje con ἀνίστημι más próximo a este sentido es Mt 12,41: «Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio [final] con esta generación y la condenarán». Pero aquí ἀνίστημι no alude a la acción de resucitar, sino a la de levantarse unos jueces de sus asientos durante un juicio para dictar sentencia. Algo similar ocurre en las epístolas indiscutiblemente paulinas. El verbo aparece 4 veces, 2 de ellas en citas del AT no relacionadas con ninguna resurrección. La única vez que Pablo emplea el verbo para la resurrección de Cristo es en 1 Tes 4,14, donde parece estar citando una primitiva fórmula cristiana de fe. Probablemente, la influencia en el desarrollo de su argumento lo lleva, dos versículos después (1 Tes 4,16), a utilizar ἀνίστημι en referencia a la resurrección de los cristianos, también por única vez. En las epístolas deuteropaulinas, sólo aparece el verbo en Ef 5, 14, con referencia a la resurrección espiritual de los cristianos a través de la fe y del bautismo. Los 2 casos registrados en Hebreos no tienen nada que ver con la resurrección de los muertos. Incluso el Evan-

gelio de Juan, que emplea el verbo 8 veces, restringe todas los casos, menos uno (20,9), a dos pasajes clave: el discurso sobre el pan de la vida, del cap. 6 (vv. 39-40.44.54), Y la resurrección de Lázaro, del cap. 11 (vv. 23-24.31). Marcos es el único autor neotestamentario, aparte de Lucas, que utiliza ἀνίστημι un considerable número de veces (17, aunque un caso se encuentra en el final secundario del Evangelio [Mc 16,9]), entre las cuales hay referencias a la resurrección de los muertos. Lucas adopta alguno de los usos de Marcos conectados con la resurrección a esta vida (p. ej., la de la hija de Jairo [Lc 8,55 || Mc 5,42]) y con la resurrección de Jesús (la tercera predicción de la pasión [Lc 18,33 || Mc 10,34]). Significativamente, Mateo no adopta ninguno de ambos usos marcianos. Pero en Lucas se encuentra también el uso marciano de ἀνίστημι con referencia a la resurrección de los muertos; véase el ejemplo de Mc 6,15 en el texto.

¹⁷² Lucas emplea πείθω un total de 21 veces (4 en su Evangelio y 17 en Hechos). Después de él, Pablo es quien más se sirve de ese verbo en el NT (19 veces). Marcos y Juan no lo utilizan en absoluto, y en Mateo se encuentra πείθω sólo 3 veces.

¹⁷³Dupont, *Les béatitudes III*, 179. Nótese especialmente la tendencia de Lucas a escribir "Moisés y los profetas" en vez de la expresión tradicional "la ley y los profetas"; cE Lc 24,27.44; Hch 26,22; 28,23. A veces, Lucas introduce en la fórmula vocablos adicionales; p. ej., "Moisés y ... todos los profetas" (Lc 24,27). O bien usa la palabra "ley" a "Moisés"; p. ej., "en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos" (Lc 24,44) y "argumentos de la ley de Moisés y de los profetas" (Hch 28,23). Ningún otro autor neotestamentario menciona la ley y los profetas en una misma frase, exceptuando Juan, quien lo hace sólo una vez (1,45: «Hemos encontrado a aquel de quien Moisés escribió en el libro de la ley, y del que los profetas dijeron...»).

¹⁷⁴ Los rasgos lucanos señalados por Kremer (*Lazarus*, 104 n. 176) son los siguientes: la expresión "Moisés y los profetas", el verbo διαμαρτύρομαι (con 10 casos en Lucas de los 15 registrados en el NT, ninguno en los otros evangelistas), el verbo μετανοέω (con 17 casos lucanos de los 34 neotestamentarios, 5 de los cuales se encuentran en Mateo, 2 en Marcos y ninguno en Juan) y el rechazo de la llamada al arrepentimiento lanzada por alguien que resucite (tema que apunta hacia los Hechos de los Apóstoles). Como hace notar Kremer en su artículo ("Der arme Lazarus", 577-79), tal convergencia de características lucanas no se advierte en la primera parte de la parábola (aunque hay algunas; cE Dupont, *Les béatitudes III*, 173-78). Aunque todas estas observaciones son sin duda muy brillantes, prefiero basar mis argumentos en el juicio más limitado, pero también más comprobable, de que Lucas tiene mucho que ver con 16,31.

¹⁷⁵ Similarmenre, Wilkens, "Die Erweckung", 29 n. 15.

¹⁷⁶ Así Kremer, *Lazarus*, 104-5; íd., "Der arme Lazarus", 572, 584-85.

¹⁷⁷ Kremer (*Lazarus*, 91-92) otorga una mayor influencia al relato lucano de la visita a Marta y María.

¹⁷⁸ Algunos críticos opinan que el nombre de Lázaro figuraba en la tradición primitiva, pero juzgan secundarias las referencias a María y a Betania; sobre eso, cE Kremer, "Der arme Lazarus", 571-85. Por mi parte, aunque tiendo a creer que la tradición primitiva contenía los tres nombres -Lázaro, María y Betania-, admiro que el nombre de Lázaro está vinculado al relato de un modo especial. Ya he indicado que, a diferencia de los nombres de María y Betania, el de Lázaro no puede, en buena lógica, derivarse de otros pasajes evangélicos, ni siquiera de la parábola de Lázaro y el hombre rico.

¹⁷⁹ Acerca de esta conjetura, cf. Kremer, *Lazarus*, 105-7. En cambio, según Rochais (*Les récits de résurrection*, 134), el relato sobre Lázaro quizá no se remonte a ningún hecho de la vida de Jesús; podría ser simplemente una predicación cristiana en forma narrativa, dirigida a representar dramáticamente la fe de la Iglesia en Jesús el Mesías y su esperanza en la resurrección de los muertos.

¹⁸⁰ Una excepción a la regla es la reconstrucción que propone Rochais de la forma más primitiva de la tradición. Sin embargo, casi ningún crítico omite el nombre de Lázaro de la fuente utilizada directamente por el cuarto evangelista.

¹⁸¹ Una idea similar se encuentra en Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 433, YKremer, *Lazarus*, 107. Este último subraya oportunamente que tal idea se refiere tan sólo a lo que los discípulos de Jesús *pensaron* que había sucedido y que contaron a otras personas incluso durante el ministerio público de su maestro. Obviamente, ellos no tenían los conocimientos modernos (ni siquiera los de un médico antiguo como Galeno) que les permitieran distinguir entre muerte aparente y muerte clínica.

¹⁸² Debo advertir que el artículo determinado no figura delante de cada uno de los adjetivos en el texto griego, si bien se suele incluir en las traducciones por razones estilísticas. Así pues, no hay que entender que la referencia es a *todos* los ciegos, cojos, etc.

¹⁸³ Aunque en Mt 11,5 no hay mención de los exorcismos, éstos son objeto de discusión en dichos de Jesús pertenecientes a la disputa sobre Belcebú (Mc 3,22-27 || Mt 12,22-30 || Lc 11,14-23), que está representada en las tradiciones marcana y Q. Por tanto, también los exorcismos cuentan con un testimonio múltiple de fuentes y de formas.

¹⁸⁴ Mientras que desde una perspectiva intermedia Bultmann (*Geschichte*, 22) ve Mt 11,2-6 como una composición cristiana que encierra un dicho auténtico de Jesús en los vv. 56-6, Kloppenborg (*Formation*, 107) sostiene que «todo este relato declarativo es una creación postpascual, motivada por el afán de atraer a los discípulos del Bautista al redil cristiano». Para un completo examen y evaluación de opiniones sobre Mt 11,2-6, véase el estudio de este pasaje en el capítulo 13, volumen II/I, de *Un juicio marginal*.

¹⁸⁵ Sobre la esencial historicidad de la perícopa, cf. Kümmel, *Promise and Fulfillment*, 109-11.

¹⁸⁶ Una cuestión debatida es si esos versículos del libro de Isaías fueron añadidos posteriormente por un redactor o si desde el principio se referían a la restauración nacional de Israel o a la resurrección de los muertos en el tiempo final. Por ejemplo, Otto Kaiser (*Isaiah* 13-39 [OTL; Philadelphia: Westminster, 1974] 201) opina que, aunque 25,8a (Yahvé "destruirá la muerte para siempre") es una adición de un redactor posterior, interpreta correctamente el versículo anterior al hablar de la abolición de la muerte misma. Kaiser (pp. 210, 215-20) cree que también Is 26,19 ("revivirán los muertos, sus cadáveres se levantarán") es una adición posterior y se refiere a la esperanza en la resurrección del cuerpo el último día. Para una interpretación similar de 25,8a, véase R. E. Clements, *Isaiah* 1-39 (NCB; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scion, 1980) 208-9. Sin embargo, Clements entiende 26,19 en el sentido de una restauración nacional, no en el de la resurrección individual; por eso no considera el versículo como una glosa posterior. Comoquiera que sea, hacia el siglo 1 d. C. los versículos en cuestión ya figuraban en el libro de Isaías y, obviamente, eran susceptibles de interpretación apocalíptica.

¹⁸⁷ De hecho, en LXX Is 26,19 se habla de resurrección de muertos, aunque no de un modo ran conciso como en Mt 11,5 par. En el citado versículo de Isaías se lee: ἀναστήσονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ("los muertos se levantarán, y los que están en el sepulcro serán resucitados"). Casi se podría considerar Mt 11,5 como una escueta combinación de las dos frases en su simple νεκροὶ ἐγείρονται.

¹⁸⁸ Véase Jeremias, *New Testament Theology*, 20-21. En el texto griego, Jeremias encuentra la siguiente estructura rítmica:

- | | | |
|----|--|--------------------------------|
| | τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν | [los ciegos ven] |
| 1. | χωλοὶ περιπατοῦσιν | [los cojos andan] |
| | λεπροὶ καθαρίζονται | [los leprosos quedan limpios] |
| | καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν | [y los sordos oyen] |
| 2. | νεκροὶ ἐγείρονται | [los muertos resucitan] |
| | πτωχοὶ εὐαγγελίζονται | [los pobres son evangelizados] |
| | καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί. | |
| 3. | [y dichoso el que no se escandalice por causa mía] | |

¹⁸⁹ Véanse mis observaciones en *Unjudío marginalII*, 194-95.

¹⁹⁰ Así, p. ej., Jeremias, *New Testament Theology*, 103-5.

¹⁹¹ Cada uno de estos ejemplos resulta instructivo. En Mc 4,12, el contexto más amplio es entender o no entender las parábolas de Jesús, como aclara el versículo siguiente (4,13) con su empleo de verbos que significan conocer o entender (οἶδατε, γνώσεσθε). Además, Mc 4,12 es una cita palabra por palabra de Is 6,9-10, lo cual hace aún más clara la referencia al rechazo del mensaje del profeta. Mayor intriga produce Jh 9,39-41, en cuanto el milagro literal de dar la vista al ciego de nacimiento en 9,1-7 ocasiona el uso metafórico de "ciego" (τυφλός) referido a los fariseos, que, por ironía joánica, se aplican la metáfora a sí mismos en el v. 40. El vocabulario relacionado con "ver" va cobrando asimismo sentido metafórico al avanzar el capítulo desde la visión física que el ciego recibe en el milagro (vv. 1-9) hasta la plena visión de fe que alcanza en los vv. 35-38.

Los llamados milagros sobre la naturaleza

I. Los "milagros sobre la naturaleza", una categoría discutible

Cuando examinamos los milagros evangélicos clasificados como exorcismos, curaciones y resurrecciones, no encontramos grandes problemas para definir cada categoría. Expulsar un demonio de un poseso, librar a una persona de su enfermedad, resucitar a un muerto son conceptos claros, por increíbles que puedan parecer al "hombre moderno". Cada una de estas categorías tiene en los cuatro Evangelios una forma literaria considerablemente estable y un vocabulario y un contenido que le son característicos. Eventualmente, incluso permiten ser divididas en subcategorías. Por ejemplo, las curaciones evangélicas de imposibilitados, de ciegos y de leprosos forman subcategorías distintas (cada una con varios relatos) dentro de la categoría de los milagros de curación, y cada una de ellas cuenta a su vez con una forma, un vocabulario y un contenido que le son peculiares.

No es tal el caso de la categoría heterogénea llamada tradicionalmente "milagros sobre la naturaleza". Los relatos evangélicos que se suelen incluir en ella varían entre sí hasta tal punto en forma, lenguaje y contenido que está justificado preguntarse si, dentro de los cuatro Evangelios, los "milagros sobre la naturaleza" constituyen realmente un grupo aparte e inteligible como tal, al igual que sucede con los exorcismos, las curaciones y las resurrecciones. La idea de un milagro sobre la naturaleza es todo menos cartesianamente clara y distinta. Más en concreto, cualquier intento de presentar los llamados "milagros sobre la naturaleza" de los Evangelios como una categoría independiente y uniforme debe afrontar cuatro serias objeciones:

1) Ya la misma denominación entraña un importante problema. Desde que empezamos a estudiar los milagros en el presente volumen he pro-

curado, en lo posible, evitar la terminología de "naturaleza" y "natural", dadas las dificultades que ello presenta. Por un lado, para poder utilizarla con precisión, hay que entrar primero en graves discusiones filosóficas y teológicas sobre la adecuada definición del concepto "naturaleza" y luego obrar en consecuencia. Por otro lado, el exegeta debe tener cuidado de no introducir en el mundo del AT y del NT la idea de un universo autónomo y autorregulado, más propia de ciertas escuelas de filosofía griega o de la física newtoniana que de los relatos de milagros evangélicos.

2) Aparte el problema de una definición abstracta de "naturaleza", está el más específico de definir los "milagros sobre la naturaleza" como eventos distintos de los exorcismos, las curaciones y las resurrecciones. Una definición habitual los presenta como acciones mediante las cuales el taumaturgo muestra el poder o la habilidad de cambiar la materia inanimada, a diferencia de los milagros obrados sobre seres vivos. Pero esta distinción no parece válida, puesto que en la categoría de las curaciones (asimilada a la de las resurrecciones) el poder taumatúrgico actúa directamente sobre la materia inanimada de un cadáver. Por tanto, el poder sobre la materia inanimada no es la característica esencial que traza la línea divisoria entre los milagros sobre la naturaleza y las otras categorías de milagros evangélicos.

Además, en algunos episodios que suelen situarse bajo la rúbrica de "milagros sobre la naturaleza", el poder taumatúrgico no es ejercido -al menos principalmente- sobre materia inanimada. Supongamos, por ejemplo, que Jesús caminó realmente sobre el mar de Galilea. En tal ocasión, más que cambiar las condiciones del agua ejerciendo sobre ella su poder taumatúrgico, actuó sobre su propio cuerpo viviente para hacerse capaz de realizar ese hecho extraordinario. Una vez más, la existencia de una categoría clara y uniforme de "milagros sobre la naturaleza" se revela problemática.

3) En cuanto a la forma, los relatos que suelen ser catalogados como "milagros sobre la naturaleza" apenas tienen entre sí otra cosa en común que estar elaborados sobre el entramado básico del relato de milagro, y, en ocasiones, incluso ese entramado resulta en ellos casi irreconocible. Como hemos visto, el relato de milagro tiene esta forma elemental tripartita: *a) la exposición*, que comprende la explicación de la dificultad, dolencia o necesidad, con una eventual petición de ayuda a Jesús o intervención espontánea por parte de él, más la mención de las diversas circunstancias concomitantes y de un público espectador; *b) el milagro propiamente dicho*, junto con las palabras o acciones de Jesús, que cura a la persona o atiende a la necesidad, seguidas de un testimonio de la realización del milagro, más algún hecho o circunstancia que lo corrobora; *c) la conclusión*, donde se menciona el asombro de los testigos, su consternación, sus preguntas de

extrañeza, sus aclamaciones y alabanzas, sus manifestaciones de fe o de incredulidad, y donde se dice si la noticia del suceso y la fama de Jesús se extienden o no.

Estas tres partes básicas admiten numerosas variantes. Pero, en muchos relatos de "milagros sobre la naturaleza", no sólo varían; es que prácticamente falta alguna de ellas.

a) En la *exposición*, con mucha frecuencia no hay petición por parte de nadie. Ciertamente, tampoco se encuentra en otros relatos de milagros: sin que medie petición alguna, Jesús procede a curar (p. ej., al paralítico de Jn 5 y al ciego de Jn 9) o a resucitar (al hijo de la viuda de Naín en Lc 7, 11-17); pero en esos casos responde Jesús a una necesidad angustiosa o apremiante de otras personas. En algunos "milagros sobre la naturaleza" falta incluso este elemento. Por ejemplo, la forma más primitiva del relato del caminar de Jesús sobre las aguas probablemente no presentaba a los discípulos en situación de peligro (como en el relato donde Jesús calma la tempestad). Caminando sobre las aguas, Jesús se muestra en su divina majestad simplemente porque quiere hacerlo, sin necesidad de atender a una necesidad urgente de otra persona.

Del mismo modo, en la maldición de la higuera estéril, nadie, aparte de Jesús, siente ninguna clase de necesidad; en cuanto al hambre de Jesús, no se puede decir que sea una necesidad angustiosa o apremiante (de serlo, mal remedio habría constituido una maldición que seca la higuera). En el relato sobre el pago del impuesto del templo (Mt 17,24-27), los recaudadores no preguntan si Jesús lo va a pagar ya, sino si lo pagará en algún momento; por tanto, la necesidad apremiante o angustiosa no existe en este caso. Aun cuando la pregunta de los recaudadores se interpretase como un requerimiento de pago inmediato, es todo menos la petición de un milagro; y la moneda para pagar el impuesto podría haberse obtenido sin recurrir a un medio tan extraordinario como un milagro (que, en cualquier caso, no es narrado).

b) Aunque parezca extraño, algunos de los "milagros sobre la naturaleza" carecen de lo que en otros relatos de milagros constituye el *milagro propiamente dicho*, i. e., lo que Jesús dice y/o hace para llevar a cabo el hecho extraordinario. Por ejemplo, en la multiplicación de los panes, la oración y las acciones de Jesús ante los panes y los peces no son más que las palabras y acciones habituales de un anfitrión en una comida judía de carácter solemne. Nada indica que sean consideradas como coadyuvantes en la realización del milagro. (Cuando son mencionadas en los relatos evangélicos es para establecer paralelos con la última cena y con la eucaristía cristiana.) Poco tiene de sorprendente, por tanto, que antiguos comentaristas debatiesen sobre si la multiplicación de los panes y los peces se pro-

dujo por obra de Jesús o de los discípulos. Lo cierto es que, a diferencia de los relatos de exorcismos o de curación, al narrar la multiplicación de los panes se dice poco o nada de cuándo o cómo tuvo lugar el milagro. Por poner otro ejemplo: el caminar de Jesús sobre las aguas es la esencia de este particular milagro sobre la naturaleza; sin embargo, en el correspondiente relato no se habla de ninguna palabra o gesto de Jesús que hiciera posible esa acción extraordinaria.

c) La *conclusión* típica del relato de milagro, ya sea como reacción de los presentes o como difusión de la noticia de lo sucedido, puede faltar a veces. Tal es el caso del relato sobre el impuesto del templo, donde la narración termina bruscamente con la orden de Jesús a Pedro de que vaya a pescar para obtener lo suficiente para el pago del impuesto (Mt 17,27). En todas las versiones sinópticas de la multiplicación de los panes está ausente la conclusión típica del relato de milagro. Sólo la redacción joánica del relato tradicional aporta la reacción de la gente (Qn 6,14-15). Por cierto que, fijándonos un poco más en las versiones sinópticas del relato en cuestión, nos damos cuenta de que no sólo faltan las palabras o acciones de Jesús para realizar el milagro, así como la conclusión típica, sino también la petición inicial.

Pero ni siquiera las desviaciones con respecto a la forma básica permiten a los milagros sobre la naturaleza constituir una especie de grupo disidente, una categoría de relatos de milagros unidos en su apartarse de la norma, porque algunos la siguen con bastante fidelidad. Por ejemplo, en la tempestad calmada encontramos los tres elementos esenciales; y, hasta cierto punto, también en la maldición de la higuera si unimos las dos partes marcanas del relato (Mc 11,12-14.20-21 || Mt 21,18-20)². Así pues, la falta de cohesión es completa: los milagros sobre la naturaleza no convergen siquiera en su divergencia del "canon" del relato de milagro.

4) A la disparidad de formas se añade una gran variedad de contenidos y, en consecuencia, de vocabulario. Sólo unos cuantos milagros sobre la naturaleza, los que Gerd Theissen llama "milagros de donación", pueden ser agrupados a justo título. Theissen define el milagro de donación como aquel que proporciona bienes materiales de modo maravilloso; esa donación sobrenatural y extraordinaria acontece sobre todo mediante transformación, multiplicación y acumulación de algún bien³. A este grupo pertenecen los milagros en que, directa o indirectamente, Jesús proporciona comida (o bebida) a personas necesitadas de ella: la multiplicación de los panes, la conversión del agua en vino en las bodas de Caná, y, en menor medida, la pesca milagrosa.

La principal diferencia de la pesca milagrosa con respecto a los dos eventos claramente catalogables como milagros de donación es que -al menos en la forma lucana del relato- los beneficiarios, pescadores profe-

sionales, no tenían una necesidad urgente y personal de ese alimento y, probablemente, venderían la mayor parte de la prodigiosa captura en vez de consumir ellos mismos tan ingente cantidad⁴. Realmente, la utilidad material del milagro resulta muy discutible según la narración de Lucas, puesto que, de inmediato, Jesús pide a los pescadores que lo sigan, induciéndolos a abandonar el pescado tan milagrosamente obtenido (Lc 5,11: «Dejaron todo y lo siguieron»; cE. Jn 21,19-20). Se entiende, pues, que la forma lucana del relato no contenga la menor alusión al consumo del bien donado (a diferencia de lo que sucede en la multiplicación de los panes). Todavía más lejanamente emparentado con los verdaderos milagros de donación está el relato de Mt 17 sobre el pago del impuesto al templo. De hecho, desde el punto de vista crítico-formal, ni siquiera entra en la categoría de relato de milagro. No debe ser considerado, por tanto, como un milagro de donación, pese a la opinión de algunos exegetas⁵.

Así pues, la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes representan los dos únicos milagros de donación propiamente dichos. Esto es lo más que da de sí el intento de situar bajo una misma rúbrica algunos de los llamados "milagros sobre la naturaleza"⁶. Al final se impone la necesidad de admitir que la mayor parte de ellos tienen un carácter *sui generis* dentro de los cuatro Evangelios y constituyen, por así decir, su propia categoría. Aunque la designación tradicional "milagros sobre la naturaleza" tuvo un valor heurístico cuando tratamos de obtener una visión panorámica y un inventario de los relatos de milagros evangélicos, ahora, examinada más de cerca, parece carente de base y, por tanto, insostenible.

II. Categorías alternativas

Entonces, ¿qué categorías reflejarían mejor la complejidad de los datos? Quizá el crítico que mejor se maneja con esta confusa y heterogénea serie de milagros es Theissen, quien divide la categoría de milagros sobre la naturaleza en clasificaciones más específicas⁷. Adaptando yaumentando su enfoque, prefiero distinguir cuatro categorías de milagros realizados por Jesús con las que sustituir el inmanejable catálogo de "milagros sobre la naturaleza":

1) El *milagro de donación* (especialmente de alimentos), concepto que ya hemos examinado. Como hemos visto, los dos milagros que pertenecen propiamente a este grupo son la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes. La pesca milagrosa tiene puntos en común con él, pero también presenta notables divergencias. El relato sobre el impuesto del templo, aparte de quedar fuera de la categoría de milagro de donación, ni siquiera es un relato de milagro.

2) El *milagro de epifimía*. En sentido estricto es aquel en que la divinidad de una persona se hace visible no sólo mediante sus acciones o a través de los fenómenos que la rodean, sino en la persona misma⁸. Entre todos los milagros realizados por Jesús durante su ministerio público, quizá el único ejemplo cabal de milagro de epifanía es su caminar sobre las aguas⁹.

3) El *milagro de salvamento*. Implica una intervención milagrosa dirigida a sacar a alguien de trances tales como un peligro de naufragio o una situación de cautiverio. En el ministerio público, sólo se encuentra la variedad de salvamento en el mar. El único ejemplo puro de esta tercera categoría contenido en los Evangelios es la tempestad calmada.

4) El *milagro punitivo* (también llamado milagro de maldición o milagro de destrucción). Se trata del evento en que el taumaturgo, con solo expresar un deseo o una orden, produce deliberadamente algún daño. En el ministerio público, el único ejemplo de un milagro de este tipo es la maldición de la higuera.

La enumeración recién formulada habrá hecho saltar inmediatamente la alarma en la mente del lector. Al efectuar nuestro inicial examen e inventario de los relatos de milagros vimos que los Evangelios contienen (además de paralelos literarios) seis exorcismos, catorce curaciones y tres resurrecciones. Estas categorías están atestiguadas por diferentes fuentes evangélicas y, en muchos casos, por diferentes formas literarias (relato y dicho). Tanto es así que, dentro de la categoría de los milagros de curación, encontramos subcategorías como curaciones de tullidos, de ciegos y de leprosos, cada una de las cuales cuenta, a su vez, con un testimonio múltiple de fuentes y formas.

El contraste con las cuatro categorías antes descritas no puede ser más evidente. Cada una de ellas está integrada por un único relato, salvo la de los milagros de donación, que tiene dos, lo cual tampoco es como para echar las campanas al vuelo. La situación se vuelve especialmente problemática en el caso de los milagros de salvamento y de maldición, categorías con un solo componente, que además aparece en una sola fuente y en una sola forma literaria. Así nos encontramos con que el criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas, tan valioso en nuestra visión panorámica de los relatos de milagros y en nuestro análisis pormenorizado de los exorcismos, las curaciones y las resurrecciones, es simplemente inaplicable a los relatos sobre la tempestad calmada y la maldición de la higuera. En términos más crudos: puesto que el testimonio múltiple resultó ser el criterio más importante para evaluar las tres principales categorías de milagros, su inaplicabilidad a los dos relatos mencionados arroja serias dudas sobre la posibilidad de determinar sobre alguna base histórica si se remontan al

ministerio de Jesús. Con esto no pretendo dejar zanjado radicalmente todo el problema; pero es claro que, al estudiar en detalle estos relatos, muy sólidas deberán ser las razones que nos induzcan a ver en ellos un núcleo histórico, si hemos de vencer la impresión negativa que producen inicialmente.

El caso del milagro de epifanía no es mucho mejor. También está representado por un solo relato, el del caminar de Jesús sobre las aguas, que se encuentra en una sola forma literaria. Sin embargo, cuenta con un testimonio múltiple de fuentes (Mc 6 y Jn 6), por lo cual merece ser examinado con más cuidadosa atención que las dos categorías anteriores.

En cuanto a la categoría restante, la de los milagros de donación, ya hemos visto que es la única constituida por varios milagros, cuyo número queda, de hecho, reducido a dos: la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes. El relato sobre el impuesto del templo no es un relato de milagro. Y la pesca milagrosa, además de apartarse en varios aspectos de los dos milagros representativos de esta categoría, podría ser el relato de una aparición postpascual de Jesús (como lo es en Jn 21) trasladado por Lucas al comienzo del ministerio público (Lc 5). De ser originalmente postpascual, el relato quedaría, por definición, fuera del ámbito de búsqueda del Jesús histórico que hemos delimitado para *Un juicio marginal*.

Uno de los dos verdaderos milagros de donación, la conversión del agua en vino, carece también de testimonio múltiple de fuentes y formas; es un episodio solitario atestiguado exclusivamente por la tradición joánica. La multiplicación de los panes es el único milagro de donación que cuenta con un testimonio múltiple de fuentes (aunque no de formas) ¹⁰: el aportado por las tradiciones marcana y joánica. De hecho, destaca de todos los demás relatos de milagros por ser también el único que está presente en los cuatro Evangelios. Su solo apoyo en las tradiciones marcana y joánica no logra conservarle esa preeminencia en cuanto al testimonio múltiple de fuentes; pero no deja de estar mejor atestiguado que cualquier otro de los llamados "milagros sobre la naturaleza", por lo cual merece ser examinado con mayor atención que el resto de ellos ¹¹.

Puesto que casi todos los "milagros sobre la naturaleza" carecen de paralelo y, en consecuencia, de testimonio múltiple de fuentes y formas, en su mayor parte plantean graves problemas a quien trata de averiguar si encierran alguna base histórica. Pese a lo cual, por si tales problemas son superables, vaya examinar los relatos uno por uno. Como realmente no pertenecen a ninguna precisa categoría o subforma dentro de los relatos de milagros, cualquier modo en que sean agrupados u ordenados para su estudio tendrá algo de arbitrario. Por simple cuestión de comodidad, exa-

minaré primero los dos milagros que casi todos los autores -incluso muchos apologistas, por lo demás defensores de la historicidad de los milagros evangélicos- atribuyen a la creatividad de la Iglesia primitiva: el hallazgo de la moneda en la boca del pez (dentro del relato sobre el impuesto del templo) y el secarse de la higuera estéril tras su maldición por Jesús.

El siguiente grupo que someteré a consideración son tres relatos entre los que existen al menos similitudes superficiales. Los tres tratan de la relación de Jesús con sus discípulos; en los tres, los discípulos son presentados experimentando alguna necesidad mientras faenan en el mar de Galilea, y en los tres es Jesús quien resuelve la difícil situación proporcionando una descomunal captura de pescado después de una noche de trabajo infructuosa, o bien caminando sobre las aguas o calmando una tempestad. Sin embargo, a pesar de las aparentes similitudes, los tres relatos pertenecen, como veremos, a categorías diferentes.

Finalmente, examinaremos los dos únicos relatos integrados en una misma categoría: la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes para dar de comer a cinco mil (o cuatro mil) personas.

Debo subrayar que, en todo este proceso, mis juicios no estarán basados en juicios filosóficos *a priori* (p. ej., que tales milagros no ocurrieron por la sencilla razón de que no podían ocurrir), sino en los mismos criterios de historicidad que han sido aplicados a la tradición de Jesús en general y a otras categorías de relatos de milagros en particular. Si alguno de los milagros que ahora pasamos a considerar queda catalogado como creación de la Iglesia primitiva, tal catalogación tendrá como fundamento criterios de historicidad y no presupuestos filosóficos. De ahí que los relatos sean objeto de un análisis tan pormenorizado: quiero asegurarme al máximo de que el juicio emitido en cada caso esté basado en los datos disponibles, no en tendencias ideológicas.

III. El impuesto del templo (Mt 17,24-27) ¹²

A menudo, en el afán de ofrecer un inventario lo más completo posible de milagros evangélicos, se suele incluir el episodio del impuesto del templo (Mt 17,24-27) en la categoría de "milagros sobre la naturaleza" ¹³. Pero la perícopa en cuestión no tiene la forma literaria del relato de milagro ni narra un milagro en sentido estricto. De hecho, este relato, exclusivo del Evangelio de Mateo, y mateano en su vocabulario, estilo, conexiones estructurales y preocupaciones teológicas ¹⁴, es tan *sui generis* que resulta difícil asignarlo a ninguna categoría crítico-formal. Si acaso, podría ser clasificado como una especie de relato de disputa o declarativo ¹⁵.

La perícopa llegada hasta nosotros está cuidadosamente estructurada en dos partes paralelas, rematadas con una declaración. Sigue el v. 27, rítmico y estructurado también en paralelo. En la primera de las dos partes (vv. 24-25a), *a*) después de que Jesús y sus discípulos *llegaron* a Cafarnaún, *b*) los cobradores del impuesto del templo (pagado con una moneda llamada didracmon) *preguntan a Pedro* («¿No paga vuestro maestro la didracma?» 16), *c*) a lo que *Pedro responde* («Sí»). En la segunda parte (vv. 25b-26c), *a*) después de *llegar* Pedro a la casa, *b*) Jesús *pregunta a Pedro* («Los reyes de la tierra ¿a quiénes cobran sus tasas y tributos: a sus hijos o a los extraños?»), a lo que *Pedro responde* («A los extraños»). Al final de esta estructura paralela (v. 26d), Jesús hace la declaración que constituye el punto culminante y la razón de todo relato de disputa: «Por tanto, los hijos están exentos». El significado teológico es claro: Jesús y sus discípulos están libres de pagar el impuesto del templo.

Considerado simplemente en su aspecto crítico-formal, el versículo final de la perícopa (v. 27) parece desconectado del relato de disputa que le precede, por su falta de integración en la estructura paralela de la perícopa. Es autónomo en su paralelismo rítmico. Después de enunciar un nuevo principio teológico como regla de conducta: (v. 27a: «Con todo, para que no se escandalicen...»), Jesús pronuncia una orden compuesta de cuatro oraciones, cada una de las cuales empieza por un participio aoristo y va seguida de un imperativo aoristo (o, en un caso, un equivalente en futuro):

| <i>Participio</i> | + <i>Imperativo</i> |
|---|--|
| Yendo al mar, | echa el anzuelo. |
| En picando el primer pez, y, abriéndole la boca, | tómalo, encontrarás una estatera [moneda de dos didracmas]. |
| Tomándola, | dásela [a los cobradores] por mí y por ti |

Así pues, desde un punto de vista puramente crítico-formal y estructural, la *predicción* por Jesús de un milagro en que Pedro es el agente (y no una figura anecdótica de un relato de milagro en que el agente es Jesús) queda fuera 1) de la forma del relato de disputa, que culmina en la declaración de Jesús al final del v. 26, y 2) de la estructura paralela del relato de disputa, dado que el v. 27 se articula con un paralelismo propio e intrincado.

Dejando el análisis puramente formal y estructural y pasando a considerar el contenido del relato, notamos inmediatamente que no sólo son muy propios de Mateo el vocabulario, el estilo y la complejidad en la composición, sino también las preocupaciones teológicas. El evangelista eligió

cuidadosamente este relato para concluir la cuarta sección principal de su narración del ministerio público (13,54-18,35)¹⁷. En esta cuarta sección ha dado a conocer la creciente distancia entre Jesús y las autoridades judías, así como el papel cada vez más importante de Pedro y los otros discípulos, a medida que Jesús les confiere autoridad para enseñar e imponer disciplina (véase, p. ej., 15,1-20; 16,1-12.13-20; cf. 18,15-20). A lo largo de la cuarta sección, Mateo aborda temas eclesiológicos, en especial los que giran en torno a la persona de Pedro (14,28-31; 15,15; 16,16-19; 17,24-27; cf. 18,21), y, oportunamente, concluye dicha sección con el discurso sobre la vida y el orden dentro de la Iglesia (cap. 18). No por casualidad, la única vez que aparece en los cuatro Evangelios la palabra "iglesia" (ἐκκλησία) es en esta sección de Mateo (16,18; 18,17 [bis]).

El relato del pago del impuesto al templo debe ser entendido dentro del contexto eclesiológico que crea Mateo¹⁸. Para preguntar sobre el pago o no por parte de Jesús, los cobradores se dirigen sin más a Pedro, el primero entre los Doce, a quien ha sido otorgado poder para atar y desatar (16,19)¹⁹. Impetuosamente, Pedro responde con un "sí", que, en la versión mateana del relato, Jesús corroborará del modo más inusitado. En las dos partes de esa versión, la respuesta de Pedro resulta ser correcta gracias a la orientación de Jesús. Sabiendo que el discípulo no ha entendido realmente la importancia de su primera respuesta, en la segunda parte Jesús instruye en privado a Pedro (a quien ha encargado de instruir a otros en Mt 16,18-19) con un sencillo símil o mashal, expresado en forma de pregunta. Para Pedro, la respuesta no ofrece duda: por regla general, los reyes de la tierra no hacen pagar impuestos a sus propios hijos, sino a los extraños²⁰. La analogía implícita es que Dios, el Rey -y Padre- supremo, no grava a sus propios hijos. Entonces Jesús saca la conclusión, que es la declaración clave y el eje de toda la perícopa: los hijos están exentos de pagar el impuesto.

Este principio debe ser entendido, ante todo, en el contexto de la teología mateana. Toda la cristología de Mateo se puede resumir en la palabra "Hijo". Jesús es el Hijo de Dios, el Hijo del hombre y *el* Hijo sin más. Los discípulos que escuchan obedientemente sus palabras y, en consecuencia, hacen la voluntad del Padre se convierten en hermanos y hermanas de Jesús (12,49-50) y, por tanto, en hijos e hijas del Padre (6,9-15), en "hijos del reino" (13,38.43)²¹. Así como Jesús el Hijo está libre de pagar el impuesto del templo, también lo están los discípulos al convertirse en hijos e hijas del Padre a través de Jesús. Ésta es la cuestión fundamental, puesta de manifiesto en el diálogo que sirve para instruir a Pedro, cabeza del grupo de discípulos.

Así pues, tanto teológica como estructuralmente, la narración culmina en esta declaración de Jesús referente a exención, a libertad. Pero el re-

lato no termina ahí; como en otros lugares de su Evangelio, Mateo muestra su preocupación por que la libertad pueda degenerar en "desorden" (ἀνομία, p. ej., Mt 7,23). El amor cristiano significa libertad, pero también responsabilidad, asunción de obligaciones con respecto al prójimo; y la primera obligación de todas consiste en no "escandalizar", es decir, no convertirse en obstáculo para la llegada de otros a la fe en Jesús ni contribuir a que quien ya ha llegado a ella deje de creer²². Esta obligación queda resumida en la segunda cuestión teológica del relato, introducida al comienzo del versículo final (27a): «Con todo, para que no se escandalicen [los judíos por causa de tu libertad y de la mía] ...» La obligación de no ser motivo de escándalo es un tema principal del discurso sobre la vida y el orden dentro de la comunidad cristiana, que sigue de inmediato (18,6.8.9). Consecuentemente, Jesús pone por obra su mandato de no escandalizar, pagando *motu proprio* el impuesto del templo. Con una pincelada humorística y folclórica, Mateo subraya la voluntariedad del gesto de Jesús haciendo que obtenga el dinero para el pago no de la bolsa común, sino del fortuito y venturoso hallazgo de una moneda cuyo valor es exactamente equivalente al importe necesario²³.

Al mismo tiempo -rasgo típicamente mateano-, el v. 27 hace hincapié en la importante posición de Pedro dentro de los Doce. Aunque los cobradores no han preguntado por el pago de Pedro, Jesús predice que en la boca del pez filántropo habrá dinero suficiente para pagar su propio impuesto y el de su discípulo: «Dásela por mí y por ti». Oportunamente, el pez contendrá una moneda llamada estatera, por valor de dos didracmas, total exacto de la tributación de Jesús y Pedro²⁴.

Además de hacer una observación edesiológica, Mateo crea una suave e importante transición hacia el discurso sobre la vida y el orden dentro de la Iglesia del cap. 18. En el punto equivalente del Evangelio de Marcos, cuyo hilo narrativo ha seguido Mateo bastante fielmente a lo largo de la cuarta sección principal de su Evangelio, los discípulos discuten sobre quién es el más grande entre ellos (Mc 9,33-34). En Marcos no se concreta la causa de la disputa. Mateo, que gusta de crear vínculos lógicos y temporales, ofrece la necesaria conexión haciendo que los otros discípulos aparezcan de repente en escena con su pregunta sobre quién es el más grande, inmediatamente después de haber hablado Jesús de pagar impuesto sólo por él mismo y por Pedro. Queda así patente la razón edesiológica de la pregunta que, celosos, formulan los otros discípulos²⁵.

Con frecuencia, los cambios redaccionales e interpolaciones que Mateo introduce en los textos tomados de Marcos sirven a fines teológicos y estructurales, y así ocurre también en Mt 17,27. Mateo utiliza este versículo para subrayar varias cuestiones teológicas de su interés: la enseñan-

za moral de Jesús sobre la necesidad de evitar el escándalo, la consiguiente renuncia a parcelas de libertad en actos voluntarios de amor hacia el prójimo, la presciencia y gobierno de los acontecimientos por parte de Jesús (tema importante en el cercano relato de la pasión) y la preeminencia de Pedro en cuanto receptor de las enseñanzas y atenciones de Jesús. A la par, el v. 27 tiene una función estructural, ya que, al ofrecer la razón de la envidia de los otros discípulos, sirve de transición hacia el cap. 18, que se abre con la pregunta sobre quién es el más grande y continúa con el discurso sobre la vida y el orden dentro de la Iglesia.

Teniendo en cuenta *a)* la considerable cantidad de vocabulario y rasgos estilísticos peculiares de Mateo; *b)* el esfuerzo de este evangelista por crear una estructura que sirva también a su teología; *c)* la presencia de temas característicos mateanos como la cristología del Hijo, la posición de Pedro en la Iglesia, la actitud de los seguidores de Jesús en relación con los judíos y sus preceptos religiosos y la obligación de evitar el escándalo, y *d)* la hábil modificación del texto de Marcos para crear una transición hacia el cap. 18 con el trato especial dado a Pedro en 17,27, parece claro que 17,24-27 es total o predominantemente obra del propio Mateo. Algunos autores, como Robert Gundry, atribuyen al evangelista la entera perícopa. Si tal fuera el caso, obviamente holgaría toda discusión sobre si la tradición del milagro se remonta o no al ministerio público de Jesús ²⁶.

Sin embargo, aun admitiendo que, en su forma actual, la perícopa se encuentra completamente configurada por las técnicas literarias y las preocupaciones teológicas de Mateo, creo que la idea de que a la composición mateana subyace algún tipo de disputa sobre si los cristianos judíos debían pagar el impuesto recibe apoyo de varias consideraciones. 1) Puesto que Mateo escribió su Evangelio hacia los años 85-90 d. C., parece improbable que se hubiera molestado en elaborar *ex nihilo* la disputa sobre el impuesto, cuando éste había dejado de pagarse después de la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 d. C. Desde entonces, los romanos obligaron a los judíos a pagar impuesto al templo de Júpiter Capitalino de Roma. Por tanto, no habiendo motivo para plantearse ya la cuestión de si los cristianos judíos debían satisfacer voluntariamente el gravamen jerosolimitano, ¿por qué habría creado Mateo el relato a partir de la nada? ²⁷ Por otro lado, si el relato existía ya en su iglesia, bien le podía servir adaptado a los fines teológicos que hemos visto. 2) La perícopa contiene palabras y usos ajenos al resto del NT o, cuando menos, al resto del Evangelio mateano ²⁸. Esto apunta hacia una tradición reelaborada por Mateo. 3) El análisis estructural y teológico permite suponer que la perícopa terminaba en el v. 26 originariamente ²⁹. El v. 27 contiene una idea restrictiva y otros puntos de vista teológicos de Mateo, quien se preocupa por el debido equilibrio entre libertad y evitación del escándalo y por el especial puesto de Pedro

en la comunidad, así como por crear una suave transición hacia el discurso del cap. 18.

Cabe imaginar, pues, que alguna suerte de tradición preevangélica sobre el pago del impuesto del templo circuló antes del año 70 en la iglesia mateana (probablemente, la de Antioquía), una iglesia intensamente judía en sus orígenes y con miembros judíos aun en tiempos de Mateo³⁰. Tanto es así que hasta el escéptico Bultmann piensa que los vv. 25-26 podrían haber sido material tradicional (M) relacionado en un principio con otra cuestión que la del impuesto del templo, aunque no se aventura a conjeturar cuál³¹. Sin embargo, incluso en esta lectura, el v. 27, que no es narrativo -sólo contiene la predicción de un milagro-, seguramente constituye una adición al relato original, efectuada por el propio Mateo al insertar el relato de disputa en la compleja estructura de su Evangelio. No hay, en suma, razón para ver en el auxilio fiscal del pez, milagro nunca narrado -a Mateo le basta con la predicción, que cumple su función teológica y estructural-, el reflejo de un suceso ocurrido durante el ministerio de Jesús³².

IV. La maldición de la higuera

(Me 11,12-14.20-21 || Mt 21,18-20)³³

1. *Observaciones iniciales sobre el método*

Si, dentro de los Evangelios, la moneda en la boca del pez es el más curioso milagro no narrado, la maldición de la higuera es el más curioso milagro narrado. Marcos desarrolla el relato en dos partes: Jesús maldice la higuera por no tener fruto (11,12-14), tras lo cual se ocupa de la purificación del templo (11,15-19); a la mañana siguiente, al pasar Jesús y sus discípulos junto a la higuera, ven que se ha secado por completo (11,20-21). Mateo toma de Marcos este relato (Mt 21-18-20), pero une las dos partes y sitúa todo el suceso al día siguiente de la purificación del templo³⁴. En la versión mateana, la higuera se seca en el mismo instante de ser maldecida por Jesús, con lo cual cobran intensidad los aspectos dramático y taumatúrgico³⁵. Aunque Lucas sigue en líneas generales el orden de Marcos al narrar los primeros días de Jesús en Jerusalén, omite deliberadamente la maldición de la higuera, bien porque el episodio le pareció desconcertante o desagradable, bien porque él ya había tocado un tema similar en su parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9), o acaso por ambas razones³⁶. En Cuanto al Evangelio de Juan, no contiene nada parecido a la maldición de la higuera. Por tanto, el relato está atestiguado sólo en una fuente: Marcos.

Sorprende ver cómo muchos comentaristas, cuando tienen que habérselas con la higuera sin fruto de la que habla Marcos, enseguida se ponen a

hacer cábalas sobre qué clase de fruto podía haber o no en una higuera del monte de los Olivos a comienzos de abril y cuál podía ser el estado de ánimo del Jesús histórico en la mañana subsiguiente al día de su entrada triunfal en Jerusalén³⁷. Pasan de un salto a la situación histórica del año 30, como si Mc 11,12-14.20-21 ofreciese una grabación en vídeo del suceso y como si la crítica de las formas, de las fuentes y de la redacción fuera todavía algo inexistente. A juzgar por lo que hemos visto hasta ahora, incluido el recién estudiado relato de Mateo sobre el impuesto del templo, la primera regla de exégesis debe ser: comiencese por examinar una determinada perícopa dentro del contexto literario y teológico de su Evangelio, y sólo entonces, por medio de la crítica formal, fontal y redaccional, más los criterios de historicidad, trátase de ver si es posible discernir algo sobre un hecho histórico sucedido en vida de Jesús. Así, en el relato que ahora nos ocupa, primero debemos preguntarnos qué intentaba comunicar Marcos a su público mediante la composición literaria y teológica del cap. 11 de su Evangelio. Saber si Marcos o las personas a las que se dirigía tenían una idea precisa del estado de las higueras en las laderas del monte de los Olivos durante el mes de abril está fuera de nuestro alcance y quizá también fuera de lugar. La mejor manera de emprender el estudio del relato será, *por* tanto, echar una ojeada a su estructura y contenido, dejando a un lado, de momento, las cuestiones de fuentes y de etapas anteriores de la tradición.

2. Examen de la estructura y contenido de Mc 11

Los cinco elementos principales de Mc 11 aparecen claramente divididos por contenido, indicaciones temporales y verbos de movimiento:

1) *La entrada en Jerusalén* (11,1-11). Al *acercarse a Jerusalén* por Betania, Betfagé y el monte de los Olivos, Jesús expresa su regia autoridad mesiánica proveyéndose de un asno sobre el que entrar en Jerusalén (en una alusión al rey humilde, justo y salvífico que llega a Sión en Zac 9,9; cf 14,4)³⁸. La multitud, exultante, le rinde homenaje alfombrando su camino con mantos y ramas y vitoreándole con exclamaciones que son un eco de Sal 118,25-26. En frases paralelas, bendicen a Jesús, «que viene en nombre del Señor» y «el reinado que viene, el de nuestro padre David». No por casualidad, en la perícopa inmediatamente anterior, la curación del ciego Bartimeo (10,46-52), Jesús ha sido invocado como Hijo de David. Después de este "piropeo" teológico, el lector se queda extrañado de que, en Marcos, la perícopa de la entrada triunfal en Jerusalén no llegue a su punto culminante con la purificación del templo (como en Mateo y Lucas), sino que termine de un modo desconcertantemente abrupto y trivial: «Entró en Jerusalén, fue al templo y observó todo a su alrededor; pero, como ya era tarde, se marchó a Betania con los Doce».

2) *La maldición de la higuera* (11,12-14). Al día siguiente, cuando *salían de Betania*, Jesús sintió hambre. Viendo a lo lejos una higuera con hojas, *se acercó* a ver si podía encontrar algo. Y, *llegándose* a ella, no encontró más que hojas. En este punto, Marcos añade misteriosamente: «Porque no era tiempo de higos» (v. 13). Entonces Jesús dice a la higuera: «¡Que nunca jamás coma nadie fruto de ti!»³⁹ Marcos finaliza la perícopa subrayando que los discípulos *oyeron* la maldición, a fin de preparar para el recuerdo de ella por Pedro al día siguiente (en la segunda parte del relato, vv. 20.21).

3) *La purificación del templo* (11,15-19). Constituye la perícopa central del cap. 11. Jesús *llega a Jerusalén* una vez más. *Entra en el templo* y se pone a echar a los que encuentra allí vendiendo y comprando. En justificación, cita Is 56,7 y Jr 7,11: «¿No está escrito: *Mi casa será casa de oración para todos los pueblos?* Sin embargo, vosotros la habéis convertido en *una cueva de ladrones*». Marcos hace constar que los sumos sacerdotes y los escribas *oyeron* esa crítica profética sobre el templo⁴¹, con lo cual sienta las bases para el cuestionamiento de la autoridad de Jesús al día siguiente, en la última perícopa del cap. 11 (vv. 27-33). Una vez más, al atardecer, Jesús y sus discípulos *salen de la ciudad*.

Como han observado varios comentaristas, en la visión redaccional de Marcos esta perícopa central de los vv. 15-19 no es una purificación del templo en el sentido de petición de reforma⁴². Se trata, al menos en la teología marcana, de una profecía en acción. Simboliza la condena del templo y su destrucción, evento que Jesús anunciará directamente cuando salga de ese lugar por última vez en 13,2: «No quedará [del templo] piedra sobre piedra; todo será destruido».

4) *El descubrimiento de que la higuera se ha secado* (11,20-25). Obviamente, esta cuarta perícopa enlaza con la segunda (vv. 12-14). Al *pasar* por la mañana (se supone que del día siguiente), Jesús y sus discípulos ven que la higuera se ha secado de raíz. Recordando las palabras que Jesús dirigió contra el árbol el día anterior, Pedro dice: «Maestro, mira, la higuera que maldijiste está ya seca». El lector podría esperar que la perícopa terminase aquí, una vez relacionado este efecto con la causa expuesta en los vv. 12-14, o bien que Jesús hablase de la higuera como símbolo de la esterilidad del templo, merecedor del rechazo y condenado a la destrucción. Sin embargo, Jesús responde en los vv. 22-25 con una enseñanza sobre la necesidad de la fe, para que Dios conceda todo lo que se le pida en oración —incluso lo imposible—, y de perdonar para obtener del cielo el perdón de las propias culpas⁴³.

5) *El cuestionamiento de la autoridad de Jesús* (11,28-33). Una vez más, Jesús *llega a Jerusalén*. En el templo, los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos (prefigurando la composición del sanedrín que lo condenará a

muerte en 14,53-65)⁴⁴ se *acercan* a él y le preguntan con qué autoridad hace "esas cosas". Como Jesús no ha hecho nada en el templo desde que expulsó a compradores y vendedores y citó unas frases críticas de Isaías y Jeremías sobre el sagrado lugar, lo que los miembros del sanedrín cuestionan deben de ser las atribuciones con que realizó su acción profética del día anterior. En su réplica, Jesús pone hábilmente en evidencia la falta de autoridad de sus adversarios para enseñar, preguntándoles si la autoridad de Juan Bautista era de origen divino o humano. Cuando los políticos religiosos comprenden que, en cualquiera de ambos sentidos, su propia respuesta se volverá contra ellos, optan por no opinar sobre una de las figuras religiosas más importantes de su tiempo. Habiendo dejado al descubierto lo inane de una autoridad que sus adversarios no pueden o no quieren usar cuando se les inquiera directamente, Jesús les muestra su desprecio hacia ella negándose a contestar a la pregunta sobre su propia autoridad. Luego, en el comienzo del cap. 12 («y se puso a hablarles en parábolas»), pasa a la ofensiva con la oscura parábola de los viñadores perversos, que los jefes religiosos interpretan como dirigida contra ellos.

3. *Significado de la maldición de la higuera en el contexto de Mc 11*

En este contexto más amplio, ¿qué significado tiene para Marcos el extraño episodio de la maldición de una higuera que aparece seca al día siguiente? Tal como lo conocemos, el texto de Marcos parece permitir dos interpretaciones de este milagro: la primera se deriva de la estructura general del capítulo y del contexto de Mc 11-15; la segunda interpretación es creada por las palabras que pronuncia Jesús (vv. 22-25) tras constatar Pedro lo poderosa que es la maldición de su maestro. La primera interpretación, la de carácter estructural, descansa en el hecho de que la perícopa relativa a la maldición de Jesús (vv. 12-14) ha sido situada por el autor inmediatamente antes de la purificación del templo (vv. 15-19), y la perícopa donde se revela esa maldición como eficaz (vv. 20-21), inmediatamente después de la purificación⁴⁵.

Para comprender el significado que esta inserción de la purificación del templo dentro del relato sobre la higuera podía tener para los judíos y los primeros cristianos, hay que apreciar el trasfondo veterotestamentario de la imagen utilizada por el autor⁴⁶. En el AT, sobre todo en sus libros proféticos, abunda el uso simbólico de árboles o plantas en general, y de la higuera y su fruto en particular, al describir la perspectiva de la venida de Dios para juzgar a Israel, particularmente en un contexto escatológico. Si se quiere interpretar correctamente el relato evangélico de la maldición de la higuera, es preciso tener en cuenta *tanto* el rechazo por Dios, en el AT, de las

malas higueras de Israel (o, más generalmente, su acción de secar un mal árbol) *como* la conexión estructural con el episodio de la purificación del templo. Especialmente visto a la luz de los correspondientes textos veterotestamentarios, el cuidadoso ensamblaje de las perícopas en 11,12-21 (maldición de la higuera-purificación del templo-constatación del efecto de la maldición) indica la intención del autor de que los relatos se interpretaran mutuamente. La maldición de la higuera y la purificación del templo por Jesús son dos profecías en acción que prefiguran (y empiezan a hacer realidad) la sentencia escatológica de Dios contra el templo de Jerusalén.

Además de mirar hacia atrás, al contexto veterotestamentario, es preciso mirar hacia delante, al subsiguiente relato marciano de los últimos días de Jesús en Jerusalén, así como a su pasión y muerte, para apreciar de manera plena la interpretación "estructural" de la maldición de la higuera. Este relato y el de la purificación del templo, embutido en él, deben ser leídos dentro de 1) la descripción marciana de los últimos enfrentamientos de Jesús con las autoridades de Jerusalén y de su salida final del templo para ir al monte de los Olivos (11,27-13,1); 2) el discurso escatológico de Jesús, que empieza con una profecía sobre la destrucción del templo (13,2), continúa hablando de su desolación (13,14) Y concluye con una exhortación que emplea la metáfora de la higuera echando hojas como señal de que el verano (la siega escatológica) está ya cerca (13,28-29); 3) la mención, en el proceso de Jesús, de su supuesta profecía sobre la destrucción del templo de Jerusalén «hecho por manos [humanas]» y la construcción, en tres días, de otro «no hecho por manos» (14,58); 4) el escarnio de que es objeto Jesús en la cruz, al serle recordada la supuesta amenaza de destruir el templo (15,29), y 5) el desgarramiento de su cortina al morir Jesús (15,38). En este amplio contexto, donde se toca repetidamente el tema del rechazo y destrucción del templo al acercarse el final, adquiere primacía la interpretación "estructural" de la maldición de la higuera como símbolo del fin que Dios deparará al santo lugar jerosolimitano. Aparte de envolver al episodio de la purificación del templo, el relato sobre la maldición de la higuera inicia un tema que resuena a lo largo de Mc 11-15.

Esto no significa que los versículos sobre fe, oración y perdón (11,22-25) que siguen a la constatación por Pedro del efecto de la maldición en la higuera (11,20-21) sean cuerpos extraños sin ninguna relación con el Contexto. El asombroso poder de las palabras que Jesús ha dirigido contra el árbol suscita en Marcos una cadena de asociaciones, expresada en una cadena de dichos de Jesús. Marcos utiliza este milagro para exhortar a sus lectores a la fe, a la oración y al perdón. El Jesús marciano, que acaba de obrar el milagro punitivo, hace una promesa a sus discípulos y, por medio de ellos, a los cristianos a los que llega Marcos. Las palabras de oración pronunciadas por esos cristianos -que, como Jesús, se enfrentan a una

gran oposición por parte de los poderes existentes- serán eficaces si son pronunciadas con fe (v. 22) en el Dios para el que no hay nada imposible (vv. 23-24), y con deseo de perdonar y ser perdonado (v. 25).

Es cierto que el tema de la oración llena de fe está vinculado con otros pasajes de Marcos, incluida la cita-denuncia de que el templo no funciona como una casa de oración para todas las naciones (11,17). Sin embargo, hay que admitir que la unidad constituida por 11,22-25 no está tan bien integrada en el contexto inmediato de Mc 11, ni el contexto más amplio de Mc 11-15, como el relato sobre la maldición de la higuera⁴⁷. En particular, la estipulación de la necesidad del perdón para que las oraciones sean escuchadas (v. 25) parece incoherente con la destructiva maldición por Jesús de un árbol que simboliza el templo. Obviamente, en el v. 25, cuando exhorta a los cristianos a perdonar mientras oran, Marcos no piensa que las plegarias tengan relación con maldiciones. Aun antes de cualquier análisis de fuentes y de redacción, no se puede por menos de sentir alguna tensión aquí.

Esa sensación aumenta cuando se recuerda que, a lo largo del Evangelio de Marcos, raras veces o nunca aparecen los milagros de Jesús como resultado directo de su oración a Dios o de su fe en él. Pero, aparentemente, 11,22-24 hace de la poderosa maldición de la higuera un paradigma de la oración llena de fe, a pesar de que este milagro punitivo, como la mayor parte de los relatos de milagro presentes en Marcos, no dice nada de oración o fe de Jesús. Da la impresión de que el evangelista se esfuerza por establecer, entre los dichos de Jesús sobre la fe y el perdón (11,22-25) y la maldición de la higuera (11,12-14.20-21), una conexión que está lejos de ser fácil o evidente.

Hasta este punto, por razones metodológicas, he mantenido mis observaciones deliberadamente en el nivel de la composición y estructura marcianas, sin tocar la cuestión de las posibles fuentes y de su redacción por el evangelista. Incluso en este nivel empezamos a percibir el problema de considerar la maldición de la higuera como un hecho histórico. Sólo está atestiguado en una fuente (Marcos), y dentro de ella concuerda bien con la estructura redaccional y el propósito teológico del autor. Ya en esto se distingue de los dichos, menos integrados, sobre fe, oración y perdón, de 11,22-25.

4. Tradición, fuentes y redacción de Mc 11

a) Las fuentes de Me 11,22-25

Nuestra impresión inicial de tensión, derivada del modo en que dispuso Marcos el material, se confirma tan pronto como nos ponemos a

buscar las posibles fuentes del cap. 11. Descubrimos que nuestra sensación de que los dichos de 11,22-25 no se hallan completamente integrados en el contexto marcano se corresponde con el hecho de que, lejos de figurar sólo en Marcos, los dichos están también atestiguados, de una forma o de otra, en Q, en la tradición especial de Mateo y aun en distantes paralelos en Pablo y Juan.

1) Una forma variante del dicho sobre el poder de la oración (Mc 11,22-23) para mover montañas (o, alternativamente, un sicómoro) se encuentra en material Q (Mt 7,19-20 || Lc 17,6) y, de un modo más lejano, en la frase sobre el poder de la fe para mover montañas, pronunciada por Pablo en 1 Cor 13,2. Obviamente, este dicho, que quizá tuviera su origen en un proverbio popular, circuló mucho y con independencia de cualquier contexto más amplio durante la primera generación cristiana (Marcos, Q y Pablo) 48.

2) Marcos 11,24 contiene una asombrosa promesa: «Cualquier cosa que pidáis en vuestra oración, la obtendréis si tenéis fe en que vais a recibirla». Esto no cuenta con ningún paralelo exacto, salvo lo que Mateo copia de Marcos en Mt 21,22. Pero, en líneas generales, la promesa de Jesús a sus discípulos de que sin duda recibirán lo que pidan en su oración aparece expresada con el mismo verbo (αἰτέω) en varios dichos de Jesús recogidos en Q y en Juan y, fuera de los dichos de Jesús, en la carta de Santiago y en la primera carta de Juan. Efectivamente, la promesa de Jesús en Mc 11,24 tiene tres vagos paralelos en los discursos de la última cena del Evangelio de Juan (14,13-14; 15,7; 16,23). En Jn 15,7b, incluso la estructura del dicho ofrece un paralelo parcial: «Cualquier cosa que deseéis, pedidla, y se os concederá [o será vuestra]» 49. Es claro que estos ejemplos no proceden de fuentes literarias habituales, sino de corrientes de tradición similares, aunque independientes, de la tradición oral de los dichos de Jesús, los cuales circularon sin un contexto fijo.

3) Haciendo depender el perdón de "vuestro Padre celestial" de que se perdone, al orar, a la persona contra la que se tenga algo, Mc 11,25 es el dicho que más intriga de los tres, puesto que se convierte en paralelo de un dicho M especial añadido por Mateo a su versión del padrenuestro: «Porque si vosotros perdonáis a los demás sus culpas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial» (Mt 6,14). Mc 11,25 dice en sustancia lo mismo, aunque con distintas palabras: «y cuando oréis, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre celestial os perdone a vosotros vuestras culpas». A pesar del sonido mateano de "vuestro Padre celestial", este dicho no prueba que Marcos conociese el Evangelio de Mateo; los indicios apuntan más bien a que conocía un dicho suelto de Jesús integrado también en la tradición M de la que se sir-

vió Mateo. De hecho, una palabra clave del dicho es tan poco mateana como marcana. En ambas formas se encuentra el nombre παράπτωμα ("transgresión"), que no vuelve a ser utilizado por ninguno de los dos evangelistas. Probablemente, ni siquiera es exacto decir que Marcos conocía la tradición M; tenía conocimiento de este particular dicho suelto, que, en una forma ligeramente distinta, había sido conservado también en la tradición M y que Mateo situó en un contexto diferente: su comentario sobre el padrenuestro.

Por tanto, lo que ya habíamos sospechado por la estructura y el flujo de pensamiento de Mc 11 ha venido a confirmarlo la crítica de fuentes. Al final del relato de la maldición de la higuera, Marcos ha incluido dichos dispares de Jesús tomados de varias fuentes y los ha conectado entre sí mediante las palabras "fe" y "oración". Esos dichos también fueron a parar a las tradiciones de Q y de Mateo y, más vagamente, a las tradiciones utilizadas por Pablo y Juan. Marcos los junta y coloca al final del cap. 11 con un fin específico: hacer que el mensaje básicamente "dogmático" del milagro punitivo (Jesús profetiza la destrucción del templo con unas palabras y un gesto de poder) tenga también una aplicación parenética (con la garantía de que la oración de los cristianos posee un efecto no menos poderoso).

Así, la tensión que se nota en una primera lectura de Mc 11,20-25 queda confirmada y explicada por un análisis de las fuentes. Los dichos que componen la catequesis sobre oración, fe y perdón proceden de fuentes diversas; por consiguiente, el final del milagro punitivo marcano no es su contexto original. De hecho, esos *logia* sueltos flotaban sin contexto fijo en la tradición de dichos de la primera generación cristiana antes de formar parte de las tradiciones de Marcos, Q y Mateo. Lo más probable, pues, es que el mismo Marcos juntase y colocase los dichos en el preciso punto del cap. 11 que servía a sus propios fines parenéticos⁵⁰. En esto, los dichos de 11,22-25 no difieren de los que forman la catequesis de 9,42-50 (ni de los incluidos en 9,33-50), que Marcos creó también a base de dichos sueltos aglutinados mediante palabras de engarce, y que asimismo interrumpen brevemente el flujo del relato⁵¹.

Como cabría esperar, la sucesión de perícopas ensambladas de Me 11 fluye de una manera mucho más suave cuando se omite la catequesis de Marcos: la entrada triunfal conecta lógicamente con la purificación del templo; la maldición de la higuera conecta tanto con la purificación del templo como con el descubrimiento de la higuera seca; la purificación del templo resume la entrada triunfal y mantiene una conexión lógica con el cuestionamiento de la autoridad de Jesús al día siguiente; el descubrimiento de la higuera seca completa el relato de la maldición e interpreta la purificación del templo, y el cuestionamiento de la autoridad de Jesús toma pie en su

autoritativa purificación del templo realizada el día anterior. La ensambladura o "intercalación" es una característica de Marcos y, al parecer, de algunas de las tradiciones narrativas que él heredó⁵². Es más, el cap. 11 ofrece un llamativo ejemplo de doble ensambladura, ya que la sucesión de los tres acontecimientos principales (entrada en Jerusalén-purificación del templo-cuestionamiento de la autoridad de Jesús) se ensambla con el relato bipartito de la maldición de la higuera. Estructuralmente, la no bien trabada cadena de dichos de la catequesis sobre fe y oración no es sino un elemento extraño a la doble intercalación, la cual constituye la columna vertebral de toda la narración del cap. 11. Poco tiene, pues, de extraño que la crítica de fuentes vea en esos dichos una adición secundaria efectuada por Marcos.

b) Existencia de un conjunto premarcano subyacente al cap. 11

Las dos conclusiones anteriores -que la cadena de dichos de 11,22-25 fue insertada en una composición preexistente y que esa composición anterior muestra la intercalación típica de Marcos y de al menos algunas de sus fuentes narrativas- hacen muy probable una tercera conclusión sobre las fuentes del cap. 11. Si Marcos es responsable de una inserción (vv. 22-25) que obstaculiza el flujo del pensamiento y de la narración en ese capítulo, es lícito conjeturar que el material cuidadosamente ordenado que, en alguna medida, el evangelista ha venido a embarullar existía previamente. En otras palabras, antes de que Marcos insertase 11,22-25 había una ordenada narración compuesta por algún autor premarcano. Elementos de esa narración, dispuestos de forma intercalada, eran los relatos de la entrada triunfal, la maldición de la higuera, la purificación del templo, la constatación del efecto de la maldición en el árbol y el cuestionamiento de la autoridad de Jesús.

Hay un indicio adicional de que el relato de la maldición de la higuera estaba ya incluido en ese conjunto narrativo del que se sirvió Marcos. Es el desconcertante comentario parentético (v. 13e) «pues [yáp] no era tiempo de higos». Cualquiera que sea su significado, esta frase recuerda una de esas enigmáticas oraciones causales con yáp que Marcos suele intercalar o añadir al final del material tradicional que él utiliza y redacta en su Evangelio. La más famosa de tales oraciones es la que pone fin al texto griego de Marcos (16,8): «Pues tenían miedo». En algunos casos, las frases en cuestión crean dificultades, bien porque son lacónicas y enigmáticas (como en 16,8), bien porque parecen torpes y fuera de lugar en el relato (como cuando explican algo que ha quedado claro en otro lugar de la perícopa)⁵³.

Un notable ejemplo de oración con *yáp* mal colocada se encuentra en el relato sobre el hallazgo del sepulcro vacío (16,1-8). En 16,4, las mujeres que se acercan al sepulcro ven que la piedra de la entrada ha sido corrida, «pues (*yáp*) era muy grande». Situada al final del v. 4, esta oración causal no expresa la causa de nada de lo declarado en él: no dice por qué ha sido corrida la piedra ni por qué las mujeres la han visto corrida. Con arreglo al flujo del pensamiento, es obvio que corresponde al v. 3: «Iban comentando: "¿Quién nos correrá la piedra del sepulcro?"» A las mujeres les preocupa esa cuestión porque se sienten incapaces de hacerlo por sí mismas (cf. ἡμῶν, "por" o "por nosotras", i. e., "¿quién nos...?"), «pues la piedra era muy grande». En otras palabras, la oración causal del v. 4 tendría que estar situada en realidad al final del v. 3. Puesto que, como creen la mayor parte de los comentaristas, a la actual narración marcana de 16,1-8 subyace una forma anterior del relato sobre la tumba vacía⁵⁴, no es difícil imaginar lo que ha sucedido. Marcos ha creado una frase parentética (una oración causal con *yáp*) para explicar la dificultad de las mujeres; pero, dado que su estilo deja un tanto que desear, no ha acertado a insertarla en el lugar adecuado⁵⁵.

Algo similar pudo ocurrir al final de 11,13. De nuevo, una oración causal con *yáp* parece haber sido insertada secundariamente, originando confusión en vez de claridad. Ha hecho que innumerables comentaristas se planteasen la pregunta obvia: si no era tiempo de higos, ¿por qué se molestó Jesús en buscarlos?⁵⁶

Mi intención aquí no es debatir el preciso significado de 11,13e, aunque es un punto intrigante que ha generado un aluvión de literatura⁵⁷. Lo que me interesa destacar es que esta oración con *yáp*, enigmática y quizá mal colocada, se suma a otros indicios del texto para persuadirnos de que Marcos redactó un relato preexistente sobre la maldición de la higuera. Con toda probabilidad, aun antes de que lo redactase Marcos, ese relato punitivo existía con sus elementos dispuestos en ensambladura dentro de un conjunto narrativo formado por los relatos del cap. 11 menos los dichos de los vv. 22-25. En otras palabras, un autor premarcano de la primera generación cristiana fue el creador de los relatos intercalados, posteriormente redactados por Marcos e incluidos en el cap. 11 de su Evangelio.

e) Fuentes del autor premarcano

¿Es posible retroceder todavía más en el tiempo y averiguar qué recibió de su tradición y qué creó ese autor premarcano? ¿Podemos saber algo acerca de las unidades literarias con que construyó su relato? Naturalmente, aquí nos adentramos más en el terreno de la especulación; pero podemos elaborar una hipótesis con visos de probabilidad gracias a un factor

importante: la tradición paralela, pero independiente, del Evangelio de Juan. Aparte su relato de la pasión y el ciclo narrativo del cap. 6 (la multiplicación de los panes, el caminar de Jesús sobre las aguas, la petición de una señal, los dichos sobre el pan y la confesión de fe por parte de Pedro), el cuarto Evangelio tiene muy pocos relatos en común con el Evangelio de Marcos. Sin embargo, Mc 11 está ya cerca del ciclo de la pasión; de hecho hay quien opina que, en un sentido amplio, forma parte de él⁵⁸. Por eso no debe sorprendernos hallar en el Evangelio de Juan paralelos independientes a algunas de las perícopas de Mc 11.

Ninguna persona familiarizada con el cuarto Evangelio se extraña al descubrir que las perícopas de Juan con paralelos en textos de Mc 11 no figuran en el mismo orden que en Marcos. Una de las características más interesantes del Evangelio de Juan es que, dispersos a lo largo de él, se encuentran episodios que aparecen juntos en los sinópticos⁵⁹. Así sucede en este caso. Juan contiene los relatos sobre la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, la purificación del templo y la reacción de las autoridades jerosolimitanas a esa purificación, pero no en un mismo capítulo ni en el orden marciano.

El único acontecimiento que ambos evangelistas sitúan aproximadamente en el mismo lugar es la entrada triunfal (Mc 11,1-11 || Jn 12,12-19)⁶⁰. Pero, en el cuarto Evangelio, no va seguida de la purificación del templo. Esta acción de Jesús se encuentra en Juan al comienzo del ministerio público (Jn 2,13-22), no al final como en Marcos. En el relato joánico de la purificación han quedado claramente marcadas las huellas teológicas de su autor. Entre los motivos exclusivos de la versión de Juan se encuentran: 1) la cercanía de la primera de las tres Pascuas (mencionadas en los caps. 2, 6 y 11), que sirve para dar estructura y color a toda la presentación joánica del ministerio público; 2) la interpretación de la muerte y resurrección de Jesús como destrucción y reconstrucción del templo de su cuerpo (2,19-21), y 3) la comprensión más plena de la Escritura y del ministerio de Jesús, que sólo los acontecimientos de la Pascua final pueden ofrecer a sus discípulos (2,22).

Pese a todos estos rasgos joánicos, los elementos básicos que se encuentran en la versión marciana de la purificación del templo están presentes también en el relato de Juan: próxima la Pascua, Jesús va con sus discípulos a Jerusalén (2,13.17 = Mc 11,1.15), entra en el templo (2,14 = Mc **11,11.15**), echa a los vendedores y a los cambistas (2,15 = Mc **11,15**) Y recrimina a las autoridades por convertir la santa "casa" del templo en un mercado (2,16 = Mc **11,17**). En ambas versiones, el relato concluye con una cita de la Escritura que interpreta la acción de Jesús (2,17 = Mc **11,17**). Así pues, la purificación del templo narrada en Mc 11,15-17 establece, paso a paso, un claro paralelo con la versión del mismo evento contenida en Jn 2,13-17.

Lo que quizá no veamos tan clara e inmediatamente es que la perícopa final de Mc **11**, el cuestionamiento de la autoridad de Jesús por los jefes religiosos de Jerusalén tras la purificación del templo (11,27-33), también tiene su paralelo en Juan. El cuestionamiento correspondiente a Mc **11** es un relato aparte, situado en el día siguiente y separado de la purificación del templo por la constatación del efecto de la maldición en la higuera (**11,20-25**). Esto tiende a oscurecer algo la conexión entre la purificación y el cuestionamiento. Sin embargo, la puesta en discusión de la autoridad de Jesús en Mc 11,27-33 obviamente está relacionada con la enérgica acción de Jesús en **11,15-19**. Al final del relato de la purificación, Marcos señala que los sumos sacerdotes y los escribas oyeron la crítica de Jesús y buscaron el modo de acabar con él (11,18). Esta actitud hostil tiene continuación en 11,27-33, cuando esas mismas personas atacan a Jesús en el templo con la pregunta (v. 28): «¿Con qué autoridad haces estas cosas?»

Juan narra el episodio equivalente no como un acontecimiento separado y ocurrido otro día, sino como la conclusión del relato de la purificación del templo (2,13-22), en 2,18-22. Tan pronto como Jesús cita el versículo de la Escritura sobre el templo como "casa" (2,17), "los judíos" (término fijo de Juan para las autoridades jerosolimitanas hostiles) le salen al paso con la pregunta: «¿Qué señal nos ofreces [para justificar o legitimar el hecho] de que haces estas cosas?» Conviene destacar que, tanto en Marcos como en Juan, la pregunta sobre el derecho o autoridad de Jesús para purificar el templo termina con una frase que contiene las palabras griegas $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ("haces estas cosas").

Esto es un buen recordatorio, pese a todas las diferencias redaccionales, de que se trata básicamente de un mismo relato. En uno y otro Evangelio, después de la purificación, y como consecuencia de ella, las autoridades de Jerusalén preguntan a Jesús en razón de qué se permite hacer "estas cosas". En ambos relatos, él responde de manera no directa con una contrapregunta o un dicho enigmático. Y puesto que también en ambos, aunque independientemente, existe una estrecha vinculación lógica entre la purificación del templo y el cuestionamiento de la autoridad de Jesús, el paralelo sugiere que, originariamente, el cuestionamiento seguía de inmediato a la purificación, orden que Juan ha conservado ⁶¹.

La conclusión de este análisis es que, pese a todas las diferencias en cuanto al orden y al lenguaje, los dos Evangelios atestiguan la existencia de un conjunto de material narrativo muy temprano que relataba la entrada de Jesús en Jerusalén, su purificación del templo y la posterior protesta contra esa acción por parte de las autoridades jerosolimitanas ⁶². Así pues, los tres principales elementos narrativos del cap. **11** estaban presentes en la tradición primitiva conocida y utilizada por el autor premarcano. No

menos importante es lo que, aparentemente, no figuraba en la tradición más temprana discernible que narra los tres acontecimientos. Aunque Juan muestra pleno conocimiento de la entrada triunfal, la purificación y el subsiguiente cuestionamiento de la autoridad de Jesús, no parece tener la menor noticia de la maldición de la higuera. De hecho, puesto que Mateo depende aquí de Marcos, ninguna otra versión de este relato de milagro punitivo, independiente, se puede encontrar en los cuatro Evangelios⁶³. Esto sugiere que, si bien la tradición más antigua sobre los últimos días de Jesús en Jerusalén sabía de la entrada, la purificación y el cuestionamiento, no contenía ningún dato relativo a la maldición de la higuera. Colegimos, además, que en la tradición evangélica primitiva los tres eventos se subseguían inmediatamente, sin intercalación de ningún otro.

Sin embargo, es difícil concebir que la maldición de la higuera circulase como un relato aislado. Toda su razón de ser consiste en interpretar la purificación del templo, que a su vez interpreta el milagro punitivo. Cuesta imaginar qué función o significado podría tener la maldición de la higuera desconectada de los decisivos días finales de Jesús en Jerusalén, cuando afronta la fatídica hostilidad de las autoridades jerosolimitanas, y, más específicamente, qué función o significado podría tener desconectada de la purificación del templo.

Por eso, lo más probable es que la historia de la tradición de Mc 11 se ajuste al siguiente esquema. Al principio, muy tempranamente en la primera generación cristiana, los relatos sobre la entrada triunfal de Jesús, su purificación del templo y el cuestionamiento de su autoridad constituían un solo bloque de material, una unidad narrativa en que los relatos se subseguían. Quizá tenemos aquí un indicio de un relato de la pasión primitivo pero ya en expansión, reflejado de diferente modo en la tradición de Marcos y en la de Juan. Al desarrollar la tradición de la pasión, un autor premarcano quiso subrayar que, más que un acto de purificación y reforma, la acción de Jesús contra los vendedores y cambistas era un juicio profético sobre el templo⁶⁴. Logró ese propósito creando el relato de la maldición de la higuera y envolviendo con él la escena de la purificación. Intercalados, ambos relatos se interpretan mutuamente y aclaran que Jesús no estaba exigiendo la reforma del templo, sino anunciando su destrucción.

5. *Historicidad del milagro punitivo de Me 11,12-14.20-21*

Nuestro estudio de la composición y fuentes de Mc 11 nos ha llevado a concluir que 1) el milagro punitivo de los vv. 12-14.20-21 es una interpretación del relato de la purificación y 2) que tal interpretación fue crea-

da por un autor premarcano al desarrollar las primeras tradiciones sobre la entrada de Jesús en Jerusalén, su purificación del templo y el cuestionamiento de su autoridad. Correspondió al mismo Marcos dar al milagro punitivo un sentido parenético, así como un significado "dogmático", insertando en 11,22-25 la cadena de dichos sobre fe, oración y perdón. El relato sobre la maldición de la higuera no se remonta, en suma, al ministerio público del Jesús histórico. Es un *teologúmeno*, una idea o afirmación teológica expresada en forma de relato aparentemente histórico⁶⁵. Fue creado por el autor de un bloque de tradición premarcana para ilustrar sobre el significado de la purificación del templo.

¿Confirman los criterios de historicidad esta conclusión alcanzada mediante la crítica de la composición, de las fuentes y de la tradición? De hecho, la idea de que Mc 11,12-14.20-21 no procede del Jesús histórico encuentra apoyo en dos criterios de historicidad primarios: los de discontinuidad y coherencia. Para refrescar la memoria del lector: 1) Según el criterio de discontinuidad, las palabras o hechos de Jesús que no pueden derivarse del AT y del judaísmo antes de él, ni del cristianismo después de él, tienen posibilidades de ser históricos. 2) Según el criterio de coherencia, las palabras o hechos de Jesús que son coherentes con otras palabras o hechos ya juzgados históricos por otras razones, también son válidos candidatos a la historicidad. Pues bien, la maldición de la higuera choca frontalmente con estos dos criterios.

Los milagros punitivos o de maldición se encuentran tanto en el AT como en la **literatura** cristiana posterior. Pero, exceptuado Mc 11,12-14.20-21 (junto con el paralelo mateano), están completamente ausentes del ministerio público de Jesús tal como es narrado en los cuatro Evangelios. Entre los milagros punitivos del AT se cuentan las diez plagas de Egipto, que culminan con la matanza de los primogénitos (Ex 7,14-12,30); la destrucción del ejército egipcio en el mar Rojo (Ex 14,23-31); la paralización del brazo del rey Jeroboán (1 Re 13,1-5); la muerte de más de medio centenar de soldados del rey Ocozías mediante un fuego bajado del cielo por orden de Elías (2 Re 1,9-12); el despedazamiento por dos osas de unos niños a los que Eliseo había maldecido (2 Re 2,23-24); la comunicación de la lepra de Naamán a Guejazí por castigo de su amo Eliseo (2 Re 5,27); la lepra contraída por el rey Ozías tras haber pretendido ofrecer incienso en el templo (2 Cr 26,16-21, ampliando la tradición de 2 Re 15,5), y la flagelación de Heliodoro en el templo (2 Mac 3,22-30)⁶⁶.

En el NT, el libro de los Hechos de los Apóstoles permite ver cómo los relatos de milagros punitivos empiezan a abundar en el cristianismo fuera de los cuatro Evangelios. En Hechos, Lucas narra las muertes de Ananías y Safira (Hch 5,1-11), la ceguera de Saulo/Paulo (9,1-9) y la ceguera de

Barjesús/Elimas (13,6-12). Y si nos volvemos hacia la literatura apócrifa del siglo II d. C. encontramos que el niño Jesús, presentado como un divino galopín, hace milagros punitivos en el *Evangelio de la Infancia* de Tomás ⁶⁷. En otros lugares de los Evangelios apócrifos y de Hechos son los milagros de figuras apostólicas, y no los de Jesús, los que proliferan, incluidos algunos punitivos ⁶⁸.

Por tanto, en el caso de los milagros punitivos, existe una clara discontinuidad entre casi toda la tradición canónica de los milagros de Jesús y el único milagro de maldición contenido en los cuatro Evangelios: Mc 11,12-14.20-21 (junto con la redacción mateana, en Mt 21,18-20, del relato de Marcos). Es un milagro que se inscribe perfectamente en la línea de los milagros punitivos narrados en el AT, en los Hechos de los Apóstoles y en los apócrifos del NT, pero incoherente con los otros milagros de Jesús que se encuentran en los cuatro Evangelios ⁶⁹. En resumen, por lo que respecta a la maldición de la higuera, los criterios de discontinuidad y coherencia convergen con nuestro análisis de la historia de su tradición para ayudarnos a formar el siguiente juicio: con toda probabilidad, Mc 11,12-14.20-21 no se remonta al Jesús histórico ⁷⁰. Es creación de un autor cristiano de época muy temprana que reanudó la tradición de los milagros punitivos del AT, presagiando así la multiplicación de ese tipo de milagros en los Hechos de los Apóstoles, en los evangelios apócrifos y Hechos del siglo II y en la literatura cristiana posterior. Podríamos estar aquí ante un curioso caso de cristianismo en continuidad con el AT, en vez de con Jesús el judío ⁷¹.

V. La pesca milagrosa

(Le 5,1-11 † Jn 21,1-14 [+ 15-19])⁷²

A la hora de juzgar su historicidad hemos encontrado que tanto el relato mateano sobre la moneda en la boca del pez como el marcano sobre la maldición de la higuera adolecían de estar atestiguados por una sola fuente. En sí, tal circunstancia no constituye ninguna prueba. Pero, cuando a este problema básico se añadieron otras dificultades (p. ej., el milagro de la moneda nunca es narrado realmente, y la maldición de la higuera es el único milagro punitivo de Jesús en su ministerio público), vimos que un juicio contrario a la historicidad tenía más probabilidades de ser verdadero.

A primera vista, la pesca milagrosa parece hallarse en mejor posición que los relatos anteriores: se encuentra en la tradición especial lucana (L, en Lc 5,1-11) y en la tradición joánica conocida del redactor final del cuarto Evangelio (Jn 21,1-14, más la ulterior tradición de los vv. 15-19) ⁷³. Por otro lado, si consideramos milagro de donación la pesca milagrosa,

ésta no sería, como la maldición de la higuera, un milagro único en su categoría: la multiplicación de los panes y la conversión del agua en vino en Caná pueden considerarse también milagros de donación ⁷⁴.

Pero las cosas no son nunca tan sencillas como a primera vista parecen. Las versiones lucana y joánica de la pesca milagrosa están erizadas de problemas de crítica de tradición, fuentes y redacción, por no hablar de las dificultades de interpretación que presentan ciertos versículos. Para nuestro propósito, sin embargo, dos son los problemas fundamentales:

1) Lucas sitúa el episodio de la pesca hacia el comienzo del ministerio público (5,1-11), en coincidencia con la llamada inicial de Jesús a Pedro, Santiago y Juan. En el cuarto Evangelio, el milagro ocurre en el "epílogo" del cap. 21, donde probablemente fue añadido por el redactor final después de la muerte del evangelista. En Jn 21, la pesca milagrosa es parte de una aparición de Jesús, después de su resurrección, a un grupo de siete discípulos, entre los que se encuentran Pedro y los hijos de Zebedeo. La aparición está conectada con un misterioso desayuno a orillas del mar de Tiberíades y una triple confesión de amor a Jesús por parte de Pedro, dirigida aparentemente a contrarrestar la triple negación de Jesús por el mismo discípulo durante el proceso de su maestro. Todas estas diferencias nos llevan a plantearnos una primera pregunta: ¿reflejan Lc 5 y Jn 21 dos versiones de un mismo relato básico, o estamos ante dos relatos o incidentes superficialmente similares? ⁷⁵

2) Si decidimos que se trata de un mismo relato o incidente, la formulación de una segunda pregunta resulta ineludible: ¿quién ha conservado el contexto original del milagro: Lucas o Juan? En otras palabras, ¿sucede que la tradición lucana ha retrotraído al ministerio público un episodio acontecido después de la resurrección, o es que la tradición joánica ha tomado un relato del ministerio público y lo ha convertido en una aparición postpascual? ⁷⁶

En mi opinión, si somos capaces de resolver estas dos preguntas fundamentales, la cuestión de la historicidad, en la que se centra este capítulo, quedará también resuelta.

1. ¿Han conservado Lc 5) 1-11 y Jn 21 el mismo relato básico?

Las principales diferencias entre los relatos lucano y joánico son obvias, y no hay necesidad de extenderse sobre ellas. En Lucas, el milagro sucede hacia el comienzo del ministerio público y está conectado con la llamada a los primeros discípulos, que, con el tiempo, formarán el núcleo del grupo de los doce apóstoles: Pedro, Santiago y Juan. No hay indicio de que

hayan sido ya seguidores de Jesús ⁷⁷. La pesca milagrosa acontece después de haber utilizado Jesús la barca de Pedro para enseñar a la multitud que estaba en la orilla del lago de Genesaret (5,1-3) ⁷⁸. Cuando las redes y la barca se muestran incapaces de contener todo el pescado capturado, los socios de Pedro acuden a ayudar con otra barca. Pedro reacciona ante el milagro confesándose pecador y rogando a Jesús que se aparte de él. Jesús lo tranquiliza y le pide que lo siga, petición a la que Pedro responde junto con sus socios, los hijos de Zebedeo.

En cambio, el relato joánico está situado después de la resurrección y, en la forma actual del cuarto Evangelio, después también de haberse aparecido Jesús dos veces a los discípulos reunidos en Jerusalén, y cuando el Evangelio ha llegado ya a su conclusión en 20,30-31. En el cap. 21, Jesús aparece, sin ser reconocido al principio, a orillas del mar de Tiberíades (o mar de Galilea, correspondiente al lago de Genesaret lucano) sólo después de haberse embarcado los discípulos para ir a pescar. En este relato no está presente gentío alguno, hay una sola embarcación y Jesús nunca sube a ella. Tras reconocer a su maestro desde lejos con ayuda del discípulo amado, Pedro se lanza al agua y llega nadando hasta Jesús (en contraste con el Pedro lucano, que pide a Jesús que se aparte de él). Cuando los discípulos llegan a tierra con una gran redada, extrañamente Jesús les tiene preparados unos peces colocados sobre unas brasas, además de pan (21,9). Los discípulos desayunan con ello (v. 12), ya continuación Jesús pregunta tres veces a Pedro si le ama. Pedro responde afirmativamente en todos los casos, y Jesús, otras tres veces, encomienda a Pedro que apaciente sus ovejas (vv. 15-17). El diálogo finaliza con la llamada a su seguimiento que Jesús dirige a Pedro (v. 19).

Pese a todas estas divergencias entre Lucas y Juan, coincido con exegetas como Raymond E. Brown y Joseph A. Fitzmyer en que estamos ante dos versiones distintas de un mismo relato básico ⁷⁹. Detrás de todas las disparidades, muchas causadas por la diferencia de contextos redaccionales y de teologías entre los dos Evangelios, se percibe con claridad la trama común a ambas versiones de la pesca milagrosa ⁸⁰:

1. Un grupo de pescadores, entre los cuales es Pedro el actor principal, ha pasado la noche faenando, pero sin pescar nada (Lc 5,2-5; Jn 21,2-5) ⁸¹. Llegado el día, Jesús entra en escena.

2. Con un conocimiento aparentemente sobrenatural, Jesús ordena a Pedro y sus compañeros que vuelvan a echar sus redes, con la promesa explícita (Juan) o implícita (Lucas) de que esta vez tendrán éxito (Lc 5,4; Jn 21,6).

3. Pedro y sus compañeros creen a Jesús y obedecen su orden, con el resultado de que capturan una enorme cantidad de peces (Lc 5,6; Jn 21,6).

4. Se menciona el efecto en las redes de esa pesca descomunal. Según Lucas, las redes estaban casi a punto de romperse (Lc 5,6)⁸². En cambio, Juan subraya que, a pesar del gran número de peces, la red no se rompió (21,11). El balance, en todo caso, es el mismo: pese a lo extraordinario de la captura, y contra lo que se podía esperar, no se produce la rotura de las redes ni la consiguiente pérdida del pescado (Lc 5,7; Jn 21,8.10-11).

5. Pedro es el único discípulo mencionado por su nombre que reacciona de un modo inusitado ante el acontecimiento milagroso (Lc 5,8; Jn 21,7). En Lucas se confiesa pecador y suplica a Jesús que se aparte de él; en Jn se lanza al agua desde la barca y se dirige nadando a tierra, hacia donde está Jesús. Es cierto que, en Jn 21, el discípulo amado divisa a Jesús inmediatamente antes de la reacción de Pedro; pero la gran mayoría de los comentaristas opinan que fue el autor joánico quien introdujo en el relato original al discípulo amado, su héroe y la fuente de su tradición⁸³. De hecho se puede ver que, incluso en la forma final del relato, el discípulo amado sigue siendo un personaje marginal, sólo mencionado en 21,7. En cualquier caso, ni aquí ni en ninguna otra parte del cuarto Evangelio aparece expresado el nombre de ese discípulo.

6. En su narración en tercera persona, al hablar a su público, el autor alude a Jesús (incluso al Jesús resucitado del relato de Juan) diciendo simplemente "Jesús"; Pedro, y sólo Pedro, se dirige a Jesús como "Señor" (Lc 5,8; Jn 21,15-17)⁸⁴.

7. Los otros pescadores intervienen en la captura de peces (Lc 5,6-7; Jn 21,6.8); pero, ni en el mar ni en tierra, ninguno de ellos (salvo el discípulo amado, en Jn 21,7) dice nada desde el comienzo del milagro.

8. Al final de cada relato, directa o indirectamente, Jesús invita a Pedro a seguirlo, invitación para la que en ambos casos se utiliza el verbo ἀκολουθέω, "seguir" (Lc 5,11; Jn 21,19).

9. La extraordinaria abundancia de la pesca simboliza en los dos relatos el futuro trabajo misionero y el éxito que obtendrán en él Pedro y los otros discípulos. Otra idea simbolizada en uno y otro relato es que los discípulos, abandonados a sí mismos en la noche de este mundo, están condenados al fracaso. Con la ayuda de Jesús y bajo su dirección tienen garantizado un éxito extraordinario.

10. Los dos relatos tienen en común muchos verbos y nombres griegos; v. gr., embarcar (ἐμβαίνω), desembarcar (ἀποβαίνω), seguir (ἀκολουθέω), red (ῥαβδίον), pez (ἰχθύς), un gran número de peces (πλήθος [τῶν] ἰχθύων), barca (πλοῖον), noche (νύξ) y los hijos de Zebedeo (οἱ υἱοὶ τοῦ Ζεβεδαίου). No obstante, como en ambos casos se narra un

acontecimiento relacionado con la pesca, algunas de las coincidencias en vocabulario pueden ser casuales.

11. En los dos relatos, en el momento de su reacción ante la pesca milagrosa, Pedro es llamado "Simón Pedro" (Lc 5,8; Jn 21,7). Se trata de un detalle especialmente significativo, puesto que ésta es la única vez en el tercer Evangelio que Lucas utiliza el doble nombre, mientras que es la manera regular en que el redactor del cuarto Evangelio se refiere a Pedro en Jn 21,1-14.

Dada la similitud en el contenido básico de ambos relatos, y en vista de algunas asombrosas coincidencias en pequeños detalles, me parece claro que se trata de dos versiones distintas de un mismo relato, y no de dos relatos distintos aunque aparentemente similares ⁸⁵.

2. *¿Cudl de los dos relatos ha conservado el contexto original?*

Puesto que Lc 5 y Jn 21 contienen el mismo relato básico, que se ha desarrollado de modos diferentes en las dos tradiciones evangélicas, surge la pregunta natural: ¿cuál de los Evangelios ha conservado el contexto original del relato? ⁸⁶ Tiene poco de sorprendente que los estudiosos subrayen la dificultad de decidir al respecto, cuando un crítico de la talla de Rudolf Bultmann tuvo que cambiar de idea sobre la cuestión en determinado momento ⁸⁷. No se trata, en este caso, de una pugna entre "liberales" y "conservadores". Junto con el Bultmann de la primera época, exegetas como Dibelius, Agnew, Dietrich y Schürmann sostienen que el contexto de Lucas (el comienzo del ministerio público) es el original, mientras que, junto con el Bultmann posterior, autores de la categoría de Grass, Smith, Klein, Marrow, Kasting, Brown y Fitzmyer consideran que lo es el contexto de Juan (una aparición postpascual) ⁸⁸. Aquí, la línea divisoria no tiene que ver con las tendencias.

¿Es posible decantarse razonablemente por alguna de las dos posiciones? A mi juicio, sopesadas las razones de una y otra parte, la balanza se inclina del lado de eruditos como Klein, Brown y Fitzmyer.

1. El argumento más convincente se refiere a lo que podríamos llamar el movimiento general de la tradición evangélica desde un marco postpascual hacia un marco prepascual ⁸⁹. Expresado de otro modo: hay bastante material que figuraba originariamente en un contexto postpascual (o material que en un principio se interpretó como un dicho del Señor resucitado) y que luego fue retrotraído secundariamente a la vida y ministerio del Jesús terreno. Por ejemplo, muchos exegetas, tanto católicos como protes-

tantes, aceptan hoy la posibilidad de que el famoso encargo de Jesús a Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16,18-19: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia») procede de una tradición relativa a una aparición postpascual de Jesús a Pedro⁹⁰. Algo similar podría decirse del pasaje en que Jesús habilita a la Iglesia local para admitir o excomulgar miembros con el "poder de las llaves" (Mt 18,15-18)⁹¹. En nuestro examen de los dichos sobre el reino de Dios vimos razones para pensar que los *logia* donde Jesús anuncia la llegada del reino en vida de algunos miembros de su auditorio (Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23) eran en realidad palabras de consuelo que profetas de la Iglesia primitiva habían dirigido a sus comunidades durante la primera generación cristiana. Pasado el tiempo, esos dichos fueron presentados como profecías expresadas por Jesús durante su ministerio.

Por poner otro ejemplo: algunos de los largos discursos de Jesús pertenecientes al Evangelio de Juan son, en opinión de ciertos exegetas, homilías cristianas en las que dichos o hechos de Jesús fueron desarrollados como una especie de midras cristianos. Éste es el caso, entre otros, del discurso sobre el pan de la vida (Gn 6). Sigue al relato tradicional de la multiplicación de los panes y lo interpreta desde la perspectiva de la alta cristología joánica. En Jn 6,34-58, el mismo Jesús es el pan de la vida que ha bajado del cielo. El tono postpascual, cristiano, es especialmente perceptible en la última parte del discurso (Gn 6,53-58), que, con lenguaje gráfico, subraya la presencia de Cristo en la eucaristía: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna... porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida» (vv. 54-55). En el curso de la tradición joánica, una homilía cristiana sobre la eucaristía se convirtió en una homilía pronunciada por el Jesús terreno al enseñar en la sinagoga de Cafarnaúm (6,59)⁹².

El material postpascual retrotraído a la vida terrena de Jesús no consiste sólo en dichos. Como ya hemos visto, se suele afirmar que algunos relatos de milagros evangélicos no tuvieron su origen en el ministerio público, sino que son creaciones de la Iglesia primitiva, la cual los situó luego en el ministerio de Jesús para impartir una determinada enseñanza. Así, en el capítulo sobre los exorcismos vimos cómo el relato sobre la hija de la mujer sirofenicia era una creación de la Iglesia primitiva, que situó el episodio en el contexto de la vida terrena de Jesús para anunciar el derrumbamiento del muro entre judíos y gentiles como consecuencia de la palabra y la obra de Jesús. Otros autores podrían señalar el caminar de Jesús sobre las aguas y la transfiguración -aunque ésta, según algunos, no pertenece a tal categoría⁹³- como casos de este proceso de retrotracción.

Se podrían poner muchos más ejemplos. El punto esencial aquí es que, en contraste con este general movimiento de material desde un ori-

gen postpascual hacia el ministerio de Jesús, en los Evangelios canónicos no hay un movimiento en la dirección contraria, es decir, un desplazamiento de palabras y hechos del Jesús terreno a un contexto postpascual. La Iglesia practicaba la retrotracción, no la *protracción*. De hecho, prescindiendo por un momento del discutido caso de Jn 21,1-14, me atrevo a decir que no hay en los cuatro Evangelios un solo ejemplo de relato sobre una aparición del Jesús resucitado que permita sospechar que, habiendo pertenecido originariamente al ministerio público, fuera trasladado luego por la Iglesia a un contexto postpascual.

La razón de ello es perfectamente comprensible. La Iglesia tenía motivos más que suficientes para retrotraer material postpascual al ministerio público. Se legitimaba a sí misma basando su vida, su enseñanza, su culto y su misión en el Jesús terreno y conectándolos con él, que de este modo era identificado claramente con el Señor resucitado. En cambio, ¿qué podría haber movido a la Iglesia a tomar precioso material sobre el ministerio de Jesús e insertarlo en un contexto postpascual? ¿Qué finalidad teológica hubiera logrado con ello? No por casualidad, pues, es tanto el material susceptible de haber pasado de la época cristiana al ministerio, y tan poco el que podría haber sufrido el proceso contrario.

2. Aunque, a mi entender, este primer argumento es casi suficiente por sí mismo para decidir la cuestión del contexto original de Lc 5,1-11 || Jn 21,1-14 (+ vv. 15-19), puede encontrar fuerza adicional en algunas observaciones de detalle:

a) La reacción de Pedro en Lc 5,8 ante la pesca milagrosa es sorprendente e inusitada en relatos que narran la llamada de Jesús al discipulado durante el ministerio público: "Al verlo [i. e. al ver el milagro]' Simón Pedro se hincó de rodillas ante Jesús, diciendo: "Apártate de mí, Señor, que soy un pecador"». Ciertamente, para explicar esta reacción se podría recurrir al aire de teofanía que envuelve a este milagro: es la primera revelación a Pedro del poder divino de Jesús. La estupefacción, el terror y la conciencia de ser indigno y pecador son frecuentes entre los testigos de teofanías narradas dentro y fuera de la Biblia⁹⁴, y tal reacción se aprecia con especial claridad en la llamada a Isaías (Is 6,5-7). Pero ¿es realmente válida esta especie de observación general en el caso de Lc 5,1-11? Por de pronto conviene recordar que, en ningún otro lugar de los Evangelios, la primera y más prominente reacción de quien encuentra al Jesús terreno y recibe la llamada al discipulado y/o al ministerio es la de confesarse pecador. Ni siquiera en la llamada de alguien ostensiblemente pecador como Leví/Mateo (Mc 2,13-17 parr.), la reacción es declararse tal. De hecho, aparentemente, en Mc 2,13-17 reacciona Leví dando un festín⁹⁵. Como tampoco, salvo en la pesca milagrosa, la primera reacción de ninguno de

los beneficiarios o testigos de los milagros obrados por Jesús en los Evangelios es confesarse pecador⁹⁶.

Por eso, el modo en que reacciona inicialmente Pedro a la revelación del poder divino de Jesús exige alguna explicación adicional. Nos la brindan el contexto y el sentido de Jn 21. Después de la pesca milagrosa, Jesús pregunta tres veces a Pedro si le ama, y tres veces confiesa Pedro su amor. Desde los tiempos patrísticos, acertadamente se ha entendido esta escena como la rehabilitación de Pedro después de su triple negación de Jesús cuando éste fue procesado⁹⁷. Por supuesto, la precisa formulación de la triple confesión de amor de Pedro en Jn 21,15-17 es, en gran parte, producto de la creatividad del autor joánico. Sin embargo, brinda la clase de contexto que haría perfectamente inteligible la repentina confesión por parte de Pedro de su condición de pecador: un encuentro entre Jesús resucitado y su discípulo principal, que le negó durante la pasión.

Estas observaciones están conectadas con otro punto interesante: debajo de Lc 5,1-11 || Jn 21,1-17 podrían hallarse los restos de una tradición primitiva sobre la primera aparición de Jesús tras su resurrección, es decir, la aparición a Pedro. De ella se habla en uno de los credos cristianos más primitivos (I Cor 15,3-5) Yes mencionada también en Lc 24,34. Pero, si bien existen relatos de apariciones de Jesús a María Magdalena, a los dos discípulos en el camino de Emaús y al grupo de once discípulos (los Doce, menos Judas), no ha llegado hasta nosotros el relato de la que, según I Cor 15,5, fue la primera de todas las apariciones: aquella con la que fue favorecido "Cefas" (= Pedro).

Tal relato, sin embargo, podría subyacer en forma residual al de la pesca milagrosa. Esto explicaría muchos aspectos desconcertantes de la versión joánica en particular: por qué Pedro está en el centro del episodio; por qué ha vuelto a su antiguo oficio de pescador (muerto Jesús, ya no espera nada); por qué es el único personaje que habla con Jesús; por qué la acción se desarrolla del fracaso al éxito; por qué el milagro simboliza una misión de alcance amplio (¿universal?); por qué Jesús no está con los discípulos al comienzo del relato; por qué ellos no reconocen a Jesús al principio, y por qué el milagro culmina en una conversación entre (¡sólo!) Pedro y Jesús, durante la cual Pedro confiesa su condición de pecador y, lo que es más importante, Jesús llama a Pedro a seguirlo en su misión.

b) Si Lucas recibió un relato sobre una inicial aparición postpascual de Jesús a Pedro donde se hablaba de una pesca milagrosa en el mar de Galilea, y si quería incluir esa tradición en su Evangelio, tenía que transformarla en un relato de vocación situado al comienzo del ministerio' público⁹⁸. Con su peculiar visión de los acontecimientos del domingo de Pascua, el tercer evangelista hace que todas las apariciones de Jesús resuci-

tado tengan lugar en Jerusalén o sus alrededores ese único día, el cual culmina con la ascensión de Jesús al cielo (Lc 24,50-52). El mismo Lucas deja ver que el estrecho marco temporal es una invención suya en servicio de sus propios fines literarios y teológicos. Concluido el cap. 24 de su Evangelio, despreocupadamente comienza su segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles, donde presenta a Jesús apareciéndose a sus discípulos en la tierra aún durante cuarenta días después de la resurrección. Sólo al final de esa cuarentena asciende Jesús a los cielos (Hch 1,6-11). A ningún lector atento se le escapa el evidente contraste entre este dilatado período de apariciones en Hch 1 y la limitación de ellas al domingo de Pascua y a Jerusalén y sus alrededores en Lc 24.

Ese espacio de un solo día no puede estirarse tanto como para incluir una rápida excursión a Galilea, donde situar una aparición de Jesús a Pedro mientras éste se encuentra pescando. Por tanto, de ser incluido en el Evangelio, el relato de la pesca milagrosa tenía que figurar como un episodio del ministerio público. Una vez decidido esto, ¿de qué modo se podía utilizar mejor que en parte como sustitución y en parte como complemento de la tradición marcana de la llamada a los cuatro primeros discípulos cuando estaban pescando en el mar de Galilea (Mc 1,16-20)?⁹⁹ Tal uso sería muy propio de Lucas, el evangelista más interesado por la psicología y las emociones humanas, puesto que la pesca milagrosa proporciona un motivo para seguir a Jesús, del que carece el sucinto relato de Mc 1,16-20¹⁰⁰. En otras palabras, si se admite que la pesca milagrosa era originariamente una aparición postpascual, es fácil adivinar por qué Lucas la habría convertido en parte de los comienzos del ministerio público. Si, en cambio, se cree que al principio fue un relato sobre el ministerio terreno de Jesús, entonces surge la necesidad de explicar qué habría impulsado al autor joánico a transformarlo en una aparición postpascual y luego agregarlo a un Evangelio ya completo.

c) Paradójicamente, un ulterior argumento a favor de la pesca milagrosa como relato de un acontecimiento posterior a la resurrección es la interpretación de Lc 5,1-11 ofrecida por Schürmann, quien defiende con denuedo la opinión contraria: que el emplazamiento de ese milagro en la vida terrena de Jesús corresponde al desarrollo original del relato. A pesar de tal postura teórica, su minuciosa exégesis de Lc 5,1-11 obliga continuamente a Schürmann a entender la pesca milagrosa dentro de lo que equivale a un contexto postpascual. En Lc 5,1-11, dice Schürmann, se ve a Jesús como el Señor exaltado, que llama a Pedro no a un discipulado inicial, sino a su futura actividad como apóstol¹⁰¹. Consecuentemente, este autor considera que la utilización por Lucas del doble nombre "Simón Pedro" en el v. 8 es una prefiguración de la función y actividad que más adelante desarrollará Simón dentro de la Iglesia. Desde el comienzo de la pe-

ricopa lucana, Jesús es descrito como el Señor mayestático presente en medio de su pueblo; al mismo tiempo, la barca desde la que Jesús enseña en 5,3 proporciona a la majestad de Jesús la debida distancia de la multitud. Según Schürmann, la fe cristiana ve ya en este relato al Jesús que es Señor, al Jesús que es exaltado al mundo celestial, desde donde habla a la Iglesia. En 5,8, Pedro se dirige a Jesús llamándolo "Señor", lo cual refuerza el tema de la trascendente majestad de Jesús.

Es revelador que la confesión por Pedro de su condición de pecador sugiera a Schürmann la siguiente interpretación: «En la perícopa se tiene también en cuenta la posterior caída (Lc 22,33-34.54-62) y conversión (Lc 22,32.61-62; cf. Jn 21,15-19) de Pedro; por eso él [Lucas] escoge para su relato las palabras "soy un pecador"»¹⁰². Cuando Simón se postra ante Jesús, éste habla como un ser celestial apareciéndose a simples mortales: «¡No temas!» En opinión de Schürmann, Jesús se dirige a Pedro del mismo modo que «un día se dirigirá a otros como el Resucitado y Exaltado (Mt 28,10; Ap 1,17)»¹⁰³. El conjunto de estas observaciones constituye el mejor argumento en favor de la idea de que Lc 5,1-11 procede del relato de una aparición postpascual, que luego fue adaptado para fundirlo con el relato marcano de la llamada a los primeros discípulos, al que sustituye en parte. Como a su pesar indica Schürmann, el primitivo marco postpascual trasparece todavía en la adaptación lucana del relato.

d) Se podría elaborar un último argumento tomando como base la crítica formal. El inusitado contexto postpascual de este relato de milagro podría explicar su extraña forma, que no permite una fácil clasificación. Theissen trata de incluir la pesca milagrosa entre los "milagros de donación" o milagros de provisión divina¹⁰⁴. En esa categoría entran plenamente la multiplicación de los panes y la conversión del agua en vino. Pero la pesca milagrosa difiere básicamente de estos dos milagros. En ellos, proveyendo de panes y de peces en el desierto y de vino en Caná, el propósito directo de Jesús es atender a las necesidades reales e inmediatas de gente que carece de comida o de bebida. Tan pronto como Jesús proporciona los alimentos o la bebida, se procede a consumirlos. En ninguno de ambos relatos se percibe claramente un sentido simbólico: prevalece el literal de proveer a concretas necesidades físicas de unas personas.

No ocurre así con la pesca milagrosa. Tan primordial es en ella el tema simbólico de la llamada al ministerio que está ausente el tema "práctico" de la provisión de pescado para su consumo real. En Lc 5,1-11, después de haber obtenido gracias a Jesús la pesca que tanto ansiaban, los discípulos le siguen tras dejarlo todo, y ese "todo" incluye, aparentemente, el pescádo. En Jn 21, los discípulos celebran con Jesús una especie de desayuno místico que tiene cierto aire de eucaristía (21,12-13). No está claro, sin embargo, que en

esa colación entre pescado procedente de la reciente captura. El flujo del relato es algo confuso en 21,8-13, tal vez por haberse mezclado el relato de la pesca milagrosa con otro sobre una comida en compañía del Jesús resucitado. Pero, al parecer, al menos en la presente forma del episodio, el mismo Jesús proporciona el pan y el pescado para el desayuno (21,13); «Viene Jesús y toma el pan [que él ya tenía en la playa a la llegada de los discípulos; cE v. 9] y se lo da [a ellos], y de igual modo el pez [ya puesto sobre las brasas cuando los discípulos vuelven de pescar]" ¹⁰⁵. En todo caso, después del desayuno, Pedro, el discípulo amado y, probablemente, los otros dos discípulos abandonan el pescado capturado, para seguir a Jesús (21,19-20). No se dice qué se hizo de los ciento cincuenta y tres peces de la reciente redada. Así pues, la forma de "relato de donación" ha sido absorbida por la forma más dominante de aparición postpascual para conferir una misión apostólica (otro indicio, incluso en Lucas, de cuál era el contexto original) ¹⁰⁶.

En consecuencia, creo que los datos apoyan preponderantemente la idea de que en la pesca milagrosa tenemos un relato sobre una aparición postpascual que, en la tradición lucana se convirtió en un relato de llamada situado al comienzo del ministerio público de Jesús. Puesto que la búsqueda del Jesús histórico, tal como es definida en *Un juicio marginal*, se ocupa tan sólo de la vida empíricamente comprobable de Jesús hasta su muerte, y dado que nuestra investigación de sus milagros trata específicamente de averiguar si tal o cual relato se remonta a hechos de su ministerio público, cualquier referencia de una aparición postpascual queda fuera de nuestro campo de estudio. Esto no significa que nos pronunciemos de algún modo sobre la realidad de esa aparición; sino, simplemente, que el material en cuestión rebasa los estrechos límites del área de búsqueda que nos hemos trazado.

Debo señalar que algunos críticos adoptan un enfoque muy diferente con respecto a la historia de la tradición de la pesca milagrosa, aunque, a efectos prácticos, su conclusión es la misma que la mía. En vez de ver los orígenes de Jn 21,1-14 || Lc 5,1-11 en un relato de aparición postpascual, algunos estudiosos opinan que fue elaborado a partir de la llamada de Jesús a sus discípulos según es narrada en Mc 1,17 (o, alternativamente, Lc 5,10); «Venid conmigo y haré de vosotros pescadores de hombres [i. e., ἀνθρώπων, seres humanos]» ¹⁰⁷. Aunque dudo de que esta simple frase sea la fuente del relato de milagro, más bien extenso, de la tradición joánica, la adopción de esta teoría no cambiaría el resultado final de nuestra investigación. En cualquiera de ambos casos (aparición postpascual o dicho convertido en relato de milagro), el relato de la pesca milagrosa no se remonta a ningún hecho extraordinario del Jesús histórico que sus discípulos u otros testigos hubiesen interpretado como un milagro durante el ministerio público.

VI. El caminar de Jesús sobre las aguas (Mc 6,45-52 || Mt 14,22-33 || Jn 6,16-21)¹⁰⁸

1. Fuentes

El relato del caminar de Jesús sobre las aguas suele ser comparado con la versión joánica de la pesca milagrosa Gn 21,1-14) o con la aparición de Jesús resucitado (Lc 24,36-49)¹⁰⁹. Algunos autores suponen que el caminar sobre las aguas y Jn 21,1-14 surgieron como referencias de una aparición de Jesús a sus discípulos cuando éstos se encontraban en una barca en el mar de Galilea y él iba caminando por la playa o sobre el mar. Ambos relatos están atestiguados en dos fuentes evangélicas diferentes, una de ellas Juan.

Pero ahí terminan las similitudes. Las dos fuentes independientes para el episodio del caminar sobre las aguas son Marcos y Juan¹¹⁰, hecho que de manera automática sitúa el origen del relato al menos tan atrás como la primera generación cristiana. Básicamente, Mateo sigue a Marcos, si bien inserta el incidente adicional del caminar de Pedro sobre las aguas en dirección a Jesús (Mt 14,28-32a). Por razones seguramente más literarias que teológicas, Lucas omite el relato por completo¹¹¹.

Lo que más llama la atención del hecho de que Marcos y Juan coincidan de manera independiente es que la coincidencia no termina aquí, sino que comprende todo un conjunto primitivo de relatos sobre el ministerio de Jesús en Galilea. El conjunto se extiende desde la multiplicación de los panes a la confesión de fe por parte de Pedro. Como ya he indicado al tratar sobre otros relatos de milagros marcanos (p. ej., la curación del ciego de Betsaida), una buena porción de la parte central del Evangelio de Marcos está constituida por un doble ciclo narrativo, que algunos críticos denominan "la sección de los panes" (6,30-8,21) porque en casi todas sus perícopas aparece la palabra "pan", ἄρτος. La primera parte de dicha sección empieza con la primera multiplicación de los panes (6,30-44) y termina con la curación del sordomudo (7,32-37). La segunda parte se inicia con la segunda multiplicación de los panes (8,1-10) y finaliza con la curación del cielo de Betsaida (8,22-26), inmediatamente después de haber reprendido Jesús a sus discípulos por ser ciegos al misterio de su persona, misterio que él ha tratado de revelarles a través de las dos multiplicaciones de alimentos (8,14-21). Tras la curación del ciego de Betsaida se produce la curación parcial, en Cesarea de Filipo, de la ceguera espiritual de los discípulos (reflejo de la primera fase de la curación del ciego): Pedro confiesa que Jesús es el Mesías (8,29).

Para nuestros propósitos, lo importante de la sección de los panes es que en sus dos partes no sólo hay sendas multiplicaciones de alimentos,

sino toda una serie de hechos similares. En la primera parte (6,30-7,37), la línea narrativa sigue el siguiente curso: 1) primera multiplicación de los panes; 2) recorrido de Jesús y sus discípulos por el mar de Galilea (donde Jesús camina sobre las aguas), con referencia de la llegada a la otra orilla y de una disputa con dirigentes judíos en la que figura la palabra clave "pan", y 3) milagros de curación. En la segunda parte, más breve (8,1-26), la narración sigue este orden: 1) segunda multiplicación de los panes; 2) recorrido por el mar de Galilea, con referencia de la llegada a la otra orilla, de una disputa con dirigentes judíos que piden una señal del cielo, y de un conflicto entre Jesús y sus discípulos sobre pan, y 3) un milagro de curación. El doble ciclo culmina con la confesión de Pedro, en Cesarea de Filipo, de su fe en que Jesús es el Mesías. Parece como si Marcos –tan aficionado a la "dualidad", grande o pequeña-, concededor de dos versiones de un mismo material catequético anterior sobre el ministerio de Jesús en Galilea, hubiese incorporado ambas -añadiendo bastante teología redaccional propia- a su narración del ministerio en Galilea al alcanzar éste su clímax.

Refuerza la idea de un "ciclo del pan" premarcano el hecho de que Jn 6, el único capítulo del cuarto Evangelio totalmente dedicado a la actividad de Jesús en Galilea, parece reflejar este mismo modelo primitivo. Al parecer, cuando Juan, cuyas tradiciones procedían sobre todo de Jerusalén y de Judea, quiso crear una narración relativamente extensa del ministerio galileo de Jesús, tuvo que recurrir a un patrón tradicional muy conocido en el cristianismo del siglo II. También en el cuarto Evangelio encontramos: 1) una multiplicación de los panes (que alude de paso a las curaciones realizadas por Jesús); 2) un recorrido de Jesús y sus discípulos por el mar de Galilea (incluido el caminar sobre las aguas), con referencia de la llegada a la otra orilla, de una disputa con la gente (luego reemplazada por el grupo habitual en Juan, "los judíos"), y del conflicto entre Jesús y sus discípulos, y 3) una confesión por Pedro de su fe en que Jesús es el Santo de Dios, realizada también en el momento culminante (aunque, en este caso, en Cafarnaún). Naturalmente, décadas de continua tradición, más cambios redaccionales efectuados por Marcos y Juan, han dado su carácter peculiar a cada parte de la "sección de los panes" y a Jn 6; los paralelos no son perfectos en modo alguno. Sin embargo, el modelo básico resulta aún perceptible debajo de las diversas variaciones sobre el tema.

Por lo que respecta al episodio del caminar sobre las aguas, la importancia de este análisis es doble: 1) ese acontecimiento contaba con un testimonio independiente tanto en la tradición marcana como en la joánica; 2) tempranamente, en ambas tradiciones, el episodio quedó vinculado a la multiplicación de los panes como su continuación inmediata¹¹³. Comoquiera que sea explicado el caminar sobre las aguas, lo cierto es que no se puede hacer desaparecer mediante el habitual conjuro de los exegetas: "una

leyenda tardía". Ya se trate de una leyenda, ya de un hecho histórico, el relato de ese milagro no se desarrolló nada tarde -como hemos podido colegir- en la tradición evangélica.

Una vez visto que el relato cuenta con un testimonio múltiple de fuentes (aunque no de formas), vamos a comparar y contrastar las respectivas versiones ofrecidas por Marcos y Juan independientemente uno de otro, para ver si llegamos a ver cómo era narrado ese episodio en una forma más primitiva.

2. *El relato en Marcos y en Juan*

a) La versión de Marcos (6,45-51)

En gran medida, el relato es narrado en Marcos desde el punto de vista de Jesús ¹¹⁴. Inmediatamente después de ser llenados los doce cestos con lo sobrante de los panes y los peces tras haberse saciado las cinco mil personas, Jesús -sin ninguna explicación- obliga a sus discípulos a subirse a la barca que los había conducido hasta el lugar del milagro y a ir por delante de él a Betsaida (v. 45). Luego, tras despedirse de la multitud, se retira al monte a orar (v. 46). Al atardecer, la barca se encuentra en medio del mar, en tanto que Jesús está solo en tierra (v. 47). (Marcos expone, pues, el problema de la separación de Jesús con respecto a sus discípulos, que ahora va a ser remediado con una epifanía.) En el v. 48 Jesús ve que sus discípulos se fatigan remando mientras se dirigen hacia su destino con el viento en contra.

En algún momento entre las tres y las seis de la madrugada («a eso de la cuarta vigilia de la noche») ¹¹⁵, Jesús realiza la acción central y definitiva de la perícopa: se acerca a sus discípulos caminando sobre el mar. Marcos subraya el propósito de Jesús al realizar el milagro, declarando en el v. 48d que quería «pasar delante de ellos». El sentido que tiene pasar delante de alguien en los relatos veterotestamentarios de teofanías permite comprender a qué se refiere Marcos en 48d: Jesús quería revelarse a sus discípulos en toda su divina majestad y poder mostrándose capaz de dominar la violencia del viento, el mar y las olas. Actúa frente a ellos como Yahvé o la divina Sabiduría de Yahvé personificada actúa en el AT.

Pero, aunque todos los discípulos ven a Jesús caminar sobre las aguas, lo toman por un fantasma (en lo que quizá está implícita la idea de la dificultad de percepción nocturna) y se ponen a gritar de terror (vv. 49-50a). En respuesta a su equivocación y miedo, Jesús completa con una frase reveladora su reveladora acción, pronunciando una fórmula reminiscente de las teofanías veterotestamentarias (v. 50c): «¡Ánimo!, soy yo [en griego, "yo soy": ἐγώ εἰμι], no temáis». Seguidamente, Jesús sube a la barca, y el

viento amaina (v. 51ab) ¹¹⁶. La típica reacción marcana por parte de los discípulos es la completa estupefacción, «pues no habían entendido [el misterio de la identidad de Jesús en (ἐπί)] lo [= el milagro] de los panes, sino que su mente estaba embotada» (vv. 51c-52) ¹¹⁷.

Ni el contexto ni la estructura dejan lugar a dudas de que el punto principal de la versión marcana es la epifanía de Jesús, que se revela con poder divino ante sus discípulos ¹¹⁸. Su acción de caminar sobre el mar está, incluso en el sentido más literal, en el centro de la perícopa: 64 palabras preceden la declaración esencial del relato (se les acerca caminando sobre el mar, y quería pasar delante de ellos) y 64 palabras la siguen. Naturalmente, no hay que exagerar la importancia de este perfecto equilibrio numérico de las palabras, porque lo más probable es que Marcos no llevase una cuenta exacta de ellas al componer su relato, y dado que decisiones crítico-textuales podrían alterar el número de palabras en cada una de las mitades de la perícopa (p. ej., ἦν πάλαι en el v. 47 y ἐκ περισσοῦ en el v. 51). Con todo, es claro el punto principal: en la composición marcana, la acción de Jesús de caminar sobre las aguas para revelarse en divina majestad y poder a sus discípulos constituye el eje mismo del relato, mientras que su solemne autorrevelación (v. 50: ἐγὼ εἰμι) figura un poco más adelante en el texto como el clímax verbal⁹. Aunque sólo sea por razones estructurales, la epifanía de Jesús en el mar no puede situarse en un segundo plano para dar preponderancia a otro tema, como el de la liberación de un peligro a los discípulos o su falta de entendimiento.

De hecho, estrictamente hablando, no hay una situación de grave peligro que lleve a los discípulos a clamar por su salvación. A diferencia del episodio en que Jesús calma la tempestad (Mc 4,35-41), en el de su caminar sobre las aguas no se describe una feroz tormenta durante la cual irrumpen las olas en la barca (4,37) o los aterrados discípulos clamen a Jesús temiendo por sus vidas (4,38). Más bien, en 6,49 gritan atemorizados a la vista no de las olas, sino de Jesús. La única dificultad a la que se enfrentan es un viento contrario, que hace fatigoso su remar y lenta la navegación. Cuando Jesús sube a la barca, su mera presencia -y no la formulación de una orden como en Mc 4,39- hace que el viento amaine. Se supone que, como consecuencia, los discípulos reman con menos esfuerzo y la embarcación se mueve más deprisa; pero ello está tan lejos de ser una cuestión principal que ni siquiera es mencionado. Por tanto, este relato no puede ser denominado una "epifanía de salvamento marítimo" ¹²⁰. Es una epifanía de Jesús pura y simplemente. No hay salvamento de discípulos, porque no hay un verdadero peligro del que tengan que ser salvados.

Ahora bien, ¿se podrá decir lo mismo -nada de rescate en el mar, sino epifanía *tout court*- en el caso de Jn 6,16-21?

b) La versión de Juan (6,16-21)

1. *La cuestión de cómo ha sido utilizada la fuente.* Al igual que Schnakenburg y muchos otros críticos, creo que la versión joánica del relato es en conjunto más primitiva que la marcana¹²¹. En sí, esto constituye un buen recordatorio de que, en punto a historia de tradición, las cosas pueden complicarse bastante. Quizá parezca extraño que el Evangelio de Juan, escrito hacia el final de la segunda generación cristiana, pueda conservar material en una forma más antigua que el Evangelio de Marcos, escrito al final de la primera generación. Pero la fecha de composición de un Evangelio no garantiza de ninguna manera la mayor o menor antigüedad ni el estado más o menos original de las varias tradiciones contenidas en él. De hecho, el relato del caminar sobre las aguas no es, probablemente, el único caso en que el cuarto Evangelio encierra tradición en una forma más primitiva que la versión ofrecida por los sinópticos; sólo hay que pensar en la datación joánica de la última cena y de la muerte de Jesús. Resulta de esto un corolario que nunca subrayaremos bastante: al utilizar el criterio del testimonio múltiple de fuentes no hay que otorgar automáticamente más fiabilidad a una fuente puesta por escrito en la primera generación que a otra que lo haya sido en la segunda.

El carácter primitivo de la versión joánica del caminar sobre las aguas se advierte no sólo en la brevedad considerablemente mayor del relato (87 palabras frente a 139), sino también -lo cual es más importante- en la ausencia de comentarios teológicos y simbolismos, a los que Juan es tan proclive (cf el comentario teológico de Marcos en 6,51-52). Curiosamente, el "teólogo" Juan nos ofrece un relato con menos interpretación teológica que Marcos¹²². Como mucho, la mano del evangelista se puede entrever en la mención de la oscuridad, símbolo en Juan del pecado (v. 17); en el comentario parentético donde se dice que Jesús no ha llegado todavía a donde están los discípulos (también en el v. 17), y en la reaparición del elemento milagroso en el v. 21 (tan pronto los discípulos tratan de subir a Jesús a la barca, ésta toca tierra en el lugar al que se dirigían). Pero ni siquiera es seguro que estos pocos casos se deban a Juan: algunos de ellos podrían haber existido ya en su tradición, máxime si se piensa en una "fuente de señales" escrita¹²³. La conexión entre la primera multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas en Marcos y, probablemente, ya antes en su fuente, nos permite abrigar casi la certeza de que los dos milagros estaban conectados también en la fuente de Juan.

De hecho, la temprana conexión tradicional entre los dos milagros en la fuente de Juan podría haber tenido mucho que ver con la conservación de! caminar sobre las aguas en el cuarto Evangelio¹²⁴. Ese episodio obstaculiza de algún modo el habitual discurrir del pensamiento joánico, que

de la "señal" suele pasar al diálogo y luego al monólogo. En el cap. 6, tras la señal de la multiplicación de los peces en 6,1-13, lo normal hubiera sido encontrar el diálogo de Jesús con la multitud, seguido del monólogo sobre el pan de la vida en 6,34-58. Sin embargo, la acción de caminar sobre las aguas interrumpe el flujo narrativo. Quizá sirva de interludio, pero es un interludio que origina trastorno ¹²⁵: 1) hace que un segundo milagro siga inmediatamente al primero, sin que medie ningún diálogo o monólogo teológico (un orden nada joánico del material), 2) es causa de una torpe maniobra redaccional en 6,22-25 para hacer que Jesús y su ya saciado auditorio vuelvan a reunirse. Da la impresión de que desde la primera señal se habría pasado fácilmente a diálogo y a monólogo si la estructuración de esta parte hubiera dependido sólo del cuarto evangelista.

Pero quizá Juan tomó de su fuente, de buena gana y sin apenas cambios, la señal del recorrido a pie sobre el agua por la gran afinidad de su tema básico, la revelación de Jesús en divina majestad, con la alta cristología y teología joánica de la revelación. Esta teología describe a Jesús con los términos y metáforas de la Sabiduría de Dios personificada de que habla el AT; Jesús es la revelación o la Palabra de Dios hecha carne. En cierto sentido, todo el Evangelio de Juan es el relato de una epifanía -la epifanía de la Palabra encarnada-, en el que la gloria de Jesús es cada vez más plenamente revelada hasta culminar en la muerte-resurrección, su glorificación definitiva. Tal vez por esta razón no le resultó fácil a Juan prescindir de uno de los pocos relatos de toda la tradición evangélica que narran una específica epifanía de Jesús durante el ministerio público.

Seguramente, la presencia de la solemne fórmula ἐγώ εἰμι en el clímax de la epifanía hizo el episodio especialmente atractivo para Juan. Por supuesto, en el nivel superficial del relato, ἐγώ εἰμι significa en Jn 6,20 exactamente lo mismo que en Mc 6,50: "soy yo". Ante todo, lo que hace Jesús es tranquilizar a sus asustados discípulos mediante una fórmula de identificación: "Soy yo, el Jesús al que conocéis y en el que confiáis; no hay razón para temer". Éste es obviamente el sentido en Marcos, quien dice explícitamente que los discípulos han confundido a Jesús con un fantasma. Este es también el sentido más aparente en el flujo de la narración joánica. Los discípulos se han separado de Jesús por unas horas, no saben dónde está y, como es obvio, no esperan verlo acercarse a ellos caminando sobre las aguas; de ahí la necesidad de que se identifique.

Sin embargo, el lenguaje veterotestamentario de teofanía, la imagen de Jesús caminando sobre las agitadas aguas del mar como Dios o la Sabiduría de Dios y -lo más significativo- el empleo por Juan de ἐγώ εἰμι como fórmula de revelación divina en otros lugares de su Evangelio concurren a crear una resonancia secundaria ¹²⁶. Para Juan, el Jesús que avanza a pie so-

bre el mar turbulento es la Palabra eterna hecha carne, la Sabiduría divina que caminó sobre las olas del caos en el AT. Por eso el "soy yo" refleja el nombre de Yahvé, "yo soy", revelado en Ex 3,14-15 y la fórmula de revelación utilizada regularmente en el Deurero-Isaías. De hecho, dado el amplio contexto del ἐγώ εἰμι de Jesús en el cuarto Evangelio, el sentido superficial de "soy yo" resuena casi necesariamente con el significado más profundo de "yo soy" ¹²⁷.

Además del tema general de la epifanía de lo divino en lo humano, quizá fue en particular ese doble sentido lo que indujo a Juan, el evangelista más aficionado a los dobles sentidos, a tomar de su fuente un relato que obstaculizaba el flujo que él hubiera preferido dar a su narración. Esto mismo podría contribuir a explicar por qué el evangelista dejó el relato en un estado relativamente primitivo, sin ampliarlo ni transformarlo con sus propios conceptos teológicos, vocabulario o comentarios. Juan está mucho más interesado en la conexión entre la multiplicación de los panes y el discurso sobre el pan de la vida, por lo cual desea retomar el hilo de esta narración lo antes posible. Tolerla la interrupción producida por el relato del caminar sobre las aguas en gracia a la epifanía que proporciona, pero no permite que se expanda hasta el punto de echar a perder el asunto principal del cap. 6.

2. *El contenido del relato joánico, comparado con el marciano.* Al final de la multiplicación de los panes, cuando Jesús se da cuenta de que la enfervorizada multitud desea echarle mano para hacerle rey, Jesús se retira a un monte (6,15). Por tanto, la versión joánica del caminar sobre las aguas empieza de manera diferente que la marcana. En Jn 6,16-17a, en vez de estar en escena y forzando a los discípulos a subir en la barca, Jesús, aparentemente, ha abandonado a sus seguidores más directos (10 cual concuerda con el hecho de que, en contraste con el relato de Marcos, el de Juan está narrado en gran parte desde el punto de vista de los discípulos, no de Jesús ¹²⁸). No teniendo nada mejor que hacer, ellos bajan a la orilla y embarcan hacia Cafarnaún (no hacia Betsaida como en Marcos). Ya no hay posibilidad de conocer cuál de las dos versiones ofrece el verdadero motivo de que los discípulos suban a la barca y se alejen sin Jesús, ni tampoco de elegir con alguna base entre los dos lugares de destino.

La propensión de Juan al simbolismo teológico podría ser responsable de la observación, en el v. 17b, de que ya había caído la oscuridad (σκοτῆτα), y también del curioso comentario del v. 17c: «Y Jesús todavía no había venido donde ellos». A primera vista, esta frase puede producir la impresión de que los discípulos esperaban que Jesús se reuniese con ellos yendo por el mar. Pero tal comentario es una acotación que el evangelista ofrece al lector. Estos comentarios parentéticos, que apuntan hacia algún punto anterior o posterior del Evangelio, se encuentran en otros lugares de

Juan (v. gr., 12,33; 18,14). Cuando, despreocupadamente, estas acotaciones se refieren a acontecimientos aún no narrados, pueden ser indicio de que el evangelista da por supuesto que sus lectores conocen ya lo esencial del relato (véase, p. ej., 11,2).

Al igual que Mc 6,48, Jn 6,18-19 explica que el viento obstaculizaba la navegación de los discípulos. Esa dificultad es descrita en Juan (v. 18) con más detalle y dramatismo: «El mar se encrespó por el fuerte viento que soplab». Sin embargo, no se dice que aquella situación supusiera para los discípulos ningún peligro¹²⁹. Más bien, como en Marcos, tales condiciones dificultan la boga y el avance de la embarcación. A pesar de todo el tiempo transcurrido desde que se separaron de Jesús, sólo han recorrido cinco o seis kilómetros («veinticinco o treinta estadios» en el v. 19). Navegan, pero con una exasperante lentitud. Éste, y no el peligro de naufragar, es el problema de los discípulos. Por eso, en Juan la situación es notablemente similar a la descrita en Marcos; y, como en Marcos, no hay "salvamento marítimo", puesto que los discípulos no corren ningún peligro del que ser salvados¹³⁰.

Tenemos, pues, que los discípulos han navegado cinco o seis kilómetros cuando ven a Jesús caminar por el mar y acercarse a la barca (6,19). En este núcleo del relato, la versión de Juan se asemeja mucho a la de Marcos, aunque el cuarto evangelista ofrece un texto más condensado. En ambas versiones, la reacción de los discípulos es de temor; pero Juan, a diferencia de Marcos, no habla de la confusión de Jesús con un fantasma. En Juan, las palabras de revelación de Jesús son casi las mismas que en Marcos (Jn 6,20-21 Mc 6,50): «Pero él les dijo: "soy yo [el ambiguo ἐγὼ εἰμι], no tengáis miedo"». Lo único que falta es la exhortación inicial que se encuentra en Mc 6,50: «¡Ánimo...!»

Pero, inmediatamente después de la frase de revelación de Jesús, Juan diverge de Marcos y ofrece un final tan diferente como brusco a su relato. El final marcano es mucho más típico de un relato de milagro: Marcos 1) narra la resolución del problema, es decir, la separación entre el maestro y los discípulos queda superada con la subida de Jesús a la barca, y su presencia hace que el fuerte viento amaine (6,51ab); 2) señala el gran asombro de los testigos del milagro (6,51c), y 3) concluye el relato con su propia teología redaccional, subrayando la incapacidad de los discípulos para entender quién es Jesús, a pesar de sus milagros (6,52).

En cambio, Juan lleva el relato a una conclusión tan precipitada que algunos exegetas no saben cómo explicar el versículo final (6,21): «Quisieron [los discípulos] recogerlo [a Jesús] en la barca, e inmediatamente la barca tocó tierra en el lugar al que se dirigían». Si los discípulos lograron o no su propósito de subir a Jesús a bordo, es una cuestión discutible. Tan pronto

como intentan hacerlo, la barca llega inmediatamente -y, por tanto, milagrosamente- al lugar (en Juan, la costa de Cafarnaún) que con tanto esfuerzo y tan escaso éxito los discípulos habían tratado de alcanzar ¹³¹. Puesto que, a causa del fuerte viento, los discípulos habían podido apartarse remando sólo cinco o seis kilómetros del punto de partida, su inmediata llegada al lugar de destino sólo puede entenderse como un milagro añadido al primero (¿y derivado de él, i. e., el caminar de Jesús sobre las aguas? ¹³²).

Marcos ofrece un atisbo de milagro adicional, puesto que el viento contrario amaina tan pronto como Jesús sube a la barca. Si ese atisbo existía ya en la tradición premarcana, no es sorprendente que haya adquirido pleno desarrollo en Juan. Por regla general, el elemento taumatúrgico tiende a ser realzado en la tradición joánica, en comparación con su papel en los sinópticos. (Por ejemplo, sólo en el cuarto Evangelio cura Jesús a un ciego *de nacimiento* y resucita a un muerto que lleva *cuatro días en el sepulcro*.) Por eso, mientras que en Marcos el amainar del viento contribuye sin duda a que los discípulos boguen más ligeros hacia su destino, en Juan sobra un desenlace tan normal, y la barca llega milagrosa e instantáneamente a su destino. Tal es el poder de la epifanía de la Palabra hecha carne cuando declara ἐγὼ εἶμι. Ocurrida esa epifanía, sería impensable que los discípulos continuasen con un remar tan dentro de lo ordinario, aunque más ligero, y llegasen a la orilla de destino por medios de "tejas abajo". Dicho de otro modo: las huellas de la alta cristología joánica aparecen por todas partes en este versículo final de su relato ¹³³.

3. *La versión primitiva del relato*

Tras examinar el contenido de la versión joánica y los puntos en que coincide o se aparta de la marcana, ¿qué conclusiones podemos sacar acerca de una forma primitiva del relato, una forma preexistente a la redacción de Marcos y de Juan? A mi entender, es muy dudoso que podamos reconstruir palabra por palabra esa versión primitiva, sobre todo en la parte final, donde Marcos, Mateo y Juan divergen entre sí. Sin embargo, los puntos de coincidencia entre Marcos y Juan, más los lugares del texto donde su intervención redaccional es evidente, nos permiten vislumbrar el contenido básico del relato primitivo. Como cualquier otro, se compone de tres partes principales: 1) marco y circunstancias concomitantes; 2) milagro propiamente dicho, i. e., palabra y/o acción para la realización del milagro, y 3) reacción de los presentes, nuevos resultados del milagro y/o conclusión.

1. Marco y circunstancias concomitantes. a) Marco temporal y geográfico: Tanto en la tradición premarcana como en la prejoánica, el relato estaba conectado ya a la multiplicación de los panes. Tal conexión situaba el

caminar sobre las aguas en el contexto de un momento importante en el ministerio galileo de Jesús y, más concretamente, por la misma naturaleza de este segundo milagro, en el mar de Galilea (llamado en Juan también mar de Tiberíades). Discrepancias sobre el lugar donde se desarrolla la multiplicación de los panes para las cinco mil personas, así como sobre el destino hacia donde navegan los apóstoles, hacen imposible una localización más exacta, pese a los esfuerzos de numerosos exegetas por armonizar las versiones ¹³⁴.

b) *Acción inicial de Jesús:* En ambos relatos, pero de muy diferentes maneras, alguna acción inicial de Jesús es el catalizador para la marcha de los discípulos y, en cierto sentido, para el problema de la separación que Jesús debe luego solventar mediante su milagro. En Marcos, sin explicación, Jesús obliga a los discípulos a partir antes de dirigirse a la multitud para despedirse y despedirla. Sólo después de haber hecho esto sube Jesús al monte a orar. En Juan, dándose cuenta Jesús de que la gente pretende echarle mano y hacerle rey, se retira al monte (de orar no se dice nada). La multitud simplemente desaparece de la narración, y los abandonados discípulos, al parecer tras un rato de espera, se marchan por propia iniciativa en una barca a la caída de la tarde. El hilo común es que, por alguna acción inicial de Jesús, los discípulos parten solos en una barca, mientras que él se retira a un monte. Por utilizar términos del estructuralismo: al principio del relato, Jesús establece una oposición bipolar (discípulos apurados en el mar-Jesús solo en tierra), que luego es superada o mediada por la epifanía de Jesús.

2. *Milagro propiamente dicho.* La palabra y la acción de Jesús producen una epifanía que pone fin a la separación. Sin Jesús, y remando de noche con un fuerte viento de cara, los discípulos navegan lenta y dificultosamente. De pronto, ven a Jesús salir de la oscuridad y dirigirse hacia ellos caminando sobre el mar. Los discípulos tienen la típica reacción de temor de los favorecidos en la Biblia con una epifanía, mientras que la respuesta de Jesús a su miedo es la típica frase tranquilizadora de identificación y revelación: «Soy yo [o yo soy], no temáis». Debemos notar que aquí, en el corazón del relato, hay una estrecha coincidencia entre Juan y Marcos.

3. *Reacción de la audiencia y conclusión del relato.* En cuanto a esta parte, sólo se puede dar por seguro algo obvio: la situación de los discípulos queda resuelta al reunirse con Jesús, cuya presencia acelera el viaje hacia el punto de destino. Fuera de esta conclusión básica y -se podría decir- necesaria al relato de milagro epifánico, cada evangelista sigue su propio camino.

En Marcos, primero amaina el viento, lo que presumiblemente permite a los discípulos acelerar la navegación (aunque esta cuestión no que-

da explícita). Luego, el relato termina con el característico tema marcano del asombro y la falta de entendimiento de los discípulos. En este punto, Mateo contradice despreocupadamente a Marcos, puesto que, lejos de mantener el secreto mesiánico, el primer evangelista prefiere una revelación pública. Por eso, una vez calmado el viento, «los que estaban en la barca» (una expresión generalizadora que permite a los oyentes tomar parte) se postran ante Jesús (Mateo emplea su verbo preferido para la acción de adorar, $\text{Τιπο} < \text{ΚΥΥΕΩ}$) con una profesión coral de fe: «Verdaderamente eres el Hijo de Dios». Tal aclamación anticipa la confesión de fe realizada por Pedro en Cesarea de Filipo (16,16) y, más precisamente, la confesión del centurión y sus compañeros ante la cruz (27,54). Como hemos visto, Juan diverge sobremanera en este punto: la simple presencia de Jesús hace que la barca llegue inmediata y milagrosamente al lugar de destino.

Dado que cada conclusión está en concordancia con la teología del respectivo evangelista, no hay posibilidad de saber cómo finalizaba la tradición primitiva, salvo lo que es manifiesto: caminando sobre las aguas en una mayestática epifanía, Jesús se reúne con sus apurados discípulos, y todos juntos terminan la travesía.

El contenido básico resulta, en suma, bastante claro. Después de la multiplicación de los panes, y en respuesta a alguna acción inicial de Jesús, los discípulos suben a la barca y empiezan a cruzar sin su maestro el mar de Galilea. Al caer la noche se encuentran remando con fatiga y poco resultado, dado que tienen de frente un fuerte viento, en tanto que Jesús se encuentra en tierra, en un monte. De pronto, los discípulos ven a Jesús dirigirse hacia ellos caminando sobre el mar. Se asustan, pero Jesús les dice: «Soy yo [$\epsilon\gamma\acute{\omega} \epsilon\iota\mu\iota$], no temáis [$\mu\eta \phi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$]». Acompañados ya de Jesús, los discípulos alcanzan sin dificultad el lugar de destino. Se trata, pues, de un conciso relato perteneciente a la categoría crítico-formal de milagro de epifanía: el único milagro de este tipo realizado por Jesús durante el ministerio público ¹³⁵.

4. *Antecedentes veterotestamentarios del milagro de epifanía*

Ya he indicado que el relato del caminar sobre las aguas contiene vocabulario y temas presentes en epifanías veterotestamentarias, así como en representaciones de Dios o de la Sabiduría de Dios desplegando el poder divino sobre las turbulentas aguas del caos. Quizá podamos apreciar mejor el origen de este relato de milagro evangélico si, tras examinarlo más de cerca, distinguimos entre los varios modos en que estos motivos de la epifanía de Dios y el poder de Dios aparecen expresados en el AT.

1. De máxima importancia para la cuestión que nos ocupa son, claro está, los pasajes donde Dios o la personificación de la Sabiduría de Dios camina sobre el agua o a través de ella en un despliegue de majestad y poder. En el texto masorético (TM) del libro de Job, Dios Creador es descrito poéticamente como el que, en la creación, «pisó [o pisoteó] el lomo del mar [i. e., sobre el mar]» (9,Sb). En este caso, el verbo "pisar" o "pisotear" (*dorek 'al*) constituye una metáfora del dominio y poder de Dios sobre el mar, que en la mitología del Próximo Oriente antiguo solía ser descrito como el monstruo del caos, el principio del mal, del desorden y de la muerte, en oposición al dios o dioses creadores ¹³⁶.

Este pasaje de Job es especialmente interesante en el estudio del relato que nos ocupa porque, para la acción de caminar sobre el agua, la Septuaginta, en su traducción griega de Job 9,Sb, utiliza casi idéntica expresión que Mc 6,4S y Jn 6,19. En LXX Job 9,sb presenta a Dios Creador como περιπατῶν... ἐπὶ θαλάσσης ("caminando sobre [el] mar") ¹³⁷. Por su parte, Mc 6,4S describe a Jesús como Ἰησοῦς ἐπὶ τῆς θαλάσσης (la misma expresión, pero utilizando el artículo definido antes del nombre griego para "mar"), mientras que en Jn 6,19 se encuentra lo mismo que en Marcos, con la particularidad de que el participio está en acusativo porque así lo exige la sintaxis de su frase: Ἰησοῦς ἐπὶ τῆς θαλάσσης. La Septuaginta ha "desmitologizado" algo la descripción de Dios haciéndole "caminar" en vez de "pisar" o "pisotear" el "lomo" del mar. En los LXX se dice que el Señor camina sobre el mar «como sobre tierra firme» (ὡς ἐπ' ἔδαφος). Así pues, en lenguaje y en imágenes, la Septuaginta se aproxima más que el TM a la descripción evangélica de Jesús caminando sobre las aguas. En cualquier caso, la imagen de Dios Creador caminando sobre el mar como sobre tierra firme transmite la idea de su ilimitado poder sobre todas las fuerzas de la creación; un poder, por tanto, no asequible al ser humano. La misma imagen es aplicada a Jesús en el relato evangélico.

2. Hay que advertir que la descripción de Dios en Job 9,Sb no corresponde a una teofanía. Pero imágenes similares referidas a Dios caminando sobre las profundidades y dominando las turbulentas aguas del caos se encuentran en el magnífico discurso que Dios dirige a Job desde la tormenta al aparecerse en una teofanía (Job 3S,1). Cuando creó el mundo, sólo Dios pudo cerrar el mar y poner límites a sus olas (3S,S-11) ¹³⁸. De hecho, sólo Dios, y no un insignificante ser humano como Job, estuvo presente en la creación y pudo penetrar hasta las fuentes del *mar* y *caminar* por las profundas aguas del abismo (3S,16: en este versículo, en la versión de los LXX, aparecen las palabras Ἰησοῦς ἐπὶ τῆς θαλάσσης ["caminar"] y θάλασσα ["mar"]). Tenemos aquí las imágenes y el lenguaje de Job 9,Sb en el contexto de una teofanía verbal mediante la que Dios describe su acto de creación, acto que lo separa infinitamente de todos los mortales.

3. Imágenes similares en el contexto de una impresionante teofanía pueden encontrarse en Hab 3,15. Una vez más, se emplea la imagen de "pisotear" (*darak 'al*) en referencia al poder de Dios sobre su creación, aquí desplegado para luchar contra los enemigos de su pueblo, Israel: «Pisoteas [o pisas] el mar con tus caballos». Aunque los LXX ofrece en este caso una traducción libre, según la cual Dios hace correr *sus* caballos por el mar, el sentido general es el mismo que en el TM.

4. Con el pasaje de Habacuc vemos a Dios Creador, pisando y dominando las aguas del caos, descripción empleada ahora como una metáfora de salvación de su pueblo. Esta metáfora es más clara cuando la imagen de Dios caminando sobre el mar o pasando a través de él, que pertenece a la teología de la creación, se aplica explícitamente a la salvación de Israel conducido por Dios, durante el éxodo, a través del paso abierto en el mar Rojo. En Sal 77,20 se alaba a Dios por tal hazaña: «Tú te abriste camino por [o entre] las aguas, un vado por las aguas caudalosas, y [i. e., pero] no se conocían [i. e., veían] tus pisadas». La liberación en el mar Rojo se describe en Sal 77,17-21 con la imagen de una teofanía de Dios Creador, cuyo poder se deja sentir en el mar aunque él mismo no puede ser visto directamente. El Dios que domina el mar embravecido hace posible que su pueblo pueda atravesarlo.

5. Una imagen más puramente mitológica de Yahvé derrotando al monstruo del caos representado por el mar -i. e., el desecamiento parcial del mar Rojo para abrir paso al pueblo de Israel- se utiliza con gran fuerza poética en Is 51,9-10. Esa imagen es típica del Deutero-Isaías, que regularmente conecta el tema de la creación y el de la redención, ambos triunfos sobre las fuerzas del caos¹³⁹. Tal es la idea que transmite la imagen empleada por el Deutero-Isaías al comienzo de una promesa de salvación en 43,16: «Así dice Yahvé, que abrió un camino en el mar, y una senda en las aguas impetuosas». Prácticamente con el mismo lenguaje se habla de Dios en Sab 14,3.

6. En relación con la versión joánica del caminar de Jesús sobre las aguas tiene especial importancia una notable tendencia de la tradición sapiencial veterotestamentaria. En varios pasajes transfiere a la Sabiduría de Dios personificada la imagen de Dios Creador caminando sobre aguas primordiales o entre ellas, o abriendo un paso para Israel a través del mar Rojo. *a)* Por ejemplo, en Prov 8, la Sabiduría divina es descrita como el artesano o arquitecto que trabajó junto con Dios en la creación, ayudándole cuando ponía los límites al mar (Prov 8,29; cf. Job 38,8-11). *b)* Con dependencia de Prov 8, Ben Sirá escribe un poema en Eclo 24, donde la Sabiduría se alaba a sí misma, entre otras cosas, de su presencia en la creación, de haber caminado (se emplea el verbo ΤΡΕΠΠΑΤΕΩ) «sobre el

profundo abismo [del mar primordial]» y de haber gobernado las olas del mar (Eclo 24,5-6). *e)* En línea con esta tradición, Sab 10,17-18 atribuye a la Sabiduría de Dios la acción con la que Yahvé salvó al pueblo de Israel conduciéndolo por el desierto mediante la teofanía de la columna de nubes y de la columna de fuego y guiándolo a través de las aguas del mar Rojo: «Los condujo por un camino maravilloso; fue para ellos sombra durante el día y resplandor de los astros por la noche. Los hizo atravesar el mar Rojo; los guió a través de aguas caudalosas».

Esta tendencia a atribuir a la Sabiduría divina las imágenes, utilizadas en otros lugares, del Dios que domina las aguas del mar al crear el mundo y al rescatar a Israel tiene una gran importancia en la alta cristología de Juan y en el milagro de Jn 6,16-21 en particular. Una marcada característica del cuarto Evangelio es que aplica a Cristo muchas de las ideas veterotestamentarias sobre la Sabiduría divina activa en la creación y en la redención ¹⁴⁰. Por eso, en 6,16-21, Juan puede estar viendo a Jesús como la Sabiduría de Dios encarnada, una vez más caminando sobre los profundos abismos y ejerciendo su dominio sobre las olas del mar.

7. Es claro, pues, que el relato del caminar de Jesús sobre las aguas en Marcos y en Juan refleja varios pasajes del AT que presentan a Dios desplegando su poder sobre las aguas del caos en la creación y en el éxodo, escenas frecuentemente descritas con el lenguaje de una teofanía. Que Marcos en particular desea evocar la idea veterotestamentaria de una teofanía con el caminar de Jesús sobre el mar parece evidente por la declaración, desconcertante a primera vista, que efectúa en 6,48: «se les acerca caminando sobre el mar, y *quería pasar delante de ellos* [παρελθεῖν αὐτούς]».

Esta críptica conclusión del v. 48 ha sido objeto de numerosas interpretaciones a cuál más improbable ¹⁴¹. *a)* Algunos pretenden que "quería" [ἤθελεν] equivale en este caso a un verbo auxiliar con el sentido de "estaba a punto de"; pero el verbo θέλω no aparece con tal significado en ningún lugar del NT. *b)* Otros entienden la frase como una descripción de lo que los discípulos *pensaban* que iba a hacer Jesús; pero esta explicación hace pasar brusca y arbitrariamente la perspectiva narrativa al punto de vista de los discípulos, cuando el resto del relato es narrado desde el punto de vista de Jesús. Además, el texto dice claramente que Jesús quería pasar delante de ellos. *e)* Un tercer grupo ofrece como interpretación que Jesús deseaba probar la fe de los discípulos; pero las palabras finales del v. 48 constituirían una extraña manera de expresar tal idea. *d)* Otro grupo más lee la frase a la luz del secreto mesiánico de Marcos: Jesús quiere retirarse de sus discípulos para mantener el incógnito como en otros lugares del Evangelio marcano. Sin embargo, parece sumamente extraño que -de modo espontáneo y sin más razón que su propio deseo- Jesús hubiese ini-

ciado una impresionante teofanía similar a la de Yahvé caminando sobre el mar, paseando su trascendente majestad delante de sus discípulos, para luego retirarse tímidamente a fin de conservar su secreto mesiánico, después de haber revelado uno divino. e) Por último, están los que tratan de soslayar el problema sugiriendo que «y quería pasar delante de ellos» en realidad significa <porque quería pasar delante de ellos», dado que la conjunción griega καί ("y") introduce a veces una explicación, especialmente en griego semítico. De hecho, esta sugerencia es compatible con la mejor interpretación de la frase.

Ya hemos visto que el tema del dominio de Dios sobre el caos representado por el mar suele estar conectado en el AT con una teofanía. No debe sorprendernos, entonces, que la enigmática frase "quería pasar delante de ellos» se entienda mejor sobre el telón de fondo de las teofanías veterotestamentarias. Un buen ejemplo es la aparición de Yahvé a Moisés en el Sinaí narrada en Ex 33,18-34,6. Moisés suplica a Yahvé que le muestre su gloria. Yahvé accede, y en 33,19 hace a Moisés esta promesa: «Haré pasar ante [o delante de] ti toda mi bondad», El texto hebreo utiliza el verbo 'abar ("pasar delante"), y, como es natural, en los LXX se emplea el verbo griego equivalente, παρέρχομαι, el mismo que en Mc 6,48 ("quería pasar delante de ellos"). Esta construcción se repite en Ex 33,22. Yahvé cumple su promesa bajando en una nube, situándose junto a Moisés y proclamando su sagrado nombre, Yahvé. En esta teofanía, la última frase que describe los movimientos de Yahvé frente a Moisés se encuentra en 34,6: «y Yahvé pasó ante él [literalmente, "pasó delante de su cara"] proclamando: "Yahvé, Yahvé, un Dios misericordioso y clemente"». En los LXX se ha traducido el texto hebreo literalmente, utilizando de nuevo el verbo παρέρχομαι.

Hay una notable correspondencia aquí entre el libro del Éxodo y el Evangelio de Marcos. Yahvé descende hasta Moisés, se sitúa a su lado, "pasa ante [o delante] de él" y proclama su identidad en una solemne fórmula que sirve a la vez para tranquilizar. En Marcos, llega hasta sus discípulos caminando sobre el mar, quiere «pasar delante de ellos» y, finalmente, proclama su identidad con una solemne fórmula también tranquilizadora: «¡Ánimo!, soy yo, no temáis». Es claro que, en este contexto, el verbo παρέρχομαι ("pasar delante") se refiere a una epifanía en que Yahvé o Jesús se aproximará a alguien para mostrarse en su trascendente majestad, proclamar su identidad y tranquilizar. La acción de "pasar delante" no tiene ninguna relación con retirarse de la vista de otros para proteger el propio misterio y trascendencia.

La concedida a Moisés en el Sinaí no es la única teofanía veterotestamentaria que utiliza la terminología de "pasar delante". Al "reciclar" su

teofanía del Sinaí para Elías en 1 Re 19,11, Yahvé promete a Elías que va a "pasar delante" (el TM, con el participio hebreo 'ober; los LXX, con el verbo griego en futuro: παρελεύσεται). En LXX Gn 32,31-32, dentro del relato sobre la lucha de Jacob con el ángel, leemos que el rostro de Dios "pasó delante» (παρηλθεν). Y en LXX Dan 12,1 se profetiza que el arcángel Miguel "pasará delante" (παρελεύσεται) en su venida al final de los tiempos¹⁴². La conclusión de todo esto es clara: en Mc 6,48, con el verbo παρέρχομαι se trata de presentar el caminar de Jesús sobre las aguas como una epifanía. Habida cuenta de esto, ciertamente el καί ("y") del comienzo de la frase puede tener el sentido de "porque": «Jesús se les acerca caminando sobre el mar, *porque* quería pasar delante de ellos [i. e., revelarse a ellos en una epifanía]».

8. Como las teofanías y angelofanías del AT, esta epifanía de Cristo en todo su poder y majestad atemoriza a quienes la presencian. Jesús responde al miedo de sus discípulos con una clásica fórmula veterotestamentaria de identificación y de apaciguamiento: «Soy yo [o yo soy]' no temáis». Ya hemos visto que, mientras que el "sentido superficial" de ἐγώ εἰμι es "yo yo", las numerosas alusiones del relato al AT (especialmente al dominio de Dios Creador sobre las aguas del caos en el contexto de una teofanía) 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 Yahvé se revela a Moisés con la misteriosa proclamación 'ehyeh 'asher 'ehyeh ("yo seré lo que seré", "yo soy lo que soy" o "yo soy quien soy"), la cual sirve como explicación del nombre de Yahvé (Ex 3,14-15). En los LXX, la autoproclamación de Yahvé en Ex 3,14 fue traducida como ἐγώ εἰμι ὁ ὢν ("yo soy el que es"), traducción propicia para las especulaciones metafísicas de judíos helenísticos como Filón.

Entre los autores de la Biblia hebrea, el Deutero-Isaías es quien más recurre a la enigmática explicación del enigmático nombre proclamado en Ex 3,14-15. Se sirve de ella para expresar *tanto* la trascendencia, unicidad y misterio de Yahvé *como* su cercanía como el Dios Creador y Salvador, el redentor de un Israel pecador y desterrado. En Is 43,1-13, el Deutero-Isaías ofrece un espléndido resumen de la riqueza teológica que él atribuye a la simple pero mayestática proclamación: "Yo soy yo, Yahvé" (o "Yo soy él, Yahvé"). En este pasaje, la fórmula de autorrevelación divina está conectada con la frase tranquilizadora "no temas", con una evocación del paso entre las aguas en el éxodo y con la promesa de un nuevo acto de salvación y revelación del que será testigo el pueblo de Israel:

v. 1: No temas (LXX: μὴ φόβου), que yo te he rescatado.

v. 2: Cuando pases entre las aguas, yo estaré contigo; los ríos no te anegarán.

- v. 3: Porque yo soy Yahvé, tu Dios.
- v. 5: No temas, que yo estoy contigo.
- v. 10: Vosotros sois mis testigos... para que se me conozca y se crea en mí y se entienda que soy yo [o que yo soy él] (TM *'aní hû'*; LXX: ἐγὼ εἰμι).

Antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá.

- v. 11: [Soy] yo, yo [soy] Yahvé (MT *'anokî'* *'anokî'* *yahweh*; LXX: ἐγὼ ὁ θεός ["yo soy Dios"]).

Fuera de mí no hay Salvador.

La utilización de fórmulas como *'aní hû'* y *'anokî'* *yahweh*, tan llenas de significados, dio lugar más tarde a especulaciones teológicas entre los rabinos, del mismo modo que las correspondientes traducciones de los LXX provocaron tal tipo de consideraciones en Filón y los Padres de la Iglesia posteriores, señaladamente en Justino Mártir y Orígenes. Pero ya de la manera de usar esas fórmulas el Deutero-Isaías sacamos en claro tanto como esto: con el énfasis en expresiones como "yo soy él", "yo soy" o, simplemente, "yo" se quiere recalcar que Yahvé es el Dios verdadero, único, trascendente, todopoderoso; el Dios que puede identificarse con solo decir "yo soy", razón por la cual está fuera de lugar el rniado ("no temáis").

9. La aplicación de los motivos veterotestamentarios de 1) el dominio de Dios sobre las aguas del caos pisándolas mientras crea y salva, 2) la realización de esas poderosas acciones en el contexto de una epifanía y 3) la autorrevelación divina con un "soy yo, no temas" (proclamada por Yahvé, el Dios verdadero, único, trascendente), la aplicación de todos ellos, digo, a Jesús en el breve milagro de su caminar sobre el mar de Galilea puede parecer asombrosa. En particular puede parecérselo a quienes están acostumbrados a trazar el desarrollo de la cristología neotestamentaria como un perfecto progreso desde una "baja cristología" presinóptica de Jesús el profeta y maestro, dotado por Dios de un poder especial, a la "alta cristología" joánica de la Palabra eterna hecha carne. Pero esos esquemas tan "aparentes" son siempre sospechosos y, realmente, no responden a la complejidad de la cristología neotestamentaria. De hecho hay textos en cierto modo tempranos que reflejan ya una alta cristología, como el himno prepaolino de Flp 2,6-11, que probablemente existió antes en arameo y puede datar de la primera o segunda década cristiana¹⁴³. En cambio algunos textos relativamente tardíos contienen una teología sorprendentemente baja; por ejemplo, una parte considerable del Evangelio de Lucas presenta a Jesús como un hombre bueno y piadoso, a través del cual fluye el poder de Dios.

Antes de ponernos a elaborar modelos de desarrollo rectilíneos y artificiales deberíamos tener presente que, en cuanto los primeros cristianos creyeron que Jesús había resucitado de entre los muertos, se produjo una explosión teológica que aseguró tanto la creatividad como el desorden para el resto del siglo I. Cuando se quiere entender la cristología del NT conviene recitar este mantra: "En el comienzo érase el cajón de sastre". Un cajón de sastre cuya puesta en orden iba a ocupar los dos siglos siguientes. Entre los primeros cristianos había muchos que hacían alegremente afirmaciones "bajas" y "altas" sobre Jesús, sin que la coherencia, la sistematización ni la síntesis figurasen entre sus preocupaciones. Por eso no debemos sorprendernos de encontrar en un relato de milagro premarcano y prejoánico a un Jesús descrito básicamente como Yahvé caminando sobre las aguas del caos en una teofanía y que proclama su identidad prácticamente con las mismas palabras de Yahvé en el Deutero-Isaías: «Soy yo [o yo soy], no temáis». El propio Marcos, pese a retratar así a Jesús, no tiene inconveniente en presentarlo como incapaz de efectuar una curación por la incredulidad del que iba a ser curado o por la ignorancia de Jesús respecto a la fecha de la parusía. En el principio érase el cajón de sastre.

Ahora que por fin procedemos a considerar la historicidad del caminar sobre las aguas, tendremos ocasión de ver cómo este largo *excursus* acerca de los antecedentes veterotestamentarios del milagro resulta útil para elaborar un juicio informado.

5. *Historicidad del relato*

Soy muy consciente de que algunos críticos considerarán esta exploración de la historicidad del relato una pérdida de tiempo. Pero su juicio no se basa en razones estrictamente históricas, sino en un *apriori* filosófico o teológico, una versión del estribillo de Bultmann de que «el hombre moderno no puede creer en milagros». Ya vimos cómo una encuesta de Gallup ha desmentido esa afirmación. Lo que se diga a favor o en contra de la historicidad no debe proceder de prejuicios filosóficos, sino de utilizar los mismos criterios de historicidad con que es juzgado el resto del material de Jesús (v. gr., dichos, parábolas).

Hago hincapié en que la cuestión por dilucidar es histórica -no filosófica ni teológica- y además muy limitada. Simplemente se trata de saber si el relato del caminar sobre las aguas se remonta a algún suceso de la vida de Jesús (abstracción hecha de la naturaleza de ese evento), o si es simplemente una creación de la Iglesia primitiva. En el presente caso, la afirmación de que el material se remonta a algún suceso de la vida de Jesús no carece de fundamento: el relato cuenta con un doble testimonio de **fuen-**

tes (aunque no de formas). Es claro que existió tanto en la tradición premarcana como en la prejoánica y que en esa temprana etapa de la tradición estaba ya conectado con el relato de la multiplicación de los panes para cinco mil personas. Se trata de un material primitivo que no puede ser descartado sin más. Antes hay que someterlo a un riguroso examen, que es precisamente lo que he tratado de hacer aquí.

Sin embargo, concluido ese examen, creo que debo pronunciarme en contra de la historicidad, pese al testimonio múltiple de fuentes. A ello me inducen dos consideraciones en particular:

1. Los criterios de discontinuidad y coherencia, utilizados conjuntamente, parecen negar la historicidad del relato. En este punto de la obra, ya hemos examinado la práctica totalidad de los milagros de Jesús narrados en los cuatro Evangelios. Casi todos los milagros que de algún modo pueden remontarse a un suceso de la vida de Jesús tienen dos cosas en común: *a)* constituyen un intento de favorecer a personas muy necesitadas de ayuda por encontrarse en peligro de muerte o en situaciones muy difíciles (p. ej., quienes por padecer graves enfermedades o defectos físicos, etc., se ven privados de una vida normal dentro de la sociedad, como *los ciegos, los paralíticos, los leprosos o los endemoniados*); *b)* se centran en la prestación de esa ayuda y en la proclamación de la llegada del reino de Dios, no en la persona e importancia de Jesús ni en buscar su autoglorificación. Cuando Jesús habla de la finalidad de sus milagros, los describe como señales de que el reino de Dios está ya presente de algún modo (Lc 11,20 par.), de que ya se están cumpliendo las profecías y esperanzas de Israel para el tiempo final (Mt 11,2-6 par.).

Naturalmente, todo ello dice algo acerca del que obra los hechos prodigiosos, ofrece las señales y trae consigo el reino; pero ese "algo" suele quedar implícito. En relación con sus milagros, Jesús habla de sí mismo, en términos velados y parabólicos, como del que es más fuerte que Satanás, el que desvalija a éste realizando exorcismos (Mc 3,27 parr.). En otras palabras, casi todos los milagros examinados hasta ahora y que parecen remontarse a algún episodio del ministerio de Jesús son *coherentes* con este poner en el centro a otros y la acción taumatúrgica.

En cambio, el milagro que ahora nos ocupa no es coherente con tal tendencia; de hecho está en diametral oposición a ella. Y aquí es donde resulta decisivo nuestro extenso estudio sobre el contenido del relato y sus orígenes veterotestamentarios. Hemos visto que el episodio del caminar sobre las aguas no es un "salvamento marítimo" ni ningún otro tipo de milagro dirigido a favorecer a personas muy necesitadas de ayuda o en peligro de muerte. Es cierto que el viento contrario (Mc 6,48" 6,18-19) crea dificultades a los discípulos, haciendo penoso y lento su bogar por el mar

de Galilea; pero de ningún modo se puede decir que estén en peligro de muerte, y, en todo caso, facilitar la navegación no constituye lo importante en este relato de milagro. Lo principal en él es una epifanía en que Jesús *quiere* revelarse (Mc 6,48: καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς) en su trascendente majestad y poder, caminando sobre el mar y proclamando "soy yo, no temáis" con la solemnidad del Yahvé de Job y del Deutero-Isaías. Minimizar el elemento esencial de la epifanía de Jesús, envuelta en las galas de una teofanía veterotestamentaria, para resaltar un supuesto salvamento de los discípulos que consiste simplemente en aligerar la navegación de su barca es tomar el rábano por las hojas.

Pero el recorrido a pie sobre las aguas no sólo no es coherente con los relatos de milagros que tienen muchas probabilidades de remontarse a algún evento del ministerio de Jesús, sino que, de hecho, es claramente discontinuo con ellos. En cambio, muestra continuidad con la cristología de la Iglesia primitiva, sobre todo con una temprana tendencia hacia la alta cristología, que propendía a asociar a Jesús con Yahvé o convertir a Jesús en el equivalente efectivo de Yahvé. La semilla de esa idea, contenida ya en el relato premarcano y prejoánico del caminar sobre el mar, da fruto abundante una o dos generaciones después con la visión teológica de Juan plenamente desarrollada. A juzgar, pues, por las coherencias y las discontinuidades, opino que el relato del caminar de Jesús sobre las aguas es desde el principio al fin una creación de la Iglesia primitiva, una confesión cristológica en forma narrativa.

2. El segundo argumento en contra de la historicidad deriva del primero y lo refuerza. Hasta aquí hemos visto que, en un sentido amplio, todo milagro atribuido a Jesús posee para los creyentes cierta cualidad "epifánica", en la medida en que el milagro hace la presencia y el poder de Dios palpables y efectivos en una vida humana ordinaria. Del mismo modo, muchos relatos evangélicos sobre milagros de Jesús están impregnados de la "atmósfera" del NT; contienen alusiones a narraciones veterotestamentarias (p. ej., relacionadas con Moisés, Elías y Eliseo) o a profecías (especialmente del libro de Isaías). Pero en el relato del caminar sobre las aguas se observa una diferencia sustancial con respecto a los demás.

La diferencia es que los elementos de epifanía y de alusiones veterotestamentarias han pasado a ocupar el centro de la escena, convirtiéndose en lo esencial del relato. Aquí, Jesús deviene la epifanía misma de Dios; lo que los textos del AT decían de Dios al presentarlo desplegando su poder en una teofanía es aplicado a Jesús en su ministerio público. Que material del AT, sobre todo si habla de Yahvé, se encuentre tan abundantemente en un relato de milagro neotestamentario puede representar un buen indicio de que el relato en cuestión es una creación teológica de la Iglesia primitiva.

Pero considerar el caminar sobre las aguas como una creación cristiana deja -quizá inevitablemente- muchos interrogantes sin respuesta. ¿Por qué fue creada la perícopa? ¿Cuáles eran su función y lugar la Iglesia de entonces? Estas preguntas sobre el *Sitz im Leben* son tan legítimas como fáciles de plantear, pero dudo de que en el texto o en la historia del cristianismo primitivo haya datos suficientes para contestarlas. Notando varios puntos de contacto con la pesca milagrosa de Jn 21,1-14 o la aparición de Jesús a sus discípulos tras la resurrección de Lc 24,36-49, algunos autores sugieren que el relato del caminar sobre las aguas era originariamente una aparición postpascual ¹⁴⁴.

Esta teoría tiene cierto grado de plausibilidad. Como en Jn 21,1-14, en el relato que nos ocupa se desarrolla la acción en el mar de Galilea; los discípulos se encuentran sin la compañía de Jesús y con problemas; se les aparece su maestro, pero, al principio, ellos no lo reconocen; Jesús se les identifica y calma sus temores. Todos estos elementos son muy propios de una aparición postpascual, sobre todo si corresponde al modelo "conciso" de Dodd ¹⁴⁵. Pero en el relato del caminar sobre las aguas falta el elemento del encargo de Jesús a los discípulos.

Un encargo explícito lo hay, en cambio, en la aparición postpascual de Lc 24,36-49, junto con los temas del miedo de los discípulos porque creen que Jesús es un fantasma y de la identificación "soy yo mismo" (v. 39, ἐγὼ εἰμι αὐτός). Además, frente a la idea de que el caminar sobre el mar es un paralelo de las apariciones postpascuales se sigue alzando la siguiente objeción: el contexto básico de este relato, una impresionante teofanía entre las poderosas fuerzas del viento y del mar -por no hablar del punto esencial del recorrido a pie sobre las aguas-, no corresponde a las apariciones postpascuales recogidas en los cuatro Evangelios. Sin embargo, no se puede excluir totalmente la posibilidad del origen en una aparición postpascual.

A modo de teoría alternativa, voy a aventurar una opinión que no deja de ser muy especulativa y de tanteo. Ya hemos visto que, hasta donde podemos seguir la historia de la tradición, el relato del caminar de Jesús sobre las aguas aparece siempre conectado con la multiplicación de los panes para cinco mil ¹⁴⁶. La conexión es premarcana y prejoánica. A mi entender, se trata de una conexión original en el sentido de que el caminar sobre las aguas nunca existió como una perícopa aislada. En otras palabras, cuando la Iglesia primitiva creó este relato le asignó la función de comentario a la multiplicación de los panes, en un intento de hacer teología narrativa. Avanzo tal idea porque ya hemos visto en el presente capítulo un posible ejemplo de ese proceso: la maldición de la higuera. En mi opinión, este otro relato tampoco existió nunca aislado, sino que igualmente fue creado

por la Iglesia primitiva como un comentario teológico, en este caso a la purificación del templo. Una diferencia obvia nos llama enseguida la atención: por su naturaleza, el caminar sobre las aguas no se prestaba a servir de "intermedio", en una típica intercalación marcana, a la multiplicación de los panes. En Marcos tenía que aparecer igual que en las tradiciones premarcana y prejoánica: siguiendo, a modo de comentario, a este otro relato.

Si tal hipótesis es cierta, ¿qué clase de comentario acerca de la multiplicación de los panes se encuentra en el caminar sobre las aguas? Abunda entre los exegetas el punto de vista de que la Iglesia primitiva consideraba las distintas versiones de la multiplicación de los panes como prefiguraciones no sólo de la última cena, sino también de la celebración cristiana de la eucaristía. Ello ayudaría a explicar por qué dicho relato es el único que aparece en los cuatro Evangelios (y, por añadidura, dos veces en Marcos y Mateo con la primera y segunda multiplicación de los panes). A diferencia de los demás relatos de milagros, éste estaba relacionado con algo que la Iglesia local hacía regularmente. Tiendo a creer, por tanto, que el episodio del recorrido a pie sobre las aguas fue desde el principio una manera que la Iglesia primitiva tuvo de sacar ciertas conclusiones teológicas o de comentar determinados aspectos teológicos de la eucaristía. Muy comprensiblemente, no llevó esto a cabo por medio de sistemática especulativa, sino narrando un nuevo relato tan cargado de símbolos y de alusiones veterotestamentarias como el de la multiplicación de los panes. Estamos ante un relato simbólico interpretado por otro relato simbólico.

Situado en este contexto, el caminar sobre las aguas se puede ver bajo una nueva luz. Como han señalado repetidamente los investigadores de la cristología neotestamentaria, muchas declaraciones cristológicas "altas" del NT, especialmente las de época más remota, parecen haber surgido en el culto cristiano. No es casual que la preexistencia o condición divina de Cristo se encuentre afirmada sobre todo en himnos cristianos primitivos: Flp 2,6-11; Col 1,15-20, y el núcleo de Jn 1-18. La alta cristología más antigua se concretó no tanto mediante afirmaciones especulativas como experimentando la presencia de Cristo en el culto. Esto podría ayudar a explicar por qué un relato tan primitivo como el caminar sobre las aguas refleja una cristología sorprendentemente "alta": en realidad es la representación simbólica de un modo en que la Iglesia experimentó a Cristo resucitado en su celebración de la eucaristía.

En otras palabras, el simbolismo eucarístico empieza en la multiplicación de los panes y continúa en el caminar sobre las aguas. El primer relato refleja lo que las multitudes cristianas experimentan en el "desierto" de este mundo cuando, una vez más, Jesús resucitado da gracias, parte el pan

y lo ofrece a quienes lo han seguido y tienen hambre porque carecen de recursos. Lo que trato de decir es que, para una pequeña Iglesia que bregaba en la noche de un mundo hostil y se sentía privada de la presencia de Cristo, el caminar sobre las aguas simbolizaba también la experiencia de Cristo en la eucaristía¹⁴⁷. Una vez más, con todo el poder de Yahvé caminando sobre el caos de una creación rebelde, Jesús se revela en una secreta epifanía a sus atemorizados y acosados discípulos, diciéndoles: «Soy yo, no temáis»¹⁴⁸. El relato del caminar sobre las aguas refleja el hecho de que, para la Iglesia primitiva, la eucaristía era la experiencia ritualizada de una epifanía de Jesús resucitado llegando a un pequeño grupo de creyentes azacaneados en la noche de sus dificultades actuales; una vez más, él infundía ánimo y calmaba temores con sólo anunciar su presencia¹⁴⁹.

Ofrezco esta hipótesis como una posibilidad y no quiero insistir en ella. Se encuentre plausible o no como un original *Sitz im Leben* para el relato, la cuestión básica sigue en pie: varias consideraciones llevan a pensar que, probablemente, el caminar sobre las aguas es una creación de la Iglesia primitiva y que, por tanto, no se remonta a un suceso del ministerio público de Jesús. Una consecuencia positiva de esta conclusión es que hace innecesaria la exploración de varios callejones sin salida exegéticas. En particular, podemos descartar varios intentos por parte de críticos racionalistas de explicar el milagro de un modo "natural": por ejemplo, sugiriendo que Jesús se encontraba en la orilla del mar (o en un promontorio junto a la costa; o, incluso, dentro del mar pero en una parte muy somera) y que sus asustados discípulos, mientras luchaban contra el viento en la oscuridad, equivocadamente habían creído verlo caminando sobre las aguas¹⁵⁰. Cómo Jesús, estando en tierra, podía ser perceptible para los discípulos en la oscuridad de la noche, si ellos se encontraban "en medio del mar" (como dice Marcos), o si habían remado unos cuatro o cinco kilómetros (como refiere Juan), es una cuestión que da lugar a teorías aún más traídas por los pelos. Pero si admitimos como hipótesis más probable que todo el relato es una creación de la Iglesia primitiva, nos ahorramos esas acrobacias intelectuales.

Del mismo modo nos evitamos entrar en el debate acerca de si el material especial de Mateo que presenta a Pedro andando sobre el mar (Mt 14,28-32a) se remonta a algún acontecimiento histórico. Obviamente, si el relato básico de Jesús caminando sobre las aguas es una creación cristiana, lo es también, *a fortiori*, el de Pedro haciendo lo mismo. En lo tocante a si el relato sobre Pedro estaba ya presente en la tradición especial de Mateo (p. ej., como una ampliación oral del texto de Marcos) o si fue creado por Mateo como un ulterior comentario eclesiológico a un relato cristológico (y, posiblemente, eucarístico), se trata de una cuestión muy interesante, pero que no corresponde tratar aquí¹⁵¹.

VII. La tempestad calmada

(Me 4,35-41 || Mt 8,23-27 || Le 8,22-25¹⁵²)

1. Lugar del relato en el Evangelio de Marcos, y su posible fuente

Marcos sitúa la tempestad calmada en un punto crucial de su Evangelio¹⁵³. Casi todo el cap. 410 tiene ocupado con las parábolas que constituyen el primer discurso de Jesús (4,1-34). Seguidamente, en 4,35, pone fin a esa colección de parábolas e inicia una colección de relatos de milagro: la tempestad calmada (4,35-41), el episodio del geraseno endemoniado (5,1-20) Y la resurrección de la hija de Jairo, relato este último que aparece entrelazado con la curación de la hemorroísa (5,21-43).

Bastante antes en su Evangelio, al narrar el primer día de ministerio de Jesús en Cafarnaún (1,21-28), Marcos ha subrayado la conexión entre la autoridad de la palabra doctrinal de Jesús y la autoridad de su palabra tau-matúrgica (1,27). Ahora ofrece un extenso ejemplo de ese mismo nexo yuxtaponiendo el discurso en parábolas (4,1-34) con los milagros realizados en el mar de Galilea y sus alrededores (4,35-5,43).

Es muy posible que Mc 4,35-5,43 represente una colección premarcana de tres (o cuatro) relatos de milagros que formaban una especie de ciclo didáctico en la tradición cristiana primitiva¹⁵⁴. Esta serie de relatos se puede entender como un movimiento progresivo que, partiendo del poder de Jesús sobre las fuerzas demoníacas presentes en el viento y en las olas, prosigue con su poder directo sobre los demonios en la curación de un hombre habitado por ellos y culmina en su poder sobre la enfermedad y la muerte en el caso de dos mujeres¹⁵⁵. Los relatos de 4,35-5,43 están conectados geográficamente mediante el ir y venir de Jesús por el mar de Galilea, e "interiormente" por su estilo literario y su tono teológico, que en buena medida los distinguen de los relatos de milagro presentes en los tres primeros capítulos de Marcos¹⁵⁶. A diferencia de algunos relatos de milagro de Mc 1-3, en el ciclo de Mc 4,35-5,43 no se menciona la enseñanza de Jesús (compárese con 1,21-28; 2,1-12; 3,1-6; 3,7-12); aquí, el milagro no cumple la función de sostener o acompañar la enseñanza, sino que desempeña un papel central.

Poco tiene de extraño que, al existir por sí mismos, estos relatos hayan sido narrados con mucha mayor viveza y riqueza de detalles (incluso irrelevantes) que los relatos de Mc 1_3¹⁵⁷. No parece casual que el ciclo de 4,35-5,43 comprenda sólo milagros de carácter algo "grandioso" tanto por la importancia del hecho como por su aparatosidad: una tempestad que azota el mar de Galilea y pone en peligro la vida de Jesús y sus discí-

pulas es calmada de repente; toda una "legión" de demonios es expulsada de un hombre, con el resultado de que doscientos cerdos caen por un precipicio y mueren ahogados; una niña es devuelta a la vida después de que una mujer que llevaba doce años sufriendo hemorragias, y que sólo había empeorado con los tratamientos recibidos de numerosos médicos, se cura tocando simplemente el manto de Jesús. Esa grandiosidad se refleja hasta en la extensión de las perícopas: 20 versículos tiene la del geraseno endemoniado, 22 los relatos entrelazados de la hija de Jairo y la hemorroísa. Incluso la tempestad calmada, pese a ser una narración relativamente breve, emplea nada menos que cuatro de sus siete versículos en la parte expositiva ¹⁵⁸.

Al parecer nos encontramos, en suma, ante una colección premarcana que ya había adquirido ciertos rasgos narrativos específicos antes de Marcos. Por supuesto, los cuatro relatos muestran varias adiciones marcanas; pero las mismas pinceladas redaccionales apuntan a una tradición sobre la que trabaja el evangelista, una cadena de relatos que ya habían sido reunidos antes de que Marcos los incorporase a su estructura narrativa general. En cuanto a si la colección premarcana era más extensa, por incluir mayor número de milagros, o bien el discurso en parábolas como primera parte de ella, los críticos no se ponen de acuerdo; en este punto, las hipótesis se hacen mucho más endebles ¹⁵⁹. También es muy especulativo el intento de determinar si talo cual elemento secundario observable en la forma primitiva de cada relato fue introducido por Marcos o por el compilador premarcano. Como lo que aquí nos interesa es distinguir la forma más primitiva de la tempestad calmada, podemos pasar por alto la cuestión de quién añadió un versículo o una frase particular.

2. *Contenido y categoría crítico-formal del relato*

Una vez examinado el contexto marcano en que está inserto el relato, vamos a centrarnos en éste. Que la tempestad calmada pertenece a la categoría crítico-formal de relato de milagro resulta evidente por su estructura ¹⁶⁰:

1) La *exposición*, que incluye las circunstancias concomitantes y la petición (implícita), describe detalladamente el problema que Jesús es llamado a resolver. En el v. 35, como cae la tarde, Jesús aprovecha para poner fin al discurso en parábolas, ordenando a los discípulos que crucen el mar de Galilea con él ¹⁶¹. En el v. 36, los discípulos dejan a la multitud que ha servido de público para el discurso en parábolas y se llevan a Jesús como está, sentado en la barca ¹⁶². El v. 36 termina con la críptica afirmación de que «otras barcas estaban con él [pronombre que, menos probablemente, en el texto griego puede referirse a la barca, no a Jesús]». Esas barcas desa-

parecen del relato tan pronto como son mencionadas, lo cual induce a considerarlas como un posible vestigio de tradición premarca ¹⁶³.

En el v. 37 se introduce la circunstancia apremiante que exige un milagro de Jesús: una gran tempestad azota el mar, y las olas se estrellan contra la barca, que está a punto de anegarse. En el primero de una serie de fuertes contrastes, el v. 38 detiene la acción por un momento para describir a Jesús, en medio de esta tormenta que amenaza con resultar fatal, dormido sobre un cabezal, a popa ¹⁶⁴. El segundo de los fuertes contrastes lo establecen los aterrados discípulos. Despiertan a Jesús con una pregunta que es básicamente una queja cargada de angustia y funciona como la habitual petición de milagro: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?»

Hay un innegable tono de ansiedad y reproche en esas palabras, pero no se puede hablar aquí de total desesperación ¹⁶⁵. La pregunta de los discípulos es retórica en realidad y merece un detenido examen. En griego está formulada no con la partícula negativa μή, la cual indicaría que se espera una respuesta negativa (no, a Jesús no le importa), sino con la partícula negativa οὐ, que presupone una respuesta afirmativa (sí, a Jesús le importa) ¹⁶⁶. Además, con una seguridad que parece ilógica -aunque debemos recordar que estamos ante un relato de milagro-, los discípulos presuponen que Jesús, pese a haber dormido hasta ese mismo momento, es consciente de la peligrosa situación y está preocupado por ella. Se quejan de que no ha mostrado su inquietud haciendo algo para ayudarlos. Esto implica que, siquiera de una manera vaga, creen que Jesús puede sacarlos del apuro. Todo considerado, se trata de una petición de milagro bastante extraña, pese a su congruencia con las otras tensiones y contrastes del relato. El pánico y la descortesía de los discípulos no indica fe en Jesús (véase v. 40); sin embargo, su pregunta presupone que ya han tenido alguna experiencia de este "maestro" cuya palabra, llena de autoridad, obra también milagros (aunque hasta ahora, en Marcos, sólo milagros de exorcismo y de curación).

2) Comparada con esta larga parte expositiva, la narración del *milagro propiamente dicho* (v. 39), junto con la afirmación de la realidad del hecho, es de una brevedad extrema: sólo ocupa un versículo. En el v. 39 Jesús, ya despierto, «increpó al viento y dijo al mar: "¡Calla, enmudece!"». En el texto griego se encuentran relacionados con la orden taumatúrgica dos verbos que, precisamente por la extraordinaria concisión del milagro propiamente dicho, resultan sumamente significativos. Se dice que Jesús "increpó" (ἐπιτίμησεν) al viento, y el verbo ἐπιτιμάω ("increpar") es empleado a veces en Marcos para describir exorcismos de Jesús (Mc 1,25; 3,12; 9,25). Además, Jesús utiliza la pintoresca metáfora de ordenar al mar que se calme diciéndole: «Calla, enmudece», empleando un verbo utilizado para la orden al demonio en el primer exorcismo de Jesús (1,25): «En-

mudece y sal de él». Por implicación, al menos en el contexto marciano, Jesús exorciza a los poderes demoníacos causantes de la turbulencia en el mar, del mismo modo que a los que crean turbulencia en las personas poseídas por ellos ¹⁶⁷. El v. 39 finaliza con la afirmación de que, después de este exorcismo del viento y las olas, sobrevino «una gran calma», en perfecta correspondencia con la "gran tempestad" del v. 37.

3) Por último, la *reacción y aclamación* (vv. 40-41) contienen un elemento sorprendente y algo foráneo. Tras la afirmación de que el milagro ha sido realizado, cabría esperar alguna clase de reacción (gran temor) yaclamación ("¿Quién es éste...?") por parte de los testigos. Todo esto se encuentra en el v. 41. Pero, antes, el taumaturgo interrumpe el suave discurrir del relato hacia su típica conclusión. En el v. 40, Jesús dirige a sus discípulos un reproche en forma de doble pregunta retórica, replicando a la que ha recibido de ellos también como una pregunta retórica (v. 39) y contrarrestándola. El reproche de los discípulos y el de Jesús se corresponden en contenido y en forma. Pregunta Jesús retóricamente: «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Es que aún no tenéis fe?» De hecho, con su pregunta Jesús está respondiendo a la de ellos. La simple petición de un milagro no habría sido una señal de cobardía o incredulidad ¹⁶⁸. Pero los discípulos no han dirigido a Jesús una petición ordinaria, sino una pregunta retórica descortés para quejarse de su aparente despreocupación en medio de un grave peligro; de ahí que él les reproche la conducta y la pregunta llamándolos cobardes y faltos de fe.

Intriga la presencia del "aún no" en la respuesta de Jesús ¹⁶⁹. Esa expresión apunta hacia atrás y hacia delante. Por un lado, alude a la pasada experiencia de la palabra de Jesús, cuyo poder quedó de manifiesto en su enseñanza y milagros; tal experiencia debía haber producido ya frutos de fe, pero no ha sido así. Claro que todavía no está todo perdido, porque el mismo "aún no" mira con expectación hacia algún momento futuro en que *los* discípulos tendrán fe. Volveremos a encontrar este "aún no" de Marcos más adelante en su Evangelio.

Una vez que Jesús expresa su reproche (literariamente inoportuno), el relato de milagro llega a su típica conclusión. La manifestación del poder taumátúrgico suscita un "gran temor" (nótese las expresiones de engarce: gran tempestad-gran calma-gran temor). En sí, este temor reverencial es la respuesta adecuada a un milagro y no debe ser atribuido a cobardía de los discípulos ¹⁷⁰. Luego, como conviene a una narración ya marcada por la pregunta retórica de los discípulos y la doble pregunta retórica de Jesús, ellos ponen fin al relato con una nueva pregunta de ese tipo: «Pero ¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» La atmósfera de tensión o contraste que venía impregnando el relato se mantiene, pues, hasta el final. Los discípulos no saben identificar a Jesús con un claro título o designación (v.

41c: "Pero ¿quién es éste?") y, sin embargo, lo describen correctamente como el poderoso taumaturgo que manda sobre el viento y el mar (v. 41d). Aquí, el elemento positivo es que los discípulos han superado el concepto que tenían de Jesús, quizá derivado de su experiencia de Mc 1-3: antes lo estimaban simplemente como exorcista y sanador¹⁷¹. Obviamente, esta descripción de Jesús no era suficiente para Marcos. Los discípulos tenían que ver revelado en este milagro al Mesías (8,29) e Hijo de Dios (15,39), la única descripción de Jesús completa y adecuada (1,1). Pero, por el momento, la nueva experiencia taumatúrgica sólo genera en ellos otra pregunta retórica. En coherencia con el secreto mesiánico de Marcos, será el demonio en Gerasa, no los discípulos, quien brinde la respuesta adecuada en el relato subsiguiente: Jesús es "el Hijo del Dios Altísimo" (Mc 5,7)¹⁷².

3, *¿Es la tempestad calmada una "epifanía de salvamento marítimo"?*

A juzgar por todo lo que hemos visto, no cabe duda de que la tempestad calmada entra en la categoría de relato de milagro, cuyas tres partes principales resultan perfectamente distinguibles en esta narración. Pero ¿a qué subcategoría pertenece? Algunos exegetas, subrayando el componente "epifánico" de este milagro, opinan que, como en el caso del caminar sobre las aguas, es una combinación de salvamento marítimo y epifanía¹⁷³. Una vez más debo discrepar. Desde mi punto de vista, el caminar sobre las aguas es una epifanía; no, en cambio, un salvamento marítimo en sentido estricto, dada la ausencia de una situación de verdadero peligro. Por el contrario, creo que la tempestad calmada es un salvamento marítimo (los discípulos corren peligro de perecer), pero no, en sentido estricto, una epifanía¹⁷⁴.

Digo "en sentido estricto", porque todos los milagros de Jesús son "epifánicos" en alguna medida¹⁷⁵. De un modo u otro, cada uno de ellos revela algo de una presencia y un poder divinos súbitamente manifiestos y activos en el mundo terreno. Por eso, muchos milagros de Jesús causan temor o pasmo entre las personas que los presencian, y varios apuntan de manera indirecta hacia la especial naturaleza y misterio de Jesús. Por ejemplo, en la resurrección del hijo de la viuda de Naín, todos los espectadores acaban siendo presa del miedo (φόβος), tras lo cual pronuncian una aclamación coral que define el misterio de la persona de Jesús presentándolo como un profeta a través del cual, momentáneamente, Dios se ha hecho presente y palpable a su pueblo con su poder salvífico (Lc 7,16): «Y alababan a Dios diciendo: "Un gran profeta ha surgido entre nosotros" y "Dios ha visitado a su pueblo"». Es cierto que esta segunda frase arroja so-

bre el relato la luz de una epifanía; sin embargo, no por ello clasificaría yo como "de epifanía" este particular relato de resurrección. Similarmente, los milagros de Jesús en el cuarto Evangelio revelan de algún modo su "gloria", como resulta evidente en el milagro de la conversión del agua en vino (Jn 2,11): «Manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él». Sin embargo, clasificar todos los milagros del Evangelio de Juan como epifanías en el estricto sentido crítico-formal sería pasar por alto la específica naturaleza de cada uno de ellos. Sin duda, la "señal" de Caná manifiesta la gloria de Jesús y, en ese sentido, es epifánica; pero ello no impide que su clasificación crítico-formal siga siendo la de milagro de donación.

¿Qué requisitos ha de reunir, entonces, un milagro de epifanía para serlo "en sentido estricto"? Los críticos de las formas pueden discutir sobre los detalles de una definición; pero, a mi parecer, entre los elementos esenciales deben figurar la ausencia (o invisibilidad) de la figura divina o celestial al comienzo del relato; su aparición súbita y atemorizadora, con gran poder y majestad, en cierto momento de la narración, y, habitualmente, alguna declaración suya que revele su verdadera identidad y deseo de ayudar. Todas estas condiciones se cumplen en el relato del caminar de Jesús sobre las aguas. No está en la barca con sus discípulos mientras ellos se fatigan navegando contra el viento, se les aparece avanzando a pie sobre el mar con divino poder y majestad, y pronuncia su solemne, revelador "soy yo, no temáis".

En gran medida, este núcleo básico del milagro de epifanía falta en la tempestad calmada. Jesús se halla con sus discípulos en la barca de principio a fin del relato ¹⁷⁶, no experimenta en ningún momento el menor cambio de apariencia, y las palabras que pronuncia (primero al viento y a las olas, luego a los discípulos) son fórmulas de identificación o revelación de sí mismo ¹⁷⁷. En Marcos, después de calmar Jesús la tempestad, los discípulos todavía son capaces de preguntar: «¿Quién es éste?» En cambio, pese a su continua e incluso creciente falta de entendimiento, no se les oye nada por el estilo al final de la versión marcana del caminar sobre las aguas: una pregunta de este tipo habría estado fuera de lugar al final de una epifanía ¹⁷⁸. Así pues, pese a la supuesta atmósfera "epifánica", la tempestad calmada no es una epifanía en el estricto sentido crítico-formal. Es claramente un milagro de salvamento marítimo, pero no una epifanía de salvamento marítimo.

4. *Tradicón y redacción*

Puesto que sólo contamos con el relato de Marcos, del que dependen Mateo y Lucas ¹⁷⁹, resulta difícil distinguir tradición de redacción, sobre

todo porque puede haber habido alguna reelaboración por parte del recopilador premarcano de los relatos de milagros. No obstante, por un lado se puede distinguir el esquema básico del relato de salvamento marítimo, mientras que por otro lado son bastante evidentes algunas adiciones redaccionales de Marcos.

Los componentes más primitivos de la tempestad calmada coinciden claramente con los tres elementos principales del relato de milagro, que, a su vez, en este caso, coinciden también claramente con las tres apariciones del adjetivo "grande". 1) Una *gran* tempestad (v. 37, la amenazadora situación de la parte expositiva) es solventada mediante 2) la orden de Jesús, que produce una *gran* calma (v. 39, el milagro propiamente dicho, con la afirmación de su realidad), y que 3) genera un *gran* temor en los discípulos (v. 41, reacción y aclamación coral). No parece accidental que, en los tres casos, ese adjetivo acompañe a elementos representativos de las tres partes crítico-formales básicas: la exposición, el milagro propiamente dicho y la reacción ¹⁸⁰. Seguramente responden a un medio mnemotécnico utilizado en la tradición oral más primitiva. Sin las declaraciones ligadas a los tres "grandes" no hay relato de milagro; con ellas, lo esencial del relato de milagro queda narrado.

Es difícil determinar cuánto más del actual texto marcano perteneció al relato primitivo. Naturalmente, éste debió de crecer con su paso de unos labios a otros. Quizá en cierto momento de la tradición oral, el relato fue más extenso y pormenorizado que el recogido por Marcos, como parece colegirse de algunos detalles. Así, en el v. 36 tenemos "otras barcas", las cuales acaso desempeñaron algún papel significativo. Ahora este detalle funciona *como* un vestigio, como una señal de que Marcos no se inventó la totalidad del relato, sino que trabajó realmente sobre una tradición.

Por lo que respecta a la aportación marcana, las mayores sospechas de intervención redaccional recaen sobre las preguntas retóricas correlativas que ya hemos señalado. Las descorteses y poco edificantes observaciones hechas a Jesús por sus discípulos son típicas del Evangelio de Marcos, como también lo son las duras recriminaciones que, en correspondencia, les dirige Jesús, quien a veces los acusa de no tener fe y ser tan incapaces de "ver" como la gente de fuera. La doble crítica de que hace objeto a los discípulos en la tempestad calmada -ser cobardes y, más significativamente, no tener *aún* fe- está en perfecta consonancia con la descripción de ellos realizada por Marcos y con el tema marcano del "secreto mesiánico". Cuanto más trata Jesús de revelar su auténtica naturaleza, más obtusos se muestran los discípulos, como se puede ver en la conclusión del caminar sobre las aguas. La crítica de Jesús llega a ser casi diatriba en Mc 8,17-21, después de la segunda multiplicación de los panes: «¿Aún no

comprendéis ni entendéis? ¿Tan embotada está vuestra mente? ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís? .. ¿Aún no entendéis?» Puesto que la mayor parte de los comentaristas creen que la reprimenda de Jesús en 8,17-21 es un juicio redaccional del propio evangelista, y dado que la composición marcana termina con una sospechosa pregunta retórica marcada por οὐκ ("aún no"), es casi seguro que la pregunta retórica de 4,40, tan similar (<<¿Es que aún [οὐκ] no tenéis fe?>>), puede atribuirse también a redacción marcana.

Ahora bien, si la pregunta retórica *cum* reproche de 4,40 es una adición del evangelista, muy probablemente lo es asimismo la pregunta retórica *cum* reproche de los discípulos en el v. 38¹⁸¹. En esta línea de razonamiento se puede ir un paso más adelante. Como, al parecer, las aportaciones de Marcos a este relato fueron en forma de preguntas retóricas -primero de los discípulos, luego de Jesús-, cabe pensar en la posibilidad de que la aclamación final proceda también de Marcos, habida cuenta de que igualmente presenta la forma de una pregunta retórica, en este caso formulada por los discípulos a sí mismos¹⁸². De manera muy oportuna, esta pregunta retórica final subraya la tensión entre la experiencia de los discípulos respecto a Jesús el taumaturgo ("hasta el viento y el mar le obedecen") y su falta de entendimiento de quién es realmente ("¿quién es éste?"). La tensión entre experiencia personal del poder de Jesús y falta de entendimiento de su verdadera naturaleza es un gran tema del retrato marcánico de los discípulos. Por eso, aunque en su origen el relato pudo contener algún tipo de conclusión coral, es posible que la formulación llegada hasta nosotros se deba a Marcos.

5. Antecedentes veterotestamentarios

Para un pleno entendimiento de este relato de milagro se necesita, como en el caso del caminar de Jesús sobre las aguas, examinar los pasajes veterotestamentarios que parecen reflejados o aludidos.

1) En nuestro estudio del caminar sobre las aguas pasamos revista a varios textos del AT que hablan del dominio de Yahvé sobre los poderes del caos, específicamente sobre el mar rebelde. Yahvé le impone los límites convenientes y le ordena mantenerse en calma. Declaraciones similares, a menudo en los mismos contextos veterotestamentarios, se encuentran con respecto al poder de Yahvé sobre el viento. Aunque la tempestad calmada no puede ser considerada una epifanía en el sentido estricto en que lo es el caminar sobre las aguas, ambos relatos presentan a Jesús ejerciendo el imponente poder sobre las caóticas fuerzas de la creación que el AT reserva a Yahvé o a su divina Sabiduría¹⁸³.

2) Más específicamente, la tempestad calmada refleja, aunque con cierto tipo de inversión paradójica, el primer capítulo del libro de Jonás. En Jan 1, este profeta se encuentra a bordo de una nave (LXX: Πλοῖον, la palabra con que en Mc 4,35-41 es designada la barca) cuando Yahvé envía un viento impetuoso y una furiosa tormenta sobre el mar, de modo que la nave está a punto de naufragar. Como en Mc 4,37, en el texto hebreo de Jan 1,4 el adjetivo que se aplica al viento y la tormenta es "grande" ¹⁸⁴. En el versículo siguiente, mientras los angustiados marineros tratan de conjurar el peligro por todos los medios -desde invocar a sus dioses paganos hasta arrojar la carga por la borda-, Jonás duerme plácidamente en la bodega (καθεύδω, el verbo empleado en Jan 1,5 para la acción de dormir, es el mismo con que se alude al sueño de Jesús en Mc 4,38). El capitán del barco se acerca a Jonás y le recrimina con una pregunta retórica por dormir tan tranquilo en medio de la tormenta: «¿Qué haces dormido?» Y le ordena que se levante e invoque a su Dios, «por si ese Dios se compadece de nosotros y no *perecemos* [LXX: ἀπολωμεθα; cf. Mc 4,38: ἀπολλύμεεα]». Cuando los marineros se deciden a arrojar al profeta al mar, atendiendo por fin la petición del propio Jonás, quien se sabe culpable de la tormenta que los aflige, primero rezan para que no *perezcan* por lo que van a hacer. Luego, una vez arrojado Jonás por la borda, «el mar cesó en su furia» ¹⁸⁵. A la vista de ello, los marineros temen aún más al Señor. De hecho, el texto hebreo dice literalmente (Jan 1,16): «y los hombres temieron [con] un gran temor», que corresponde, palabra por palabra, al texto griego de Mc 4,41: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν ("y temieron [con] un gran temor") ¹⁸⁶.

Por supuesto, ese relato del AT difiere mucho del marcano, sobre todo porque Jonás es un profeta desobediente que huye de Yahvé y a quien Yahvé envía una tormenta como castigo y obstáculo personal; tan personal que los marineros no salen de la difícil situación hasta haber arrojado a Jonás al mar. Sin embargo, la similitud entre muchos temas y algunas expresiones de ambos relatos es asombrosa: el hallarse el profeta y la tripulación juntos en una embarcación que corre peligro de zozobrar por una "gran" tempestad; el plácido dormir del profeta mientras la tormenta ruge y los tripulantes se angustian; el empleo de una pregunta retórica para apremiar al profeta a que haga algo que libere a la tripulación de "perecer"; el repentino apaciguamiento de la furiosa tempestad como resultado de la orden del profeta (orden muy diferente de un relato al otro), y, finalmente, el dato del "gran temor" de la tripulación como respuesta a la calma sobrenatural.

Es evidente que en el relato de milagro evangélico se ha pretendido utilizar el relato sobre Jonás a modo de paradoja; para el autor cristiano, con el acontecimiento protagonizado por Jesús quedan superados y cancelados

los eventos del libro de Jonás. El mensaje cristológico del relato evangélico evoca vagamente el dicho Q de Mt 12,141 || Lc 11,32: «Y aquí hay uno que es más importante que Jonás»¹⁸⁷. En vez del profeta desobediente vemos al profeta escatológico, que es de una obediencia absoluta a la voluntad de Dios. Siendo Mesías e Hijo de Dios, Jesús no necesita invocar al Dios de Israel, como el capitán del barco pide a Jonás que haga, y mucho menos aplacar a un Dios enojado; antes bien, valiéndose del poder que el AT atribuye a Yahvé y que Yahvé ejerce en Jan 1, Jesús calma el viento y el mar con dos órdenes. La cristología de Mc 4,35-41, tan sorprendente como la del caminar sobre las aguas, combina el papel de Jonás, profeta de Yahvé, y el de Yahvé, dominador de los elementos, en una sola persona: Jesús. Como el caminar sobre las aguas, la tempestad calmada nos recuerda que inesperados casos de "alta cristología" (Jesús en el puesto de Yahvé y actuando como Yahvé, el Señor de la creación) reciben una temprana expresión simbólica en algún que otro relato de milagro premarcano¹⁸⁸.

3) Un tercer pasaje veterotestamentario que puede subyacer al milagro evangélico es Sal 107, en que se da gracias a Yahvé porque salva a los que se encuentran en dificultades, incluso a los que navegan por los mares (vv. 23-32)¹⁸⁹. Obedeciendo la orden de Yahvé, sopla el viento de tormenta (literalmente, "el viento de una tormenta"), y el mar se encrespa (v. 25). Los tripulantes claman angustiados a Yahvé, que los salva de la aflicción (v. 28). Por él amaina la tempestad, se aquietan las olas (v. 29). En suma, lo que hace Yahvé para salvar a los navegantes en el salmo 107, lo hace Jesús para salvar a sus discípulos en el relato de Mc 4,35-41. Este poder divino sobre el mar es descrito también en Sal 104,7: «A tu increpación [LXX: ἐπιτίμησεν], las aguas huyen; al fragor de tu trueno, se retiran». Esta idea de increpar al mar se encuentra también en la mayestática orden de Jesús a los elementos (ἐπετίμησεν en Mc 4,39). Estrictamente hablando, la increpación no es al mar, sino al viento; pero, sin duda, la orden-exorcismo dirigida al mar ("calla, enmudece") debe ser considerada parte de la increpación de Jesús¹⁹⁰.

6. *La cuestión de la historicidad*

El relato de la tempestad calmada se encuentra en cierta desventaja con respecto al caminar sobre las aguas porque, a diferencia de éste, no cuenta con testimonio múltiple de fuentes. Sólo está representado por la fuente marcana, puesto que Mateo y Lucas dependen directamente de Marcos en sus respectivas versiones. Y si bien es cierto que ambos relatos se asemejan de dos modos notables, esas similitudes hacen aún más difícil dilucidar la cuestión de la historicidad: 1) A lo largo de dichas narraciones abundan las alusiones a textos del AT, así como expresiones y temas típi-

camente veterotestamentarios. 2) Lo que es más importante, esos elementos del AT tienen la función de situar a Jesús en lugar de Yahvé como el soberano del cosmos, el que acalla al viento y al mar rugientes con una simple increpación. En otras palabras: al igual que en el caminar sobre las aguas, en la tempestad calmada la abundante presencia de temas veterotestamentarios sirve al propósito de expresar simbólicamente una forma primitiva de "alta cristología narrativa". Ulteriores elementos cristianos se han incorporado al relato: por ejemplo, el tema de Yahvé o Jesús "increpando" al viento y a las olas ha podido dar lugar a la asimilación de la tempestad calmada a una especie de exorcismo cósmico. Además, en la última fase redaccional, Marcos adaptó el relato a su teología particular del secreto mesiánico y la ceguera mental de los discípulos.

Desde cierto punto de vista, también se puede argumentar en contra de la historicidad invocando la existencia de discontinuidad respecto a la tradición de Jesús, y de continuidad con la tradición de la Iglesia primitiva. Como observan B. M. F. van Iersel y A. J. M. Linmans, la tempestad calmada «es el único relato de milagro en que los discípulos de Jesús son librados de una situación peligrosa»¹⁹¹. Quizá convendría precisar la observación señalando que éste es el único relato evangélico en que Jesús rescata de un peligro mortal a personas que ya lo siguen como maestro. Desde esta perspectiva, pues, la tempestad calmada es discontinuo con respecto a la tradición evangélica de los milagros. Pero es claramente continuo con la tradición de los milagros obrados en tiempos de la Iglesia primitiva, como los referidos en los Hechos de los Apóstoles (y no hablemos de los Hechos apócrifos, de época posterior). Por ejemplo, Pedro sale de la cárcel -y ciertamente de un mortal peligro- gracias a un ángel del Señor (Hch 12,6-19, esp. v. 11); Pablo y sus compañeros conservan la vida mediante intervención divina, pese a perderse la nave en que viajaban (Hch 27,13-44, esp. vv. 23-25). Por tanto, un milagro en que Dios o Jesús actuando como Dios salva de un peligro mortal a seguidores de Jesús encaja mejor en la tradición de milagros dimanada de la Iglesia primitiva que en cualquier tradición de milagros susceptible de ser relacionada con ministerio público de Jesús. Todo esto considerado, creo que hay muy poco en la tradición de la tempestad calmada que no lleve la impronta de la Iglesia cristiana postpascual y de su teología¹⁹².

Por supuesto, nadie pone en tela de juicio el hecho histórico de que Jesús cruzó el mar de Galilea en un barco con sus discípulos, quizá en repetidas ocasiones. Como tampoco nadie discute la existencia de frecuentes tormentas que se abaten repentinamente y con violencia sobre la cuenca del mar de Galilea desde las montañas circundantes, sobre todo desde el sur¹⁹³. Lo que se cuestiona es el específico apaciguamiento de la tempestad por Jesús como es narrado en Mc 4,35-41. En prin-

cipio sería temerario negar *a priori* la posibilidad de tal acontecimiento: hay datos sobre sucesos similares, supuestamente llevados a cabo por taumaturgos y sanadores carismáticos, incluso en la época moderna. Por ejemplo, se tiene noticia de que la predicadora revivalista Aimee Semple McPherson dio orden de amainar a un fuerte viento que estaba creándole problemas en su primera reunión de campamento, celebrada en Mount Forest, provincia canadiense de Ontario, en agosto de 1915; obediente, el viento dejó de soplar ¹⁹⁴. Naturalmente, esto puede ser atribuido a una coincidencia feliz (para Aimee) o a un "sexto sentido" que le permitió barruntar cuándo iba a pasar la tormenta. Lo mismo se podría sugerir respecto a Jesús en el suceso de Mc 4,35-41 ¹⁹⁵. Las tempestades súbitas seguidas de calmas repentinas no eran ni son raras en el mar de Galilea. De hecho, Joseph Klausner, famoso investigador judío del Jesús histórico, refiere que él mismo experimentó en el mar de Galilea una tempestad similar seguida de una repentina calma, en la primavera de 1912 ¹⁹⁶.

Nada de lo expuesto nos lleva más allá de las simples conjeturas. Nuestro examen de la teología redaccional marcana de Mc 4,35-41, la fuerte presencia en ese texto de temas y expresiones del AT al servicio de una alta cristología de la Iglesia en época sorprendentemente temprana, la similitud existente por todo esto con el relato del caminar sobre las aguas, la falta de testimonio múltiple para el milagro, más la continuidad de éste con los milagros típicos la Iglesia primitiva y no con los que más posibilidades tienen de remontarse al ministerio público de Jesús, nos llevan a la conclusión muy probable -aunque no totalmente segura- de que la tempestad calmada es producto de la teología cristiana primitiva ¹⁹⁷.

VIII. La conversión del agua en vino Un 2,1-11) ¹⁹⁸

1. Forma básica y contenido del relato

Incluso dentro del ámbito de los relatos de milagro, con todos los enigmas que éstos plantean al exegeta, la conversión del agua en vino, o primer milagro de Caná (Jn 2,1-11), resulta especialmente desconcertante ¹⁹⁹. A pesar de ello, en cierto modo parece un relato de milagro -en concreto, un milagro de donación- sin mayores problemas. Presenta los tres elementos típicos del relato de milagro: 1) exposición (vv.1-6, con las circunstancias iniciales, la necesidad y la petición), 2) milagro propiamente dicho (vv. 7-9a, donde Jesús satisface esa necesidad) y 3) reacción final (vv. 9b-11, con la confirmación de la realidad del milagro, una especie de aclamación por el prodigio y una referencia a la fe en el taumaturgo) ²⁰⁰.

Más específicamente, la conversión del agua en vino se asemeja en algunos aspectos a la multiplicación de los panes, el único otro milagro de donación realizado durante el ministerio público²⁰¹.

1) *Exposición:* a) En ambos relatos, Jesús tiene que atender a la necesidad de un grupo no incluido en su círculo inmediato de discípulos (On 2: los invitados a la boda; Jn 6: la multitud que lo ha seguido)²⁰². b) El tema de la necesidad es subrayado en el diálogo entre Jesús y otro personaje del relato (Jn 2: su madre; Jn 6: su discípulo Felipe). c) Se procede a presentar los poco prometedores elementos materiales que Jesús utilizará para atender a la necesidad (On 2: seis tinajas de piedra y el agua para llenarlas; Jn 6: cinco panes y dos peces). d) La reacción inicial de Jesús consiste en mandar a otros que hagan algo aparentemente no relacionado con la necesidad en cuestión (los sirvientes reciben orden de llenar de agua las tinajas [Jn 2]; los discípulos, de hacer que la gente se recueste en la hierba [Jn 6]).

2) *Milagro propiamente dicho:* No se indica el verdadero momento y modo en que es realizado el milagro; este aspecto aparece algo "velado" en ambos relatos.

3) *Conclusión:* Los dos relatos concluyen con una declaración que confirma la excelente calidad o la extraordinaria abundancia del producto alimenticio proporcionado por Jesús (Jn 2: el mejor vino, reservado para última hora; Jn 6: doce cestos llenos con lo sobrante).

2. *El carácter diferente) alusivo del relato*

Pese a los paralelos recién señalados, el milagro de la conversión del agua en vino tiene muchas características que lo distinguen de casi todos -o todos- los demás relatos de milagro evangélicos. Lo primero que llama la atención es el carácter indirecto, alusivo de toda la perícopa. Los tres elementos fundamentales del relato de milagro (la petición en la parte expositiva, la palabra o acción taumatúrgica de Jesús y la aclamación) son narrados de un modo indirecto, desconcertante o irónico.

1) En vez de una petición clara, encontramos una lacónica observación de la madre de Jesús (v. 3): «No tienen vino»²⁰³. De ahí que las interpretaciones difieran sobre si la madre está haciendo un simple comentario, insinuando la necesidad de ayuda o, concretamente, pidiendo un milagro. Como en muchos otros lugares del relato, aquí hay elipsis y silencio cuando harían falta más explicaciones. Así, los exegetas están siempre tratando de colmar las lagunas, en un esfuerzo que con frecuencia los lleva a interpretar torcidamente el relato²⁰⁴.

2) El milagro propiamente dicho es narrado de un modo aún más indirecto que la multiplicación de los panes, donde, al describir a Jesús tomando los alimentos, dando gracias a Dios y repartiéndolos, al menos se le presenta en una actitud piadosa y solemne. En el milagro de Caná, Jesús se limita a dar dos órdenes a los sirvientes: llenar de agua las tinajas (v. 7) y sacar un poco del líquido contenido ahora en ellas y llevárselo al maestra-sala (v. 8). De hecho, Jesús no dice ni hace nada directamente y teniendo ante sí el agua. Son los sirvientes quienes llevan a cabo las acciones durante las cuales parece tener lugar la conversión del agua en vino. La realidad de esa transmutación se menciona luego sólo de pasada en v. 9: «Cuando el maestra-sala probó el agua convertida en vino...»

3) La aclamación final es también indirecta y alusiva. Los relatos de milagro suelen concluir con una aclamación dirigida a Jesús o una expresión de estupor ante su acción maravillosa, formulada en claros términos. Aquí, en cambio, la aclamación es sólo funcional. Con no poca ironía, desconociendo el origen de lo que acaba de catar, el encantado maestra-sala se dirige al novio alabando la excelente calidad de la bebida (v. 10): «Tú has guardado el buen [o mejor] vino hasta ahora»²⁰⁵. Debemos señalar una diferencia con respecto a la multiplicación de los panes: en el caso del vino, es la calidad, no la cantidad, lo que se ensalza al final del relato. El milagro de los panes y los peces consiste en la multiplicación de esos mismos alimentos; el milagro de Caná, en la transmutación de un elemento (simple agua) en otro (buen vino), sin que cambie la cantidad. Detalle más importante, y totalmente acorde con la ironía joánica: la persona que alaba la calidad del vino en 2,10 no sabe que está formulando la aclamación de un milagro, en tanto que la multitud que milagrosamente acaba de saciar su hambre con los panes y los peces responde aclamando a Jesús como el profeta-rey que tenía que venir al mundo (6,14-15)²⁰⁶.

Aunque el relato del primer milagro de Caná termina con la cuasi-aclamación de 2,10, nadie, excepto los sirvientes, conocía hasta ese momento el milagro de Jesús. Sin embargo, en la conclusión-resumen (v. 11), el narrador nos informa de que, con esta primera "señal", Jesús «manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él». Incluso en estas palabras finales, el lacónico relato de Juan se muestra escueto hasta el punto de producir perplejidad. Se nos da a entender que los discípulos, que no habían sido mencionados desde el v. 2, conocían el milagro, cuando el maestra-sala permanecía ignorante de él. En todo caso, el narrador concluye hábilmente el relato ofreciendo una doble reacción ante el milagro: la aclamación del maestra-sala, expresada al anónimo novio, y la fe de los discípulos, dirigida a Jesús²⁰⁷.

Esta naturaleza alusiva y velada del primer milagro de Caná no constituye su único rasgo distintivo. Jn 2,1-11 es, además, el único relato de

milagro del ministerio público en que interviene la madre de Jesús²⁰⁸. Y también el único que sitúa a Jesús en una boda y en el que se habla de vino. Mientras que el cuarto Evangelista subraya que la conversión del agua en vino es la primera (y quizá, en cierto sentido, paradigma o arquetipo) de las señales de Jesús, este milagro no sólo no figura al principio del ministerio en los sinópticos, sino que está ausente de toda la tradición de milagros sinóptica. A diferencia de otras señales referidas por Juan (la multiplicación de los panes, el caminar sobre las aguas, la pesca milagrosa), no cuenta con un testimonio múltiple de fuentes. De hecho, es el único relato de milagro del Evangelio de Juan que carece de todo paralelo en los sinópticos, algo que ni siquiera sucede con la curación del ciego de nacimiento (cap. 11) y la resurrección de Lázaro (cap. 11)²⁰⁹. Dentro de los cuatro Eváγγελios, la conversión del agua en vino es un milagro verdaderamente solitario.

3. *Rasgos joánicos del relato*

La extraña similitud de este milagro -pese a sus peculiaridades- con el resto de la tradición de milagros evangélica, su naturaleza lacónica y alusiva, el desconcertante diálogo entre Jesús y su madre, así como la evidente presencia de teología joánica expresada en símbolos (aunque, ¿hasta qué punto hay que ver simbolismo?), hacen a este relato especialmente difícil de interpretar y de conectar con una tradición anterior. Lo que un exegeta juzga una adición del cuarto evangelista otro lo considera parte de una "fuente de señales" o "Evangelio de señales" supuestamente utilizado por Juan. Subyacente a la fuente de señales (una colección escrita de relatos de milagro) o del Evangelio de señales (una especie de cuarto Evangelio sinóptico sin los grandes discursos de Juan) se encontraría una forma todavía más primitiva del relato del milagro de Caná, que habría circulado independientemente en la tradición oral. Pero ¿existió realmente esa etapa primitiva? Y, en tal caso, ¿cuál era la forma oral del relato?

A la vista de tan distintos interrogantes y de opiniones dispares, quizá lo mejor que podemos hacer es repetir el procedimiento adoptado al tratar sobre la resurrección de Lázaro de Jn 11: intentaremos aislar los rasgos estilísticos y teológicos más susceptibles de proceder del evangelista. Como vimos en el relato sobre Lázaro, es posible identificar con bastante facilidad los elementos que implican la existencia del amplio contexto literario y teológico del Evangelio de Juan (o, al menos, el contexto de una fuente considerablemente extensa) y que, por tanto, no pueden remontarse a un primitivo relato aislado ni a ningún evento histórico subyacente a él. Aun cuando, como pretenden algunos comentaristas, asignásemos esos "rasgos joánicos" a la fuente de señales o Evangelio de

señales que habría utilizado Juan, tales rasgos seguirían procediendo de! autor que redactó la fuente, lo que no es el caso de una tradición originada en el ministerio público.

Entre los elementos que presuponen la existencia de un contexto literario y teológico más amplio en el Evangelio y, en consecuencia, la mano del evangelista se encuentran los siguientes²¹⁰:

1) El primero y más obvio es la frase inicial de 2,1: "Al tercer día..." Este comienzo tiene sentido sólo en el contexto más amplio de los acontecimientos precedentes, narrados en el cap. 1. De hecho, "al tercer día" completa la cuenta de días iniciada en 1,29, cuando Juan Bautista atestigua que Jesús es el Cordero de Dios: "Al día siguiente [τῆ ἑπαύριον]..." Las mismas palabras aparecen en 1,35 ("Al día siguiente", dos discípulos del Bautista siguen a Jesús y permanecen con él) y 1,43 ("Al día siguiente", Jesús pide a Felipe que lo siga a Galilea y encuentra a Natanael). Así pues, la expresión "al tercer día" conecta con la conclusión del encuentro de Jesús con Natanael, donde éste recibe la promesa de que verá cosas más grandes (1,50), las cuales acaban siendo descritas como una epifanía del Hijo del Hombre (1,51). En el contexto inmediato, por tanto, "al tercer día" completa el relato de la llamada a los primeros discípulos²¹¹. La promesa de que los discípulos verán al Hijo del Hombre en toda su gloria se empieza a cumplir con la primera señal de Caná (2,11): «Esto, principio de las señales, lo hizo Jesús en Caná de Galilea. Así manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él». El relato sobre la conversión del agua en vino sirve, pues, en cierto modo, de bisagra. Completa la llamada a los primeros discípulos (una especie de comienzo) a la vez que marca el inicio de las señales de Jesús. Después examinaremos con más detalle esta doble función del milagro de Caná.

En la expresión "al tercer día" de 2,1 se suelen leer otros significados, lo cual no es sorprendente. Por ejemplo, numerosos autores ven una velada referencia a la resurrección²¹². El hecho de que en 2,4 diga Jesús que todavía no ha llegado su "hora" (i. e., la hora de su pasión y glorificación) proporciona cierto apoyo a esta idea. Además, en la siguiente perícopa, la purificación del templo, Jesús predice que levantará de nuevo el templo destruido (una metáfora de su cuerpo crucificado) "en tres días" (2,19; cf. vv. 21-22). Sin embargo, contra la interpretación de "al tercer día" como alusiva a la resurrección se alza una importante dificultad: el Evangelio de Juan, a diferencia de otros escritos del NT, en ningún lugar se refiere a la resurrección de Jesús con la expresión fija "al tercer día". Cabe pensar que si Juan hubiera querido que sus lectores captasen una alusión a la resurrección en 2,1, habría utilizado "al tercer día" en conexión con la resurrección en alguna parte de su Evangelio.

Quizá la más ambiciosa y polémica interpretación de "al tercer día" es la de M.-E. Boismard²¹³. En su opinión, desde la primera aparición del Bautista en 1,19, el cuarto evangelista ha estado construyendo cuidadosamente una serie de siete días de revelación progresiva que culmina en el primer milagro de Caná. Boismard opina que el evangelista intentaba subrayar el paralelismo entre la primera creación del mundo en siete días, llevada a cabo por la Palabra preexistente Un 1,1-5), y la nueva creación realizada por Jesús la Palabra hecha carne (1,3.17), también descrita simbólicamente en siete días, es decir, en 1,19-2,11.

Pese a su atractivo, este paralelismo no carece de dificultades. El exegeta debe esforzarse para encontrar la serie de siete días en 1,19-2,11. El primer día, el del testimonio del Bautista (1,19-29), no es contado explícitamente como tal; lo mismo se puede decir del supuesto cuarto día, en que Simón Pedro entra en contacto con Jesús (1,40-42). El día o los días entre el encuentro de Jesús con Natanael no son contados ni narrados como tales, sino simplemente inferidos de "al tercer día" de 2,1 (entendido inclusivamente). No es extraño que varios autores cuenten el primer milagro de Caná como el sexto o el octavo día en vez del séptimo²¹⁴. El modo de cálculo no está nada claro. Además, para no dejar vacío uno de los días de la nueva creación, Boismard sitúa arbitrariamente el encuentro de Jesús con Natanael (1,47-51) en el sexto día, cuando en realidad, según la narración evangélica, parece producirse el mismo día en que Jesús llama a Felipe (1,43-46) y que Boismard cuenta como quinto²¹⁵.

Por eso considero que la explicación mejor y más sencilla de "al tercer día" es la primera que hemos expuesto: conecta el milagro de Caná con la llamada a los primeros discípulos en general y con la promesa de Jesús a Natanael en particular. Cualesquiera que puedan ser las referencias simbólicas de la expresión, su función básica de servir de enlace con el cap. 1 la señala como una aportación del evangelista.

2) Las referencias a "la madre de Jesús" (2,1.3-5) reflejan tanto la manera de hablar de Juan como su visión teológica general.

a) El sorprendente modo de referirse a María el cuarto evangelista es único en el NT. Entre los autores neotestamentarios que la mencionan, sólo Juan se abstiene sistemáticamente de nombrarla. En su evangelio, María es siempre "la madre de Jesús" (2,1.3) o "su madre" (2,5.12; 6,42; 19,25-26 [a veces, sin que aparezca "su" en el texto griego]) o, finalmente, "tu madre" (19.27, cuando Jesús la confía al discípulo amado)²¹⁶. No parece verosímil que el cuarto evangelista ignorase el nombre de la madre de Jesús, puesto que conoce el de su padre putativo, José (1,45; 6,42), y en 19,25 nombra a más de una de las mujeres que están junto a la cruz en el Gólgota (aunque, curiosamente, no a María, que se encuentra también en

ese grupo). De hecho, habida cuenta de que la expresión "su madre" puede aparecer en los mismos versículos en que se nombra a José (6,42) o bien a otras mujeres (19,25), es casi seguro que, por alguna razón teológica o simbólica, Juan suprime a propósito el nombre de María y se refiere a ella con una expresión que empieza a parecer una especie de fórmula o título.

b) Refuerza esta impresión de que se trata de alguna referencia estilizada y simbólica a la función de la madre de Jesús en el cuarto Evangelio el modo de dirigirse a ella su hijo. Respondiendo a su observación en el v. 3 de que falta vino, Jesús, pregunta en el v. 4: «¿Qué tengo yo contigo, *mujer*?²¹⁷ Todavía no ha llegado mi hora». Aquí, la palabra "mujer" no constituye, por supuesto, un tratamiento despectivo ni una negativa airada, puesto que Jesús la utiliza al dirigirse a mujeres en Otros pasajes de Juan, en todos los cuales llama a una fe inicial o más profunda: la samaritana junto al pozo, en 4,21; María Magdalena junto al sepulcro vacío, en 20,15, y (en una adición posterior) la mujer adúltera, en 8,10. Sin embargo, fuera del cuarto Evangelio, no hay en el AT ni en el NT ningún caso en que un hijo se dirija a su madre biológica llamándola simplemente "mujer"²¹⁸. Si se tiene en cuenta este extraño tratamiento, más la omisión sistemática del nombre de María en favor de la expresión formal "la madre de Jesús", la conclusión natural es que el evangelista intenta sugerir algún tipo de relación simbólica entre Jesús y su madre²¹⁹.

e) Además, es sumamente significativo que, dentro del cuarto Evangelio, tanto la persona de María como la peculiar combinación del título de "la madre de Jesús" (o "su madre") con la palabra "mujer" utilizada por su hijo para dirigirse a ella aparezcan solamente en el primer milagro de Caná y en la reunión junto a la cruz en el Gólgota. En otros términos, Juan, de manera deliberada, ha introducido y limitado "la madre de Jesús" a una perícopa del principio y a otra del final de la vida pública de Jesús: la "señal" de Caná, que marca el comienzo de su ministerio, y la escena junto a la cruz, inmediatamente anterior a su muerte.

Por la correspondencia teológica entre ambas escenas se ve claramente que el evangelista buscaba más que una simetría literaria. En Caná, la razón por la que Jesús se distancia a sí mismo y su intención de la implícita petición de su madre es que todavía no ha llegado su hora. En el Evangelio de Juan, aunque frases como "está llegando *una* hora, mejor dicho, ha llegado ya" pueden aludir de un modo general a la escatología realizada que la encarnación y revelación de Jesús introducen en el mundo (v. gr., 4,21.23; 5,25), expresiones más precisas, como "mi hora", "su hora", "la hora" y "esta hora" (i. e., la hora de Jesús) suelen hacer referencia a la "glorificación" de Jesús mediante su muerte en la cruz (7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1)²²⁰.

Así pues, en el primer milagro de Caná, Juan ha construido cuidadosamente una referencia teológica a otro punto de su Evangelio ²²¹. La madre de Jesús es mantenida en cierto modo a distancia ("¿Qué tengo yo contigo?") porque todavía no está cerca la decisiva hora de la cruz (2,4). De acuerdo con este planteamiento teológico, a partir de 2,12 ella desaparece de la narración y no la volvemos a encontrar hasta la reunión junto a la cruz (a diferencia de los incrédulos hermanos de Jesús, mencionados de nuevo en 7,3-10) ²²². Entonces (19,25-27), en una dramática escena inmediatamente anterior a la muerte de Jesús, es reintroducida como "su madre". El hijo se dirige a ella llamándola "mujer" y la confía al discípulo amado (por tanto, simbólicamente, también a la tradición y memoria de la comunidad joánica). Esta descripción de la madre contrasta con la de los hermanos de Jesús, que no vuelven a ser llamados a escena para su "rehabilitación" después de haber sido presentados negativamente como incrédulos 7,3-10.

Resumiendo: en el primer milagro de Caná, la curiosa manera de ser mencionada María y de dirigirse su hijo a ella, la distancia que Jesús establece entre ambos por el momento, así como su modo de apuntar al lugar de su madre junto la cruz, sólo tienen sentido dentro del contexto general del Evangelio de Juan. En otras palabras, la forma de mencionar y de llamar a María, su función teológica y simbólica y su diálogo con Jesús en el primer milagro de Caná parecen proceder de la composición global del cuarto Evangelio y no de la tradición.

3) La función teológica de la madre de Jesús en este relato concuerda con una configuración teológica más amplia que también parece obra del evangelista. Muchos estudiosos se quiebran la cabeza tratando de averiguar por qué María, pese a lo que a primera vista parece un rechazo por Jesús de la petición aparentemente implícita en su comentario (2,4), manda a los sirvientes que hagan lo que Jesús les diga (v. 5), y por qué él, obedientemente, ofrece la milagrosa ayuda que antes, en el v. 4, parecía haberse negado a prestar.

A veces, esta tensión del relato entre la inicial negativa de Jesús y su concesión posterior se explica como resultado de la tensión entre la tradición heredada y la redacción efectuada por el evangelista ²²³. Aunque tal explicación no puede desecharse sin más, toda esa extraña manera de proceder puede explicarse más fácilmente en conexión con la pauta literaria y teológica seguida por el evangelista en otros pasajes ²²⁴. Para entender esa serie de reacciones debemos recordar que, según la alta cristología del Evangelio de Juan, Jesús siempre lo sabe todo y mantiene la iniciativa -incluso en su pasión y muerte-, haciendo gala de su soberanía y poder divinos. Por eso, en diversos relatos de milagros del cuarto Evangelio, Jesús lle-

va a cabo el hecho taumatúrgico sin que nadie se lo haya pedido o ni siquiera espere de él tal beneficio: véase, por ejemplo, la curación del parálítico junto al estanque de Betesda (5,1-9), la multiplicación de los panes (6,1-15), el caminar sobre las aguas (6,16-21) y la curación del ciego de nacimiento (9,1-7).

Sin embargo, hay tres casos en que alguien, al menos implícitamente, le pide un milagro: su madre, en Caná (2,3: "no tienen vino"); el funcionario real, para el hijo enfermo (4,47: "y le rogaba que bajase a curar a su hijo"), y María y Marta, para Lázaro (11,3: "Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo"). No por casualidad, en los correspondientes relatos, es perceptible una peculiar "manera de hacer" joánica que salvaguarda la soberanía de Jesús y su gobierno de los acontecimientos".

a) Un peticionario solicita, de modo implícito o explícito, que Jesús obre un milagro.

b) Jesús parece, al principio, negarse brusca y secamente a la intervención taumatúrgica. De este modo mantiene bajo su control el devenir de los acontecimientos y muestra que, lo que haga, lo hará de acuerdo con los "tiempos" y fines de su misión, la cual, en definitiva, está dirigida por la voluntad de su Padre (cf. 4,34; 5,30; 6,38-40; 7,2-10).

e) El peticionaría, que es básicamente una persona bien dispuesta hacia Jesús y abierta a su reto de fe, no se desanima por la aparente negativa, sino que insiste de algún modo en su petición, afirmando de ese modo su fe en Jesús aunque él parece querer defraudarle ²²⁵.

d) Al final, en respuesta a esa fe persistente, Jesús accede a la petición; pero, en todos los casos, de un modo más espectacular y asombroso de lo que el peticionario podía haber imaginado. Así deja claro *que*, cuando concede un milagro, lo hace como y cuando quiere, con inimaginable generosidad y con un especial simbolismo teológico que va mucho más allá de la primera intención del peticionario.

Podemos ver desarrollado este esquema en los tres relatos de milagros joánicos que empiezan con peticiones:

En el primer milagro de Caná ya hemos observado los elementos que acabamos *de* señalar: a) En el v. 3, María hace la petición de modo implícito: «No tienen vino}}. b) En el v. 4, Jesús parece rechazar la petición: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». e) En el v. 5, ante esta aparente negativa, María sigue creyendo que Jesús hará algo por ayudar; por eso dice a los sirvientes: «Haced lo que él os diga}}. d) En los vv. 7-8, Jesús accede a la petición, pero con una sobreabundante donación de excelente vino que simboliza la irrupción, en el momento presente, del tiempo final. Es una efusión del vino del banquete mesiánico,

con la que se trascienden las instituciones rituales del judaísmo, simbolizadas por el agua de purificación que ha sido convertida en vino.

Al mismo esquema se ajusta el relato sobre el hijo del funcionario real, también situado en Caná. *a)* En 4,47, el funcionario real ruega a Jesús que vaya de Caná a Cafarnaún a curar a su hijo, el cual se encuentra al borde de la muerte. *b)* En el v. 48, Jesús parece negarse con suma brusquedad y aspereza: «Si no veis señales y prodigios, no creéis». *e)* En el v. 48, el funcionario persiste en su ruego (e, implícitamente, en su fe): «Señor, baja antes de que muera mi hijo». *d)* En el v. 50, Jesús accede a la petición de un modo que supera las expectativas del padre. En vez de desplazarse para curar al muchacho (presumiblemente con una imposición de manos), efectúa la curación a distancia diciendo: «Vete, que tu hijo vive». Así pues, la curación es llevada a cabo como y cuando decide Jesús, con el resultado de que el milagro es mucho más espectacular por ser obrado a distancia. Además, con la frase "tu hijo vive", este relato de milagro saca oportunamente a colación el tema de la vida, sobre el que girará la siguiente sección del cuarto Evangelio, que empieza en el cap. 5.

El esquema se encuentra por tercera vez en la resurrección de Lázaro, si bien más difusamente, puesto que el material discursivo aparece entrelazado con el narrativo. Aun así, es claro en sus líneas básicas: *a)* En **11,3**, María y Marta hacen una súplica implícita enviando a Jesús este mensaje: «Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo». Como la velada petición de la madre de Jesús en 2,3, la súplica de María y Marta aparece expresada con una escueta frase declarativa, que informa 0) a Jesús de una necesidad apremiante. *b)* En **11,4**, Jesús parece desestimar la súplica o quitarle importancia, diciendo que esa enfermedad aparentemente mortal no conduce a la muerte (como resultado definitivo). Por eso, a propósito, permanece dos días más en el lugar donde se encuentra (v. 6), permitiendo que muera Lázaro y mostrando así lo que parece el rechazo más absoluto a prestar ayuda. Pero, en realidad, Jesús se está ajustando a "los tiempos" que le ha marcado la voluntad salvífica de su Padre (vv. 7-16). *e)* A pesar de este rechazo aparentemente definitivo, Marta persiste en su fe en Jesús; de hecho, impulsada por la autorrevelación de Jesús como la resurrección y la vida, alcanza nuevas cotas de fe al reconocerlo como el Hijo de Dios que iba a venir al mundo (vv. 21-27). *d)* Después de instar una última vez a Marta a creer en lo que parece imposible cuando hace ya cuatro días que está sepultado su hermano, Jesús resucita a Lázaro (vv. 39-44). Una vez más, tras recibir la petición, ha tomado la iniciativa, ha tenido en cuenta no una coyuntura humana, sino divina, y al final ha concedido un milagro superior a las expectativas más optimistas: en vez de restauración de la salud a un enfermo, devolución de la vida a un muerto que lleva cuatro días en el sepulcro. El milagro simboliza la propia muerte y resurrección

de Jesús (según Juan, ocasionada, paradójicamente, por el milagro obrado en Lázaro), así como su poder para dar vida eterna a todo el que cree, ahora y en el día último.

Así pues, en Jn 2,1-11 vemos que no sólo 1) el modo en que la madre de Jesús es aludida y funciona teológicamente en este pasaje con respecto al posterior relato de la crucifixión, sino también 2) el mismo esquema "petición-aparente rechazo-fe persistente-concesión final del milagro de modo inesperado" lleva las huellas de la mano redaccional del evangelista. Los cinco primeros versículos, así como la estructura general del relato, dan la impresión de ser en buena parte o en su totalidad creación joánica.

4) Hay un cuarto elemento de 2,1-11 muy reminiscente de la teología del evangelista: el modo en que es presentado el milagro y la conexión de éste con un significado simbólico. a) El milagro es espectacular cualitativa y cuantitativamente. Esto no resulta extraño en el cuarto Evangelio, cuyos milagros suelen sobrepasar a sus equivalentes de los sinópticos. Por ejemplo, los sinópticos refieren curaciones de ciegos (como la de Bartimeo en Mc 10,46-52 parr.), pero sólo el Jesús joánico cura a un ciego del que se especifica que lo es *de nacimiento* (cap. 9); los sinópticos narran milagros de resurrección (como la de la hija de Jaita en Mc 5,21-43 parr.), pero sólo el Jesús joánico resucita a alguien que lleva cuatro días en el sepulcro (Lázaro en el cap. 11); los sinópticos hablan de la curación por Jesús de una mujer que sufría hemorragias desde hacía doce años (Mc 5,25-34 parr.) y de otra que llevaba dieciocho años imposibilitada (Lc 13,10-17), pero el Jesús joánico cura a un hombre paralítico desde hacía treinta y ocho años (5,1-9). El Jesús sinóptico camina sobre las aguas hacia la barca donde están sus discípulos; pero, puesto a hacer lo mismo, el Jesús joánico se excede en la medida e, inmediata y milagrosamente, sitúa la barca en el lugar de destino. En suma, cualquier milagro del Jesús sinóptico puede hacerlo el Jesús joánico, pero mejor; éste es un rasgo típico del cuarto Evangelio.

En el primer milagro de Caná, la capacidad de cada una de las seis tinajas que Jesús manda llenar es de "dos o tres medidas" (≈ unos ochenta o cien litros); de modo que un banquete nupcial ya bastante "mojado" ²²⁶ recibe encima un aluvión de quinientos o seiscientos litros de vino excelente. La espectacularidad de este suceso en cuanto a cantidad y calidad concuerda perfectamente, pues, con la tendencia joánica.

b) Como es habitual en Juan, la realidad física descrita (en este caso, el sobreabundante suministro de vino a un banquete de boda) simboliza una realidad espiritual, escatológica, más elevada. No se necesita buscar mucho en el AT para entender el simbolismo. Puesto que la abundancia de vino en el tiempo de la cosecha (al término del año) es un símbolo natural de "la alegría al final", los profetas veterotestamentarios utilizaron la

imagen del vino abundante para simbolizar la alegría de los "días finales", cuando Yahvé imprimirá un giro de ciento ochenta grados a la condición pecadora y triste de su pueblo (cf. Aro 9,13-14; Is 25,6-7; Jr 31,12-14) ²²⁷. El mismo tema se encuentra en los pseudoepígrafos del AT, incluido el pasaje precristiano de 1 *Hen* 10,19. De hecho, el *Apocalipsis siríaco de Barue*, escrito más o menos en la misma época que el cuarto Evangelio, se recrea en la descripción de la gran cantidad de vino disponible en el tiempo final: «Cada vid dará mil tallos; cada tallo, mil racimos; cada racimo, mil uvas; cada uva, un eor de vino» (3 *Bar* 25, 5) ²²⁸.

e) No resulta sorprendente que, además del tema de Yahvé ofreciendo vino y alegría a Israel en el tiempo final, encontremos una imagen veterotestamentaria de Yahvé relacionada con la anterior: la de verdadero novio de Israel, que se regocija con su novia en el banquete de boda del tiempo final (Is 54,4-8; 62,4-5) ²²⁹. Conviene observar que en tales pasajes del AT es siempre Yahvé, y no una figura humana "mesiánica", quien aparece descrito como novio o esposo de Israel (cf. también Os 1-2; Jr 2,2; 3,1-12; Ez 16; 23). Es en el NT donde encontramos la figura mesiánica de Jesús ocupando el puesto de Yahvé como el novio que se casa con el pueblo de Israel en los días finales. El libro del Apocalipsis, un escrito relacionado de algún modo con el ámbito de la teología joánica ²³⁰, expresa el regocijo del «banquete de boda del Cordero [Jesús muerto y resucitado]» (Ap 19,9). Adecuadamente, la novia del Cordero es la Iglesia, que llama a su novio (19,7; 22,17). De manera similar, Mateo, en su parábola sobre las vírgenes prudentes y las necias (25,1-13), presenta a Jesús como el novio que va en busca de su pueblo en la parusía. El mismo evangelista convierte la parábola de Q sobre la gran cena (cf. Lc 14,15-24) en un banquete de boda escatológico, que Dios, el Rey, organiza para su hijo (Mt 22,1-14). Ya hemos visto cómo lo que en principio era una metáfora sobre una alegre boda fue transformado por la tradición cristiana en una alusión a la presencia y posterior ausencia de Jesús, el novio, a causa de su pasión y muerte (Mc 2,19-20). La carta a los Efesios, aun sin utilizar la palabra "novio", convierte la unión de Cristo y su Iglesia en el arquetipo y ejemplo del amor entre los esposos dentro del matrimonio cristiano (Ef 5,22-33). Por eso, la transferencia de la imagen del novio desde Yahvé al Mesías parece muy en línea con la teología cristiana del siglo I. Significativamente, la gran mayoría de los pasajes donde Jesús es presentado como novio o situado en una boda proceden de la segunda generación cristiana (Efesios, Mateo, Apocalipsis y Evangelio de Juan) ²³¹.

Interesa observar que, pese a todas estas imágenes sobre el novio, es en el cuarto Evangelio donde se da el único caso, dentro de un relato evangélico, en que una figura histórica se refiere directamente a Jesús como el novio de Israel. En 3,27-30, Juan Bautista rechaza con firmeza las quejas

de *sus* discípulos, envidiosos del gran éxito del advenedizo Jesús, cuya "carrera" el mismo Bautista ha contribuido a "lanzar". Juan recuerda a *sus* discípulos que él es sólo un testigo del Mesías, no el Mesías mismo (v. 28). Luego, en una obvia referencia al Mesías y a Israel, su pueblo, dice Juan (v. 29): «A la novia [Israel] la tiene el novio [Jesús]. El amigo [Juan Bautista] del novio, que está junto a él y lo escucha, se alegra mucho de oír la voz del novio»²³².

A la luz de esta directa identificación de Jesús con el novio de Israel en Jn 3,29 (así como las imágenes relacionadas con ella presentes en el libro del Apocalipsis) parece posible que el primer milagro de Caná lleve implícita la idea de Jesús, el novio, presentándose en un banquete nupcial para reclamar a su novia²³³. El banquete de boda mesiánico, que Mateo y el libro del Apocalipsis sitúan en la parusía, Juan lo ve hecho ya realidad desde el mismo comienzo del ministerio, como es típico de su escatología realizada.

Este énfasis en el simbolismo de Jesús como novio (o esposo) podría arrojar luz sobre una faceta desconcertante del primer milagro de Caná. En él, como hemos visto, las palabras del maestresala, con su elogio del vino de última hora (escatológico), sirven casi de aclamación al final (2,10). Lo extraño es que Jesús parece haber desaparecido de escena. El maestresala dirige su comentario laudatorio no a él, sino a un anónimo novio (τὸν νυμφίου en el v. 9), que hasta entonces no ha desempeñado ningún papel en el relato y que, de pronto, en el momento culminante, hace acto de presencia para recibir la aclamación del maestresala: «Todo el mundo [πᾶς ἄνθρωπος] sirve primero el vino de calidad... Pero *tú* [enfático en el texto griego] has guardado el buen vino *hasta ahora*»²³⁴. Este "hasta ahora" refleja la escatología realizada de Juan; *ahora*, en este tiempo de la encarnación y revelación del Hijo de Dios sobre la tierra, el vino abundante del tiempo final está siendo servido en el banquete de boda mesiánico²³⁵. Dado el sentido simbólico de esta aclamación final con su "hasta ahora", ya la vista del simbolismo mesiánico del novio en otros lugares de Juan y del NT²³⁶, encuentro verosímil que el evangelista haya tratado de simbolizar a Jesús con el silencioso novio al que va dirigida la aclamación del momento culminante del relato. Es de Jesús de quien verdaderamente se puede decir: «*Tú* has guardado el buen vino [un semitismo: el adjetivo "bueno", empleado en grado positivo en lugar del superlativo] de la vida de Dios *hasta ahora*», hasta estos días escatológicos de tu encarnación, cuando revelas tu gloria mediante tus señales y tus discípulos creen en ti (v. 11).

d) El v. 9, que presenta al maestresala contento del efecto de la "señal", pero ignorante de ella, deja percibir también, aunque de otro modo, la mano del evangelista. Allí se nos dice que el maestresala <<no sabía de *dón-*

de era el agua convertida en vino [i. e., la procedencia del vino], pero los sirvientes que habían sacado el agua *sí que lo sabían*». Aunque la típica ironía joánica se hace ya patente en este simple detalle, hay en él algo más profundamente teológico. En otros lugares del Evangelio, la expresión "de dónde" (πόθεν) funciona como clave del origen divino y celestial de Jesús ²³⁷. La teología de Juan afirma que Jesús vino del cielo por medio de la encarnación (su "de dónde") y que al cielo volverá por el camino de la cruz (su "adónde"). Conocer el verdadero origen de Jesús (su "de dónde"), y por tanto el carácter divino de su naturaleza y de su don, es tanto como creer y tener vida eterna, mientras que no conocerlo equivale a estar ya condenado. De ahí las enjundiosas palabras -y la implícita amenaza- de Jesús al enfrentarse a sus adversarios en el templo durante la fiesta de los Tabernáculos: «Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero [o válido], pues *sé de dónde* he venido y *adónde* voy; pero vosotros *no sabéis de dónde* vengo ni *adónde* voy».

Nuevamente, el primer milagro de Caná muestra ser el "comienzo" en más de un sentido. Por primera vez en el Evangelio, el tema dualístico de conocer y no conocer aparece combinado con el "de dónde" del don divino otorgado por Jesús. Como en otros lugares del breve relato de 2,1-11, temas teológicos centrales de la cristología y soteriología joánica son tocados por primera vez, aunque de manera fugaz. Serán desarrollados convenientemente en lo que sigue a este "comienzo".

e) Así pues, las piezas del mensaje joánico del primer milagro de Caná empiezan a encajar. En el "ahora" del tiempo final, inaugurado mediante la encarnación del Hijo de Dios, Jesús puede dar el banquete de boda escatológico, al que él mismo, el novio mesiánico, acude a reclamar a su novia, Israel ²³⁸. El superabundante don de vida de Dios (= el Espíritu) es derramado con profusión para los creyentes bajo el símbolo de la copiosa cantidad de buen vino. En este contexto de abundancia y realización escatológica, las tinajas de piedra del v. 6 podrían desempeñar también un papel simbólico. Como el evangelista señala que el agua de esas tinajas servía para ritos de purificación judíos, y puesto que es concretamente el agua de esas tinajas lo que Jesús convierte en vino bueno y abundante (el don de vida de Dios en el tiempo final), la conversión del agua en vino podría simbolizar para el evangelista la sustitución del judaísmo por el cristianismo ²³⁹.

Esta idea no parece tan acertada si el milagro se lee desconectado del contexto general. Pero, leído precisamente como el *comienzo* de las señales de Jesús, introduce toda una serie de acciones y discursos suyos que subrayan la sustitución de la religión judía. Ya en los caps. 2-4 sustituye el templo de Jerusalén por su cuerpo (crucificado y resucitado: 2,13-22), y los santuarios de Jerusalén y del monte Garizín por la adoración en Espí-

ritu y en verdad (4,20-26). En los caps. 5-10, Jesús procede a sustituir las observancias y fiestas judías: el sábado junto con su descanso (5,1-18), la Pascua junto con el maná (6,1-58), la fiesta de los Tabernáculos junto con su agua y su luz (7,1-9,41) y la fiesta de la Dedicación junto con su dedicación del altar (10,22-39). La sustitución de todo ello se produce simplemente con el don de vida y luz divina que Jesús trae y es. El tema de la sustitución se encuentra no sólo en los acontecimientos posteriores al primer milagro de Caná; está ya presente en la declaración programática sobre la relación entre el orden nuevo y el antiguo, formulada hacia el final del prólogo (1,17): «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo».

A la vista de este contexto más amplio, introducido por el primer milagro de Caná, la conversión del agua destinada a la purificación judía en el buen vino del tiempo final parece concordar con el tema joánico de la sustitución del judaísmo por el cristianismo. Este tema, claramente polémico, tiene perfecto sentido hacia el final del siglo 1, cuando la iglesia de Juan, que al principio había estado a gusto dentro de la sinagoga judía, ha pasado por una ruptura traumática con el judaísmo y está ya expresando su nueva identidad como un pueblo separado ²⁴⁰. Con una mirada teológica retrospectiva, el evangelista ve ahora esa ruptura como obra del mismo Jesús, quien, simbólicamente, lleva a cabo la sustitución del judaísmo por la Iglesia durante su vida encarnada.

5) Una vez examinada la teología joánica que impregna el relato en 2,1-10, podemos reconocer fácilmente la mano de Juan en la declaración final del v. 11, con la que apunta hacia delante y hacia atrás de su composición teológica global ²⁴¹. Traducido literalmente, el v. 11 a nos dice: «Esto, principio de las señales, [lo] hizo Jesús en Caná de Galilea». Hay que subrayar que el evangelista no declara, como suele traducirse, que «Jesús realizó ésta como la primera de sus señales. Juan utiliza deliberadamente el sustantivo ἀρχή, "principio", que también emplea en el mismo inicio de su Evangelio: 'ΕΙΝ ἀρχῆ...», «Al principio...» Presente en toda la tradición joánica, "principio" no sólo es muy importante dentro del Evangelio, sino también en la primera carta de Juan. El texto de 1 Jn 1,1-3 recuerda el prólogo del Evangelio, pero difiere sustancialmente: «Lo que fue *desde el principio*, lo que hemos oído, lo que hemos visto ⁰⁰. acerca de la palabra de vida ... os lo anunciamos». Aquí, el "principio" no es el principio de la creación, sino el de la auténtica tradición joánica, que tiene su origen en el principio del ministerio público de Jesús como es atestiguado por sus primeros discípulos; es decir, en los eventos narrados del cap. 1 del Evangelio, relativos a la llamada de los primeros discípulos ²⁴². Como dice Jesús en la última cena Un 15,27): «Vosotros seréis mis testigos, porque habéis estado conmigo *desde el principio*». Ese "principio", esa reunión y formación de

discípulos llega en cierto modo a su **culminación en Jn 2,1-11**, en el primer milagro de Caná: por primera vez, Jesús **realiza una** señal milagrosa en presencia de sus discípulos.

Pero tal señal no es sólo la "primera" en un sentido puramente ordinal. Es también el principio: en cuanto culminación del proceso inicial de reunión de la comunidad de discípulos en el cap. 1 y en cuanto comienzo de una serie de señales que expresará en mayor detalle el sobreabundante don de vida divina simbolizado sucintamente en la primera señal. Ésta es el ἀρχή casi en el sentido de arquetipo de todas las señales venideras ²⁴³. Con ellas se revelará de un modo gradual y progresivo la gloria que la Palabra compartía con el Padre antes de que el mundo existiera (17,5; cf. 12,41), la gloria que empezó a manifestarse en Jesús desde la misma encarnación (1,14), la gloria que es revelada primero a los discípulos en Caná (2,11), la gloria que brilla cada vez más esplendente a través de las distintas señales (p. ej., en 11,40, con la resurrección de Lázaro), la gloria que trasciende todas las señales al fulgurar en la realidad de la glorificación definitiva de Jesús con su muerte en la cruz (12,23.27-33; 17,1-5), la gloria que penetra en la comunidad de los creyentes y hace que todos sean uno como uno son el Padre y el Hijo (17,22), la gloria que los discípulos contemplarán plenamente cuando se reúnan con Jesús en el cielo (17,24) ²⁴⁴.

El objeto de esta primera señal de Caná y de todas las señales que revelan la "gloria" de Jesús (i. e., su unión de vida y amor con el Padre, unión que es ofrecida a cuantos aceptan su revelación) es conducir a los discípulos a una fe cada vez más profunda (v. 11c): «y sus discípulos creyeron en él». Aquí alcanza su más clara expresión la idea del primer milagro de Caná como culminación de todo lo acontecido en el cap. 1. A partir de 1,35, en que empiezan a seguir a Jesús los primeros discípulos, éstos se refieren a él con títulos cada vez más elevados: maestro (v. 38); Mesías (v. 41); aquel de quien escribió Moisés en la ley y también *los* profetas, Jesús, hijo de José, el de Nazaret (v. 45); Hijo de Dios y rey de Israel (v. 49). Pero nada de esto parece a Jesús suficiente, y el cap. 1 termina con la promesa de que *los* discípulos *verán* cosas mucho más grandes; de hecho, al Hijo del Hombre y a los ángeles subiendo y bajando sobre él (una evocación de la escalera de Jacob [Gn 28,12]; Jesús es el conducto definitivo de la revelación).

Conviene notar que, pese a todas estas afirmaciones cristológicas del cap. 1, en él nunca se dice directamente que el grupo de discípulos recientemente formado ha llegado a *creer* en Jesús. Lo más próximo a una declaración de ese tipo es la pregunta levemente irónica que formula Jesús a Natanael al final del capítulo (v. 50): «¿Por haberte dicho que te vi bajo la higuera, *crees?* Pues cosas más grandes *verás*» ²⁴⁵. Esta promesa parece encontrar su "primer" cumplimiento en la señal de Caná; de ahí que, en

2,11, el evangelista emplee por primera vez el verbo "creer" en relación con los discípulos que Jesús ha reunido ²⁴⁶. Tras haber visto su gloria revelada en la primera señal, «sus discípulos *creyeron* en él». Se puede apreciar, pues, cómo **2,11** sirve de bisagra, concluyendo, por un lado, la reunión de los primeros discípulos, que ya creen y, por otro lado, dando comienzo a la serie de señales que revelarán progresivamente la gloria de Jesús y llevarán a los discípulos a una fe más profunda.

Un último indicio de que 2,11 procede de la mano del evangelista es su destacado papel *en* la estructuración de la primera sección del ministerio público, desde el cap. 2 hasta el final del cap. 4. Es evidente que el evangelista ha introducido a propósito un eco de 2,11 en el segundo milagro de Caná, la curación del hijo del funcionario real, cuando dice al concluir el relato (4.54): «Esta segunda señal la hizo Jesús al volver de Judea a Galilea'. Las dos primeras señales narradas por extenso forman, pues, una clara inclusión que aglutina la primera parte del ministerio público. Muchos comentaristas creen que, en la fuente de señales, estas dos eran ya enumeradas como primera y segunda, puesto que en el Evangelio actual hay alusiones a otras señales de Jesús (2,23; 3,2), realizadas en Jerusalén. Si la enumeración actual no corresponde al Evangelio que *conocemos* -arguyen los comentaristas-, entonces procede de la fuente de señales.

Pese a tener cierto peso, tal razonamiento está lejos de ser irrefutable. Estrictamente hablando, el evangelista dice en 4,54 que la curación del hijo del funcionario real es la segunda señal realizada por Jesús *al volver de Judea a Galilea*. También la primera señal acontece en Galilea, pero este específico marco no se menciona en relación con las señales intermedias (2,23; 3,2) que son aludidas de manera sólo incidental y nunca narradas. En cambio, la curación del hijo del funcionario real, como la conversión del agua en vino, se produce a la llegada de Jesús a Galilea (concretamente, a Caná) y es un verdadero relato de milagro. Por eso no creo necesario invocar una fuente de señales para explicar que en 4,54 se hable de "segunda señal". En mi opinión, tanto 2,11 como 4,54 son creaciones del evangelista, con las que ha formado una inclusión para estructurar la primera parte del ministerio público. De ahí que las dos primeras señales sean mencionadas con un número ordinal, a diferencia de *todas* las otras señales de los caps. 1-12; particularidad debida, como ha quedado dicho, al papel de esas dos señales en la estructuración de la primera sección del ministerio público en el cuarto Evangelio ²⁴⁷.

En 'suma, es clara la presencia de conceptos teológicos y rasgos literarios joánicos del principio al fin de Jn 2,1-11, texto que además encaja y funciona perfectamente en la estructura literaria y teológica general del

Evangelio. Todo ello produce la impresión de que, en su mayor parte o en su totalidad, la perícopa es una creación del evangelista o —como algunos afirmarían— de la “escuela” cuya obra él heredó.

4. Consideraciones históricas secundarias

La impresión de que 2,1-11 se debe a Juan o a la escuela joánica es reforzada por varias observaciones secundarias efectuadas desde la crítica histórica. El relato presenta dificultades de tipo histórico a causa de diversos elementos.

1) El principal entre ellos es el personaje llamado tradicionalmente “maestresala” y, en griego, **ἀρχιτρίκλινος**. En el mundo grecorromano, el **ἀρχιτρίκλινος** era el jefe de esclavos responsable del desarrollo de un banquete. Esta definición se verifica parcialmente en 2,1-11, dado que el **ἀρχιτρίκλινος** de los vv. 9-10 funciona en el banquete a la vez como jefe del grupo de sirvientes y como mediador entre ellos y el novio. No obstante, este maestresala parece tratar al novio más bien como a un amigo. Después de probar el buen vino que él cree que ha sido “guardado hasta ahora”, llama al recién casado y le reprende suavemente y con buen humor. De este modo, el maestresala actúa más como el **συμποσιαρχός** griego, el “maestro de ceremonias” o “director del banquete”, que no era un simple sirviente que atendía a los invitados. Esta figura tenía su equivalente romano en el *arbiter bibendi*, el “maestro de la bebida”: uno de los invitados, elegido para presidir el banquete y, como el nombre indica, sobre todo para dirigir la bebida.

Pues bien, el problema es que nada indica que, en tiempos de Jesús, existiese en los banquetes nupciales de la Palestina judía una figura tan complicada como el **ἀρχιτρίκλινος** de Juan. Los escasos paralelos hallados en la literatura rabínica, aparte de no ser en realidad equivalentes, pertenecen a tiempos posteriores ²⁴⁸. Ciertamente, en el siglo I a. C. ya habla Ben Sirá de alguien que preside un banquete (Eclo 31,1: **ἡγουμένον** en la traducción griega; no se dispone, en este punto, del original hebreo). De las exhortaciones de Ben Sirá (Eclo 32,1-2) resulta claro que ese presidente es elegido entre los invitados para supervisar el desarrollo de la comida, y equivale al **συμποσιαρχός** o al *arbiter bibendi* ²⁴⁹. Ben Sirá advierte que el honor recibido no debe llevar al presidente a engrairse, sino, por el contrario, a ocuparse de los otros invitados antes que de sí mismo. Obviamente, el “maestresala” de Jn 2,1-11 no corresponde a esta descripción, puesto que no es un invitado ni nadie designado para presidir la reunión prandial, sino sólo el jefe de los sirvientes; sin embargo, a juzgar por la familiaridad con que se dirige al novio, goza de un sorprendente grado de

amistad con él. Además, el puesto habitual de un συμποσιαρχός estaba en una comida colectiva de algún círculo o asociación, no en una fiesta familiar como una boda judía. Para explicar la compleja figura del ἀρχιτρίκλινος joánico, Brown sugiere que «al ser narrado el relato [de Jn 2,1-11], el ἀρχιτρίκλινος adquirió algunas características del *arbiter bibendi*» ²⁵⁰.

En todo caso, tal como es descrito el ἀρχιτρίκλιμος en Jn 2,1-11, su función no parece haber existido históricamente en la Palestina judía del siglo 1. Se podría alegar que pudo ser introducida por la cultura helenística, presente en esa región ya en tiempos de Jesús ²⁵¹. Pero la boda se desarrolla en un pueblo de los montes de Galilea, no en Jerusalén ni en Séforis. Parece poco probable que la cultura helenística hubiese llegado a la "Palestina profunda" y, más improbable todavía, que hubiese introducido la función del ἀρχιτρίκλιμος, sobre todo porque las fuentes judías no la reflejan y sí, en cambio, otros aspectos de esa cultura.

2) Un problema similar surge de la norma o máxima, supuestamente de conocimiento general, que el maestresala cita al novio (2,10): «Todo el mundo [πᾶς ἄνθρωπος] sirve primero el vino de calidad y, cuando ya están [los invitados] bebidos, el inferior». Luego, contrasta este modo de proceder con el del novio ("pero tú..."). A pesar de la impresión creada por el v. 10, no hay forma de constatar que, en la antigua sociedad grecorromana ni en la judía, existiera esa norma o máxima sobre los convites ²⁵². Además cuesta concebir que, si en efecto existió, fuera aplicada en una boda campesina de un pueblo de los montes de Galilea. Una fiesta nupcial de tales características duraba muchos días (siete, según diversas fuentes judías ²⁵³), y la gente entraba y salía del modo más natural. Una costumbre como la citada implica un grupo más fijo de invitados que puedan notar el cambio en la calidad del vino servido durante cierto período de tiempo.

No se puede evitar la impresión de que esta supuesta norma o costumbre, dudosamente aplicable en el caso de una celebración nupcial en un pueblo de los montes de Galilea, es una creación *ad hoc* que el evangelista ha realizado atendiendo a sus fines teológicos. Alude de manera alegórica al "buen vino" de la revelación de Jesús, que es reservado para el tiempo final, llegada ya a su conclusión la economía veterotestamentaria. De ser así, las palabras que la problemática figura del maestresala dirige a ese novio quizá alegórico constituyen, obviamente, una expresión de la teología joánica y, más en concreto, de una teología de sustitución.

3) Otros elementos del relato son un tanto sorprendentes, pero no imposibles desde un punto de vista histórico. Sorprende, por ejemplo, que María y Jesús, simples invitados a una boda en un pueblo que no es el suyo, de buenas a primeras se pongan a dar órdenes a los sirvientes, y más cuando lo que manda Jesús, aparte de laborioso, resulta desconcertante, por no

decir carente de sentido. También parece extraña la presencia de tantas y tan grandes tinajas de piedra en una casa de un pequeño pueblo de los montes de Galilea, ya estuviesen en el interior o fuera. En general, tampoco deja de sorprender la abundancia de sirvientes (pues muchos tenían que ser para cumplir con alguna prontitud la orden de llenar las tinajas) bajo la dirección de un maestra sala. ¿Podemos considerar todo esto como verosímil en una boda pueblerina galilea? ¿No será que el evangelista ha importado un escenario grecorromano, con el que estaba familiarizado?

5. *Conclusión*

En suma, cuando a estas dificultades de tipo histórico se añaden los numerosos rasgos literarios y teológicos joánicos que aparecen a lo largo del relato es difícil identificar un "núcleo narrativo" o "acontecimiento medular" susceptible de remontarse al Jesús histórico. En otras palabras: si sustraemos del primer milagro de Caná cada elemento que podría ser creación de Juan o de la "escuela" joánica y cada elemento sospechoso en cuanto a su historicidad, los once versículos de la perícopa se desvanecen ante nosotros, uno tras otro ²⁵⁴. Muchos críticos buscan el origen del relato en la "escuela" o "círculo" que suele relacionarse con el cuarto Evangelio. Yo me inclino a pensar que el relato fue creado por el mismo Juan utilizando diversos temas tradicionales ²⁵⁵.

Con esto no niego la historicidad de un pueblo llamado Caná de Galilea (varios lugares se disputan el honor serlo) ²⁵⁶, ni que Jesús estuviese alguna vez allí, incluso como invitado a una boda durante su ministerio público (aunque no hay noticia de tal evento en ningún otro lugar de los cuatro Evangelios). Pero si se me pregunta si hay suficientes indicios de que en Caná de Galilea el Jesús histórico obró realmente algún hecho asombroso relacionado con agua y/o vino y que los discípulos considerasen como un milagro, la respuesta ha de ser negativa.

IX. **La multiplicación de los panes**

(Mc 6,32-44 parr.) ²⁵⁷

1. *Carácter único de este relato de milagro*

El relato en que Jesús da de comer a una multitud con sólo unos cuantos panes y peces tiene varias características únicas. Empezando por su clasificación crítico-formal: estamos ante el único milagro de donación evangélico subcatalogable como de multiplicación. Esto lo diferencia del primer milagro de Caná, el único de donación subcatalogable como de transmu-

tación. Además, la transmutación del agua en vino se hace constar explícitamente, aunque sea de modo incidental (v. 2,9: «Cuando el maestro sala probó el agua convertida en vino [τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον]...») ²⁵⁸. mientras que es preciso inferir del hecho de que coma toda una multitud lo que nunca es declarado de manera explícita: que en algún momento, ya fuera al dar Jesús gracias, o durante la partición, o al efectuar él la distribución con sus discípulos, se produjo la multiplicación de los panes (y de los peces). Es típico de los milagros de donación que el milagro propiamente dicho sea narrado de un modo "velado" o indirecto ²⁵⁹.

Más importante para nuestro estudio es la unicidad del testimonio múltiple con que cuenta la multiplicación de los panes. Es el único milagro que aparece en los cuatro Evangelios y el único que Marcos y Mateo narran dos veces (aunque en formas variantes). La primera de las dos formas marcanas, donde Jesús da de comer a cinco mil con cinco panes y dos peces, se encuentra en Mc 6,32-44, con paralelos en Mt 14,13-21 Y Lc 9,1 Ob-17 ²⁶⁰. La segunda forma marcana, donde Jesús da de comer a cuatro mil con siete panes y "unos cuantos peces", se encuentra en Mc 8,1-10, con un paralelo en Mt 15,32-39. Aunque la versión joánica de la multiplicación de los panes (6,1-15) se aproxima más a la primera forma marcana, puesto que habla de cinco mil personas que comen con cinco panes y dos peces, tiene algunas características en común con la segunda, e incluso comparte ciertos rasgos con las versiones mateana y lucana, que dependen de Marcos ²⁶¹.

La tarea de parangonar y contrastar diferentes versiones de un mismo relato de milagro es extraordinariamente complicada en este caso. Si bien hay que estar abierto a la posibilidad de la aparición de una tradición independiente tanto en Mateo o Lucas como en Juan, la cuestión del testimonio múltiple de *fuentes* (i. e., no el simple fenómeno de versiones múltiples de un relato) se reduce básicamente al problema de las dos versiones recogidas en Mc 6 y 8 Y su relación con la versión de Jn 6 ²⁶². A este respecto surgen dos interrogantes principales ²⁶³: 1) ¿Depende literariamente la versión joánica de las marcanas en particular y de las sinópticas en general? 2) ¿Representan los relatos de Mc 6 y 8 dos versiones diferentes que circularon en la tradición premarcana, o uno de ellos es fruto de una reelaboración realizada por Marcos para sus propios fines sobre la versión tradicional recibida de su fuente?

2. *¿Es independiente la versión de Juan?*

Como señalé al principio del primer tomo de *Un juicio marginal*, en el siglo XX la mayor parte de los comentaristas de Juan han sostenido que el

cuarto Evangelio no depende literariamente de los sinópticos ²⁶⁴. En el presente tomo hemos visto confirmada esta idea al analizar las distintas perícopas (v. gr., la curación del hijo del funcionario real, el caminar de Jesús sobre las aguas). Ahora, la multiplicación de los panes nos ofrece una oportunidad aún mejor de verificar tal aserto, puesto que es el único milagro que aparece en los cuatro Evangelios y con dos versiones en Marcos y Mateo.

Dos comentaristas del Evangelio de Juan que han comparado con minuciosidad las versiones sinópticas y joánica del relato son Raymond E. Brown y C. H. Dodd ²⁶⁵. Brown ha realizado un trabajo especialmente útil, ya que ofrece un cuadro en cuatro páginas donde detalla los diversos elementos del relato en sus distintas versiones evangélicas, junto con una comparación de lo que hace Jesús sobre los panes y los peces durante la multiplicación y lo que hace sobre el pan y el vino en la última cena. Brown distingue cinco elementos distintos en la introducción del relato, otros cinco en el diálogo de Jesús con sus discípulos, y cuatro en el milagro propiamente dicho y en sus repercusiones. Comparar los varios elementos del relato da como resultado una disparatado revoltillo de similitudes y diferencias entre los sinópticos (sobre todo Marcos) y Juan. La versión de Juan se aproxima más a Mc 6; pero, sorprendentemente, presenta también ciertos puntos de contacto con Mc 8 que no existen entre las dos versiones marcanas, aparte de que hay en ella un extraño eco de la segunda multiplicación de los panes según Mateo ²⁶⁶. Además, incluso cuando Juan coincide con una versión sinóptica particular (p. ej., Mc 6), el vocabulario y las expresiones del texto griego son a veces diferentes ²⁶⁷.

Los parangones y contrastes llevan a una conclusión clara: si Juan depende de los sinópticos en la multiplicación de los panes, entonces hay que imaginarlo con la casi totalidad de las versiones sinópticas del relato extendidas encima de su escritorio y eligiendo una frase de aquí y otra de allí a la buena de Dios ²⁶⁸.

El uso irregular y caprichoso que Juan tendría que haber hecho de los sinópticos para producir su versión no constituye la única razón para pensar que es independiente de ellos. Está también la incongruencia de que, si Juan utilizó Mc 6 (la versión a la que más se aproxima), entonces omitió a propósito algunos de los elementos del relato de Marcos que mejor le habrían servido para transmitir su propio mensaje teológico. Un buen ejemplo de ello es la alusión a un lugar solitario, desolado o "desierto" (ἔρημος τόπος), efectuada tres veces en el contexto amplio de la primera multiplicación de los panes marcana (6,31.32.35) ²⁶⁹. Este detalle habría encajado perfectamente en el discurso sobre el pan de la vida, que sigue a la multiplicación de los panes de Jn 6 y la explica simbólicamente. En Jn 6,31, la gente que se había saciado proporciona a Jesús el argumento para

CUADRO COMPARATIVO DE LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES EN JUAN Y EN LOS SINÓPTICOS

| | I | II | |
|--------------|--|--|--|
| | PRIMER RELATO SINOPTICO: | SEGUNDO RELATO SINOPTICO: | RELATO JOÁNICO: |
| | Mc 6,32-44 MT 14,13-21. Lc 9,10-17 | Mc 8,1-10 MT 15,32-39 | 6,1-15 |
| <i>Marco</i> | Mc-MT: Va en barca a un lugar desierto. | Me: Sin localización; pero 7,31 menciona la región de la Decápolis, situada cerca del mar de Galilea. | Cruza el mar de Galilea (¿hacia Tiberíades?): cf. 6,22-24. |
| # 1 | Le: Se retira a Betsaida (compárese con Mc 6,45). | MT: Pasando juma al mar de Galilea. | Es en algún lugar del mar, rumbo a Cafarnaún (6,17). Para el tema del <i>desierto</i> , cf. 6,31. |
| #2 | Mc-MT: Ve una gran multitud al llegar a tierra. Le: Es seguido por la multitud. | Me: Una gran multitud está con él. MT: Un gran gentío se acerca a él (30). AMBOS: La gente lleva allí tres días. | v. 2: Una gran multitud lo viene siguiendo. v. 5: Ve una gran multitud que se dirige hacia él. |
| #3 | Me: No se mencionan curaciones; él enseña. MT-Le: Cura a los enfermos que hay entre la multitud. | Me: Nuevo relato, aparentemente de la previa curación de un sordomudo. MT (30-31): La gente le ha llevado enfermos, a los que ha curado; la gente ha quedado maravillada. | La multitud había visto las señales que él realizaba en los enfermos. |
| #4 | Mc-MT: Sólo después de la multiplicación va/sube (ἀναβαίνειν) Jesús al monte a orar (Mc 6,46; Mt 14,23). TODOS: Los doce discípulos/apóstoles están con él. | MT (29): Jesús sube (ἀναβαίνειν) al monte y se sienta allí. AMBOS: Los discípulos están con él. | Jesús sube (ἀνέρχεται) al monte y se sienta allí. Con sus discípulos. |
| #5 | Mc-MT: En # 10 ambos hablan de hierba; Mc dice "hierba verde", sugiriendo que es en primavera. | | Cerca de la Pascua; por tanto, en primavera. |

Díálogo

| | | | |
|------|---|--|--|
| #6 | <p>TODOS: Los discípulos toman la iniciativa. Mc-Mt: preocupados porque es tarde. TODOS: Piden a Jesús que mande a la gente a comprarse algo de comida.</p> | <p>Jesús toma la iniciativa: la gente lleva ya tres días con él, y no quiere despedirlos en ayunas, porque podrían desfallecer por el camllo.</p> | <p>Jesús toma la iniciativa, preocupado por la necesidad de la multitud.</p> |
| # 7a | <p>TODOS: Jesús responde a los discípulos que les den ellos mismos de comer.</p> | <p>Los discípulos responden preguntando: "¿Cómo podrá alguien conseguir pan para todos éstos aquí en el desierto?"</p> | <p>Jesús pregunta a Felipe: "¿Cómo vamos a comprar pan para que coman éstos?"</p> |
| 7b | <p>Me: Preguntan: "¿Vamos a comprar nosotros doscientos denarios de pan para darles de comer?" Lc (13): "...a no ser que vayamos nosotros a comprar alimentos para toda esta gente".</p> | | <p>Felipe responde: "Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno tome un poco".</p> |
| #8 | <p>Me: Jesús les pregunta: "¿Cuántos panes tenéis? Id a ver". Ellos buscan. TODOS: "Tenemos cinco panes y dos peces [ἰχθύς]". Mt: Dice Jesús: "Traédmelos aquí".</p> | <p>AMBOS: Jesús les pregunta: "¿Cuántos panes tenéis?" Le dicen: "Siete..." Mt: "...y unos cuantos pececillos [ἰχθύδιον, pero ἰχθύς en v. 36]". Mc (luego, en el v. 7): "Tenían también unos cuantos pececillos [ἰχθύδιον]".</p> | <p>Andrés dice a Jesús: "Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces secos [ῥψάριον], pero ¿qué es esto para tantos?"</p> |
| #9 | <p>TODOS: Hay unos cinco mil hombres... Mt: ...aparte las mujeres y los niños. (Sólo Lc y Jn mencionan el número en este punto; Mc y Mt lo hacen al final del relato.)</p> | <p>Me: Son unos cuatro mil. Mt: Son unos cuatro mil hombres, además de mujeres y niños. (Ambos mencionan el número al final del relato.)</p> | <p>Los hombres eran unos cinco mil.</p> |

Multi-
plicación

| | | | |
|-------------|--|--|--|
| <p># 10</p> | <p>MT: Ordena a la gente que se acomode (ἀνακλίνειν) en la hierba. Me: Ordena a todos que se acomoden (ἀνακλίνειν) por grupos sobre la verde hierba. Por eso se sientan por grupos de cien y de cincuenta. Le: Dice a sus discípulos: "Haced que se recuesten [κατακλίνειν] por grupos de unos cincuenta". Lo hacen así, y todos se sientan.</p> | <p>Manda a la gente que se sienta (ἀναπίπτειν).</p> | <p>Dice Jesús: "Haced que la gente se sienta [ἀναπίπτειν]". Hay mucha hierba en el lugar; así que la gente se sienta.</p> |
| <p># 11</p> | <p>Véase el cuadro especial relativo a las acciones de Jesús sobre los panes y los peces.</p> | | |
| <p># 12</p> | <p>Todos comen y quedan satisfechos.</p> | <p>Todos comen y quedan satisfechos.</p> | <p>(Comen) cuanto quieren. Cuando están saciados,</p> |
| <p># 13</p> | <p>TODOS: Y recogen (οἶψελν) doce cestos (κόφινος) con los trozos. MT-Le: de las sobras (del pan). Mc: y del pescado. MT-Me: Y aquellos que han comido (Mc: los panes) son unos cinco mil hombres = # 9.</p> | <p>y recogen (αἶψελν) siete cestos (<ἵπυρς) de los trozos sobrantes. Son unos cuatro mil (MT: jos que han comido) = # 9.</p> | <p>dice a sus discípulos: "Reunid [συνάγειν] los trozos que han sobrado para que nada se pierda". y recogen doce cestos (κόφινος) llenos de los trozos dejados por los que han comido con los cinco panes de cebada.</p> |

...
...

SUBDIVISIÓN ESPECIAL: Comparación de las acciones de Jesús sobre los panes en los relatos de la multiplicación con la acción eucarística sobre el pan y el vino en la última cena (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; ICor 11,23-24)

| | MULTIPLICACION SINOPTICA I | MULTIPLICACION SINOPTICA II | MULTIPLICACION JOANICA | ÚLTIMA CENA |
|-------|---|--|---------------------------------------|--|
| # IIa | Y tomando los cinco panes y los dos peces (ἰχθύς), | MT: Toma los siete panes y los peces (ἰχθύς). Me: Y tomando los siete panes, | Toma entonces los panes, | Mc-MT-Lc: Y tomando pan, PABLO: Toma pan; |
| IIb | y mirando al cielo, | | | |
| IIc | pronuncia una bendición (εὐλογεῖν) | y dando gracias (εὐχαριστέιλ) | y dando gracias (εὐχαριστέιν) | Mc-MT (sobre el pan): y bendiciendo (εὐλογεῖν), Le-PABLO (sobre el pan) y TODOS sobre el vino: dando gracias (εὐχαριστέιν), |
| II d | y parte los panes | parte los panes | | parte el pan |
| IIe | y los da a los discípulos (διδόναι) | y los da a los discípulos (διδόναι) | los reparte (διαδίδοναι) | Mc-MT-Le: y lo da a los discípulos (διδόναι). |
| II f | para que los vayan sirviendo. | Me: para que los vayan sirviendo. y ellos los sirven a la gente. MT: y los discípulos los dan a la gente. | entre los que están recostados; | |
| II g | Mc (sólo): También reparte entre todos los dos peces (ἰχθύς). | MT: véase # IIa. Me: Tienen también unos cuantos pececillos (ἰχθύδιον); y bendiciéndolos (εὐλογεῖν), les ordena que los sirvan. | y lo mismo el pescado seco (ὄψάριον). | Acción sobre el vino. |

la alocución al recordar que, según el libro del Éxodo, sus padres «comieron maná *en el desierto* [ἐν τῇ ἐρήμῳ]»²⁷⁰. Aparte de utilizar este tema como pie de su discurso, Jesús lo lanza luego de vuelta contra sus adversarios tras darle un giro negativo: «Vuestros padres comieron maná *en el desierto* y murieron» (6,49). Parece increíble que Juan hubiese tomado de Mc 6 varios detalles menores (como la presencia de hierba sobre la que recostarse, señalada en Mc 6,39 y en Jn 6,10), para luego omitir tres veces, en cambio, algo que habría concordado magníficamente con un tema fundamental de su discurso sobre el pan de la vida.

La conclusión -básicamente igual a la que llega Dodd por otro camino²⁷¹- es la siguiente: la multiplicación de los panes de Jn 6 se explica mejor por la utilización de una tradición similar a las versiones del relato conservadas en Mc 6 y 8, pero no dependiente de ellas. Esta decisión inicial sobre fuentes va a tener una considerable repercusión ahora que pasamos a evaluar la relación entre las dos versiones marcanas del relato.

3. *Relación entre las dos versiones marcanas de la multiplicación de los panes*

El problema de la relación de Mc 6,32-44 con Mc 8,1-10 tiene un carácter único entre los relatos de milagros recogidos en Marcos. Es cierto que este Evangelio encierra un gran número de relatos sobre exorcismos y curaciones, relatos que, naturalmente, se asemejan entre sí en alguna medida al coincidir en contenido y en forma literaria. Pero, por lo general, no presentan tanta similitud como para hacerse sospechosos de ser formas distintas de un mismo relato básico y, acaso, en lo sustancial, de un mismo hecho histórico.

Sin embargo, en el caso de las dos multiplicaciones de panes, se agiganta la posibilidad de que se trate de dos formulaciones distintas de un mismo relato, por unas cuantas razones²⁷²:

1) Un detenido examen de las dos versiones marcanas muestra que son tan similares en contenido y en estructura que, a veces, resultan prácticamente idénticas.

2) Como suele señalarse, los discípulos de la versión de 8,1-10 parecen ignorar, total e inexplicablemente, que Jesús puede multiplicar los panes y los peces, pese a que antes, en el cap. 6, han experimentado ese milagro en condiciones similares.

3) Ya hemos visto que la versión independiente ofrecida por Juan en 6,1-15 contiene elementos tanto de la primera como de la segunda versión marcana. Esto hace pensar en una tradición oral primitiva, pero no fija,

que posteriormente se bifurcó en la tradición premarcana, produciendo dos versiones del mismo relato básico.

4) Cabe añadir algo que hemos observado en material de Q: las dos versiones de la curación del criado (o hijo) del centurión (Mt 8,5-13 YLc 7,1-10) difieren entre sí tanto como las dos versiones marcanas de la multiplicación de los panes. Sin embargo, prácticamente ningún exegeta serio afirmarí­a hoy que a las versiones marcana y lucana de dicha curación subyacen dos sucesos distintos. De hecho, como vimos al tratar sobre este milagro, muchos críticos ven en Jn 4,46-54 una tercera forma del mismo relato de curación, no obstante el gran número de diferencias que presenta con respecto a las versiones mateana y lucana, diferencias mucho más significativas que las existentes entre las dos versiones marcanas de la multiplicación de los panes.

En cuanto al segundo punto (la ignorancia, por parte de los discípulos, de que Jesús puede volver a alimentar milagrosamente a la multitud), se podría entender esta extraña incongruencia como un medio del que se vale Marcos para subrayar la torpeza, ceguera y falta de fe de sus seguidores más inmediatos. Sin embargo, no parece ser ésta la intención de Marcos al narrar la segunda multiplicación de los panes (8,1-10). El relato no contiene ningún reproche de Jesús a los discípulos por su falta de memoria o de fe. Cuando, poco después (8,17-21), Jesús los reprende con respecto a las multiplicaciones de los panes, no es porque no recuerden sus milagros. En realidad, los discípulos guardan buena memoria de los hechos en sí. Lo que Jesús les reprocha es su incapacidad para entender el significado simbólico, más profundo, de sus milagros.

Por eso, aun teniendo en cuenta la luz redaccional bajo la que presenta Marcos a los discípulos, cuesta comprender la amnesia de éstos respecto a la anterior multiplicación de los panes, ahora que Jesús se enfrenta a un problema similar. La explicación más probable es que Marcos incorporó a su Evangelio dos versiones del mismo relato²⁷³. Parece corroborar esta idea el hecho de que Juan ofrezca una sola multiplicación de los panes que tiene similitudes con las dos versiones marcanas. Como señalé al tratar sobre la curación del ciego de Betsaida, y como sugieren autores tan diversos como Dodd y Haenchen, las dos multiplicaciones podrían haber formado parte de dos ciclos independientes, aunque similares, de tradiciones orales relativas al ministerio de Jesús en Galilea²⁷⁴. Esos ciclos, incorporados por Marcos a los caps. 6-8, podrían haber estado unidos en la fase oral de la tradición mediante la palabra "pan", empleada como recurso mnemotécnico.

Frente a la teoría de las dos versiones distintas circulando en la tradición premarcana se podría objetar que Marcos tomó sólo una de su fuen-

te y luego creó una segunda versión del relato, basada en la primera pero con algunas variaciones ²⁷⁵. Esta otra idea, que ha sido propuesta por varios exegetas y que, a primera vista, parece posible e incluso probable, revela su debilidad cuando se examinan más de cerca los textos de Mc 6,32-44 y Mc 8,1-10, sobre todo comparándolos con la versión independiente contenida en Jn 6,1-15.

1) La hipótesis de que Mc 8,1-10 es un simple "refrito" de la primera multiplicación de los panes de 6,32-44 ²⁷⁶ empieza a fallar cuando se considera que 8,1-10, aun siendo el más breve y escueto de los dos relatos, contiene un sorprendente número de palabras y expresiones que no aparecen en ningún otro lugar de Marcos ²⁷⁷. Esto es lo contrario de lo que cabría esperar si Marcos hubiese creado en el cap. 8 su propia versión abreviada del relato tradicional heredado que incluyó en el cap. 6. Además, si Mc 8,1-10 fuese totalmente creación del evangelista, quizá contendría ese texto el rasgo típicamente marciano de la reconvención de Jesús a los discípulos por incapacidad para entender. Sin embargo, como ha quedado dicho antes, la crítica a la insatisfactoria reacción de los discípulos frente a los milagros se encuentra en una perícopa posterior y obviamente secundaria (8,14-21). De hecho, comparado con ella, el relato de la segunda multiplicación de los panes, tan abundante en vocabulario no marciano, parece todo menos redaccional.

Esta impresión cobra vigor cuando se descubren en Mc 8,1-10 algunas sorprendentes similitudes con la versión joánica del relato, las cuales no son perceptibles en Mc 6,32-44. Por ejemplo, la pregunta con ecos joánicos "¿de dónde?" (πóθεν) se encuentra en Mc 8,4 y en Jn 6,5278. Luego vemos que la oración de Jesús ante los panes es descrita con el participio griego εὐχαριστήσας ("dando gracias") en Mc 8,6 y Jn 6,11; en cambio, Mc 6,41 emplea la forma no nominal εὐλόγησεν para declarar que "pronunció la bendición". Tomados en conjunto, estos y otros fenómenos similares hacen bastante difícil sostener que Marcos reelaboró 6,32-44 para producir 8,1-10.

2) Pero la idea opuesta, que el relato de Mc 6,32-44 sobre la primera multiplicación de los panes es una creación marciana basada en 8,1-10 ²⁷⁹, también tropieza con muchas dificultades. La principal tiene su origen en la opinión ampliamente aceptada de que, para su versión de la multiplicación de los panes, Juan se ha servido de Marcos. Si se admite esa independencia literaria de Jn 6,1-15 y se procede a afirmar que Mc 6,32-44 no es más que una reelaboración redaccional de Mc 8,1-10, entonces se hace sumamente cuesta arriba explicar todos los puntos en que Jn 6,1-15 coincide con Mc 6,32-44 y no con Mc 8,1-10. Supongamos por un momento que, en efecto, Marcos reelaboró un relato que narra cómo Jesús da de

comer a cuatro mil con siete panes y unos cuantos peces, comida tras la que se recogen siete cestos de sobras (como en Mc 8). ¿Por qué inexplicable casualidad produjo Marcos una creación redaccional coincidente con Jn 6, y no con Mc 8, en puntos esenciales del relato? Me refiero a puntos como que las personas fueran cinco mil; los peces, exactamente dos; el coste estimado del pan, según un discípulo, doscientos denarios, y los cestos de sobras, doce (Mc 6 y Jn 6 coinciden hasta en el empleo de la misma palabra griega para "cestos", a diferencia de Mc 8) ²⁸⁰.

De hecho es Mc 6,32-44, y no Mc 8,1-10, el texto que presenta mayor número de similitudes con la versión independiente ofrecida por Juan en 6,1-15. Por eso, la teoría de que Mc 6 es una creación redaccional marcana basada en Mc 8 resulta simplemente insostenible. La suma de las comparaciones precedentes nos lleva a concluir no sólo que Jn 6 es una versión independiente de la multiplicación de los panes, sino también que Mc 6 y Mc 8 representan dos versiones distintas de ese mismo relato, las cuales circularon en la tradición premarcana del cristianismo de la primera generación.

4. *Forma primitiva del relato*

Se ha discutido mucho sobre qué elementos de las multiplicaciones de panes de Mc 6, Mc 8 y Jn 6 deben ser adscritos a la tradición y cuáles a la redacción ²⁸¹. Algunos rasgos redaccionales son bastante claros. Por ejemplo, la intervención de Juan trasparece en su afán por asegurar al lector en 6,6 que, aun cuando Jesús pide información a Felipe, ya sabe lo que va a hacer. Otros indicios de redacción (p. ej., la mención de la Pascua en 6,4) suscitan mayor debate ²⁸². El modo más sencillo y seguro de distinguir los elementos esenciales del relato primitivo consiste en enumerar los elementos presentes en al menos dos versiones del milagro, preferiblemente en los tres. Puesto que Juan representa una tradición independiente y mucho más distante de la tradición de Marcos que Mc 6 de Mc 8, hay que dar preferencia a las coincidencias entre Jn 6 y una de las versiones marcanas ²⁸³.

Recurriendo a la habitual división en tres partes de los relatos de milagros ²⁸⁴, creo que la versión primitiva de la multiplicación de los panes pudo haber contenido los siguientes elementos:

1) *La introducción* (presentación del escenario, de los actores y de la necesidad que remediar):

a) Escenario: un lugar (¿desierto, "desolado"?) a orillas del mar de Galilea ²⁸⁵.

8 b) Actores: Jesús, sus discípulos inmediatos y una gran multitud que lo ha seguido a causa de los milagros que él realiza ²⁸⁶.

c) Presentación de la necesidad: por medio de un diálogo que incluye preguntas y respuestas, Jesús y sus discípulos consideran la necesidad de alimentarse que tiene la gente que los acompaña y la aparente imposibilidad de dar de comer a una multitud tan numerosa (¿en la desolada zona en que se encuentran? ²⁸⁷). Harían falta doscientos denarios para comprar pan suficiente (en Juan, ni siquiera bastaría con esa suma). Tras una búsqueda, los discípulos comunican a Jesús que hay disponibles cinco panes y dos peces ²⁸⁸. La obvia desproporción entre tan escasas provisiones y la cantidad de personas que alimentar subraya la magnitud del milagro necesario.

d) La orden de Jesús, transmitida por medio de los discípulos, de que la gente se recueste en la hierba pone fin a la introducción y da paso al milagro ²⁸⁹.

2) *El milagro propiamente dicho* (palabras y/o acciones con las que es obrado el milagro, más indicación simple de su efecto):

a) Jesús toma los cinco panes y, dando gracias, los parte, y procede a entregarlos a los discípulos para que los distribuyan ²⁹⁰. Lo mismo hace con el pescado.

b) Todos comen y quedan saciados.

3) *La conclusión* (confirmación o prueba de que verdaderamente ha tenido lugar el milagro):

a) Se llenan doce cestos con las sobras, una vez satisfechas las cinco mil personas ²⁹¹.

b) [Posible conclusión adicional: Jesús despide a la multitud (*asi* en las versiones de Marcos) o la multitud aclama a Jesús (así en la versión de Juan ²⁹²)].

5. *La cuestión de la historicidad*

Incluso entre los exegetas convencidos de que Jesús realizó durante el ministerio público hechos interpretados por sus contemporáneos como milagros de exorcismo y de curación, hay quienes dudan de que la multiplicación de los panes se remonte a algún suceso de la vida de Jesús ²⁹³. Una razón de tal escepticismo es que numerosos comentaristas encuentran en este episodio una masiva influencia de relatos de milagros veterotestamentarios (sobre roda 2 Re 4,42-44), de las referencias de las acciones de Jesús

sobre el pan y el vino en la última cena, y de la repetición regular de las palabras y acciones eucarísticas de Jesús en el culto cristiano primitivo. A partir de estas fuentes -afirman muchos críticos- surgió en la Iglesia primitiva el relato de la multiplicación de los panes. Mi opinión es que, efectivamente, cada una de las fuentes enumeradas ha dejado su huella en las diversas versiones, si bien más en unas que en otras. Pero queda por ver si sólo con tales influencias judías y cristianas se pudo elaborar el relato.

Sin duda, el más claro paralelo veterotestamentario de la multiplicación de los panes es un hecho milagroso atribuido al profeta Eliseo. Aunque el ciclo Elías-Eliseo refiere otros milagros que implican donación o multiplicación de alimentos (aceite o harina), ninguno de ellos se aproxima tanto a la multiplicación de los panes por Jesús como el relato sobre Eliseo y veinte panes de cebada²⁹⁴. En 2 Re 4,42-44, un hombre llega de Baal Salisá con un presente de veinte panes de cebada para Eliseo²⁹⁵. El profeta ordena a su criado: «Oáselos a la gente para que coman» (4,42). El criado objeta: «¿Qué hago yo con esto para cien personas?» Eliseo repite su orden, añadiendo una breve profecía: «Porque así dice Yahvé: "Comerán y sobrá"» (v. 43). El criado obedece, y la profecía se cumple (v. 44).

Los paralelos con los relatos evangélicos de la multiplicación de los panes son evidentes²⁹⁶. 1) *Orden aparentemente imposible de cumplir impartida por el proyecta*: éste manda a su criado dar de comer a un gran número de personas con una cantidad de pan relativamente pequeña, desproporción expresada en números exactos (veinte panes para cien personas). 2) *Pan más algún otro alimento*: pese a la oscuridad del texto hebreo en este punto, junto con el pan es mencionado otro alimento, del que no se vuelve a hablar en el resto del relato. 3) *Objeción del subordinado*: el criado del profeta, sin pensar en la contingencia de un hecho extraordinario, subraya la imposibilidad de satisfacer a cien personas con veinte panes (haciendo notar así la magnitud del milagro que se avecina). 4) *Insistencia del proyecta*: sin prestar oídos al criado, el profeta reitera su orden. 5) *Realización del milagro, más confirmación por exceso*: obedecida la orden del profeta, la gente come, y aún sobra pan. Puesto que el "mensaje" del relato evangélico, de tener éste su origen en 2 Re 4,42-44, sería "aquí hay uno más grande que Eliseo"²⁹⁷, ello habría dado lugar, en el milagro de Jesús, a un aumento en el número de personas que alimentar (de cien, a cuatro milo cinco mil) y a una disminución en el número de panes (de veinte, a siete o cinco).

Conviene observar, por otro lado, que existen muchas diferencias entre 2 Re 4,42-44 y las multiplicaciones de panes evangélicas²⁹⁸. 1) En el episodio de Elías no hay un preciso marco geográfico ni temporal, a diferencia lo que sucede en las versiones del milagro de Jesús (v. gr., a orillas del mar de Galilea, cerca de la Pascua, avanzada la tarde). 2) Al profeta del AT no

le sigue ninguna gran multitud. 3) De hecho, en el conciso relato de 2 Re no queda claro quiénes son ni de dónde han salido las cien personas. 4) Tampoco hay indicación de que esa gente tenga mucha hambre, carezca de alimentos o sea incapaz de obtenerlos por medios ordinarios. 5) El relato sobre Eliseo comienza en realidad con la orden que, fuera de contexto y sin motivación expresa, pronuncia de modo perentorio el profeta. En cambio, un diálogo de Jesús con sus discípulos pone de manifiesto que la gente no tiene qué comer antes de que cualquier alimento aparezca en escena. 6) En los Evangelios, los discípulos son los que proporcionan o localizan los alimentos disponibles, y lo hacen sólo después de empezado el relato de milagro. 7) Jesús manda primero a la multitud que se recueste en la hierba y luego ejecuta el ritual propio del cabeza de familia judío al inicio de una comida formal; pues bien, nada de esto se encuentra en el relato sobre Eliseo, ni tampoco, por supuesto, los peces. En particular, las acciones de Jesús que algunos comentaristas ven como alusiones a la última cena y a la eucaristía cristiana carecen de todo paralelo en el relato veterotestamentario. 8) Las preguntas y objeciones de los discípulos preceden a la orden de Jesús de dar de comer a la multitud; deja de haber resistencia una vez formulada la orden, que da paso al milagro propiamente dicho. 9) En 2 Re, tras la comida de los cien, se dice simplemente que sobró, mientras en las multiplicaciones evangélicas se cuantifica lo sobrante como la capacidad de doce o siete cestos. 10) La estructura básica del breve relato sobre Eliseo es la de la profecía y su cumplimiento, no la del relato de milagro.

En contraste con estas disimilitudes se podrían señalar los paralelos adicionales que existen entre algunas versiones del relato evangélico y el de 2 Re, pero tales paralelos no pertenecen necesariamente a la forma más primitiva de la multiplicación efectuada por Jesús. Así, por la parte evangélica, el dato de que los panes son *de cebada* (κρίθινος) se encuentra sólo en la versión de Juan (6,9.13); el mismo adjetivo griego κρίθινος aparece en la traducción de los LXX del episodio de Eliseo. Aunque la mención de la cebada en Juan podría haber formado parte de la forma primitiva del relato (sería un error suponer que la versión joánica es en todo y por todo secundaria), cabe también la posibilidad de que la tradición de Juan reconociese las similitudes entre el milagro de Eliseo y el de Jesús y quisiera destacarlas²⁹⁹. Hay otra posible explicación de por qué la tradición del cuarto evangelista podría haber añadido la especificación de que los panes eran *de cebada*. Sólo Juan sitúa el milagro cerca de la Pascua, la cual corresponde al tiempo en que en Palestina se cosecha la cebada; por tanto, la especificación podría ser simplemente un medio de subrayar el simbolismo de la Pascua, al que Juan es tan aficionado. En suma, no todo paralelo existente entre ambos milagros de donación figuraba ya, necesariamente, en la forma primitiva del relato evangélico³⁰⁰. Aunque el relato sobre

Eliseo comparte diversos elementos básicos con las versiones de la multiplicación de los panes por Jesús, hay mucho en este milagro que ni se encuentra en 2 Re-4,42-44 ni puede tener su origen en tal relato.

Pasemos a examinar las otras fuentes más significativas que se han sugerido para el milagro evangélico: las palabras y acciones de Jesús ante el pan y el vino en la última cena, tal como son referidas en los sinópticos y según su plasmación en la eucaristía cristiana primitiva. Por supuesto, no todos los comentaristas están de acuerdo en que la última cena y/o la eucaristía cristiana hayan influido en multiplicación de los panes ni en que este relato aluda a ellas ³⁰¹. Pero, cualesquiera que puedan ser las alusiones en cuestión, hay que reconocer que en unas versiones parecen más manifiestas que en otras. Por ejemplo, de las tres versiones, es en la segunda marca donde se tiene más clara impresión de estar ante una referencia a la institución de la eucaristía. Comparemos las acciones de Jesús en Mc 8,6-7 con sus acciones en la última cena:

| Me 8,6-7 | Última cena ³⁰² |
|---------------------------------------|----------------------------|
| <i>sobre el pan</i> | <i>sobre el pan</i> |
| Y TOMANDO LOS siete PANES | Y TOMANDO EL PAN |
| y DANDO GRACIAS, | y DANDO GRACIAS, |
| LOS PARTIÓ | LO PARTIÓ |
| Y LOS DIO A SUS | Y LO DIO A LOS |
| DISCÍPULOS. | DISCÍPULOS [o se lo dio]. |
| <i>sobre los peces</i> ³⁰³ | <i>sobre el cáliz</i> |
| y PRONUNCIANDO | DANDO GRACIAS |
| UNA BENDICIÓN SOBRE | [en algunas tradiciones |
| ELLOS ³⁰⁴ [unos peces] | sobre el pan: |
| | PRONUNCIANDO UNA |
| | BENDICIÓN] |
| mandó que también los sirvieran, | se lo dio, |
| y COMIERON... | Y TODOS BEBIERON... |

Lo que llama especialmente la atención en la segunda versión marca es la deliberada demora en mencionar los peces hasta que el evangelista tiene ocasión de describir una segunda acción paralela de Jesús: la de pronunciar una bendición sobre ellos. Por un lado, esto hace que el pan predomine en el relato de principio a fin. Por otro, la doble acción sobre

el pan y luego sobre los peces, acompañada de un "dando gracias" o "pronunciando una bendición", se asemeja estrechamente a las acciones de Jesús sobre el pan y el vino durante la institución de la eucaristía. En Mc 14,22-23, dentro de la versión marcana de la última cena, Jesús primero "pronuncia una bendición" [εὐλογήσας] sobre el pan y luego "da gracias" [εὐχαριστήσας] sobre el vino con los mismos participios (aunque en orden inverso) empleados en Mc 8,6-7³⁰⁵.

El paralelo con el relato de la última cena no es tan claro en la primera versión marcana de la multiplicación de los panes, y menos claro todavía en Jn 6. Pero hay algo más importante: los exegetas escépticos sobre toda referencia a la última cena en cualquiera de las versiones del milagro afirman que las acciones de Jesús sobre el pan y los peces reflejan simplemente el rito seguido al comienzo de una comida formal por el cabeza de familia judío, que daba gracias a Dios mientras partía el pan.

Aunque tal afirmación contiene algo de verdad³⁰⁶, pasa por alto un considerable número de factores:

1) La gran importancia de Mc 8,1-10 en el debate deriva de que, aparentemente, en este texto la tradición ha sido formulada con todo cuidado para equilibrar las acciones de Jesús sobre los dos elementos de la comida. Esta especie de "acciones de gracias" o "bendiciones" paralelas primero sobre el pan (el principal componente de la comida en este caso) y luego sobre un alimento secundario (unos peces secos y salados) no corresponde al rito normalmente observado por el anfitrión en una comida formal judía y sí, en cambio, al relato de "acciones de gracias" o "bendiciones" similares pronunciadas por Jesús sobre el pan y el vino en la última cena³⁰⁷. La bendición y la acción de gracias de Mc 8,6-7, tan perfectamente coordinadas, no parecen pertenecer al relato más primitivo de la multiplicación de los panes, por lo cual se pueden entender mejor como una asimilación de este milagro a las acciones de Jesús en la última cena.

2) Además está la cuestión del contexto amplio dentro del cual entenderían los cristianos cualquier versión de la multiplicación de los panes, ya leyeran el relato en un Evangelio escrito, ya lo escucharan proclamado como una unidad independiente en la tradición oral primitiva. Dentro del contexto de los Evangelios sinópticos, realmente no tiene sentido decir que las acciones de Jesús sobre el pan (y los peces) son simplemente las del anfitrión en una comida formal judía. Puesto que en cada uno de esos escritos se entrecruzan las referencias lingüísticas formando una red, hay que preguntarse: ¿en qué otro lugar de este Evangelio se describen acciones de Jesús similares a las realizadas por él en la multiplicación de los panes? Planteada de este modo, la pregunta se responde a sí misma. En cualquiera de los sinópticos, fuera de dicho milagro, la única ocasión en que, ac-

tuando como anfitrión de una comida, Jesús toma pan en sus manos, da gracias o pronuncia una bendición, parte el pan y lo da a sus seguidores es la última cena³⁰⁸.

La cuestión del contexto evangélico encuentra una respuesta similar en el Evangelio de Juan, al menos en su forma canónica actual. Las acciones de Jesús sobre el pan en el relato joánico no reflejan perfectamente las del Jesús sinóptico en la última cena, y la versión de ésta en el cuarto Evangelio *no* contiene institución de la eucaristía. Sin embargo, la presente forma joánica de la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15) está claramente orientada a introducir el discurso del pan de la vida (6,35-58), que culmina en una sección indudablemente eucarística (6,51-58): «El pan que yo os vaya dar es mi carne por la vida del mundo.... Si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.... Éste es el pan bajado del cielo»³⁰⁹. En el contexto global de Jn 6, que encierra una de las declaraciones sobre teología eucarística más explícitas del NT (6,51-58), es difícil de entender que la descripción de Jesús tomando los panes, "dando gracias" (εὐχαριστήσας) y repartiendo el pan entre los que estaban recostados (como a la mesa) no evocase en los cristianos la idea de la eucaristía que ellos celebraban³¹⁰.

3) Se podría admitir todo esto en lo concerniente a los Evangelios escritos y objetar que el relato de la multiplicación de los panes, cuando todavía circulaba de forma aislada en la tradición oral, carecía de ese contexto interpretativo de mayor alcance y, por tanto, no creaba en la mente del oyente una conexión con la eucaristía. Creo, sin embargo, que el argumento del contexto más amplio sigue siendo válido incluso con respecto a la tradición oral en la primera generación cristiana.

Después de todo, durante la catequesis oral y los actos de culto, ¿en qué contexto o en relación con qué oían regularmente los cristianos hablar de Jesús tomando el pan, dando gracias, partiéndolo y dándoselo a los discípulos? No se proclamaba en el culto, semana tras semana, el milagro de la multiplicación de los panes. Lo que los cristianos recordaban y celebraban regularmente eran las palabras y acciones de Jesús sobre el pan y el vino durante última cena, como atestigua la tradición fija que Pablo enseñó a los corintios a comienzos de los años cincuenta (I Cor 11,23-26), tradición que él mismo aprendió en los años treinta o cuarenta y que era repetida, con variantes, en las comunidades a las que estaban vinculados Mateo, Marcos y Lucas. Dado aquel contexto oral, creo difícil que fuera posible narrar cualquier versión del milagro en cuestión a miembros de una comunidad de la primera generación cristiana sin producir ecos eucarísticos.

4) A estas consideraciones principales se puede añadir una observación confirmatoria. Aunque la multiplicación concierne a panes y peces, en to-

das las versiones del relato evangélico, de una manera o de otra, los peces quedan en un segundo plano³¹¹. Probablemente, la gran preponderancia de los panes sobre los peces se debe a que el pan ofrecía una referencia directa a la última cena y a la eucaristía. De hecho, como hemos visto, en la segunda versión marcana (8,1-10), la que contiene más claras referencias eucarísticas), el relato habla desde el principio hasta el fin casi enteramente de panes o de trozos sobrantes de pan (ἄρτοι ο κλάσματα). Sólo en un versículo (8,7) se mencionan aparte "unos cuantos peces" y la bendición sobre ellos, aparentemente con el solo objeto de obtener una estudiada correspondencia entre las acciones coordinadas de Jesús sobre los dos alimentos (el pan y el pescado) y sus dos acciones coordinadas sobre el pan y el vino en la última cena.

En resumen: por lo que respecta a la influencia del milagro de Eliseo y de la tradición de la última cena en las versiones evangélicas de la multiplicación de los panes, adopto una postura "de centro". Por un lado, no estoy de acuerdo con algunos exegetas que excluyen tal posibilidad: los paralelos son demasiado claros. Pero, por otro, no encuentro los paralelos tan numerosos y ubicuos como para que el milagro de la multiplicación de los panes pueda ser explicado totalmente con sólo apelar al relato sobre Eliseo o al de la última cena³¹².

Ciertamente hay reflejos de ambos en las versiones del milagro evangélico. Pero, sobre todo si examinamos la que probablemente fue la forma primitiva de la multiplicación de los panes, veremos que el núcleo del relato no es explicable desde el milagro de Eliseo ni desde la última cena³¹³. Por ejemplo, es muy probable que la especificación de que los panes son de *cebada*, en Jn 6,9.13, y el más claro paralelo de la última cena, en Mc 8,6-7, respondan a evoluciones posteriores de la tradición. Además, la presencia de los peces junto con los panes no puede ser atribuida al milagro de Eliseo ni a la última cena. Como hemos visto, los peces parecen desplazados a un segundo plano en casi todas las versiones evangélicas de la multiplicación de los panes: son un elemento primitivo, no añadido posteriormente en la tradición. (De hecho, en mi opinión, su presencia no sólo se explica como vestigio de un suceso de la vida de Jesús 314.) En suma, la forma del relato más primitiva que podemos discernir no parece haber contenido tantos motivos de Eliseo o de la última cena como las versiones posteriores llegadas hasta nosotros, y algunos elementos de la forma más primitiva (sobre todo los peces) no pueden ser explicados como influjos de las tradiciones de Eliseo y de la última cena. Más bien debemos pensar que, durante su tradición en el cristianismo de los primeros tiempos, el milagro de Jesús fue refractado a través de los relatos sobre Eliseo y la última cena; pero éstos no parecen haber suministrado los materiales para construir de nueva planta la multiplicación de los panes.

Ahora bien, puesto que su origen no se encuentra plenamente en el milagro de Eliseo, ni en la última cena, ni en la repetición de las palabras y acciones eucarísticas de Jesús en el culto primitivo, ¿hay indicios válidos de que el relato cristiano pueda tener como base algún suceso histórico ocurrido durante el ministerio público? Aquí entran en juego dos criterios de historicidad³¹⁵:

1) En comparación con casi todos los demás relatos de milagros evangélicos, la multiplicación de los panes goza de un importante testimonio múltiple de fuentes³¹⁶. No sólo la atestiguan Marcos y Juan independientemente uno del otro, sino también dos formas variantes de la tradición subyacente al Evangelio de Marcos. Esto sugiere una larga y complicada historia de la tradición susceptible de remontarse a la primera generación cristiana. Antes del Evangelio de Marcos parece que hubo dos ciclos de tradiciones sobre el ministerio de Jesús en Galilea, cada una de las cuales habría comenzado con una versión de la multiplicación de los panes (Mc 6,32-44 y Mc 8,1-10). Antes de la creación de estos ciclos, las dos versiones habrían circulado como unidades independientes, atrayendo la primera hacia sí el relato del caminar de Jesús sobre las aguas (proceso observado también en Jn 6), lo cual no sucedió con la segunda versión. Las tres versiones de este relato de milagro podrían haber tenido su origen en alguna forma primitiva.

2) Tras el testimonio múltiple de fuentes podemos recurrir a otro criterio, no siempre utilizado al considerar los relatos de milagros: el criterio de coherencia. En las parábolas y en otros dichos, Jesús se refiere regularmente a la llegada del reino de Dios empleando la imagen de un banquete. Lo importante es que el énfasis en un banquete o en una comida festiva como imagen del reino no queda en simples palabras; este tipo de eventos ocupa también un puesto destacado entre los hechos de Jesús. Aparte la multiplicación de los panes, los Evangelios atestiguan mediante dichos y relatos una notable presencia de Jesús en banquetes y comidas festivas, costumbre bastante poco ascética y considerada escandalosa por algunos (Mc 2,15-17 parr.; cE. Lc 15,1-2; 19,1-10; Mt 11,18-19 ¶ Lc 7,33-34)³¹⁷. Compartiendo mesa con todos, incluidos "parias" sociales y religiosos como recaudadores de impuestos y "pecadores"³¹⁸, trataba de prefigurar el banquete del tiempo final y ofrecer un anticipo de ese acontecimiento escatológico ya durante su ministerio público (cE. Mt 8,11-12 ¶ Lc 13,28-29; Mc 14,25 parr.).

Es dentro de este contexto amplio y de esta práctica habitual de Jesús, la cual culmina con lo que fue literalmente la *última* cena entre un numeroso grupo de comensales, donde quizá habría que tratar de buscar el origen de la multiplicación de los panes. En mi opinión, los criterios de tes-

testimonio múltiple y de coherencia hacen probable que, entre las varias celebraciones prandiales presididas por Jesús durante su ministerio, hubiese una particularmente memorable en razón del número de los participantes, y también por haber acontecido, a diferencia otras muchas comidas de carácter especial, no en una ciudad o pueblo, sino a orillas del mar de Galilea. En contraste con otras "comidas del reino", los componentes de ésta habrían sido pan y pescado, en vez de pan y vino (cf. Mt 18-19 par.; Mc 14,22-25). Conectada desde el principio con el mensaje escatológico de Jesús, esa comida especial de pan y pescado celebrada por una gran multitud junto al mar de Galilea habría sido objeto de recuerdo en la Iglesia postpascual, que la habría interpretado a la luz de la tradición de la última cena y de su propia celebración de la eucaristía.

Mucho han especulado -a veces fantaseado- ciertos exegetas modernos sobre lo que realmente pudo suceder en esa memorable comida multitudinaria de Jesús y *sus* seguidores a orillas del mar de Galilea³¹⁹. Algunos han sugerido que Jesús y *sus* discípulos compartieron los pocos alimentos que tenían, induciendo con su buen ejemplo al resto de la gente (sobre todo a los ricos) a compartir también *sus* provisiones, de modo que todos quedaron satisfechos³²⁰. Aún más imaginativos, otros críticos apuntan que Jesús tenía provisiones escondidas en una cueva, de donde los discípulos iban sacando raciones y pasándoselas a Jesús para su distribución entre la multitud. Albert Schweitzer participó también en estos esfuerzos de reconstrucción, subrayando la tensa expectación escatológica de Jesús y *sus* seguidores. En aquella atmósfera intensamente cargada, Jesús dio a cada integrante de la muchedumbre un trozo de pan como símbolo del banquete celestial ya próximo; la comida era, por tanto, «el antitipo del banquete mesiánico ... un sacramento de redención»³²¹.

Es preciso admitir que nuestras fuentes no nos permiten conocer los pormenores del acontecimiento, sobre todo porque debemos contar con la influencia del milagro de Eliseo y de la tradición de la última cena en la narración del relato durante los subsiguientes decenios del cristianismo³²². Ahora bien, pese a esta exasperante imposibilidad de detallar, los criterios de testimonio múltiple y de coherencia nos llevan a considerar más probable que improbable que en la base de los relatos evangélicos sobre la multiplicación de los peces haya alguna memorable comida a base de pan y pescado, y con alusiones escatológicas, celebrada por Jesús, *sus* discípulos y una gran muchedumbre junto al mar de Galilea. Determinar si en verdad sucedió un hecho milagroso no está al alcance del historiador con los medios disponibles. Una decisión a favor o en contra dependerá, a la postre, de la visión que se tenga del mundo, no de lo que una investigación puramente histórica pueda revelar sobre tal acontecimiento³²³.

Tras el examen de la multiplicación de los panes por Jesús hemos finalizado el estudio de los llamados "milagros sobre la naturaleza" de los cuatro Evangelios. Nuestro análisis nos ha permitido ver que, en realidad, nada une estos relatos tan distintos: ni siquiera la posibilidad de que alguno de ellos esté basado en un hecho de la vida de Jesús. Al examinar un relato tras otro, hubo un momento en que pareció que la común carencia de historicidad permitiría agrupar con algún fundamento todos los "milagros sobre la naturaleza". Pero ahora se ha roto incluso ese vínculo: en mi opinión, el relato de la multiplicación de los panes se remonta a alguna comida especialmente memorable del ministerio público de Jesús. Una vez más, y ya con carácter definitivo, la categoría denominada "milagros sobre la naturaleza" ha mostrado ser una ilusión.

X. Resumen de los relatos de milagro ³²⁴

Hemos realizado un largo, cansado viaje a través de los exorcismos, las curaciones, las resurrecciones y los diversos milagros clasificados inadecuadamente como "milagros sobre la naturaleza". El camino ha sido verdaderamente largo y difícil. Sin duda, algunos especialistas habrán considerado el inventario de todos los relatos de milagros contenidos en los cuatro Evangelios desacertado desde el principio, al menos para una obra dedicada a la búsqueda del Jesús histórico.

La paradoja es que, pese a sus posibles objeciones, muchos de esos estudiosos no negarán que Jesús fue conocido en vida como taumaturgo, ni que el gran énfasis de los cuatro Evangelios en los milagros es un reflejo de tal reputación. Posiblemente no hayan encontrado difícil aceptar el breve capítulo en que ofrecí de los milagros una visión panorámica y, recurriendo a los varios criterios de historicidad, argüí que la imagen de Jesús como exorcista y sanador se remonta a la actividad del Jesús histórico. Sus objeciones habrán surgido cuando, de las declaraciones globales, pasé a evaluar los distintos relatos de milagros. Entonces, quizá hayan considerado que los materiales son muy escasos o dudosos para formular ningún juicio de historicidad con visos de validez.

Tras escrutar esos renuentes materiales, comprendo perfectamente que alguien pueda pensar así. Es una gran tentación hacer la afirmación general de que el Jesús histórico fue considerado un taumaturgo por sus contemporáneos, y luego renunciar a todo intento de determinar la historicidad de los distintos relatos de milagros. En ese "compromiso estratégico", se acepta la realidad de los milagros en general, pero se rechazan los relatos individuales como muy probables creaciones de la Iglesia primitiva, carentes de verdadera conexión con la vida de Jesús.

Sin embargo, a pesar de su atractivo inicial, este enfoque adolece de un difícil problema metodológico. Al echar una mirada de conjunto a los relatos de milagros, el criterio de testimonio múltiple de fuentes se reveló como el más importante para juzgar si el Jesús histórico era considerado un taumaturgo por sus contemporáneos. En otras palabras, una razón principal para aceptar la afirmación global de que el Jesús histórico realizó acciones interpretadas como milagros por sus seguidores era la convergencia de tantos relatos de milagros, tan diversos y atestiguados por tantas fuentes. Pero ¿y si luego se juzga que cada relato de milagro -o la suma total de ellos- no tiene ninguna base en la vida del Jesús histórico? En tal caso, ¿no es la afirmación global de que Jesús era considerado un taumaturgo lo que queda en el aire, sin ningún fundamento en que apoyarse? Precisamente para hacer frente a este problema he realizado el inventario de los distintos milagros de los cuatro Evangelios.

Una vez más debo recordar al lector la finalidad de ese inventario. *No* se trataba de decidir si ciertos acontecimientos de la vida de Jesús fueron verdaderos milagros; ningún historiador puede determinar tal cosa desde bases puramente históricas. La finalidad era decidir si algunos de los relatos de milagros evangélicos se remontaban a sucesos realmente ocurridos en vida de Jesús y que sus contemporáneos (o, en algunos casos, creyentes posteriores) consideraron milagrosos, y si reflejaban tales sucesos aunque fuera de un modo imaginativo. Tan modesto objetivo no podía estimarse de antemano inalcanzable en el caso de los relatos de milagros, del mismo modo que no era *a priori* inalcanzable en un estudio de la "entrada triunfal" en Jerusalén o de la "purificación" del templo.

Como mínimo, nuestro inventario ha servido para recordarnos que ningún enfoque teórico de relatos de milagros basta para explicarlos en su compleja totalidad. Esta percepción, es cierto, contraría el deseo mantenido en diversos campos ideológicos: el hallazgo de una solución simple que lo explique todo debidamente. Conservadores a machamartillo sostienen que todos los milagros de Jesús realmente ocurrieron tal como son narrados. Racionalistas inquebrantables afirman que los relatos informan más o menos de sucesos reales, pero que tales sucesos deben explicarse de un modo natural en vez de sobrenatural. Defensores de una explicación mítica o simbólica, ya sean seguidores de David Friedrich Strauss o Carl Jung, ven los milagros como puras creaciones con las que la Iglesia primitiva manifiesta su fe mediante símbolos, sin que los relatos tengan ninguna base en acontecimientos concretos de la vida de Jesús.

Nuestro inventario pone de manifiesto que ninguna teoría puede explicar del mismo modo y con igual seguridad todos los relatos de milagros. O Algunos (como la maldición de la higuera) parecen haber sido creados

totalmente por la Iglesia primitiva para simbolizar una enseñanza religiosa y carecen de relación con cualquier acción concreta del Jesús histórico. 2) Otros (como la curación del ciego Bartimeo) tienen, muy probablemente, un fundamento histórico: los contemporáneos de Jesús fueron testigos de un hecho que ellos creyeron un milagro. (Huelga decir que, aunque en este caso concreto creamos que un ciego llamado Bartimeo recobró la vista de repente en su encuentro con Jesús cerca de Jericó, este juicio histórico -con paralelos bien documentados en santuarios como Lourdes- no debe ser confundido con el juicio teológico de que ese acontecimiento constituyó un verdadero milagro.) 3) El relato de la multiplicación de los peces podría estar basado en una comida simbólica que celebró el Jesús histórico con una gran multitud junto al mar de Galilea y que sólo más tarde fue interpretada como milagrosa por la Iglesia primitiva.

Hechas estas advertencias, paso a resumir los resultados del inventario. Los tipos de milagros más atestiguados en los Evangelios son los exorcismos y las curaciones. De los siete casos de exorcismo referidos en los sinópticos, el del chico (¿epiléptico?) de Mc 9,14-29, la breve mención del exorcismo a María Magdalena (Lc 8,2) y posiblemente (aquí tengo más dudas) el núcleo del relato sobre el geraseno endemoniado (Mc 5,1-20) se remontan -a veces a través de varios estratos de interpretación cristiana posterior- a eventos del ministerio de Jesús. Indicios adicionales de que Jesús realizó exorcismos se encuentran en la tradición Q (Lc 11,20 par. en particular y Lc 11,14-23 par. en general).

Los muy diferentes tipos de curaciones narradas en los Evangelios se pueden dividir en cuatro categorías básicas: 1) cuatro relatos sobre personas parálíticas y incapacitadas de algún miembro; 2) tres sobre ciegos; 3) dos sobre personas afectadas de "lepra" y, por último, 4) una categoría miscelánea concerniente a diversas dolencias físicas de las que se menciona una sola curación (en total, seis curaciones de enfermedades distintas). La mayor parte de estas categorías cuentan con el testimonio de un dicho Q de Jesús (Mt 11,5 pat.). En conjunto, la figura de Jesús como sanador de enfermedades y defectos físicos está atestiguada aún más sólidamente que su actividad como exorcista.

Examinando el contenido de cada una de esas categorías, creo que, entre los cuatro relatos sobre impedidos totales o parciales, los que hablan del parálítico bajado por un boquete en el techo (Mc 2,1-12 parr.) y del impedido junto al estanque de Betesda (Jn 5,1-9) se remontan al Jesús histórico. El dicho Q de Mt 11,5 ("los cojos andan") también apoya la tradición de que Jesús realizó milagros incluidos en este grupo.

La categoría de curaciones de ciegos constituye un caso sumamente inusitado: es la única en que la totalidad de los relatos (Bartimeo [Mc

10,46-52], el ciego de Betsaida [Mc 8,22-26] y el ciego de nacimiento [Jn 9]) reflejan, a mi entender, sucesos del ministerio de Jesús. Igualmente cuenta con el apoyo del dicho Q de Mt 11,5. La tradición de que Jesús dio vista a los ciegos es una de las mejor respaldadas entre todas las referentes a la actividad terapéutica del Jesús histórico.

Las dos curaciones por Jesús de personas afectadas de alguna enfermedad de la piel ("lepra") son mucho más difíciles de evaluar. Ni el relato de Marcos (1,40-45 parr.) ni el de Lucas (17,11-19) permiten pronunciarse con alguna certeza a favor o en contra de la historicidad. Ahora bien, puesto que tres tradiciones independientes (Marcos, Q y L) hablan de que Jesús curó a leprosos, me inclino a pensar que ésa era la idea de sus contemporáneos. Pero no me siento bastante seguro para decir si alguno de los dos relatos está basado en un particular hecho histórico.

No sorprendentemente, la mayor parte de los relatos de la categoría miscelánea entran en la nebulosa zona del *non liquet*, puesto que cada uno representa un solo caso de un tipo particular de curación que, para colmo, está atestiguado (con una excepción) en una sola fuente independiente. De los seis relatos, el único que cuenta con sólidos indicios de remontarse al ministerio del Jesús histórico es la curación del "chico" del centurión (o funcionario de Herodes Antipas) en Cafarnaún (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10 || Jn 4,46-54). Pese a narrar un caso único, este relato, excepcionalmente, se ve apoyado por un testimonio múltiple de fuentes (Q y Juan).

Pasando de los relatos de exorcismos y curación al siguiente tipo de milagros, nos encontramos con un curioso panorama. Aunque la simple idea de la resurrección parezca absurda a algunos investigadores modernos, la tradición de que Jesús devolvió a la vida personas ya fallecidas cuenta con un testimonio múltiple de fuentes impresionante: Marcos, Juan, L y Q. Es cierto que se trata de un material especialmente difícil de juzgar, pero me atrevo a sugerir que el relato sobre la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 parr.) se remonta a algún episodio del ministerio de Jesús. Más problemático resulta conjeturar si los discípulos vieron desde el primer momento un milagro de resurrección en tal suceso, o si lo entendieron simplemente como una curación, que luego fue reinterpretada como una resurrección. Todavía mayores dudas suscita la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). Si bien me inclino a pensar que subyace al relato algún hecho de la vida pública de Jesús, entiendo que otros prefieran atribuirlo por completo a la Iglesia primitiva. Lo mismo cabe decir del relato de la resurrección de Lázaro recogido en el cuarto Evangelio (Jn 11,1-46). Con respecto a las resurrecciones podemos decir lo mismo que sobre las curaciones de "lepra": los juicios históricos acerca de relatos concretos resultan extremadamente difíciles, pero el testimonio múltiple no

sólo de fuentes sino también de formas (una vez más entra en juego Mt 11,5 par.) indica que, incluso en vida de Jesús, los discípulos creían que su maestro había obrado milagros de resurrección.

Mucho más fácil es recapitular nuestros juicios sobre esa categoría miscelánea incorrectamente denominada "milagros sobre la naturaleza". Todos los relatos que la componen, con la sola excepción de la multiplicación de los panes, parecen haber sido creados por la Iglesia primitiva para servir a diversos fines teológicos. En cambio, el testimonio múltiple de fuentes, más la coherencia del hecho narrado con la costumbre de Jesús de celebrar alegres comidas cargadas de significado escatológico, inducen a pensar que la multiplicación de los panes tiene una base histórica. El relato parece remontarse a alguna comida especialmente memorable y simbólica celebrada por Jesús y una gran multitud junto al mar de Galilea.

En suma, desde el punto de vista histórico, la afirmación de que Jesús actuó y fue considerado como exorcista y sanador durante su ministerio público cuenta con tanto respaldo como casi cualquier otra declaración que podamos hacer sobre el Jesús de la historia. De hecho, como afirmación global acerca de Jesús y su actividad está mejor atestiguada que muchas otras sobre él, que se suelen aceptar sin más. Los milagros, que no sólo ocupan un lugar prominente en los Evangelios, sino que sin duda destacaron también en el ministerio real de Jesús, coadyuvaron a que atrajese la atención lo mismo en el aspecto positivo que en el negativo. Su actividad taumatúrgica, además de apoyar, dramatizar y realizar su mensaje escatológico, debió de contribuir en grado considerable a despertar la alarma de las autoridades, que finalmente decretaron su ejecución. Cualquier historiador que intente trazar el perfil del Jesús histórico sin dar la debida importancia a su fama de taumaturgo no describirá a este extraño y complicado judío, sino a un Jesús "domesticado" y reminiscente del blando moralista creado por Thomas Jefferson.

Notas al capítulo 23

1 Utilizo la expresión genérica "la multiplicación de los panes" para abarcar las diferentes versiones de los relatos evangélicos que refieren cómo Jesús dio de comer a cinco mil y a cuatro mil.

2 El hambre de Jesús (*Mc* 11,12 par.) cumple la función de urgente o extrema necesidad de otra persona; el hecho de que los discípulos oigan la maldición de Jesús (11,14) y al día siguiente encuentren la higuera seca sirve de testimonio y confirmación del milagro, y el recuerdo por Pedro de la maldición (11,21) puede verse como equivalente a la reacción de los presentes. Mateo (*Mt* 21,18-20) reformula el relato siguiendo unas líneas crítico-formales más clásicas: a diferencia de Marcos, presenta la higuera secándose al instante y a los discípulos reaccionando inmediatamente, con lo cual junta todo en un solo evento y en una sola perícopa. Además, mediante su na-

ración en tercera persona (21,19) atestigua ese efecto instantáneo de la maldición (no es, pues, una simple declaración de lo que ven los discípulos, como en Marcos); y de los discípulos como grupo dice que estaban maravillados (ἐθαύμασαν, v. 20) y preguntándose cómo podía ser que la higuera se hubiera secado de repente, con lo cual el evangelista crea la típica reacción formal ante el milagro. Sobre la reacción de Mateo, véase Held, "Matthaus als Interpreter der Wundergeschichten", 276-77.

3 Theisen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 111.

4 Me centro aquí en la forma lucana del relato (Lc 5,1-11), porque el episodio es presentado en ella como parte del ministerio público de Jesús, mientras que en el cuarto Evangelio (Jn 21,1-14) está integrado en una aparición de Jesús a los discípulos después de su resurrección.

5 Por ejemplo, Richard Bauckham ("The Coin in the Fish's Mouth", en David Wenham / Craig Blomberg [eds.], *The Miracles of Jesus* [Sheffield: JSOT, 1986] VI, 219-52) se queja en las pp. 233-34 de que Theissen «no advierte que el hallazgo de la moneda en la boca del pez» pertenece a la categoría de los milagros de donación. Como mostraré más adelante al hacer la exégesis de Mt 17,24-27, el suceso narrado en el relato sobre el impuesto del templo no es ni un milagro de donación, ni un milagro normativo.

6 Por eso creo que Bauckham ("The Coin", 234) es demasiado optimista al declarar que, «como categoría», los milagros de donación están «considerablemente bien atestiguados en la tradición [evangélica]». En mi opinión, sólo la multiplicación de los panes y la conversión del agua en vino se pueden catalogar, estrictamente hablando, como milagros de donación; y únicamente la multiplicación de los panes cuenta con testimonio múltiple de fuentes, aunque no de formas.

7 Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 90-125. Es preciso señalar que Theissen utiliza el término "tema" para lo que otros críticos llamarían "(sub)forma", "género", o "Gattung".

8 Theissen, *ibíd.*, 102; como observa este autor, todo milagro, en un sentido amplio, es una epifanía, una aparición de lo celestial o lo divino en el mundo visible y terreno.

9 A diferencia de Theissen, yo no contaría como un *milagro de epifanía* la voz y la visión subsiguientes al bautismo de Jesús, ni tampoco su transfiguración. 1) Los acontecimientos inmediatamente posteriores al bautismo difícilmente se pueden considerar milagros realizados por Jesús, puesto que él es el simple receptor de una visión. De hecho, en el relato marcano (Mc 1,10-11), la versión más primitiva de que disponemos, sólo Jesús recibe la visión, que queda así como una comunicación privada entre Dios Padre y el que él designa como su Hijo. Tal evento no se ajusta a la definición con la que hemos venido operando desde el comienzo de este volumen (II/2), la cual exige que, en principio, el acontecimiento sea perceptible para cualquier observador interesado e imparcial. Aunque la cuestión no está completamente clara, Lucas (3,21-23) parece mantener la idea de Marcos de que la visión es concedida solamente a Jesús. Mateo, que subraya el carácter público de la revelación, extiende la percepción de la voz del cielo al menos a alguna persona más, puesto que, en su versión, dice la voz (3,17): «Éste es [no el marcano y lucano "tú eres"] mi Hijo amado». En todo caso se trata de una teofanía o "visión que interpreta" (*Deute-Vision*, el término de Lentzen-Deis en su *Die Taufi Jesu*, 195-289): una visión que Jesús recibe, no un milagro de epifanía que él haya obrado para otros. 2) La misma observación es esencialmente válida en el caso de la transfiguración (Mc 9,2-10 parr.). De nuevo nos encontramos ante una visión esotérica, no ante un milagro realizado por Jesús y perceptible en principio por cualquiera de los presentes. Mateo califica la transfiguración específicamente

como una "visión" (τὸ ὄραμα), variando sobre el ὄφθη yeI ἃ εἶδον del relato de Marcos (Mc 9,4,9). La naturaleza esotérica de la visión queda subrayada no sólo con su restricción al círculo íntimo formado por Pedro, Santiago y Juan, sino también con la orden de Jesús a dichos discípulos de no contar a nadie lo que han visto antes de su resurrección. 3) Una ulterior dificultad a la hora de estudiar la teofanía bautismal y la transfiguración es que, en ambos casos, la referencia completa de la visión esotérica está atestiguada por una fuente. a) Sospecho, daro está, que también el documento Q contenía un relato del bautismo de Jesús con la subsiguiente teofanía; pero debo admitir que muchos exegetas no opinan así y que, por otra parte, no hay posibilidad de reconstruir con exactitud el contenido exacto del documento Q. b) Por lo que respecta a la transfiguración, sólo contamos con la tradición marcana, que Mateo y Lucas redactan para sus propios fines. En cuanto a este punto, en el fondo no me convence la tesis, cuidadosamente elaborada, de Barbara E. Reid (*The Transfiguration: A Source-and Redaction-Critical Study of Luke 9,28-36* [CahRB 32; Paris: Gabalda, 1993]), quien afirma que, además de Marcos, Lucas tuvo acceso a una fuente no marcana para su relato de la transfiguración. Las diferencias entre la versión de Marcos y la de Lucas se explican mejor, a mi entender, por la redacción lucana del texto marcano. Así pues, con una sola fuente para cada visión esotérica, resulta muy difícil de tratar la cuestión de la historicidad. En principio es perfectamente posible que Jesús y/o sus discípulos experimentasen visiones espirituales durante el ministerio público; pero no veo la forma de decidir con certeza si esos relatos de visiones específicas ocurridas en ocasiones también específicas reflejan las experiencias subjetivas originales de Jesús y sus discípulos o si son simples medios de interpretación empleados por la Iglesia primitiva. Un juicio similar se podría hacer con respecto a las tentaciones de Jesús.

¹⁰ En Mc 8,19-20, el Jesús marcano recuerda a sus discípulos de modo casi catequético las dos multiplicaciones de los panes (6,30-44 y 8,1-9). Casi todos los críticos admiten que esta declaración y otras similares son creaciones redaccionales de Marcos. Por ejemplo, Pesch (*Das Markusevangelium 1,411*) cree difícilmente posible asignar a Mc 8,18b-21 otro origen que la redacción del evangelista. Indicios delatores de ello, opina Pesch, son la presentación de las dos multiplicaciones como dos acontecimientos distintos en una particular coyuntura narrativa y la recapitulación de cada relato con la mención de las respectivas palabras con que son designados los cestos (κοφίλους y σπυρίδων). Ideas similares sobre el carácter redaccional de Mc 8,19-20 las expresan Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 363-64, 367; Grundmann, *Markus*, 164; Guelich, *Mark 1-8:26*, 419; Mann, *Mark*, 334. Gundry (*Mark*, 410-16) queda en una posición muy minoritaria entre los críticos marcanos contemporáneos al tratar de refutar los argumentos de quienes atribuyen el texto a la redacción del evangelista. Al final, incluso Gundry (p. 413) debe admitir que sus observaciones «no prueban el origen tradicional de los vv. 13-14.16-21». Es difícil no ver la redacción marcana en esta recapitulación. Con su recordatorio catequético, Marcos atiende al aspecto teológico (insistiendo en su tema del secreto mesiánico y de la ceguera de los discípulos) y al literario (resumiendo el punto culminante de la primera parte de su Evangelio y preparando para la segunda parte).

¹¹ Que la multiplicación de los panes cuente con un mejor testimonio (p. ej., que el caminar sobre las aguas) se debe al hecho de que, en la tradición premarcana, el relato circulaba ya en dos versiones diferentes: la multiplicación para cinco mil y la multiplicación para cuatro mil.

¹² Dentro de comentarios ya clásicos, estudios de esta perícopa pueden encontrarse en Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 409-11; Meier, *Matthew*, 195-98; Gundry, *Matthew*, 355-57; Davies-Allison, *Matthew II*, 737-49. Conviene citar también, entre otra literatura útil, J. Duncan / M. Derret, "Peter's Penny", en *Law in the*

New Testament (London: Darton, Longman & Todd, 1970) 247-65 (publicado anteriormente en *NovT6* [1963] 1-15); H. W. Montefiore, "Jesus and the Temple Tax": *NTS* 11 (1964-65) 60-71; van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 680-87; Neil J. McEhney: "Mt 17:24-27-Who Paid the Temple Tax? A lesson in Avoidance of Scandal": *CBQ* 38 (1976) 178-92; Richard J. Cassidy, "Matthew 17:24-27-A Word on Civil Taxes": *CBQ* 41 (1979) 571-80; W. Horbury, "The Temple Tax", en Ernst Bammel / C. F. D. Maule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 265-86; Bauckham, "The Coin", 219-52. Entre otras fuentes judías básicas para nuestro conocimiento del impuesto del templo se encuentran Ex 30,11-16 (la ley fundacional que establece el tributo de medio siclo para cada varón mayor de veinte años); Neh 10,33 (donde el tributo pasa a ser de un tercio de siclo; cf. 2 Cr 24,5); Filón (*Sobre las leyes especiales* 1.14 § 77); Josefa (*Ant.* 18.9.1 §312; *G.f.* 7.6.6 §218), y el tratado de la Misná *Š qalím*. Para un intento de trazar la historia del impuesto del templo, cf. Horbury, "The Temple Tax", 277-82. Horbury opina que el impuesto en cuestión, entendido como un tributo anual de medio siclo pagado por todos los varones judíos mayores de veinte años para el sostenimiento de la liturgia del templo, tenía un origen relativamente reciente y, aunque los fariseos abogaban fuertemente por él, no gozaba en Palestina de tan amplia aceptación como a veces se cree. Horbury (p. 82) llega al punto de suponer que, además de los sacerdotes judíos y los sectarios de Qumrán, «había muchos que, por distintas razones, en la práctica no pagaban».

¹³ Así, p. ej., van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 680-87 (donde "el episodio de la estatera" es incluido en la categoría de "milagros sobre la naturaleza", pp. 590-698).

¹⁴ La idea de que la *Carta de los Apóstoles* 5 (escrita alrededor del siglo n) conserva una forma independiente de la tradición subyacente a Mt 17,24-27 es rechazada con razón por Horbury, "The Temple Tax", 265 n. 1; Bauckham, "The Coin", 235-36. El texto es obviamente un centón donde se enumeran milagros recogidos en los cuatro Evangelios. En la *Carta*, el relato sobre el hallazgo de la moneda en la boca del pez se ha vuelto apagado y trivial, al perder rasgos específicos como el papel especial de Pedro (se lee, p. ej.: "nosotros, sus discípulos"), la naturaleza de impuesto del templo que tiene el tributo, la precisa (e insólita) ubicación de la moneda en la boca del pez, y la estatera (que se convierte en un denario, más común). Para el texto, véase H. Duensing, "Epistula Apostolorum", en Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols. (s. l.: Mohr [SiebeckJ, 1968,41971) 1, 126-55, esp. 128-29.

Sobre el vocabulario, el estilo y la teología de Mateo presentes en la perícopa, así como rasgos no mateanos, cf. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthiis*, 409-11; Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 200-201; Maier, *Matthew*, 196-198; Gundry, *Matthew*, 355-57; Horbury, "The Temple Tax", 266-68 (con la dudosa atribución a la tradición del texto en koiné en menoscabo del elegante estilo griego redaccional de Mateo). Yo estoy de acuerdo con Bauckham ("The Coin", 229, 247) en que una utilización simplemente mecánica de la estadística verbal no es prueba de una redacción masiva, y menos aún, como afirma Gundry, de una pura creación mateana. En cambio, la convergencia de vocabulario, estilo y teología de Mateo, más la presencia de conexiones estructurales bien construidas, todo en una perícopa de sólo cuatro versículos, sí que constituye un argumento a favor de una considerable redacción mateana, aunque no necesariamente un indicio de que el evangelista creó el relato a partir de la nada.

¹⁵ Para Bultmann (*Geschichte*, 35) y Davies-Allison (*Matthew II*, 738) se trata de un diálogo escolástico; Dodd (*Historical Tradition*, 227) ve en la forma actual de la perícopa un relato declarativo; Horbury ("The Temple Tax", 266) dice que reúne las características de una disputa (*Streitgespräch*) con las de un relato de milagro; Dibelius

niega que el episodio del hallazgo de la moneda en la boca del pez sea catalogable como leyenda personal pese a su semejanza con esa forma (*Formgeschichte*, 97, 103, 113 n. 2); Bauckham ("The Coin", 225) cree que «es lo más parecido a esos relatos de disputa que culminan en un milagro» (pero, en Mt 17,24-27, ¿no es el verdadero clímax la declaración de Jesús sobre libertad, en vez del milagro propiamente dicho?). Por su parte, Theissen (*Urchristliche Wundergeschichten*, 114) ve en la perícopa un "milagro normativo" (o "milagro dictaminatorio") y, más específicamente, un milagro normativo que fundamenta o apoya alguna norma o dictamen. Tal designación podría ser válida para relatos como Mc 2,1-12; 3,1-6, donde se narra un milagro como legitimación de alguna importante declaración o enseñanza de Jesús. Pero eso no sucede en Mt 17,24-27: el milagro nunca es narrado, y la importante enseñanza de Jesús consiste en que los hijos están exentos del impuesto del templo, la cual no encuentra fundamento ni apoyo en el "milagro" de esta perícopa, anunciado pero nunca narrado.

¹⁶ Aquí hay un pequeño problema con la forma plural empleada en Mt 17,24: τὰ δίδραχμα. La moneda era el δίδραχμον, una pieza de dos dracmas y de valor más o menos equivalente al medio siclo necesario para el impuesto del templo. El plural podría implicar una generalización (el impuesto pagado por todos los varones adultos o pagado todos los años), o bien podría ser un término establecido con el significado de "las dos dracmas de impuesto del templo". Pero también es posible que τὰ δίδραχμα represente una forma arameizada de δίδραχμον; véase Bauckham ("The Coin", 245 n. 4) y la bibliografía allí citada. Para otros posibles indicios de un sustrato arameo en la perícopa (algunos muy especulativos), cf. Horbury, "The Temple Tax", 282-83.

¹⁷ El hecho de que en este preciso lugar de su Evangelio haya querido atender Mateo a sus propias preocupaciones estructurales y teológicas debería ponernos en guardia frente a correlaciones con textos judíos posteriores como *m. š'qalim* 1-2, que, con respecto al pago del impuesto, especifican el lugar, el tiempo (en el mes anterior a la Pascua, i. e., adar) y las modalidades (incluida una con recargo, y otra en que se exonera del recargo al que paga por sí mismo y por otro). Muchas preguntas necesitan primero una respuesta: por ejemplo, ¿hasta qué punto esas disposiciones de la Misná eran disposiciones estrictamente aplicadas, y no simples ideales? ¿En qué medida y cómo se hacían cumplir esas leyes, de ser auténticas, en la Galilea de Herodes Antipas durante el primer tercio del siglo I de nuestra era? Estas dificultades, combinadas con la preocupación de Mateo por asignar a este relato una determinada función en la estructura de su Evangelio, deberían infundir en los comentaristas prudencia en cuanto a llegar a conclusiones detalladas sobre un evento histórico de la vida de Jesús.

¹⁸ Aquí conviene recordar la regla fundamental de toda exégesis evangélica: primero hay que interpretar el texto en su forma final dentro del contexto teológico y literario del Evangelio de que se trate, y sólo después ponerse a considerar la tradición y una posible conexión con el Jesús histórico. Davies-Allison y, más señaladamente, Dertett, Horbury y Bauckham entran demasiado de prisa en esta última cuestión.

¹⁹ Curiosamente, Bauckham ("The Coin", 226-27) reconoce el tema mateano de la preeminencia de Pedro, pero luego trata de restarle importancia; esto parece deberse a su deseo de minimizar la aportación redaccional de Mateo al relato, en favor de una tradición premateana y, en definitiva, de un hecho histórico de la vida de Jesús. Aquí, como en otros lugares de su exégesis, esta tendencia suya lo lleva a una interpretación sesgada.

²⁰ El símil es muy general ("los reyes de la tierra") y difícilmente puede referirse en concreto a la práctica romana. Más específicamente, puesto que la pregunta de Jesús (v. 25) menciona gravámenes por servicios prestados, como tasas (τέλη), y contri-

buciones por pertenecer a una comunidad, como la capiración (κῆνσος), no se puede decir que la cuestión sirva para el caso particular de Roma, que no aplicaba la capitación a sus propios "hijos" (i. e. ciudadanos), si bien, igual que a los demás, les hacía pagar impuestos por servicios, como peajes, aranceles, etc. Véase al respecto Bauckham, "The Coin", 221-22; este punto se le escapa a Horbury, "The Temple Tax", 283. Cassidy ("Matthew 17,24-27", 571-80) trata de mostrar que todo el relato se refiere a los impuestos que los civiles debían pagar a Roma, y no a la contribución que los judíos estaban obligados a satisfacer para el sostenimiento del templo. Sus argumentos son debidamente respondidos por Davies-Allison, *Matthew II*, 739-41; cf. Bauckham, "The Coin", 244-45 n. 1. A las observaciones de estos autores se podría añadir que, a lo largo de su argumento, Cassidy se refiere a impuestos en *judea*. Ahora bien, el relato mateano está situado en Cafarnaún de Galilea, en la tetarquía de Herodes Antipas. Parece ser que éste utilizaba su propio sistema fiscal para gravar a sus súbditos y luego, a su vez, pagaba tributo a Roma.

21 En la teología polémica de Mateo (donde se utiliza un lenguaje que hoy tratarían de evitar las personas de mentalidad ecuménica), el reino de Dios es arrebatado al pueblo de Israel y entregado a otro pueblo, "mi Iglesia" (Mt 21,43; 16,18). Por eso, a ojos de Mateo, los que siguen a Jesús son los verdaderos "hijos del reino" (13,38), mientras que los anteriores "hijos del reino" (j. e., Israel) serán echados del banquete escatológico, pese a que incluso los gentiles podrán disfrutar de él (8,11-12). A la vista de este tono tan negativo empleado por Mateo, quien probablemente escribió su Evangelio después de la ruptura de su Iglesia con la Sinagoga judía, parece extremadamente improbable que él entendiese el principio de que "los hijos están exentos" como referente a todos los israelitas y en el sentido de que ningún israelita debía pagar el impuesto del templo porque tal tributo, mediante el cual esraría Dios gravando a sus propios hijos, era injusto desde el principio. Según esta discutible exégesis, Jesús vendría a decir que el templo debía ser sostenido a base de contribuciones voluntarias. En su defensa de tal interpretación, Bauckham ("The Coin", 223-25) no presta la atención debida al contexto primario de la teología mateana: lo que le interesa es reconstruir un supuesto evento de la vida de Jesús. Pero, aun cuando se admita que Mt 17,24-27 refleja tal evento, cuesta imaginar al Jesús histórico declarando que ese impuesto ha sido injusto desde el principio y que el templo debe ser sostenido exclusivamente con donativos voluntarios. 1) Cabe preguntarse si Jesús estaba tan fuera de contacto con la realidad como para pensar que los enormes gastos de funcionamiento del templo jerosolimitano podían ser sufragados a base de contribuciones libres. A este respecto cita Bauckham el óbolo de la viuda (Mc 12,41-44); pero cualquiera que pueda ser el sentido original de ese relato (que algunos interpretan como una denuncia de la explotación de las viudas por las autoridades religiosas), no guarda relación con el argumento de Bauckham. 2) Éste tiene la honradez de admitir que su teoría parece ir a contrapelo de la aparente aprobación por Jesús del pago de diezmos (Mt 23,23 || Lc 11,42); la suril distinción que dicho comentarista trata de establecer entre los dos tipos de gravámenes no resuelve la objeción que él mismo plantea. 3) Apañe las demás cuestiones por aclarar, está la más importante de qué queremos decir exactamente al hablar de que el impuesto del templo era "obligatorio" para todos los judíos en la tetarquía de Antipas o en la diáspora. Obligatorio, ¿en qué sentido? ¿En el mismo sentido en que todos los judíos de la provincia romana de Judea tenían que pagar tributo al César? Puesto que hay indicios en fuentes misnaicas y qumránicas (*m. Seq.* 1,3-4; 4Q 159 [Ordenanzas], un texto problemático) de que varios grupos pretendían estar exentos del impuesto, es natural preguntarse quién recaudaba el impuesto, quién eximía de él y quién, si alguien, podía utilizar poder coercitivo para cobrar el impuesto a los renuentes en la Galilea de Antipas o en la Diáspora. En relación con esto, véase Horbury, "The Temple Tax", 279, 282.

²² En esta perícopa se podría entender *σκανδαλίζω* en la acepción, más suave, de "ofender, disgustar, consternar"; pero la conexión verbal, claramente buscada, con la primera parte del cap. 18 aboga por el grave sentido teológico. Dentro de la teología general de Mateo, los recaudadores del impuesto del templo, al igual que "los escribas y fariseos" o "los fariseos y saduceos", sirven como representantes genéricos del judaísmo oficial en los casos más dispares.

²³ Sobre paralelos en las tradiciones populares y en la literatura rabínica, cf. Bauckham, "The Coin", 237-44; Davies-Allison, *Matthew* II, 741-42. Pero no todos los paralelos son en realidad tales, como señalan Bauckham y Derrett ("Peter's Penny", 258-260, 262-65). Nuestro relato, a diferencia de algunos supuestos paralelos, no habla de un objeto perdido y luego recobrado por su dueño; además, no se indica quién perdió la moneda, y su hallazgo en la boca del pez (y no, por ejemplo, en el estómago) es insólito en las formas antiguas de la tradición. Sin embargo, las diferencias no permiten pronunciarse sin más, como Horbury ("The Temple Tax", 274-76), a favor de la historicidad. Bauckham (p. 243) observa que, estrictamente hablando, no se puede descartar toda posibilidad de hallar una moneda en la boca de un pez, pese a cuanto de inusitado y asombroso pueda haber en ello; por tanto, al no resultar imposible, un suceso de tal entidad no es un milagro según los criterios teológicos modernos (que, de todos modos, no corresponden a los del mundo antiguo). Pero el relato mateano narra algo mucho más extraordinario: una inesperada petición de dinero para el pago del impuesto del templo, que es atendida por Jesús con su orden a Pedro de echar el anzuelo en el mar de Galilea, abrir la boca al primer pez que pique y sacar de ella la cantidad exacta para pagar el impuesto por los dos. Las probabilidades de que ocurra algo así disminuyen más todavía.

²⁴ Bauckham ("The Coin", 220) invoca la disposición misnaica sobre el recargo en el impuesto (evitado si se paga por otro) para explicar (*¡o justificar!*) el enfático final del v. 27 ("por ti y por mí"). Esto es introducir una cuestión ajena a la composición de Mateo para no considerar debidamente un aspecto muy significativo de esa composición: la preeminencia de Pedro en el Evangelio de Mateo y la clara conexión que el evangelista establece entre 17,27 y 18,1 (véase también Bauckham, p. 227). La exacta correspondencia entre el dinero necesario para el pago del impuesto y el dinero que va a proporcionar el anunciado milagro es otra razón por la que Mt 17,24-27 no debe ser catalogado como "milagro de donación" (ni situado, como quiere Theissen, bajo la rúbrica de "milagro normativo", donde tampoco encaja). Típica de un milagro de donación es la sobreabundante, desmesurada cantidad de alimentos o de otros bienes mediante él suministrados. La idea de proporcionar *sólo* la exacta cantidad necesaria es más propia de un espíritu suizo o escocés que de la mentalidad oriental. Bauckham ("The Coin", 233-34) tiene razón al afirmar que el episodio de la moneda en la boca del pez se asemeja más al "milagro de donación" de Theissen (o milagro de provisión divina, como lo llama Bauckham) que al "milagro normativo" de Theissen; pero Bauckham no se percató de que falta el elemento de la sobreabundancia y desmesura. Esta ausencia hace que el supuesto milagro difiera considerablemente en tono de la multiplicación de los panes o de la conversión del agua en vino.

²⁵ En su afán de minimizar la actividad redaccional de Mateo en 17,24-27, Bauckham ("The Coin", 227) se ve en la necesidad de efectuar la inconsistente afirmación de que las conexiones creadas entre 17,27 y el cap. 18 mediante el empleo de *σκανδαλίζω* y de "por mí y por ti" las encontró Mateo ya en su fuente.

²⁶ Gundry, *Matthew*, 355. En mi opinión, otorga excesiva importancia a los aspectos indicadores de redacción -pero no de una total creación- mateana. Gundry parece impelido, en este caso, por el deseo de datar la composición del Evangelio de Mateo antes de año 70.

²⁷ Ciertamente, Mateo no creó toda la perícopa para tratar sobre la cuestión de la obligación de pagar tributo al templo romano de Júpiter Capitolino. El argumento de Jesús, basado en la analogía entre los reyes humanos y Dios el Rey supremo (que impone un tributo para el sostenimiento de su templo), no tiene nada que ver con la contribución para Júpiter Capitolino. Sobre esto, cE Bauckham, "The Coin", 228. De hecho, un argumento tan traído por los pelos ni siquiera puede ofrecer la razón por la que Mateo habría incluido y redactado esta tradición judeocristiana cuando su problema original era ya anacrónico. Huelga decir que Mateo no tiene inconveniente en conservar material judío anacrónico si lo encuentra adecuado para una finalidad teológica o parenética (v. gr., Mt 5,23-24 sobre la presentación de una ofrenda en el altar de! templo de Jerusalén).

²⁸ CE Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 200; sin embargo no acierra al mencionar el verbo $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega$ entre las palabras insólitas de la perícopa. Mateo emplea este verbo otras seis veces, aunque en tales casos no significa "pagar (impuestos)", sino "terminar". Gundry (*Matthew*, 355) observa atinadamente que Mateo podía utilizar en más de un sentido una de sus palabras preferidas sin que el cambio de significado le extrañase tanto como a nosotros, que emplearíamos una palabra totalmente diferente para el sentido de $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega$ en 17,24.

²⁹ Otra conjetura es que la tradición continuaba y concluía con la orden de Jesús de pagar el impuesto de la bolsa común, ahora que había quedado establecido el principio teológico de la exención en cuanto a él y sus seguidores.

³⁰ Respecto a esta idea de la iglesia mateana, cE Raymond E. Brown / John P. Meier, *Antioch and Rome* (New York/Ramsey, NJ: Paulist, 1983) 12-86 (de Meier); cE Stephenson H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987).

³¹ Bultmann, *Geschichte*, 34-35.

³² El reconocimiento de que la profecía de Jesús en 17,27 ha sido puesta allí por Mateo simplemente para atender a ciertos intereses teológicos y literarios nos libra de la vana tarea de hallar razones por las que el milagro nunca es narrado. Creo que este enfoque es preferible al de Dodd (*Historical Tradition*, 227), quien opina que la tradición subyacente a Mt 17,24-27 empezó como un dicho parabólico y que lo que ahora tenemos en Mateo es un dicho parabólico «casi en el acto de realizat la transición» a relato de milagro. No se puede negar esta posibilidad; pero, como da a entender Dettre en su comedida objeción ("Peter's Penny", 262-65), es difícil imaginar lo que decía la parábola original, cómo funcionaba su argumento por analogía si el tema original no era la exención del impuesto y cómo (o por qué) se transformó en el contenido actual de Mt 17,24-27.

³³ Para exégesis detalladas y bibliografías abundantes, véase William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNTSup 1; Sheffield: JSOT, 1980), y Sharyn Echols Dowd, *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11:22-25 in the Context of Markan Theology* (SBLDS 105; Adanra: Scholars, 1988). Entre los muchos artículos sobre la perícopa, una muestra representativa incluiría Bruno Violet, "Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", en *Eucharisterion*, 2 vals. (Hermann Gunkel Festschrift; FRLANT 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923) II, 135-40; C. H. Bird, "Some $\gamma\acute{\alpha}\rho$ Clauses in St Mark's Gospel"; *JTS* s. e. 4 (195.3) 171-87; J. W. Doeve, "Purification du temple et dessèchement du figuier"; *NTS* 1 (1954-55) 297-308; Charles W. F. Smith, "No Time for Figs"; *JBL* 79 (1%0) 315-27; A. de Q. Robin, "The Cursing of the Fig Tree en Mark XI. A Hypothesis"; *NTS* 8 (1% 1-62) 276-81; J. Neville Birdsall, "The Withering of the Fig Tree"; *ExpTim* 73 (1% 1-62) 191; Hans-Werner Bartsch, "Die 'Verfluchung' des Feigenbaums"; *ZNW* 53 (1962) 256-

60; Gerhard Munderlein, "Die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk. XI.12-14)": *NTS* 10 (1963-64) 89-104; Richard H. Hiers, "Not the Season for Figs": *JBL* 87 (1968) 394-400; J. Duncan M. Derrett, "Figtrees in the New Testament": *HayJ* 14 (1973) 249-65; Heinz Giesen, "Der verdorrte Feigenbaum-Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11,12-14.20f": *BZ* 20 (1976) 95-11; Wendy J. Corter, "'For It Was Not the Season for Figs'": *CBQ* 48 (1986) 62-66.

³⁴ Sobre el modo en que Mateo cambia así el marco temporal creado por Marcos para la "Semana Santa", cf. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 93. Para una defensa de la historicidad esencial de la cronología de Marcos en el cap. 11, véase el *excursus* de Gundry, *Mark*, 671-91.

³⁵ Véase Telford, *The Barren Temple*, 74-75; también Violet, "Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", 137; Gundry, *Matthew*, 415-17; Francis W. Beare, *The Gospel According to Matthew* (Peabody, MA: Hendrickson, 1981) 419.

³⁶ Una exégesis general de la parábola de la higuera en Lucas, cf. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 419-20; Marshall, *Luke*, 552-56; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II, 1003-1009*.

³⁷ Para un examen de los varios enfoques de la perícopa en los siglos XIX y XX, véase Telford, *The Barren Temple*, 1-25; o, más brevemente, Giesen, "Der verdorrte Feigenbaum", 96-99; Robin, "The Cursing of the Fig Tree", 276-77; Munderlein, "Die Verfluchung des Feigenbaumes", 92-94. Las varias soluciones propuestas para los problemas relacionados con la maldición de la higuera las reduce Giesen a los tipos siguientes: 1) Jesús buscaba "higos de invierno", que alcanzan la madurez en la primavera (entonces, ¿por qué "no era tiempo de higos"?). 2) El relato es una leyenda etiológica que se remonta a una determinada higuera situada en el camino entre Betania y Jerusalén, la cual quedó seca súbitamente (algunos añaden que Jesús había comido fruto de ese árbol). 3) El relato se originó a partir de algún dicho o parábola de Jesús, quizá Lc 13,6-9. Otros conjeturan que, al mirar a la higuera, Jesús citó en un sentido simbólico las palabras de Miq 7,1 «*oo*. la breva que tanto desea mi alma»), que fueron mal interpretadas por sus discípulos, y, luego, sobre la base de esa mala interpretación se desarrolló el relato. Ésta es la opinión de Robin, "The Cursing of the Fig Tree", 280, y Bird-sall, "The Withering of the Fig Tree", 191. 4) El relato se remonta a unas "palabras apocalípticas" (no a una maldición) de Jesús concerniente a su resurrección y parusía, acontecimientos tan próximos a suceder que la higuera no tendría ocasión de dar más fruto. Viendo que el final no llegaba, la Iglesia reinterpretó las palabras de Jesús como una maldición. Ésta es la solución de Barstch, "Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", 256-60. Variaciones sobre el tema de la expectación del final inminente se pueden encontrar en Violet, "Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", 137-39 (con el subterfugio de una mala traducción del original arameo); Hiers, "'No the Season for Figs'", 394-400, y Derrett, "Figtrees in the New Testament", 249-65. 5) Con la redacción de Marcos, el relato se convierte en un símbolo de cómo el Señor de todas las cosas castiga cuanto no sirve a su gobierno divino. 6) El relato se refería originariamente a un hecho de Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos (así Smith, "No Time for Figs", 315-27), cuando habría higos maduros. 7) La acción de Jesús tiene como fin demostrar el poder de la fe y de la oración (pero tales motivos no figuran en el relato propiamente dicho). 8) Para Giesen, todo el relato constituye un símbolo de la sentencia aplicada al estéril pueblo de Israel y de su sustitución con el nuevo pueblo de Dios. Aunque Giesen se esfuerza por apreciar toda la labor redaccional y teológica de Marcos, su simbolismo tiende a convertirse en alegoría, y él no llega a captar plenamente que la sentencia simbolizada es contra el templo de Jerusalén en particular, no contra Israel en general.

Entre quienes buscan alguna explicación que postule algún suceso perteneciente a la vida del Jesús histórico hay muchos que entran en debates sobre cuál era el preci-

so tipo de higo supuestamente buscado por Jesús: base sumamente especulativa para desarrollar una exégesis. Telford (*The Barren Temple*, 28 n. 16) menciona las numerosas y encontradas opiniones de los exegetas sobre la naturaleza de las cosechas producidas por la higuera y el número de ellas. Según Telford, «en realidad, los higos suelen recogerse durante una cosecha principal desde mediados de agosto hasta bien entrado el mes de octubre. Éstos son los "higos de verano" o *ῥῆ' enim* [a veces llamados "higos tardíos"], que se desarrollan a partir de yemas brotadas en nuevas ramas de la higuera». Aparte los higos propiamente dichos, la higuera echa unas pequeñas protuberancias verdes (*paggim*, hijos en agraz), que se desarrollan en las ramas viejas durante marzo-abril y luego maduran en mayo-junio como brevas (*bikkurot*, si bien muchos de los *paggim* no maduran y acaban cayendo); y los llamados "higos de invierno", que son higos abandonados o inmaduros que han sobrevivido al invierno y maduran con condiciones clementes en primavera (por lo cual también se conocen como "higos de fortuna"). En cuanto a las hojas, la higuera suele echarlas en abril. Todo esto brinda a los exegetas una gama donde elegir talo cual tipo de fruto e interpretar el relato marciano de acuerdo con esa opción. Por ejemplo, si se decide que Jesús (el histórico) buscaba higos de verano, el suceso queda situado en torno a la fiesta de los Tabernáculos, al comienzo del otoño (así Smith, "No Time for Figs", 315-27), Y el marco temporal de la Pascua pasa a pertenecer a la redacción del evangelista. Si, en cambio, se decide dar por válido el tiempo pascual, se declara que eran los *paggim* lo que buscaba Jesús y se ofrecen explicaciones sobre por qué él no pudo comer —pero, aparentemente, sí sus discípulos— cuando estaban en Betania, causa de que ahora se encontrase hambriento y malhumorado. La hipótesis se vuelve tan complicada y fantástica que recuerda las versiones "libres" de la vida de Jesús propias del siglo XIX. No estaría de más recordar que el vocabulario botánico empleado por Marcos en este relato es muy general: *συκῆ* ("higuera"), *σῦκον* ("higo"), *φύλλα* ("hojas"), *καρπός* ("fruto") y *ρίζα* ("raíz"). Si todo el sentido de la narración dependiera de una sutil distinción entre las excrecencias de una higuera, se supone que Marcos habría empleado el lenguaje adecuado para que el lector pudiera establecerla. Puesto que tal no es el caso, diversos exegetas se valen del vago *τι* ("algo") de 11,13, que permite ser identificado con el abultamiento carnoso más a propósito para una particular interpretación del texto marciano. A veces se utiliza este recurso en defensa de una historicidad, punto por punto, del relato tal como se encuentra en Marcos. Así lo hacen, aunque con diferentes énfasis, Pesch, *Das Markusevangelium* II, 189-202, Y Gundry, *Mark*, 634-39, 647-55. Debo confesar que este enfoque me parece artificioso y censurable. En el texto principal estudio la maldición de la higuera tratando de evitar toda especulación botánica; bastante tenemos ya con la especulación teológica.

³⁸ Aquí —conviene subrayarlo— nos encontramos ante las interpretaciones teológicas de Marcos y de los otros evangelistas, no necesariamente ante las intenciones y acciones del Jesús histórico. La cuestión de la historicidad de la entrada triunfal y de la purificación del templo será tratada en un capítulo posterior.

³⁹ El texto griego es *μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι*. Respecto a él son oportunas dos observaciones: 1) Tenemos en esta frase un caso extremadamente raro del modo optativo (*φάγοι*) en Marcos. Su carácter sorprendente se debe a que el optativo era el modo empleado para las maldiciones en el griego clásico, mientras que el griego del NT tiende a servirse para ellas del imperativo (véase, p. ej., Gál 1,8-9; cE BDF, 194 §384; Herberich Weir Smyth, *Greek Grammar* [Cambridge, MA: Harvard University, 1920, 1956J 406 §1814b). C. F. D. Moule (*An Idiom-Book o/New Testament Greek* [Cambridge: Cambridge University, 1960] 136) califica Mc 11,14 como «el más vehementemente prohibitivo de todos los ejemplos» neotestamentarias del optativo empleado para expresar un deseo o una condena. Por eso Marcos (o quizá su fuente) parece esforzarse en adarar que se trara de una maldición, algo

que, obedientemente, Pedro subraya en 11,21: «La higuera que maldijiste (ἡ συκη τῆν κατηράσω)...» Y no hay razón para pensar que Pedro esté equivocado en su interpretación de lo que dijo Jesús el día anterior. 2) La expresión εἰς τὸν αἰῶνα, acompañada de negación (aquí, μηκέτι y μηδεῖς), suele significar "nunca", "jamás"; cE Bauer, *Wdrterbuch* (6ª ed., col. 52, donde Mc 11,14 (junto con Mc 3,29, el único lugar de Marcos en que vuelve a aparecer la expresión) es citado como ejemplo. Algunos comentaristas querrían traducir la negación + εἰς τὸν αἰῶνα de 11,4 como "hasta el fin de esta edad" o "hasta la edad venidera". Pero esas ideas tienen sus propias expresiones en griego: ὁ μέλλων αἰῶν, ὁ αἰῶν οὗτος, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, utilizado junto con la alguna preposición como ἕως ("hasta"). "Hasta el fin de la [o de esta] edad" exigiría una construcción como la que se encuentra en Mt 28,20: ἕως τῆς συντέλειας τοῦ αἰῶνος. Críticos como Violet ("Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", 137-39) y Hiers ("Not the Season for Figs", 397-98) comparan Mc 11,14 con la frase pronunciada por Jesús durante la última cena en Mc 14,25: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta [ἕως] el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios». Lo destacable, en cambio, es la construcción con ἕως de 14,25, que no se encuentra en 11,14. Sólo reescribiendo el dicho, que es lo que hace Violet, se puede obtener el sentido de escatología inminente que desean estos críticos.

⁴⁰ En vista de que, según mi cuenta, hay cinco perícopas en el cap. 11, de que la purificación del templo ocupa el centro del capítulo y de que la maldición de la higuera y la correspondiente verificación del efecto flanquean la purificación del templo, la tentación natural es ver el capítulo en su conjunto como una estructura quiástica: A-B-C-B'-A'. Por atractivo que esto pueda parecer, no creo que la entrada triunfal (11,1-11) y el cuestionamiento de la autoridad de Jesús (11,27-33) tengan en común lo suficiente para verlas como dos perícopas correspondientes (o incluso opuestas) en una estructura quiástica.

⁴¹ Aquí se nota la mano de Marcos (o de un recopilador premarcano de las tradiciones), quien, diciendo que los sumos sacerdotes y los escribas oyeron la crítica profética de Jesús sobre el templo (18,17), abre camino para el cuestionamiento de su autoridad al día siguiente (11,27-33). Es lo mismo que ha hecho el redactor en (11,14), cuando al subrayar que los discípulos estaban oyendo (ἤκουον) la maldición de la higuera, ha preparado el terreno para la comprobación, al día siguiente, del efecto de esa maldición (11,20-21). Sobre el vínculo redaccional entre las dos acciones de oír, cf. Giesen, "Der verdorrte Feigenbaum", 102. Vemos aquí un caso de doble intercalación, donde las perícopas parecen jugar a pídola: la maldición de la higuera salta sobre la purificación del templo para conectar con la verificación de la maldición, al igual que la purificación salta sobre la verificación para conectar con el cuestionamiento de la autoridad de Jesús. Pero, al mismo tiempo, deliberadamente, la maldición de la higuera y su verificación han sido separadas y colocadas a ambos lados de la purificación para que sean interpretadas como una señal profética de la suerte que espera al templo.

⁴² Véase, p. ej., Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 232; Wemer H. Kelber, *Mark's Story o/ Jesus* (Philadelphia, Fortress, 1979) 59-62; Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986) 122-23; Moma D. Kooker, *The Gospel According to Saint Mark* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 265-66; John Paul Heil, *The Gospel o/Mark As a Model for Action. A Reader-Response Commentary* (New York/Mahwah, NJ: Paulist, 1992) 225-28. Llama la atención la cantidad de tiempo que muchos comentaristas del Evangelio de Marcos emplean en especular sobre la fecha histórica de la purificación del templo o el preciso carácter de la acción e intención del Jesús histórico, sin reparar apenas en la cuestión de qué intenta transmitir Marcos mediante esta escena al asignarle su específico emplazamiento en la estructura de los capítulos 11-16. Muchos comentarios so-

bre Marcos son búsquedas encubiertas del Jesús histórico; la confusión metodológica indica que ni la búsqueda de Jesús ni el comentario sobre Marcos están hechos como es debido. Incluso los comentaristas que interpretan la purificación como una acción profética anunciadora de una sentencia divina no son siempre exactos en su formulación. Dentro del contexto de Mc 11, la sentencia es contra el templo y las autoridades en particular, no contra Israel en general.

⁴³ El lector observará que en ningún lugar de mi estudio de Mc 11 menciono el v. 26 «Pero si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre que está en los cielos perdonará vuestras culpas»). La razón de ello es la coincidencia casi general de críticos y exegetas en que este versículo es una adición posterior de un escriba cristiano, que, dándose cuenta de que la sustancia de Mc 11,25 se encontraba también en Mt 6,14, quiso completar el paralelo incluyendo la frase condicional sobre la falta de perdón presente en Mt 6,15. Aparece de no estar incluida en manuscritos muy tempranos que recogen todos los tipos de textos, la adición del v. 26 se revela como tal con su empleo de la forma condicional "si vosotros no perdonáis", con paralelo en la forma condicional de Mt 6,14, en vez de la forma temporal ("cuando os pongáis en pie para orar") utilizada en Mc 11,25. Sobre el carácter secundario de Mc 11,26, cf. Metzger, *Textual Commentary*, 110; Telford, *The Barren Temple*, 50, 64. Este último autor llega al punto de declarar que Mc 11,25 y quizá 11,24 son también adiciones efectuadas por escribas al texto marciano (pp. 50-56). Tal opinión no es muy aceptada, y con razón; para argumentos en contra de la idea de Telford, véase Dowd, *Prayer*, 40-45.

⁴⁴ Una vez más debo recalcar que aquí me refiero a la presentación redaccional de Marcos ya su teología, no a las circunstancias reales que condujeron al proceso y muerte del Jesús histórico.

⁴⁵ Algunos estudiosos (v. gr., Dowd, *Prayer*, 58) notan que, en 11,21, es Pedro quien considera como una maldición las palabras de Jesús en 11,14, mientras que el mismo Jesús, en los dichos de 11,22-25, aparentemente interpreta como una oración sus propias palabras. Lo cierto es que, puesto que Marcos ofrece a propósito dos interpretaciones del milagro de la higuera, una más dogmática (la maldición como anuncio de la destrucción del templo) y una más "parenética" (la exhortación a los cristianos a tener fe, orar y perdonar), no hay por qué juzgarlas incompatibles. En el Evangelio de Marcos, cuando Pedro dice algo erróneo desde el punto de vista teológico, Jesús se lo hace ver en términos inequívocos (p. ej., 8,32-33; 14,29-31). Nada indica, en 11,20-25, que Jesús esté en desacuerdo con Pedro sobre el carácter de maldición de las palabras de 11,14. Además, ya he señalado que el empleo del modo optativo (φάγοι), sumamente inusitado en Marcos, es indicio de que Mc 11,14 debe entenderse como una maldición.

⁴⁶ Para un extenso estudio del uso de los higos, las higueras y otros árboles como imágenes teológicas en el AT, el judaísmo, el NT y, en general, el Próximo Oriente antiguo, cf. Telford, *The Barren Temple*, 128-250. Se lee en la citada obra (p. 135): «Aunque el malogro de los frutos de la higuera o de la vid se ofrece simplemente como señal de desolación, por ejemplo, en Jl 1,7.12 y Hab 3,17, la higuera dañada o seca es una vigorosa imagen del castigo de Dios a su pueblo en Jr 5,17; 8,13; Os 2,14; 9,10.16 YAm 4,9 (cE también Sal 105,33; Is 28,4; 34,4; Nah 3,12)". Como nota también Telford, algunos de los pasajes proféticos están relacionados con la condena del culto y del sistema sacrificial del templo Or 5,17-18; 8,12-23; Os 2,11-13; 9,10-17; Am 4,4-13). En Miq 7,1-4, Dios busca un pueblo fiel e íntegro como quien se entrega a una vana búsqueda de brevas. En algunos pasajes, el castigo de Dios se lleva a cabo mediante diversos tipos de estragos en plantas, sobre todo en vides e higueras (véase, p. ej., Sal 105,33; Is 24,6.7; Jr 6,6; 7,20; Os 2,12; Am 4,9). Telford muestra cómo la higuera, en la literatura rabínica posterior, se convirtió en una imagen más directa de

distintas realidades concretas, p. ej., la ciudad de Jerusalén. Sin embargo, en mi opinión, la precisa utilización de la higuera como símbolo del templo de Jerusalén amenazado con un castigo escatológico debe ser atribuida preferentemente al autor cristiano que decidió emplear la imagen general de la higuera en el contexto de los últimos días de Jesús en Jerusalén y, más específicamente, de la purificación del templo. La incansable búsqueda de "precedentes" no debe impedirnos percibir el aparente uso creativo de la imagen de la higuera por parte del autor de Mc 11,12-14,20-21.

⁴⁷ Dowd (*Prayer*, 37-66) muestra que la catequesis marcana sobre fe, oración y perdón no es un cuerpo extraño en la estructura y teología general de Marcos; pero, con toda su visión holística del texto, esta autora no puede ocultar la presencia de tensiones y elementos mal encajados.

⁴⁸ En el *Evangelio de Tomás* copto de Nag Hammadi hay dos dichos que también contienen el tema de ordenar a una montaña que se mueva a otro lugar. En la traducción de Bentley Layton (*The Gnostic Scriptures* [Garden City, NY: Doubleday, 1987] 389), el dicho 48 reza así: «Dijo Jesús: "Si dos hacen las paces dentro de una sola casa, dirán a una montaña: 'Ve a otro sitio', y a otro sitio irá"». En el dicho 106 (Layton, p. 398) se lee: «Dijo Jesús: "Cuando los dos os hagáis uno, os volveréis hijos de hombre, y cuando digáis: 'Oh montaña, trasládate', ella se trasladará"». Muy posiblemente, estos dos dichos dependen de la tradición sinóptica y constituyen reelaboraciones de ella. Común a Mc 11,22-23 || Mt 21,21, a Mt 17,19-20 || Lc 17,5-6 y a 1 Cor 13,2 es la mención de la fe como requisito necesario para decir a la montaña que se mueva. Puesto que Mt 17,20; 21,21; Lc 17,6, y 1 Cor 13,2 coinciden en la forma condicional "si tuvierais [Pablo: si tengo toda la] fe", el criterio de testimonio múltiple indica que esta formulación representa la forma más primitiva del *logion* a que podemos llegar. Significativamente, aunque que los dichos 48 y 106 conservan la estructura de alguna suerte de prótasis ("si" o "cuando") como la condición para poder decir a una montaña que se mueva, esa condición no es ya la fe sino el motivo típicamente gnóstico de superar la dualidad alcanzando la unidad (haciendo dos las paces dentro de una sola casa, haciéndose los dos uno; cf. dicho 22). En el dicho 106, la idea de que los que alcanzan la unidad se convierten en "hijos de hombre (¿un eco de Jesús el Hijo del hombre de los sinópticos?), es decir, en verdaderos gnósticos, parece reflejar el tono panteísta y/o politeísta que se encuentra en otros pasajes del *Evangelio de Tomás* (cf. dicho 108). Como nota Fieger (*Das Tomasevangelium*, 154), el dicho 106 debería ser juzgado, en tal caso, más intensamente gnóstico que el 48. Pero el mismo autor señala a continuación (p. 155) que incluso el simbolismo de hacer las paces en una sola casa alude a la idea gnóstica del retorno a la unidad ontológica; el rechazo del mundo material trae consigo esa paz interior, ese reconocimiento íntimo del destello de luz divina, que hace posible para el gnóstico lo que es imposible para el hostil mundo material. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1143) cree que «ambas formas [dichos 48 y 106] del evangelio apócrifo [de Tomás] dependen de Mt 17,20». En suma, a diferencia de Telford (*The Barren Temple*, 103), yo no dejaría abierta la posibilidad de que los dichos 48 y 106 del *Evangelio de Tomás* representen tradiciones subyacentes a los Evangelios sinópticos.

Un vislumbre adicional que se obtiene comparando las formas del dicho sobre la capacidad de mover montañas en Marcos, Mateo, Lucas y 1 Corintios es que todas las versiones, exceptuada la de Marcos, sitúan la mención de la fe en una prótasis: "Si tuviérais fe" (en 1 Cor 13,2: "Si renego toda la fe"). Por eso el mismo Marcos podría ser el autor de la construcción imperativa del final de Mc 11,22: "Tened fe en Dios"; es su modo de unir el relato sobre la verificación del efecto de la maldición (I 1,20-21) a su cadena de dichos (I 1,22-25). La composición del evangelista, quien sin duda es capaz de incluir ciertas locuciones infrecuentes, podría explicar el raro empleo de $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (literalmente, "fe de Dios") con el sentido de genitivo objetivo: "fe en Dios".

⁴⁹ Si bien, en líneas generales, el vocabulario de Marcos y el de Juan difieren en estos puntos (Marcos se expresa en términos de pedir con fe, y Juan, con su típica concentración en el aspecto cristológico, habla de pedir "en mi nombre"), Mc 11,24 y los tres dichos de Juan utilizan alguna forma del verbo αἰτέω en la segunda persona del plural. Además, tanto Mc 11,24 como Jn 15,7 concluyen la promesa casi con la misma frase: en Marcos se lee καὶ ἔσται ὑμῖν, y en Juan καὶ γενήσεται ὑμῖν. La forma marcana puede ser traducida como "y será vuestra"; pero la joánica, aun pudiéndose traducir también de ese modo, más probablemente significa "y se os concederá". La seguridad de que Dios escuchará la oración cristiana aparece con αἰτέω en otras fuentes y contextos, incluso en material Q (Mt 7,7-11 || Lc 11,9-13); por ejemplo, en otros discursos de la última cena del cuarto Evangelio (16,16; 16,24) en Sant 1,5-6 (cf. 4,2-3) y, señaladamente, en 1 Jn 3,22; 5,14-15. No obstante, ninguno de los textos citados tiene una estructura tan similar a la última frase de Mc 11,25 como las palabras finales de Jn 15,7.

⁵⁰ Aun admitiendo esta posibilidad, Koch (*Die Bedeutung*, 133) se inclina a pensar que los dichos sueltos se incorporaron gradualmente al relato antes de la redacción de Marcos. A mi entender, Koch se opone innecesariamente a la idea de la incorporación de los dichos por parte del mismo Marcos y, a lo largo de su monografía, a veces postula claramente cúmulos de tradiciones premarcanas como el material que está en la base de Mc 11. Por eso se ve forzado a atribuir exclusivamente a Marcos la intercalación de la maldición de la higuera y de la purificación del templo; y, como consecuencia, aunque la cadena de dichos sueltos apunta en otra dirección, Koch acaba asignándola a un vago proceso premarcano que queda por explicar.

⁵¹ Así Taylor, *The Cospel According to Sto Mark*, 408-10; Haenchen, *Der Wegfesu*, 324-25; Lane, *Mark*, 338; Pesch, *Das Markusevangelium* I r, 112-13 (donde se decanta por la idea de que el mismo Marcos reunió los dichos, aunque no descarta la posibilidad de una colección premarcana); Hooker, *The Cospel According to Saint Mark*, 230-31. Curiosamente, Gundry (*Mark*, 507-8) rechaza la idea de una composición catequética aglutinada mediante palabras de engarce, pero al final adopta una postura agnóstica (p. 508): «Después de todo, es muy dudoso que podamos decidir con gran certeza si uno, varios o todos estos dichos e incidentes se hallaban unidos en una etapa anterior[». Rara vez, por no decir nunca, se tiene una "gran certeza" al rastrear la historia de la tradición del material evangélico.

⁵² Sobre las intercalaciones en Marcos, especialmente en el relato de la pasión, véase John R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Cospel of Mark* (SBLDS 10; Missoula, MT: SBL, 1973), esp. pp. 42, 58-63; cf. Donald Juel, *Messiah and Temple. The Trial of Jesus in the Cospel of Mark* (SBLDS 31; Missoula, MT: Scholars, 1977), esp. pp. 30-36 para sus discrepancias con Donahue. La intercalación es ciertamente un rasgo peculiar de la tradición marcana; tradición constituida, a mi entender, por las colecciones premarcanas de material, así como el trabajo redaccional de Marcos. Considero posible que algunas de las intercalaciones que se suelen atribuir a Marcos ya existiesen en sus fuentes. Como hemos visto, el ensamblaje de la resurrección de la hija de Jairo con la curación de la hemorroísa (Mc 5,21-43) parece un ejemplo de ello; otro, en mi opinión, podría ser el entrelazado de la maldición de la higuera con la purificación del templo. En esto coincido con Pesch (*Das Markusevangelium* I r, 189-91), aunque yo no extendería el relato de la pasión premarcano tanto como él. Para la idea de que la intercalación en Mc 11 es obra del mismo evangelista, cf. Giesen, "Der verdorrte Feigenbaum", 102.

⁵³ Sobre el fenómeno de las oraciones marcanas con γάρ, véase Bird, "Some γάρ Clauses", 171-87, donde hace ver que Mateo y Lucas tienden a eliminar las desconcertantes oraciones con γάρ en el material narrativo, pero menos en los dichos. Aun-

que en general son útiles las sugerencias de Bird, encuentro demasiado fantástica su teoría de que tales oraciones son indicio de alusiones crípticas a determinados textos del AT. Sin embargo, hace una importante observación: dada la multiplicidad de contextos en que las enigmáticas oraciones con *yáp* se encuentran a lo largo del Evangelio de Marcos, parecen más bien productos de la redacción marcana que elementos tradicionales. Para otros comentarios sobre la eliminación de las oraciones con *yáp* de Marcos y sobre posibles causas de ella, cf. Cotter, "For it Was not the Season for Figs", 63-64.

⁵⁴ Acerca de esta cuestión, véase Bultmann, *Geschichte*, 308-10; van Campenhuisen, *Der Ablauf der Osterereignisse*, 35-42; Jean Delorme, "Résurrection et tombeau de Jésus", en Paul de Surgy et al. (eds.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (LD 50; Paris: Cerf, 1969) 105-51; Edward Lynn Bode, *The First Easter Morning* (AnBib 45; Rome: Biblical Institute, 1970) 25 n. 1; Ludger Schenke, *Auftrstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS 33; Stuttgart: KBW; 1971); Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1971) 50-64; Xavier Léon-Dufour, *Resurrection and the Message of Easter* (London: Chapman, 1975, 1a ed. 1971) 105-16; Pesch, *Das Markusevangelium I*, 519-41; PHEME PERKINS, *Resurrection* (Carden City, NY: Doubleday, 1984) 114-24.

⁵⁵ La crítica de la redacción y de la composición, así como la crítica literaria, nos han enseñado a ver a Marcos no sólo como un reelaborador de tradiciones anteriores, sino como un autor creativo. No obstante, el entusiasmo de la crítica literaria del NT contemporánea entraña el peligro de hacernos olvidar que, en el NT (y no digamos en el *corpus* de la literatura griega antigua), Marcos no destaca como el autor con un mejor estilo. Aunque no estoy de acuerdo con todos sus argumentos y conclusiones, creo que hay algo que aprender de J. C. Meagher, *Clumsy Construction in Mark's Gospel* (Toronto Studies in Theology 3; New York/Toronto: Mellen, 1979).

⁵⁶ La palabra *καρπός* ("tiempo" o "temporada") bien puede llevar aparejado el significado teológico, más profundo, del tiempo escatológico de la realización plena o parusía (así Mc 1,15 y 13,33; pero cf. 10,30). Sin embargo, tanto en 11,13 como en 12,2, el sentido sugerido por el contexto del relato es primordialmente el de tiempo de maduración (de los higos o las uvas) y de recolección. El significado teológico profundo sólo se hace presente a través -y a causa- del sentido natural y superficial de *καρπός* en el relato.

⁵⁷ Recogen una variedad de opiniones Hiers, "Not the Season for Figs", 394-400, y Cotter, "For It Was Not the Season for Figs", 62-66. Un comentario de este último (p. 62) resulta pintiparado: «El relato de Marcos sobre la maldición de la higuera ... se asemeja mucho a una enfermedad crónica: el paciente está siempre en tratamiento y nunca curado de verdad».

⁵⁸ Véanse, p. ej., las observaciones de R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (London: Oxford University, 1950) 60-61; Bartsch, "Die 'Verfluchung' des Feigenbaums", 259-60. Aunque acepto la idea de alguna suerte de relato de la pasión premarcano en estado embrionario, pongo en duda la afirmación de Pesch de que un detallado relato de la pasión premarcano se extendía desde 8,27 hasta 16,8, sin que los caps. 14-16 revelasen ninguna adición significativa efectuada por Marcos (*Das Markusevangelium II*, 1-27). Según Pesch, todo el cap. 11, a excepción de los vv. 25-26 (26), formaba parte de ese relato de la pasión premarcano. De acuerdo con esta teoría tan radical, los fenómenos que a la mayoría de los comentaristas les parecen indicios de aportaciones de Marcos habría que atribuirlos al redactor premarcano del relato de la pasión, lo cual, a veces, resulta muy forzado (p. ej., en 11,13e, 22-23). Detrás de todo este enfoque parece estar el deseo de declarar histórico la mayor cantidad de material posible.

⁵⁹ Véase al respecto Raymond Brown, "John and the Synoptic Gospels: A Comparison", en *New Testament Essays* (Carden City, NY: Doubleday [Image], 1965) 246-71.

⁶⁰ Digo "aproximadamente" porque la unción en Betania precede a la entrada triunfal en Juan pero la sigue en Marcos.

⁶¹ Sobre esto, cf. Dodd, *Historical Tradition*, 160-62; Brown, *The Gospel According to John* 1, 119.

⁶² Doy aquí por supuesta una opinión mayoritaria entre los exegetas: que el cuarto evangelista trasladó la purificación del templo al comienzo del ministerio público para envolver todo el Evangelio en una atmósfera de Pascua/Pasión y hacer de la resurrección de Lázaro la causa principal del arresto de Jesús. Sobre este punto, véase *Un juicio marginal*, 388-89, y, anteriormente en el presente tomo, el estudio de la resurrección de Lázaro. Como dejé dicho en *Un juicio marginal*!, 68, 75-76, al igual que la mayoría de quienes en el siglo XX han comentado el cuarto Evangelio, creo que Juan se sirvió de una tradición similar a la de los sinópticos pero independiente de ella; o lo que es lo mismo: creo que Juan no depende literariamente de Marcos ni de ningún otro sinóptico. Esta postura ha sido ya confirmada con mi estudio de varias perícopas (v. gr., la curación del hijo del centurión o criado del funcionario real) y lo será nuevamente, en este capítulo, al tratar del caminar sobre las aguas y de la multiplicación de los panes. Por eso, la teoría de David Seeley ("Jesus' Temple Act": *CBQ* 55 [1993] 263-83) de que la purificación del templo es una creación de Marcos resulta insostenible ante el testimonio independiente ofrecido por Juan.

⁶³ Digo a propósito "ninguna otra versión de este relato de milagro", puesto que se suele sugerir que el origen del relato sobre la maldición de la higuera podría encontrarse en la parábola especial lucana de la higuera estéril (Lc 13,6-9). Aunque tal idea no es descartable en principio, tropieza con tres dificultades importantes: 1) Esta teoría sobre la historia de la tradición del relato marciano exigiría que Marcos (o, más probablemente, algún autor premarcano) conociese al menos algo de la tradición especial L subyacente al Evangelio de Lucas. Sobre todo si se acepta mi punto de vista de que la maldición de la higuera no es una creación de Marcos, sino que pertenece a un conjunto de material premarcano que comprende la mayor parte del cap. 11 su Evangelio, entonces la composición del relato de la maldición de la higuera debe hacerse retroceder hasta unos tiempos nada tardíos de la primera generación cristiana. Ahora bien, ¿hay muchas probabilidades de que un maestro o autor cristiano activo durante una de las primeras etapas de desarrollo de la tradición marciana conociese algo de la tradición especial L? Esto no es imposible, desde luego; pero quien lo sostenga debe estar dispuesto a explicar qué solución adopta para el problema sinóptico y cómo hace compatible tal solución con la teoría propuesta. 2) La parábola lucana de la higuera estéril tiene un sentido marcadamente distinto, e incluso diametralmente opuesto, al del milagro punirivo marciano. En la parábola, el dueño de la higuera estéril lleva tres años sin obtener fruto de ella; aun así, decide esperar todavía un año más y cuidarla con gran esmero, en la esperanza de que fructifique y no tener que cortarla. Obviamente, la parábola anuncia el breve tiempo de gracia del que aún disponen los oyentes de Jesús; es una urgente llamada al arrepentimiento, en la esperanza de que la gente pueda escapar aún a la sentencia y al castigo. Con la maldición de la higuera y la subsiguiente destrucción ocurre justo lo contrario. Después de buscar en ella incidentalmente (¡en contraste con las repetidas búsquedas durante tres años!), Jesús condena a la higuera a secarse, lo cual ya ha sucedido al día siguiente. El mensaje es que la suerte del templo de Jerusalén está sellada; nada puede evitar ya su destrucción inminente. Una confirmación de la diferencia de sentido se encuentra en el hecho (señalado por Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1004) de que sólo las pa-

labras casi inevitables ("higuera", "fruto", "llegó" "no encontró") son comunes al milagro punitivo y a la parábola. 3) También cabría preguntarse qué razones hay para pensar que, durante la primera generación cristiana, una parábola llegara a transformarse en un relato de milagro. Aunque estudiosos de los Evangelios invocan a veces tal proceso, cuesta concretarlo en ejemplos susceptibles de ser aceptados por la mayoría de los especialistas. Es interesante notar que, aunque Bultmann (*Geschichte*, 246) admite la posibilidad de un relato de milagro desarrollado a partir de un *dicho* de Jesús, no cree que, con la excepción de la maldición de la higuera, se haya desarrollado ningún milagro a partir de una *parábola*.

A la luz de todo esto, coincido con Telford (*The Barren Temple*, 233-37) en que probablemente la parábola lucana de la higuera estéril no dio origen al milagro punitivo marcano. Pero, aunque se aceptase la idea de que el relato es un desarrollo de la parábola, ello no alteraría la conclusión alcanzada en mi estudio de Mc 11,12-14.20-21: en la base de este relato no hay ninguna acción sorprendente de! Jesús histórico que fuera considerada como un milagro por los discípulos u otros testigos de ella. Cualquiera que sea la lectura, e! episodio de la maldición de la higuera tiene su origen en la enseñanza cristiana.

⁶⁴ Otra cuestión es que ese autor premarcano acertase o no en su interpretación. Los exegetas difieren al respecto. E. P. Sanders (*Jesus and Judaism* [Philadelphia: Fortress, 1985] 61-76) defiende con brío la idea de que, en la "purificación", el Jesús histórico estaba simbolizando realmente la destrucción de! templo. En cambio, Craig A. Evans ("Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?": *CBQ* 51 [1989] 237-70), sostiene que el Jesús histórico estaba exigiendo la purificación del culto en el templo.

⁶⁵ Sobre el término *teologúmeno*, cf. *Un juicio marginal*, 330-33 y 249-50 n. 41.

⁶⁶ He limitado mi lista de milagros punitivos de! AT a los llevados a cabo pOt medio de algún agente humano (v. gr., Moisés, Elías o Eliseo) con una maldición, otación, orden o acción de cualquier tipo. Pero otros milagros punitivos no tienen agente o mediador humano, como la muerte súbita de Nadab y Abihú, hijos del sumo sacerdote Aarón, por ofrecer incienso al Señor sin estar autorizados para ello (Lv 10,1-2); el castigo mortal, también inmediato, infligido a Uzá por tocar el arca de la alianza para sujetarla (2 Sam 6,6-7), o la locura de Nabucodonosor en Dn 4,1-37, donde Danie! interpteta el sueño de! rey pero de ningún modo es causa o instrumento de! castigo.

⁶⁷ Es interesante señalar que, entre los castigos divinos infligidos a niños, se narra un episodio (*Evangelio de la infimcia* de Tomás, 3,1-3) donde un chico se consume, quedando completamente "seco como un árbol", tras haber sido maldecido por Jesús, quien le dice que no echará hojas, ni raíces, ni frutos. En este pasaje puede haber un eco de la maldición de la higuera; la consunción inmediata del chico podría indicar que la versión reflejada es la de Mateo y no la de Marcos. (Parece claro que *Evangelio de la infimcia* de Tomás muestra conocimiento de algunos de los Evangelios sinópticos, a juzgar por su último capítulo [19,1-5], directamente dependiente de Lc 2,41-52; 1,42; 2,51-52.) El niño Jesús causa también la muerte instantánea de un chico que accidentalmente choca con él (4,1), y los que luego se quejan de Jesús a José quedan ciegos (5,1). Más adelante (14,2), Jesús maldice a un maestro, quien inmediatamente cae desmayado al sue!o. Hay que señalar, no obstante, que ese evangelio apócrifo también presenta al niño Jesús realizando milagros beneficiosos y anulando sus milagros punitivos. Pata el texto de! *Evangelio de la injáncia* de Tomás, cf. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1, 293-98.

⁶⁸ Véase Achtemeier, "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament", 149-86. Es interesante observar que, en efecto, la tradición de

Jesús como taumaturgo declina –salvo en los evangelios de la infancia-, y, prácticamente, no le son atribuidos nuevos milagros. Lo contrario ocurre con los apóstoles.

⁶⁹ Como ya he dejado dicho, el relato marcano sobre el exorcismo al geraseno endemoniado no refiere en realidad un milagro punitivo, aunque los cerdos poseídos por los demonios se precipitan al mar y se ahogan. 1) En el nivel narrativo, la acción de Jesús es totalmente positiva tal como la presenta Marcos: se trata de la liberación de un hombre atormentado por una legión de demonios. Además, Jesús se limita a acceder a la petición de los demonios de entrar en los cerdos, y es esa presencia demoníaca lo que hace que los animales se precipiten al mar y mueran ahogados. 2) En el nivel de la reconstrucción histórica, ya he explicado, al tratar sobre los exorcismos, las razones por las que la crítica textual y formal permiten considerar como muy probable que todo el incidente de los cerdos sea una adición secundaria al relato básico del exorcismo practicado por Jesús al geraseno.

⁷⁰ Es claro que en esta sección he procurado argumentar desde la crítica de la composición, de las fuentes y de la tradición sobre el origen y desarrollo de Mc 11 en general y de 11,12-14.20-21 en particular. Aun así, tengo el convencimiento de que la aplicación de los criterios de discontinuidad y coherencia son suficientes para mostrar que, muy probablemente, la maldición de la higuera no se remonta a ningún suceso de la vida del Jesús histórico.

⁷¹ Quizá se pregunte el lector por qué he dedicado tanto espacio a defender una posición que a la mayor parte de las personas podría parecer obvia. Una razón de ello es que, en teoría, se podría recurrir a algunos criterios de historicidad para argüir que, por el contrario, la maldición de la higuera se remonta al Jesús histórico. 1) Se podría apelar al criterio de dificultad. Después de todo, ¿resulta concebible que los primeros cristianos, que proclamaban a un Salvador lleno de bondad y misericordia, inventasen un relato en el que Jesús, en un ataque de ira, destruye una inofensiva higuera simplemente porque no le proporciona fruto cuando no es tiempo para ello? Y prueba adicional de que el relato se remonta al Jesús histórico es que, dada la naturaleza embarazosa del relato marcano, Mateo optó por abreviarlo y Lucas lo suprimió del todo. En *respuesta*, yo recordaría al lector una limitación del criterio de dificultad, ya señalada en el primer tomo de *Un juicio marginal* (pp. 186-187): lo que *nosotros* juzgamos embarazoso no necesariamente tenía que serlo para los cristianos del siglo I. Ni el autor premarcano, ni Marcos, ni Mateo, parecen encontrar dificultad en este milagro punitivo; y, por lo que respecta al supuestamente sensible Lucas, no sintió embarazo al presentar al ángel Gabriel enojado y castigando a Zacarías en el tercer Evangelio (1,20-22), ni al atribuir también milagros punitivos a héroes de Hechos como Pedro y Pablo. Vista la falta de dificultad con respecto a ese tipo de milagros en el AT, así como en los Evangelios sinópticos, en los apócrifos y en Hechos, el argumento elaborado desde ese criterio pierde casi toda o toda su fuerza. 2) Se podría apelar al criterio de discontinuidad, puesto que, en la Biblia, un milagro punitivo obrado directamente contra una planta concreta a la que se recrimina por no haber hecho determinada cosa es raro, si no absolutamente insólito. En *respuesta*, yo señalaría que esto es cierto sólo hasta cierto punto. En el AT, algunas de las diez plagas de Egipto (producidas por un taumaturgo) iban dirigidas contra la vida vegetal, como árboles (Ex 9,25: árboles dañados por el granizo) y frutos (10,15: los frutos de los árboles devorados por la langosta). Obviamente, a través de los árboles y las cosechas, se castiga a un pueblo pecador, los egipcios. No sorprende ver que, en el Apocalipsis de Juan, las plagas equivalentes también dañan y destruyen árboles y cosechas (Ap 6,6; 8,7) como símbolo y anticipación de la destrucción rotal que va a sobrevenir a Babilonia. También cabe enumerar el caso peculiar del ricino de Jonás (cap. 4). No se habla de maldición contra la planta, pero el relato explica que Dios la hace nacer y desarrollarse y luego mo-

rir después de un solo día de existencia. El ricino sirve a modo de parábola en acto dentro del debate de Dios con Jonás sobre la compasión divina por la humanidad, incluidos los gentiles, pecadores (pero arrepentidos). Bien es cierto que la maldición de la higuera evangélica conserva su carácter especial en la medida en que el taumaturgo se dirige a un determinado árbol y lo castiga por una determinada falta, todo ello con alusiones simbólicas; pero este elemento específico se debe al deseo del autor premarcano de crear un relato punitivo que sirviese como comentario sobre la purificación del templo.

⁷¹ Para un tratamiento extenso y bibliografía, c(Rudolph Pesch, *Der reiche Fischfang*, Lk 5,1-11/Jo 21,1-14 (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1969); un examen de trabajos y opiniones sobre el tema se puede encontrar en los dos primeros capítulos (pp. 13-52). Contienen también bibliografía al respecto los artículos de Günther Klein y Rudolph Pesch citados en esta misma nota. Entre la copiosa literatura sobre la pesca milagrosa cabe citar los siguientes trabajos: Albert J. Matthews, "'Depart from me; for I am a sinful man, O Lord' (Luke v. 8)": *ExpTim* 30 (1918-19) 425; M.-E. Boismard, "Le chapitre XXI de Saint-Jean. Essai de critique littéraire": *RB* 54 (1947) 473-501; Robert Leaney, "Jesus and Peter: The Call and Post-resurrection Appearance (Lk v. 1-11 and xxiv. 34)": *ExpTim* 65 (1953-54) 381-82; Jindřich Mánek, "Fishers of Men": *NovT* 2 (1957) 138-41; Charles Smith, "Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure": *HTR* 52 (1959) 187-203; Otto Betz, "Donnersohne, Menschenfisher und der davidische Messias": *RevQ* 3 (1961-62) 41-70, esp. 53-61; Klaus Zillesen, "Das Schiff des Petrus und die Gefährten vom andern Schiff (Zur Exegese van Luc 5,1-11)": *ZNW* 57 (1966) 137-39; Günther Klein, "Die Berufung des Petrus": *ZNW* 58 (1967) 1-44; Stanley Marrow, "Jo 21: Indagatio in Ecclesiologiam Joanneam": *VD* 45 (1967) 47-51; Wilhelm H. Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"* (New Testament Library; Philadelphia: Westminster, 1967); Francis Agnew, "Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica": *VD* 46 (1968) 129-47; Jean DeJarme, "Luc v. 1-11: Analyse structurale et histoire de la rédaction": *NTS* 18 (1971-72) 331-50; Wolfgang Dietrich, *Das Petrusbild der Lukaniischen Schriften* (BWANT 5/14; Sturrgarr: Kohlhammer, 1972), esp. 23-81; Rudolf Pesch, "La rédaction lucannienne du logion des pêcheurs d'hommes (Lc., V, 10c)", en Frans Neiryneck (ed.), *L'évangile de Luc-The Cospel of Luke* (Betl32; edición corregida y aumentada; Louvain: Université de Louvain/Peeters, 1989; 1ª ed. 1973) 135-54.

⁷³ Ya he indicado que, a mi entender, el cap. 21 del Evangelio de Juan fue añadido por un redactor final cuando el evangelista ya había completado dicho escrito (y cuando, probablemente, ya había muerto). Como señala Brown (*The Cospel According to John* J1, 1077-85), no se llega a esta conclusión simplemente contando las palabras que no figuran en otros lugares de Juan, sino tras considerar con cuidado muy diversos factores del cap. 21: vocabulario, gramática, estilo y enfoque teológico, por no mencionar la torpe adición de todo un capítulo a una obra que ya se ha dado a sí misma por terminada en el capítulo anterior. Para un detallado estudio de los aspectos literarios del cap. 21 que llevan a la conclusión de que el anónimo redactor es distinto del evangelista pero discípulo, c(Boismard, "Le chapitre XXI", 473-501 (su énfasis en rasgos lucanos puede ser exagerado); véase también Marrow, "Jo 21", 47-51.

⁷⁴ Como quedará patente, no creo, en definitiva, que la pesca milagrosa entre en la categoría de milagro de donación.

⁷⁵ No se puede descartar sin más la segunda posibilidad. Ese caso se da probablemente en el lavado de los pies de Jesús por la pecadora arrepentida, en Lc 7,36-50, con respecto a la unción de los pies de Jesús por María de Betania en Jn 12,1-8. Sobre esta idea, cf. Brown, *The Cospel According to John* 1, 449-52. Distinta es la opinión de Firzmyer en *The Cospel According to Luke* 1, 684-88.

⁷⁶ Por comodidad, en lo que sigue hablaré simplemente de "Lucas" y "Juan". En realidad es muy probable que el relato de la pesca milagrosa llegase a cada uno de ambos autores ya incluido en el contexto donde ahora se encuentra en los respectivos Evangelios. Por eso hay que entender "Lucas" y "Juan" casi como claves telegráficas alusivas a la tradición especial lucana utilizada por Lucas en 5,1-11 y a la tradición joánica empleada por el redactor final del cuarto Evangelio en el cap. 21. Pero hay otro problema terminológico: ¿en qué sentido puede un historiador decir que un particular acontecimiento o tradición es prepascual o postpascual, anterior o posterior a la resurrección? Puesto que, según las definiciones expuestas en *Un juicio marginal* (1, 215 n. 2), la resurrección de Jesús, incluso desde un punto de vista teológico, debe ser considerada "metahistórica", aquí y en el resto de este volumen los eventos y tradiciones son "prepascuales" o "postpascuales" dependiendo, simplemente, de que estén relacionados con un tiempo anterior o posterior a la muerte de Jesús en la cruz y la subsiguiente proclamación de su resurrección por sus discípulos (dos hechos que sí son históricos).

⁷⁷ La reordenación y reformulación redaccional por Lucas del material marcano relativo a los comienzos del ministerio público de Jesús crea algunas tensiones en la narración. Una es la mención incidental de "Simón" en el relato de la curación de su suegra (Lc 4,38-39) sin ninguna indicación que permita identificarlo. De hecho, sólo por inferencia sabe el lector que el Simón aludido en 5,3 es el Simón de 4,38. Esto constituye un buen recordatorio de que Lucas supone que sus lectores conocen a Simón Pedro por el Evangelio de Marcos y/o por diversas tradiciones orales.; véase Schürmann, *Das Lukasevangelium* 1, 251.

⁷⁸ En mi estudio de los relatos evangélicos empleo regularmente la denominación, útil por lo genérica, de "mar de Galilea". Ello a pesar de que Lucas, con más precisión, dice "lago de Genesaret" (así en 5,1; en otros lugares, simplemente "el lago"). El Evangelio de Juan utiliza los nombres "mar de Galilea" (6,1) y "mar de Tiberíades" (6,1; 21,1).

⁷⁹ Brown, *The Cospel According to John* II, 1077-1100; Fitzmyer, *The Cospel According to Luke* I, 559-64.

⁸⁰ Aquí dependo, con unas cuantas adiciones y alteraciones, de la enumeración ofrecida por Brown, *The Cospel According to John* II, 1090.

⁸¹ Casi como una ocurrencia tardía, Lucas menciona al final de su relato a Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo (5,10). Por su parte, el redactor joánico enumera al comienzo de su relato, antes de que la acción comience, a los compañeros de Pedro, entre ellos a "los hijos de Zebedeo" (21,2), que no vuelven a ser mencionados. Aun así, esa mención es extraña, puesto que no hay otra en todo el Evangelio de Juan (y menos aún con sus correspondientes nombres). Pero ni siquiera aquí el lector tiene oportunidad de saber cómo se llaman esos hermanos. Esta "marginación" de los hijos de Zebedeo tanto en el relato lucano como en el joánico podría indicar que, originalmente, el episodio tenía como actores sólo a Jesús y Pedro. Con respecto al gran énfasis sobre Pedro en la redacción lucana de 5,1-11, véase Zillesen, "Das Schiff", 137-39 (aunque tiende a alegrizar); Dietrich, *Das Petrusbild*, 23-81.

⁸² El imperfecto $\delta\iota\epsilon\rho\rho\acute{\iota}\sigma\sigma\epsilon\tau\omicron$ ("se rompían") es probablemente un imperfecto conativo (así Max Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento* [Estella: Verbo Divino, '2000] 123 §273): "estaban a punto de romperse".

⁸³ CE. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 544; Brown, *The Cospel According to John* II, 1071; Lindars, *The Cospel of John*, 627; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, 423; Haenchen, *John* 2, 231; Heinrich Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvT 55; Münden: Kaiser, 1969) 47. Schnackenburg recalca que el reconocimiento de Jesús por el discípulo amado en el v. 7 hace difícil de entender que

luego, en e! v. 12, se les ocurra a los discípulos preguntar a Jesús "¿quién eres?". Jn 21,7 muestra la misma tendencia que el relato de la tumba vacía Gn 20,1-10): la mayor capacidad del discípulo amado que Pedro para percibir el misterio que tienen ambos ante sí. Esto no debe ser sobrevalorado, interpretándolo como una polémica contra Pedro.

⁸⁴ Gracias a esa mayor capacidad de percepción con que lo describe la tradición joánica, es el discípulo amado quien mueve a Pedro a la acción declarando "es el Señor" Gn 21,7). La declaración indirecta "que es el Señor" (ὅτι ὁ κύριός ἐστιν), efectuada en 21,7 y en 21,12, refleja las palabras o los pensamientos de! discípulo amado y del grupo de discípulos, respectivamente. El título no es expresado por la "voz" de! narrador cuando éste habla desde su propio punto de vista.

⁸⁵ Así, entre muchos otros autores, Pesch, *Der reiche Fischfang*, 120-21. Van der Loos (*The Miracles of Jesus*, 670, 678) representa un tipo de exégesis más antigua y acrtica al declarar que los dos relatos narran fielmente dos sucesos distintos, uno acontecido al comienzo de! ministerio público y el otro después de la resurrección. Para las evidentes similitudes ofrece luego la explicación de que Pedro ha mostrado no responder debidamente a la primera llamada, ocasionada por una gran captura de peces, y, en vista de ello, después de la resurrección, Jesús le recuerda la primera llamada mediante una segunda pesca maravillosa. Por supuesto, en este punto se corre un tupido velo sobre el hecho de que uno de los relatos sólo se encuentra en Lucas y el otro únicamente en el epflogo de! Evangelio de Juan. Este es un buen ejemplo de la armonización que corroe todo el libro de Loos. Resulta lamentable descubrir en Marshall (*Luke*, 200) la misma tendencia.

⁸⁶ Al preguntar por el contexto original, no necesariamente estamos presuponiendo que el relato representa algún acontecimiento histórico. Puesto que la tradición básica ha sido conservada de dos formas distintas y en dos contextos diferentes, simplemente preguntamos cuál de éstos figuraba en el primitivo material narrativo y cuál surgió después al desarrollarse el relato. A diferencia de la mayor parte de los críticos, Pesch elude en cierto sentido abordar la cuestión de si el contexto es pre- o postpascual; cf. *Der reiche Fischfang*, 111-30. Desde su punto de vista, la pesca milagrosa era originariamente un relato de milagro intemporal sin un contexto específico, una leyenda relativamente tardía creada por la Iglesia. Aunque no estoy de acuerdo con la reconstrucción que hace Pesch de los relatos lucano y joánico, creo innecesario discutirla punto por punto, puesto que la conclusión final de su análisis es la misma que la mía: el relato de la pesca milagrosa no se remonta a un acontecimiento de la vida de Jesús.

⁸⁷ En sus comienzos, Bultmann (*Geschichte*, 232) afirmaba que Jn 21,1-4 era una composición posterior, basada de un modo u otro en Lc 5,1-11. Sin embargo, en su comentario sobre Juan (*Das Evangelium des johannes*, 546) se decanta por un contexto postpascual desde el principio. Esta segunda opinión es también la que Bultmann identifica como propia en la cuarta edición del suplemento (*Erganzungsheft*, 83) a su *Ceschichte*. Ni en su comentario sobre Juan ni en la *Erganzungsheft* se habla de ese cambio ni, por tanto, de las razones que están en su base.

⁸⁸ Dibelius, *Formgeschichte*, 110; Agnew, "Vocatio", 135-37; Dietrich, *Das Petrusbild*, 23-81, esp. 76; Schürmann, *Das Lukasevangelium* 1, 273-74; Grass, *Ostergeschehen*, 80; Smith, "Fishers of Men", 200; Klein, "Die Berufung des Petrus", 1-44, esp. 34-35; Marrow, "Jo 21", 48; Kasting, *Die Anfänge*, 47-52; Brown, *The Gospel According to John II*, 1089-94; Pitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 560-61. Para una lista de opiniones favorables a una u otra posición véase la cuarta edición del suplemento de Bultmann (*Erganzungsheft*, 83) a su *Ceschichte*. Ernst (*Das evangelium nach Lukas*, 184-89) tiende a decantarse por la idea de que Lc 5,1-11 procede de un relato de aparición postpascual, pero sigue abrigando ciertas dudas.

⁸⁹ Esto es subrayado especialmente por Klein, "Die Berufung des Petrus", 34-35. Pesch intenta refutar este argumento apelando vagamente a tendencias gnósticas y doctóricas (nunca especificadas), pero sus asertos, poco sólidos, no resultan convincentes; cf. *Der reiche Fischfng*, 112-13.

⁹⁰ Véase, p. ej., el consenso ecuménico en Raymond. E. Brown / Karl P. Donfried / John Reumann (eds.), *Peter in the New Testament* (Minneapolis: Augsburg; New York: Paulist, 1973) 85-89.

⁹¹ Véase, p. ej., Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 420.

⁹² Para un estudio detallado de Jn 6,31-58 como forma de agadá homilética, cf. Peder Borgen, *Breadftom Heaven* (NovTSup 10; Leiden: Brill, 1965). No es necesario dar por válidos todos los puntos de vista de Borgen para aceptar la idea esencial de un desarrollo homilético de la tradición de Jesús por parte del cuarto evangelista.

⁹³ Sobre la transfiguración de Jesús vista como una aparición postpascual retrotraída a la época del ministerio y sobre las objeciones contra esa teoría, véase Robert H. Stein, "Is the Transfiguration (Mark 9:2-8) a Misplaced Resurrection-Account?": *JBL* 95 (1976) 79-96.

⁹⁴ Cf. Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 162; Pesch, *Der reiche Fischfng*, 117-18; Dietrich, *Das Petrusbild*, 54. En cambio, Dibelius (*Formgeschichte*, 110) trata de explicar la confesión de Pedro explicando que éste se considera pecador según los rígidos criterios de la piedad farisaica. Pero esta explicación no cuenta con ninguna base en el texto lucano ni en la realidad de la vida campesina en la Galilea de comienzos del siglo I. Contra la interpretación de Dibelius argumenta Kasting, *Die Anfänge*, 50 n. 17. En todo caso, Dibelius cree que el emplazamiento lucano del relato es anterior. Resulta interesante señalar que, si bien este autor tiende a ver Lc 5,1-11 simplemente como un desarrollo del relato de llamada de Mc 1,16-20, por otro lado admite la posibilidad de que la conexión entre la llamada a los primeros discípulos y la abundante captura de pescado tenga su origen en alguna reminiscencia de "realidad histórica", que luego haya sido desarrollada como leyenda.

⁹⁵ Sobre la opinión de que "su casa" en Mc 2,15 es la casa de Leví y éste el anfitrión de Jesús, véase Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 164-5; cf. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 204; Gundry, *Mark*, 124. Aunque algunos comentaristas sugieren que ese "su" podría referirse a Jesús o a Pedro, Guelich (*Mark* 1-8:26, 101) probablemente está en lo cierto al declarar que «el sentido de la perícopa parece apuntar a Leví como anfitrión. Marcos nunca dice que Jesús tenga una casa en Cafarnaún, y Pedro no es mencionado en el contexto inmediato.

⁹⁶ Pesch no parece apreciar lo suficiente este detalle.

⁹⁷ Así Kasting, *Die Anfänge*, 47; Brown (*The Gospel According to John* 11, 1111), quien también cita a los comentaristas que niegan que ésta sea una escena de rehabilitación (p. ej., Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 551, si bien admite Bultmann que la "rehabilitación" es la habitual).

⁹⁸ Sobre este punto, cf. Grass, *Ostergeschehen*, 79; Kasting, *Die Anfänge*, 49.

⁹⁹ Sobre el modo en que Lucas conecta la pesca milagrosa con la tradición marcana, cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 560.

¹⁰⁰ Véase al respecto Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 161; también el enfoque crítico-literario de William S. Kurz, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993) 49.

¹⁰¹ Véase Schürmann, *Das Lukasevangelium* 1,266-74.

¹⁰² *Ibid.* 1, 270.

¹⁰³ *Ibid.* 1, 271.

¹⁰⁴ Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 112. Pesch (*Der reiche Fischfzng*, 125-27) reconoce que es difícil identificar la pesca milagrosa con algún tipo de relato de milagro. Como en la conversión del agua en vino, Jesús actúa sólo indirectamente en la realización del hecho extraordinario. Además, a diferencia de los otros "milagros sobre la naturaleza", la pesca milagrosa carece de un claro prototipo en el AT. Sin embargo, como hago ver en el texto principal, lo más sorprendente del episodio es que no se hace uso del bien proporcionado por el milagro, puesto que ese bien tiene un valor sólo simbólico. El contexto de aparición postpascual y el simbolismo de la llamada al ministerio coadyuvan a hacer de éste un relato de milagro *sui generis*.

¹⁰⁵ El singular de los nombres ("el pan" y el "pez") en 21,13 podría insinuar una multiplicación de panes, recordando así la de Jn 6,1-15. Puesto que el relato joánico de la pesca milagrosa utiliza regularmente la forma plural de "pez", ἰχθύς (y una vez, en el v. 10, la forma singular, ὀψάριον, quizá bajo la influencia del v. 9), el singular τὸ ὀψάριον de 21,13 recuerda el singular ὀψάριον del v. 9, tanto más cuanto que en ambos versículos aparece junto con ἄρτος, "pan".

¹⁰⁶ La aparición postpascual de Jn 21,1-19 ha perdido sus perfiles precisos como categoría crítico-formal por la combinación de diferentes relatos y temas: la "fotocristofanía" concedida a Pedro, quizá en el contexto de la pesca; posiblemente, otro relato sobre una aparición de Jesús a un grupo de discípulos en Galilea; el tema de la comida con el Señor resucitado, no carente de ecos eucarísticos; la triple confesión por parte de Pedro de su amor a Jesús, contrarrestando su triple negación; el tema del encargo a Pedro y/o los discípulos de hacerse pescadores de hombres y/o pastores de las ovejas de Jesús, y la llamada final a "seguirle". Sobre todo esto, cf. Grass, *Ostergeschehen*, 74-85; Brown, *The Gospel According to John* II, 1082-1122; C. H. Dodd, "The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels", en D. E. Nineham; Oxford: Blackwell, 1967) 9-35, esp. 14-15. Dodd sitúa Jn 21,1-14 en su segunda categoría de apariciones postpascuales, la de relatos "detallados"; pero advierte el estrecho contacto de esa narración con los temas fundamentales de su primera categoría, la de los relatos "concisos". Teniendo en cuenta la mezcla de diferentes relatos y temas de Jn 21,1-14, yo preferiría la vaga catalogación de "relatos misceláneos". Dodd se muestra escéptico sobre la posibilidad de aclarar la relación entre Lc 5,1-11 y Jn 21,1-14, puesto que, en su opinión, Lc 5 carece de los elementos de una aparición postpascual, mientras que lo que Lc 5 y Jn 21 tienen en común no es característico de las apariciones postpascuales (p. 23). Quizá es muy estricta la manera en que enfoca Dodd la cuestión crítico-formal. Como he dejado dicho, el tono general de teofanía y de exaltación de Jesús perceptible en Lc 5,1-11, la repentina y extraña confesión por Pedro de su condición de pecador y el sentido del relato están más estrechamente vinculados con el encargo del ministerio apostólico a Pedro que con la inicial llamada al discipulado, lo cual hay que tomar en consideración. Naturalmente, Lucas tuvo que adaptar la tradición de la pesca milagrosa para insertarla en los comienzos del ministerio y conectarla con la tradición de Mc 1,16-20. Pero, incluso con todos estos cambios, una buena porción de Lc 5,1-11 apunta todavía a un contexto postpascual y a la tradición subyacente a Jn 21,1-19.

¹⁰⁷ Véase, p. ej., Bultmann, *Geschichte*, 232,246. La teoría en cuestión admite toda clase de variaciones; entre ellas, cómo el dicho de Jesús se desarrolló originariamente hasta convertirse en un relato sobre una pesca milagrosa y luego se bifurcó en las formas específicamente lucana y joánica. Por ejemplo, Klein ("Die Berufung des Petrus", 1-44) subraya que, si se quiere abordar con método el problema de Lc 5,1-11 ||

Jn 21,1-14, es indispensable considerar primero el dicho sobre ser pescadores de hombres, correspondiente a las tradiciones lucana y marcana. Klein juzga que el dicho de Lc 5,10 («Desde ahora serás pescador de hombres») es anterior a su correspondiente marcana y que en un principio perteneció a un contexto postpascual. Incluso opina que, en algún momento, un dicho similar se desprendió de la tradición joánica subyacente a Jn 21,1-14. Así pues, el dicho sobre pescar hombres habría estado en el origen de una tradición que luego se desarrolló por dos vías diferentes, convirtiéndose en un relato sin milagro (Mc 1) y en un relato de milagro (Lc 5 || Jn 21). Resulta aleccionador para un exegeta comparar esta confiada reconstrucción de la tradición con la no menos confiada teoría, aunque opuesta, de Pesch en "La rédaction lucanienne", 135-54. Pesch afirma que, lejos de ser una tradición primitiva, el dicho de Jesús de Lc 5,10 es una reformulación redaccional atribuible a Lucas del dicho sobre "pescadores de hombres" de Mc 1,17. (Cómo la teoría de Pesch encaja en una explicación general de la relación de Lc 5,1-11 con Jn 21,1-14 se puede ver en su monografía *Der reiche Fischfang*.) Por fortuna, nosotros no necesitamos decidir cuál de estos puntos de vista es el correcto, puesto que ni en la tesis de Klein ni en la de Pesch se remonta la pesca milagrosa a ningún acontecimiento histórico del ministerio público de Jesús. Por eso, a pesar de unas líneas de argumentación tan diferentes, estos autores mantienen una misma postura con respecto a la cuestión que nos ocupa.

¹⁰⁸ Para un estudio completo y abundante biografía, cf. John Paul Heil, *Jesus Walking on the Sea* (AbBib 87; Rome: Biblical Institute, 1981). Reconozco una gran deuda a la excelente exposición, ofrecida en la citada obra, de las versiones del relato en Marcos, Mateo y Juan. Hay que señalar que el propósito principal de Heil es discernir el género literario del relato para ofrecer luego una exégesis de las diferentes versiones e interpretar cada una de ellas en el contexto del respectivo Evangelio. Heil no pretende estudiar detenidamente cuál es la más temprana forma hipotética del relato, como tampoco entra en la cuestión de la historicidad. Además de la obra de Heil, se pueden consultar, entre otras contribuciones útiles, J. Kreyenbühl, "Der alteste Auferstehungsbericht und seine Varianten": *ZNW* 9 (1908) 257-96; Pietro Zarrella, "Gesù cammina sulle acque. Significato Teologico di Giov. 6, 16-21": *La Scuola Cattolica* 95 (1967) 146-60; Albert-Marie Denis, "La marche de Jésus sur les eaux. Contribution à l'histoire de la péricope dans la tradition évangélique", en I. de la Potterie (ed.), *Defésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les Évangiles Synoptiques* (BETL 25; Joseph Coppens Festschrift; Gembloux: Duculot; Paris: Lethielleux, 1967) II, 233-47; Thierry Snoy, "La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (Mc. VI, 45-52)": *ETL* 44 (1968) 205-41, 433-81; id., "Marc 6,48: '... et il voulait les dépasser'. Proposition pour la solution d'une énigme", en M. Sabbe (ed.), *L'évangile selon Mark. Tradition et rédaction* (BETL 34; Louvain: Université de Louvain; Gembloux: Duculot, 1974) 347-63 (estos artículos reflejan el trabajo realizado en la tesis doctoral de Snoy, presentada en la Universidad de Lovaina [1967], *Le marche sur les eaux. Étude de la rédaction marcienne*); Diego Losada, "Jesús camina sobre las aguas. Un relato apocalíptico": *RevistB* 38 (1976) 311-19; Hubert Ritt, "Der 'Seewandel Jesu' (Mk 6, 45-52 par.). Literarische und theologische Aspekte": *BZ23* (1979) 71-84; Pinchas Lapide, "A Jewish Exegesis of the Walking on the Water", en Hans Küng / Jürgen Moltmann (eds.), *Conflicting Ways o/Interpreting the Bible* (Concilium 138; Edinburgh: Clark; New York: Seabury, 1980) 35-40; J. Duncan M. Derrett, "Why and How Jesus Walked on the Sea": *NovT23* (1981) 330-48; Charles Homer Gibling, "The Miraculous Crossing of the Sea (John 6. 16-21)": *NTS* 29 (1983) 96-103; Harry Fledermann, "'And He Wanted to Pass by Them' (Mc 6,48c)": *CBQ* 45 (1983) 389-95; Charles Richard Carlisle, "Jesus' Walking on the Water: A Note on Matthew 14. 22-23": *NTS* 31 (1985) 151-55; David Finnemore Hill, "The Walking on the Water. A geographical or linguistic answer?": *ExpTim* 99 (1987-88) 267-69.

^{11a} Sobre la independencia de Juan con respecto a Marcos en el relato del caminar sobre las aguas, véase Dodd, *Historical Tradition*, 196-22; defienden la idea de la independencia casi todos los autores de comentarios completos sobre Juan publicados en décadas recientes, entre ellos Bultmann, Brown, Schnackenburg y Haenchen. Para la historia de la controversia sobre la independencia de Juan con respecto a los sinópticos, véase Smith, *John Among the Gospels*. Smith da un interesante y curioso giro al asunto incluyendo los evangelios apócrifos en la cuestión de la relación de Juan con los sinópticos; cf. Smith, "The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels", en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (BETL 101; Leuven: Leuven University, 1962) 147-62.

Más adelante, cuando comparemos la versión de Marcos con la de Juan, veremos las razones para pensar que ésta no depende de aquélla. Dos puntos en especial resultan sorprendentes: 1) La versión de Juan, en vez de parecer una reelaboración efectuada sobre la de Marcos a base de teología joánica, da la impresión de ser más primitiva y menos marcadamente teológica que la de Marcos. 2) Seguramente esto está relacionado con lo mal que encaja la versión de Juan en la estructura teológica general del cap. 6. Casi se diría que si Juan no hubiera encontrado el episodio del caminar sobre las aguas sólidamente unido a la cadena de relatos cristianos primitivos, no se habría tomado la molestia de incluirlo en una serie de acontecimientos donde supone más bien un estorbo. Por eso creo forzado y poco convincente el intento de J. Konings de situar el origen de la versión joánica del caminar sobre las aguas, y del cap. 6 en general, en el Evangelio de Marcos; véase su artículo, "The Pre-Markan Sequence in Jn., VI: A Critical Re-examination", en M. Sabbe (ed.), *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34; Louvain: Université de Louvain; Gembloux: Duculor. 1974) 147-77. Nótese sobre todo, en la p. 170, su derroche de imaginación al tratar de explicar la función estructural y teológica del caminar sobre las aguas en el contexto de Jn 6.

¹¹¹ Pospongo toda consideración respecto a la historicidad del incidente adicional de Pedro (Mt 14,2S-32a) hasta no haber completado el estudio del caminar de Jesús sobre las aguas. Obviamente, el episodio de Pedro únicamente tendrá alguna posibilidad de ser histórico si lo es el de Jesús. En cuanto a la omisión por parte de Lucas del relato marcano del caminar de Jesús sobre las aguas, se han propuesto varias teorías, como que no figuraba en la versión de Marcos que poseía Lucas, o que Lucas lo encontró inadecuado o desconcertante. En mi opinión, las razones de tal ausencia en el tercer Evangelio son más bien literarias: 1) la omisión del caminar sobre las aguas es simplemente el comienzo de la "gran omisión" por Lucas de material de Mc 6.45-8,26 (sobre esto, cf. Schürmann, *Das Lukasevangelium* 1, 525-27; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 770-71). Probablemente, una de las razones que llevaron a Lucas a prescindir de todo ese material marcano es que, como poseía buen ojo y sensibilidad para captar los gustos literarios grecorromanos, se dio cuenta de que la "sección de los panes" de Marcos contenía dos diferentes versiones de la misma clase de material y temas. Por eso decidió pasar de la primera multiplicación de los panes a la confesión de fe de Pedro, evitando las repeticiones. Como buen escritor, ve que la multiplicación de los panes ofrece un excelente catalizador para la confesión de Pedro; la línea narrativa queda así despejada y fortalecida. 2) Junto con esa primera consideración pudo influir una segunda, muy práctica, relativa a tamaño y espacio. El tercer Evangelio es un escrito muy extenso; de hecho (aunque, naturalmente, Lucas no pudo saberlo), el más extenso de los que componen en el NT (Hechos, el segundo volumen de Lucas, es el segundo, seguido de cerca por el Evangelio de Mateo). Sin duda, el prolífico Lucas vio que, con todo el material no marcano (Q y L) que pretendía incluir en su Evangelio, no tenía más remedio que sacrificar algunas partes marcanas. El material de la "gran omisión", incluido el caminar sobre las aguas, fue la primera víctima.

3) Con la vista puesta en Jerusalén, la ciudad de destino, quizá Lucas optó por prescindir de material susceptible de complicar el itinerario de Jesús y desviar la atención del lector del foco jerosolimitano. No olvidemos que en el material marciano omitido hay partes donde la línea narrativa se vuelve zigzagueante, haciendo que Jesús se desplace tan al norte como Tiro y Sidón. Sobre este punto, cE Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1,94.4) A estas consideraciones literarias pudo unirse una de carácter teológico: el material marciano omitido contiene perícopas que acaso Lucas encontró inoportunas u ofensivas (p. ej., la disputa sobre la tradición de los antepasados, ellavado de manos y las leyes sobre alimentos de Mc 7,1-23; el relato sobre la mujer sirofenicia de 7,24-30, donde los gentiles son comparados con los perros, y los dos extraños relatos de milagros referentes al sordomudo [7,31-37] y al ciego de Betsaida [8,22-26]).

¹¹² Véase Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1975) 24, 84. Para argumentos a favor de ese esquema tradicional, cf. Dodd, *Historical Tradition*, 1%-99, 212-22. Es interesante señalar que, si bien los puntos de vista y argumentos de Dodd no coinciden exactamente con los de Cerfaux ("La section des pains", 471-85), ambos llegan a la conclusión de que Mc 6-8 y Jn 6 están contruidos sobre una estructura narrativa tradicional. Konings ("The Pre-Markan Sequence", 147-77) trata de echar por tierra la idea de un ciclo de relatos premarcanos o prejoánicos subyacente a Mc 6-8 y Jn 6; pero, por basarse en la teoría errónea (en mi opinión) de la dependencia de Juan con respecto a Marcos, el intento no resulta convincente. De hecho, a quien se empeñe en sostener esa dependencia le será casi imposible evitar la conclusión de que Mc 6-8 y Jn 6 descansan sobre alguna suerte de cadena de relatos evangélicos primitivos.

¹¹³ CE Denis, "Le marche de Jésus", 246. Aquí discrepo de Snoy ("La rédaction marcienne", 205-41), quien sostiene con argumentos detallados que la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas no formaban una secuencia antes del evangelista Marcos. Pero el razonamiento de Snoy adolece de dos fallos importantes: 1) Al comienzo de su argumentación (pp. 206-7), Snoy prescinde alegremente de un problema fundamental: ambos relatos aparecen conectados en Mc 6, pero también en Jn 6. Si, como afirman junto con C. H. Dodd la mayor parte de los comentaristas modernos de Marcos, la tradición de Marcos es independiente de los sinópticos, el hecho de que Juan y Marcos coincidan en presentar en secuencia la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas es un argumento decisivo a favor de la existencia de la conexión ya en las tradiciones premarcana y prejoánica. Que, cada uno por su cuenta, ambos autores creasen esa conexión -cuya razón de ser no está en Juan nada clara- parece demasiada casualidad. 2) Snoy basa gran parte de sus puntos de vista en la falta de ilación entre los relatos por lo que respecta a circunstancias de tiempo y lugar. A mi entender, las referencias geográficas son tan vagas y confusas -algo no infrecuente en Marcos- que es sumamente arriesgado construir cualquier argumento a favor o en contra de una conexión premarcana entre los dos relatos basándose en ellas. Además, si las aparentes contradicciones geográficas y temporales eran tolerables para Marcos, ¿cómo sabemos que no lo eran también para algún escritor o elaborador de tradiciones orales premarcano? Parece revelador que incluso Koch (*Die Bedeutung*, 36, 107), poco dado a postular colecciones premarcanas de relatos de milagros, suponga que la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas estaban unidos antes de llegar a Marcos.

¹¹⁴ Cf. Dodd, *Historical Tradition*, 197.

¹¹⁵ Parecen fuera de lugar las especulaciones sobre alusiones al AT y al tema judío de la ayuda de Dios al orante, o simplemente a la persona angustiada, "al romper el día" o al amanecer (véase Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 360). En 6,48, Marcos se expresa en los vagos términos de "a eso de la cuarta vigilia de la noche", tiempo que lo mismo podría entenderse como "hacia las tres" que "hacia las seis" de la mañana.

¹¹⁶ Señala Snoy ("La rédaction marcienne", 439) que la frase καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος ("y amainó el viento", 6,51) es idéntica a la que se encuentra en Mc 4,39, dentro del relato sobre la tempestad calmada. En todo el NT, esta frase -en realidad, únicamente el verbo κοπάζω- aparece sólo en estos dos pasajes marcianos, más el paralelo mateano del caminar sobre las aguas de Mt 14,32. Snoy ve esto como un indicio de que, en el relato marciano del caminar sobre las aguas, la frase en cuestión es producto de la redacción de Marcos, que la tomó de su contexto original, la tempestad calmada, y la insertó en un relato donde no se halla tan bien integrada. Si Snoy está en lo cierto, el relato premarcano era aún menos susceptible de ser incluido en la categoría de "salvamento marítimo" que su forma marcana.

¹¹⁷ Por lo general, los comentaristas de Marcos admiten que el final del v. 51 y todo el v. 52 son creaciones redaccionales del evangelista. Snoy ("La rédaction marcienne", 433-81) examina detenidamente la cuestión. En las pp. 480-81 hace la interesante observación de que, añadiendo esos dos versículos, ha modificado el relato de milagro hasta el punto de invertir su sentido tradicional. Como epifanía, el relato tradicional intentaba mostrar el carácter sobrehumano de la persona de Jesús y su poder casi divino sobre los elementos. En esto no hay nada especialmente difícil de entender. Es Marcos quien introduce al final del relato la idea del misterio oculto de la verdadera naturaleza de Jesús, un misterio que, en la teología marcana, ni siquiera con la epifanía del caminar sobre las aguas puede volverse penetrable para los obtusos discípulos. Sobre el origen redaccional de 6,52, véase también Quentin Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52* (AnBib 38; Tome: Biblical Institute, 1069) 61-67; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 145-46; Koch, *Die Bedeutung*, 107-8.

¹¹⁸ Algunos autores utilizan de modo intercambiable palabras como "epifanía" y "teofanía", mientras que otros establecen entre ellas diversas distinciones. Aquí empleo "epifanía" en el amplísimo sentido de aparición extraordinaria y temporal de una figura divina o celestial en el ámbito mundano, a menudo a un individuo o grupo selecto, con el propósito de comunicar un mensaje. A la hora de estudiar relatos bíblicos puede resultar útil subdividir el término "epifanía" en *teoJanía* (aparición de Dios, *angeLoJanía* (aparición de un ángel) y *cristoJanía* (aparición de Cristo, sobre todo del Cristo resucitado). Ahora bien, como desde la perspectiva bíblica Dios nunca puede ser visto directa y completamente, su presencia suele manifestarse mediante una panorámica de fenómenos cósmicos (v. gr., terremotos, relámpagos, truenos, nubes) o algún tipo de figura antropomorfa no entendible como representación perfecta de Dios (v. gr., Ez 1,26-28, dentro del contexto amplio del cap. 1). Es obvio, por tanto, que siempre habrá una gran diferencia cuando el aparato de una teofanía veterotestamentaria sea aplicado a una epifanía de Jesús en el NT: Jesús puede ser visto directa y completamente, y Dios no. Para más observaciones acerca de epifanía y teofanía, c(Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 8-9; Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, '1977); Theodore Hiebert, "Theophany in the OT", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 505-11. Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 358) intenta esbozar los rasgos característicos de un relato de epifanía, pero no todos los que enumera son perceptibles en el caminar sobre las aguas.

¹¹⁹ Ritt ("Der 'Seewandel Jesu'") recalca que la solemne fórmula ἐγὼ εἶμι es el «punto culminante absoluto» del relato de milagro: «no una acción sino una palabra mayestática y taumatúrgica». Quizá aquí sea posible alcanzar un compromiso y ver la acción de Jesús de caminar sobre el mar como el evento central del relato y, poco más adelante, el ἐγὼ εἶμι como su *clímax*. Para Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 147), el hecho de que tanto en Marcos como en Juan se encuentre la proclamación fundamen-

tal "soy yo, no temáis" muestra que ella encierra la verdadera cuestión sobre la que gira la tradición subyacente a ambas versiones y que el relato es de epifanía; el motivo central del relato premarcano es la autorrevelación de Jesús (p. 148).

¹²⁰ Véase al respecto Gundry, *Mark*, 337, 342. Examinaré este punto al ir analizando el relato. Bultmann (*Geschichte*, 231) ha influido sobremanera en que el relato sea visto como una epifanía y un salvamento marítimo; también ha contado mucho su opinión a la hora de decidir qué es primario o más original. Aun admitiendo como posible que el caminar sobre las aguas sea una variante de la tempestad calmada, Bultmann se inclina a pensar que el tema original era aquel episodio y no éste, que fue añadido secundariamente; así también Koch, *Die Bedeutung*, 104-5; Guelich, *Mark 1-8:26*, 346-47. Como observa Ritt ("Der 'Seewandel Jesu'", 77), ambas posiciones han tenido representantes, durante algún tiempo, en la literatura especializada: p. ej., Ernst Lohmeyer afirmaba que la epifanía de Jesús era el material primario del relato, mientras que, para Emil Wendling, el caminar sobre las aguas se desarrolló a partir de la tempestad calmada. Pesch (*Das Markusevangelium* 1,358) prefiere la formulación de que el caminar sobre las aguas es un relato de epifanía en el que el tema del salvamento, aunque todavía presente, ha sido reducido de manera considerable. Por su parte, Ritt se manifiesta contrario a cualquier enfoque disyuntivo; en su visión holística, una epifanía es salvífica por su misma naturaleza. Se puede estar de acuerdo con esta estimable percepción acerca del caminar sobre las aguas y, sin embargo, negar que en una adecuada definición de dicho relato entre la expresión "salvamento marítimo". Aquí discrepo de Heil *Uesus Walking on the Sea*, 1-30), quien, en su estudio -útil por lo demás- de este relato, aboga por la validez de la designación de "epifanía de salvamento marítimo".

Estoy de acuerdo con muchos críticos en que Mc 6,45-52 contiene varios motivos y expresiones también presentes en la tempestad calmada de Mc 4,35-41: p. ej., está ya anocheciendo, los discípulos se dirigen hacia la otra orilla, la muchedumbre queda atrás, el viento amaina, y los discípulos siguen sin conocer la identidad de Jesús aun después de haber sido testigos de su poder sobre las fuerzas de la creación. Pero, pese a la tendencia de numerosos comentaristas a hablar de "tempestad" en 6,45-52, la palabra *λαίλαψ* ("tempestad, tormenta"), de clara presencia en Mc 4,35-41 (v. 37: *λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου*, "una gran tormenta de viento"), está no menos claramente ausente en Mc 6,45-52. Todo lo que Marcos menciona es un viento contrario que dificulta y enlentece la marcha de la embarcación. No hay una situación terrible ni un peligro mortal del que los discípulos tengan que ser salvados, ni, por tanto, tampoco un grito desesperado -y algo irreverente- dirigido por ellos a Jesús 4,38): «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?» (Sobre la falta de peligro en el relato del caminar de Jesús sobre las aguas, véase Denis, "Le marche de Jésus", 243-46; Haenchen, *John* 1, 282; cf. Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 360.) Cuando los discípulos gritan de miedo en Mc 6,49, no es porque temen por sus vidas, sino porque se asustan al ver a Jesús, a quien toman por un fantasma. Es la epifanía misma -como toda epifanía digna de ese nombre- lo que causa el miedo inicial. La observación de Ritt sobre el carácter soteriológico de las epifanías es válida (véanse, p. ej., sus comentarios finales en "Der 'Seewandel Jesu'", 82-84), pero el "elemento salvífico" del relato del caminar sobre las aguas no tiene que ver con salvar a los discípulos de un peligro mortal. Está mucho más relacionado con la presencia de Jesús -presencia salvífica, reconfortante y disipadora de temores-, que él les dispensa después de una larga noche de separación. Literalmente, el elemento salvífico primario es inherente al evento mismo de la epifanía; acontece antes y con independencia de todo beneficio físico que pueda o no subseguirse. Como veremos, creo que este punto tiene cierta importancia para la cuestión del original *Sitz im Leben* del caminar sobre las aguas en el culto de la Iglesia primitiva.

¹²¹ En esto, Schnackenburg (*Das Johannesevangelium* II, 37) coincide con Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 155, y con Brown, *The Gospel According to John* I, 253-54. La versión de Juan se puede considerar primitiva, con la única excepción notable de! segundo milagro, al final de! relato: la inmediata llegada de la embarcación al lugar de destino (v. 21b).

¹²² Véase Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 33-40.

¹²³ Por ejemplo, Fornia (*The Fourth Gospel*, 80-93) cree que la frase "ya había oscurecido, y Jesús todavía no había venido donde ellos" (v. 17) es una adición de! evangelista; sin embargo, opina que la llegada inmediata de la barca al punto de destino estaba en la fuente, puesto que, a su entender, la cuestión esencial de! relato en la tradición joánica es el traslado de los discípulos por Jesús a la otra orilla (p. 82). Por su parte, van Wahlde (*The Earliest Version*, 100-101) afirma que todo el relato de Jn 6,16-21 existía en la fuente de! evangelista, el cual no añadió nada. La incertidumbre sobre estas cuestiones es una de las razones por las que trato de determinar sólo el contenido básico de! relato primitivo, no su formulación exacta.

¹²⁴ Para el debate acerca de si la versión de! caminar sobre las aguas presente en el cuarto Evangelio contiene mucha teología joánica o si el relato ha sido conservado principalmente por su tradicional vinculación a la multiplicación de los panes para cinco mil, véase Zarrella, "Gesù cammina", 147-50. C. K. Barrett (*The Gospel According to St. John* [London: SPCK, 1965] 232-33) observa con razón que, en contraste con la multiplicación de los panes, el caminar sobre las aguas no es explicado directamente por Juan; de hecho, tiene poco que ver con el contexto joánico. Barrett cree que «Juan incluyó el relato a) porque, en la tradición, estaba sólidamente vinculado al de la multiplicación de los panes para cinco mil y b) porque facilitaba el regreso de Jesús y sus discípulos a Cafarnaún». Cf. también Brown, *The Gospel According to John* I, 252; van Wahlde, *The Earliest Version*, 101. Se puede ver, por tanto, hasta qué punto es cuestionable la teoría de Peter F. Ellis (*The Genius of John* [Collegeville, MN: Liturgical Press, 1984] 14-15), quien afirma que el relato del caminat sobre las aguas es el centro estructural y teológico de toda el Evangelio de Juan.

¹²⁵ Nótese que, a diferencia de la multiplicación de los panes, Juan no califica de "señal" el caminar sobre las aguas. Por eso, este evento no debe ser incluido entre las señales a que alude Jesús en Jn 6,26. Esta referencia apunta a Jn 6,2 en general ("veían las señales que realizaba en los enfermos») y a la multiplicación de los panes para cinco mil en particular. Así pues, Zarrella ("Gesù cammina", 150, 158-59) yerra al definir el caminar sobre las aguas como una "señal" de Jn 6.

¹²⁶ Cf. Jerome H. Neyrey, *An Ideology of Revolt (Philadelphia: Fortress, 1968)* 213-20.

¹²⁷ Ritt ("Der 'Seewandel Jesu'", 81) subraya esra mismo acerca del relato de Marcos, donde encuentra ambos sentidos de ἐγώ εἰμι. Según Ritt, la proclamación de la identidad ("soy yo, Jesús") está presente en el "primer plano", en el nivel de la acción narrada, mientras que la fórmula de autorrevelación (el solemne "yo soy") está presente en el "segundo plano", en el nivel de! significado profundo de! texto.

¹²⁸ Esto es casi un tópico entre los exegetas; véase, p. ej., Gibling, "The Miraculous Crossing", 97. Pero, aunque en líneas generales puede darse por válida la observación, sobre todo en comparación con la versión de Marcos, en la de Juan hay cierta oscilación de! foco entre los discípulos y Jesús; cf. Zarrella "Gesù cammina", 155.

¹²⁹ Lo señala acertadamente Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 159), quien, no obstante, llega demasiado lejos al preconizar la omisión de Jn 6,18 como una glosa (p. 159 n.1). La mención de! fuerte viento no tiene como fin preparar para el apa-

ciguamiento de la tempestad por Jesús -que, además, nunca sucede en Juan-, sino explicat por qué en el v. 19 los discípulos han avanzado relativamente poco en su navegación a fuerza de remos cuando Jesús se acerca a ellos.

¹³⁰ Da en el blanco Giblin ("The Miraculous Crossing", 96) al hacer esta observación. Considera que el relato contiene una nota epifánica en Juan, pero que este evangelista emplea la epifanía para explicar no un salvamento marítimo sino una travesía marítima.

¹³¹ En Jn 6,21, la palabra ἐὺθὺς ("inmediatamente") debe tomarse en el sentido riguroso de "al instante", como resulta claro por los otros dos empleos del adverbio en Juan: la curación del paralítico (5,9) y el canto del gallo después de las negaciones de Pedro (18,27). No se registra aquí el fenómeno marciano del uso excesivo, con la consiguiente atenuación, de ἐὺθὺς.

¹³² Sobre el carácter milagroso de la llegada inmediata, cf. Giblin, "The Miraculous Crossing", 97. Este autor hace la interesante sugerencia de que la arribada instantánea a la orilla de destino es consecuencia de la llegada de Jesús caminando sobre las aguas, de su identificación y de la voluntad de los discípulos de recogerlo en la barca. Esta sugerencia ayuda a apreciar la unidad orgánica de la narración; pero creo que Gibling va demasiado lejos al afirmar (p. 98) que la arribada inmediata y milagrosa de la barca es el «asunto principal del relato».

¹³³ Gibling ("The Miraculous Crossing", 98-99) opina que el relato del caminar sobre las aguas, incluido el evento milagroso final, ayuda 1) a distinguir la fe de los discípulos (aquí, los Doce en particular) de la incredulidad de la multitud, 2) a preparar para el discurso de Jesús a cada uno de ambos grupos y 3) a preparar para la reacción de cada grupo frente a Jesús, especialmente la confesión de fe de Pedro (6,68-69). Aunque esta idea no deja de ser atractiva, es preciso reconocer que, al final del cap. 6, nada indica que la reacción positiva de Pedro y de los otros miembros del grupo de los Doce esté basada en la experiencia del caminar sobre las aguas y la milagrosa llegada de la barca a la orilla de destino. ¿Cómo podría saber el lector que la reacción de Pedro deriva de esos milagros y no -alternativa o adicionalmente- de la gran "señal" que domina el capítulo, la multiplicación de los panes? Si el caminar sobre las aguas y la milagrosa arribada de la barca eran tan importantes, ¿por qué el evangelista no las designó como "señales"?

¹³⁴ Para un ejemplo de tal armonización, que muestra más erudición que sentido crítico, véase Heinz Kruse, "Jesu Seefahrten und die Stellung van Joh. 6": *NTS* 30 (1984) 508-30.

¹³⁵ Como ya he indicado, prefiero atenerme al vocabulario sinóptico y designar la transfiguración de Jesús como una "visión" que los discípulos tienen de Jesús, en vez de un "milagro" que Jesús "realiza".

¹³⁶ De hecho, en el himno intensamente metafórico de Job 9, "caminando sobre el lomo del mar" puede estar dirigido a evocar la imagen de Dios pisando literalmente el lomo del monstruo marino, al igual que en la mitología ugarítica el dios Baal (= "Señor") lucha contra el dios Yamm (= "mar"). Sobre esto, cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 39-40.

¹³⁷ Intriga ver cómo tan sólo tres versículos después, en 9,11, Job dice de Dios: «Si pasa delante de mí, no lo veo». A quien conoce el relato marciano del caminar de Jesús sobre las aguas, puede sorprenderle el lenguaje de "pasar delante". Sin embargo, en este caso, el paralelo es simplemente verbal. El "pasar delante" referido a Dios en Job 9,11 representa justo lo contrario de una teofanía; se trata de movimiento divino que, por serlo, en la mayor parte de los casos resulta invisible para simples mortales como Job.

¹³⁸ Por fortuna, hay testimonios de este discurso en los fragmentos del targum de Job hallado en la cueva 11 de Qumrán (11QtgJob). El texto y su traducción se pueden encontrar en Fitzmyer / Harrington, *A Manual o/Palestinian Aramaic Texts*, 36-39. A diferencia de los targumes "clásicos" posteriores, 11QtgJob es una traducción bastante literal y sobria del texto hebreo de Job al arameo. Si tal es el caso de los fragmentos que poseemos (incluido 38,8-11), es razonable suponer que lo mismo ocurriría con las partes del targum que no han llegado hasta nosotros. Quien desee examinar el correspondiente material del targum clásico de Job (ca. siglos IV-V d. C.), así como otros pasajes de la literatura rabínica, tiene a su disposición la colección de textos efectuada por Hail, *Jesus Walking on the Sea*, 40-56. En mi opinión, el material rabínico posterior tiene una utilidad limitada para nuestro intento de discernir cuál pudo ser la forma primitiva del relato del caminar sobre las aguas, que presumiblemente circuló entre los cristianos durante algún tiempo en la primera mitad del siglo primero.

¹³⁹ Sobre esto, véase Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43; Rome: Biblical Institute, 1970); cf. Richard J. Clifford, *Fair Spoken and Persuading. An Interpretation o/Second Isaiah* (New York/Ramsey, NJ/Toronto: Paulist, 1984) 59-67, esp. 66 n. 7.

¹⁴⁰ Véase Brown, *The Gospel According to John 1*, CXXII-CXXV; John Painter, *The Quest for the Messiah* (Edinburgh: Clark, 1991) 107-28.

¹⁴¹ Por no recargar el texto principal, sólo menciono en él las teorías más destacadas que se han sugerido para la solución del problema. Para un detallado examen de prácticamente todas las explicaciones ofrecidas de la desconcertante frase "quería pasar delante de ellos", véase Snoy, "Marc 6,48", 347-63. Snoy (p. 348) acierta probablemente al dar por válida la traducción habitual del verbo θέλω como "querer" o "desear". Es verdad que el verbo θέλω significa "estar a punto de" (= μέλλω) en algunos autores clásicos, así como en inscripciones y papiros, pero no hay registrado ningún caso indiscutible de ese uso en el NT. En cuanto al enigmático verbo παρέρχομαι ("pasar delante"), Snoy escruta una larga serie de opiniones, rechazando a la vez la mayor parte de ellas. En teoría, παρέρχομαι es susceptible de alguna de las explicaciones siguientes: 1) el verbo significa "llegar", "reunirse con"; 2) significa "transgredir" o "atravesar" (esto no tendría sentido aquí; la palabra se emplea en esos sentidos en relación con órdenes o territorios); 3) significa "pasar por delante" o "pasar más allá" de alguien sin detenerse (ésta es la opción de Snoy); 4) significa "pasar delante", pero expresa la impresión subjetiva de los discípulos, no la intención de Jesús (esto es contrario a lo que dice el texto explícitamente, así como al sentido general de la perícopa); 5) Jesús deseaba probar la fe de sus discípulos (esto parece improbable en el Evangelio de Marcos, donde los discípulos son irremediamente obtusos); 6) Marcos deseaba indicar que, para Jesús, caminar sobre las aguas era la cosa más natural, algo que podía seguir haciendo sin molestar a los discípulos; 7) Jesús deseaba llegar a la orilla opuesta antes que los discípulos para darles una sorpresa; 8) Jesús no tenía intención de ser visto caminando sobre las aguas, y sólo la angustia de los discípulos lo indujo a unirse a ellos (pero Marcos dice que Jesús iba *hacia* los discípulos); 9) Jesús quería desplegar ante sus discípulos su poder sobre los elementos (de acuerdo, pero ¿por qué quería "pasar delante" de ellos?); 10) el verbo está empleado en consonancia con otros pasajes de Marcos (la tempestad calmada, el chico epiléptico, la mujer sirofenicia) donde Jesús parece no querer ocuparse de las necesidades de otros o expresa su deseo de retirarse y abstenerse de intervenir; 11) Jesús desea mantener oculto su poder sobrehumano; 12) el verbo tiene el sentido visto en las reofanías del AT desarrolladas en el Sinaí, donde Jesús "pasa delante" de Moisés y Elías.

Snoy reconoce en la escena de Marcos reminiscencias de las teofanías veterotestamentarias, pero prefiere interpretar la frase "quería pasar delante de ellos" como expre-

sión de la dialéctica de! "secreto mesiánico" en Marcos. Jesús se revela, pero desea guardar e! incógnito. Por eso, escribe Snoy, se debe interpretar παρέρχομαι en e! sentido literal de "pasar por delante de alguien sin detenerse ni dejarse reconocer". Finalmente, a causa de! miedo de los discípulos, Jesús decide revelarles su identidad. Para una crítica de la teoría de! "incógnito" formulada por Snoy, véase Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 72; Gundry, *Mark*, 340-41, Y mis observaciones en e! texto principal. Aunque acepta la interpretación de Snoy, Fleddermann ("And He Wanted to Pass by Them", 389-95), recurriendo a Am 7,8; 8,2, quiere añadir la idea de que παρέρχομαι se refiere a la voluntad de Dios de perdonar y salvar a su pueblo. Sin embargo, 1) e! contexto marcano, a diferencia de! contexto de Amós, no establece un contraste entre "pasar a través" (διέρχομαι), en e! sentido de castigar, con "pasar ante/de!ante" en e! sentido de perdonar; 2) en los textos de Amós, "pasar de!ante" significa ahorrar e! castigo a quienes lo merecen pero son perdonados y, por ranto, salvados por Dios, nada de lo cual corresponde a la situación de los discípulos que presencian la epifanía de Jesús. Como he expuesto en e! texto principal, creo que la mejor manera de entender παρέρχομαι es considerarlo como un término cuasitécnico procedente de las descripciones de las teofanías veterotestamentarias; obviamente, e! sentido cambia un tanto cuando la epifanía ya no revela a Yahvé, quien por definición no puede ser visto directa y completamente, sino a Jesús, quien sí puede ser visto de! modo antedicho. En términos técnicos, en Mc 6,45-51 no tenemos una teofanía en el sentido estricto de! NT (dónde sólo se puede ver a Dios indirectamente, por lo general mediante fenómenos cósmicos o aproximaciones antropomorfas), sino una epifanía de Jesús; en otras palabras, una cristofanía (donde quien se revela puede ser visto directamente en su poder y majestad).

¹⁴² El texto de! Teodoción se aproxima más al TM en la utilización de ἀναστήσειται ("resucitará"), reflejando e! *ya'amod* ("se pondrá en pie") de! TM.

¹⁴³ Sobre e! origen temprano y la densidad teológica de Flp 2,6-1, véase Martin Henge!, *The Son of Cod* (Philadelphia: Fortress, 1976) 1-2, 76, 87; Ralph P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983, 1a ed. 1967); Joseph. A. Fitzmyer, "The Aramaic Background of Philippians 2,6-11": *CBQ* 50 (1988) 470-83.

¹⁴⁴ Véanse los paralelos subrayados por Ritt, "Der 'Seewande! Jesu'", 80. Ya en 1908, una extensa formulación de la teoría de la aparición postpascual fue presentada por Kreyenbühl ("Der älteste Auferstehungsbericht", 257-96). Como no tenía una posición firme sobre e! problema sinóptico y prefería juzgar la prioridad caso por caso, acabó ofreciendo la improbable solución de que la forma más primitiva de una aparición postpascual en Galilea se conserva dentro de Mt 14, en e! relato de! caminar sobre las aguas, que refleja e! Evangelio de la primitiva comunidad. La tempestad calmada de Mc 4 y la forma actual del caminar sobre las aguas de Mt 14 son ree!aboraciones posteriores, efectuadas por redactores que ya no entendían la aparición postpascual original.

¹⁴⁵ Dodd, "The Appearances of the Risen Christ", 9-35, esp. 23-23. Sobre e! relato de! caminar sobre las aguas, comenta Dodd (p. 23): «En su forma joánica, muestra muchas características de los relatos postpascuales». Luego, aplica al relato joánico las cinco partes de su categoría de relatos postpascuales "concisos": 1) los discípulos se encuentran en e! mar y Jesús no está con ellos (tema de la privación de la compañía de! Señor); 2) ven a Jesús caminando sobre las aguas (tema de la aparición de! Señor resucitado); 3) tienen miedo, pero Jesús los saluda con unas palabras tranquilizadoras (tema del saludo); 4) lo recogen de buena gana en la barca, puesto que lo han reconocido (tema de! reconocimiento); 5) sin embargo, falta la orden, y, en cambio, e! viaje termina. Aunque, en conjunto, la versión joánica se ajusta al tipo conciso, algunos detalles, como la descripción de la violencia de! viento y la distancia de la orilla re-

cuerdan uno de los relatos más circunstanciados. Tras observar que la forma marcana «guarda un menor parecido con el típico relato postpascuah (p. 24), Dodd acaba sugiriendo -acertadamente, en mi opinión-la prioridad del relato joánico: la forma más primitiva del caminar sobre las aguas estaba más próxima, por tanto, a una aparición postpascual que a su forma más desarrollada de Marcos.

¹⁴⁶ El hecho de que el caminar sobre las aguas sea una unidad bien compuesta y autónoma nos dice algo sobre la habilidad del cristiano o cristianos que la crearon, pero nada sobre si nació como un comentario a la multiplicación de los panes. Sin embargo, Ritt ("Der 'Seewandel Jesu'", 74) opina que los dos relatos estaban ya unidos en la tradición premarcana. De lo contrario -alega Ritt-, no se comprende por qué el comentario redaccional de Marcos sobre la falta de entendimiento de los discípulos con respecto a la multiplicación de los panes (Mc 6,52) no fue colocado inmediatamente después de este milagro, en vez de a continuación del caminar sobre las aguas, donde ahora figura.

¹⁴⁷ Losada ("Jesús camina", 319) conecta la mención de la cuarta vigilia de la noche en Marcos a la idea de la parusía, que, junto con el tema del triunfo sobre las fuerzas de la naturaleza, da al pasaje un carácter apocalíptico. Es cierto que la Iglesia primitiva consideraba la eucaristía como la continuación del compartir mesa con el Señor resucitado y como anticipación de su venida final, pero Losada quizá esté pidiendo demasiado del simbolismo marciano en este punto. Habida cuenta de que la mención de la cuarta vigilia de la noche sólo se encuentra en Marcos, prefiero no utilizarla para elaborar juicios sobre el relato primitivo.

¹⁴⁸ Aquí acude a la mente la observación de Dibelius (*Formgeschichte*, 232) sobre el Evangelio de Marcos, el cual le parece un libro de "epifanías secretas". Tal vez el evangelista, al ver una de ellas en el caminar sobre las aguas, quiso conservarla cuando tomó el "ciclo de los panes" preteriano.

¹⁴⁹ Si el relato del caminar sobre las aguas fue creado por la Iglesia primitiva simplemente como un comentario teológico a la multiplicación de los panes para cinco mil, resulta explicable la falta de empeño en hacer coherentes las referencias geográficas y temporales de ambos relatos. Que esas incongruencias no preocupasen a aquel desconocido autor cristiano no debe sorprendernos, puesto que tampoco preocuparon a Marcos. Por eso no encuentro convincentes las objeciones de Snoy ("La rédaction marcienne", 205-41) en relación con la vinculación premarcana de ambos relatos, objeciones que basa ampliamente en las supuestas contradicciones geográficas y temporales.

¹⁵⁰ Para un ejemplo sumamente imaginativo de este enfoque, cf. Derrett, "Why and How Jesus Walked on the Sea", 330-48. Sintomático del poco rigor de este artículo es su injustificada declaración inicial: «El relato del caminar sobre el lago ... es muy difícil de imaginar que haya sido creado *ex nihilo*». Pero, en realidad, prácticamente nadie afirma que haya sido creado *ex nihilo*. El amplio sustrato veterotestamentario y las experiencias de la Iglesia primitiva ofrecían los materiales de construcción. En teoría, la expresión de Jn 6,19 habitualmente traducida como "caminando sobre el mar" es posible interpretarla como "caminando por la orilla del mar" o "caminando cerca del mar". Dodd (*Historical Tradition*, 198) admite de buena gana esta posibilidad, si bien se apresura a añadir: «Esto no significa que tal lectura fuera la pretendida por Juan». Con acierto apunta al relato subsiguiente, el cual permite suponer que Jesús ha cruzado de algún modo inexplicable el mar de Galilea para ir a Cafarnaún (véase 6,25). Sin embargo, J. H. Bernard (*The Gospel According to St John* [ICC; Edinburgh: Clark 1928] I, 186) afirma que "caminando junto al mar" es el sentido que se quiso dar a la expresión también en el Evangelio de Juan. A mi entender, eso no resulta nada obvio en las versiones evangélicas actuales, sobre todo en Mateo, donde aparece el episodio

adicional de Pedro hundiéndose bajo las olas. Quien ha sondeado los antecedentes veterotestamentarios del relato se da cuenta enseguida de que tal no es el sentido de la expresión en ninguna de las formas recogidas en los Evangelios. Como señala Brown (*The Gospel According to John* I, 252) argumentando contra la afirmación de Bernard, traducir "junto al mar" en Jn 6,19 hace que parezca incomprensible el evento narrado. Convencido como estoy de que el caminar sobre las aguas nació como un relato de milagro creado por la Iglesia para comentar otro relato de milagro, el sentido de la citada expresión carece de relevancia para el objeto de nuestra búsqueda.

¹⁵¹ Ritt ("Der 'Seewandel Jesu'", 81-82) habla de «inserción redaccionab de Mateo; Held ("Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 194) declara de modo explícito que el incidente de Pedro, con su vocabulario y estilo típicamente mateanos, procede de la mano de Mateo. Sobre su redacción del relato marcano, cf. Held, pp. 193-95, 258-60; Carlisle, "Jesus Walking on the Water", 151-55.

¹⁵² Además de los grandes comentarios sobre Marcos se pueden consultar los siguientes trabajos relativos a la perícopa de la tempestad calmada: Leopold Fonck, "Christus imperat ventis et mari": *VD* 3 (1923) 321-28; J. B. Bauer, "Procellam cur sedarit Salvator": *VD* 35 (1957) 89-96; Paul J. Achtemeier, "Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea": *Int* 16 (1962) 169-76; íd., "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catena": *JBL* 91 (1972) 198-221; van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 638-49; Xavier Léon Dufour, "La tempête apaisée", en *Études d'évangile* (Parole de Dieu; Paris: Éditions du Seuil, 1965) 150-82; Gottfried Schille, "Die Seesturmzahlung Markus 4,35-51 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung": *ZNW* 56 (1965) 30-40; Leander S. Keck, "Mark 3:7-12 and Mark's Christology": *JBL* 84 (1965) 341-58; Rudolf Pesch, "Zur konzentrischen Struktur von Jona 1": *Bib* 47 (1966) 577-81; Earle Hilgert, "Symbolismus und Heilgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm und Gerasenererzahlungen", en Felix Christ (ed.), *Oikonomia. Heilgeschichte als Thema der Theologie* (Oscar Cullmann Festschrift; Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Evang. Verlag, 1967) 51-56; Günther Bornkamm, "Die Sturmstillung im Mattheus-Evangelium", en Günther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Mattheusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen-Yllyn: Neukirchener Verlag, 51968) 48-53; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 90-100; Luis F. Rivera, "La liberación en el éxodo. El éxodo de Marcos y la revelación del líder (4,24-8,30)": *RevistB* 32 (1971) 13-26; Koch, *Die Bedeutung*, 92-99; M. F. van Iersel / A. J. M. Linmans, "The Storm on the Lake", en T. Baarda / A. F. J. Klijn / W. C. van Unnik (eds.), *Miscellanea Neotestamentica. Volumen Alterum* (NovTSup 48; Leiden: Brill, 1978) 17-48; Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979) 30-31; Jack Dean Kingsbury, "The 'Divine Man' as the Key to Mark's Christology-The End of an Era?": *Int* 35 (1981) 243-57; Kathleen M. Fisher / Urban C. von Wahlde, "The Miracles of Mark 4,35-5,43: Their Meaning and Function in the Gospel Framework": *BTB* 11 (1981) 13-16; Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 118-27; Otto Betz, "The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology", *Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (WUNT 42; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1987) 273-84; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 102-11; Albert Fuchs, "Die 'Seesturmperikope' Mk 4,35-41 parr im Wandel der urkirchlichen Verkündigung": *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 15 (1990) 101-33.

¹⁵³ Para un estudio detallado del lugar que la tempestad calmada ocupa dentro de la estructura de la primera parte del Evangelio de Marcos, cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 118-27.

¹⁵⁴ É سرا es una opinión común, sostenida, entre otros, por Schmidr, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 150; Dibelius, *Formgeschichte*, 69 (con menos convicción); Bultmann, *Ceschichte*, 224 (más seguro), y Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 90.

¹⁵⁵ Grundmann (*Das Evangelium nach Markus*, 102) ve un esquema similar. Una progresión temática algo diferente (gira en torno a la muerte) es la que sugiere Gundry, *Mark*, 237. Dadas sus opiniones rigurosamente conservadoras, Gundry se siente en la necesidad de declarar que esa progresión es sólo una "feliz coincidencia», ya que «los relatos aparecen juntos porque los sucesos narrados en ellos estaban interconectados históricamente por las travesías marítimas» (p. 42). Estaríamos, pues, ante una "cronología histórica" conforme a los recuerdos de Pedro. Sobre la naturaleza artificial y secundaria del contexto marciano, cf. Léon-Dufour, "La tempête apaisée", 157-58, 180.

¹⁵⁶ Sobre el carácter especial de los relatos de milagros de Mc 4,35-5,43, véase Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 272; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 90; Fischer / von Wahlde, "The Miracles of Mark 4,35-5,43", 13-16 (si bien parecen forzados algunos de los elementos enumerados en este artículo; p. ej., que todos los milagros de esta sección de Marcos son «principalmente exorcismos» [p. 14]).

¹⁵⁷ Para una saludable advertencia de que un relato vivo y circunstanciado no es garantía de que proceda de testigos oculares, véase Kertelge, *Die Wunde! Jesu*, 90 n. 103, contra Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 272; cf. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, 125.

¹⁵⁸ En la tempestad calmada, algunos comentaristas distinguen otro componente no habitual. Afirman que este relato es en realidad algún tipo de fórmula, himno o "balada" confesional con una determinada forma rítmica. Pesch, por ejemplo, divide la perícopa en cinco estrofas de cinco versos cada una. Para poder obtener ese tipo de composición tiene que empezar la perícopa en el v. 37 y eliminar el v. 40; aun así los versos (i. e., *coda*, [plural de "colon"]) varían considerablemente en longitud, y a veces el último de la estrofa parece pertenecer de modo más natural a la estrofa siguiente. Para otros intentos de este género, véase, p. ej., Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 89; Schille, "Die Seesturmerzahlung", 32-35; Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 102-3. Exámenes críticos de varias teorías sobre la estructura rítmica del texto, sobre todo en una hipotética versión primitiva pueden verse en Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 93-95; Guelich, *Mark 1-8:26*, 262; Gundry, *Mark*, 247. Más adelante vaya sugerir una estructura primitiva mucho más simple, que tiene como pilares las tres menciones de "grande" en el relato.

¹⁵⁹ Para varias teorías, véase, p. ej. Achtemeier, "Toward the Isolation", 265-91; íd., "The Origin and Function", 198-221; Keck, "Mark 3:7-12", 341-58; Pesch, *Das Markusevangelium I*, 198, 276; Koch, *Die Bedeutung*, 94 n. 14; Guelich, *Mark 1-8:26*, 261-63.

¹⁶⁰ Para un análisis más completo de la forma del relato, cf. Pesch, *Das Markusevangelium I*, 268-69. Sin embargo, algunas de sus conjeturas son excesivamente especulativas: v. gr., que la recriminación por la cobardía y la incredulidad podría estar conectada con el tema, relativamente frecuente, del pasajero que se encuentra de incógnito en la embarcación y salva sus compañeros de viaje.

¹⁶¹ Que, en su formulación actual, la tempestad calmada necesita un contexto más amplio se advierte en el hecho de que ni Jesús ni "los discípulos" son nombrados directamente en el relato, que simplemente habla de "el" y "ellos", a menudo con el pronombre sujeto elíptico en el texto griego. El presente contexto marciano deja claras las identidades, y bien pudo haber sucedido lo mismo en una colección premarcana. En el relato original aislado se debía de nombrar a Jesús, al menos al comienzo. Pero no es posible saber si había otros nombres o si los demás personajes eran aludidos con un vago "ellos". Creo que van Iersel y Linmans dicen saber más de lo que están en condiciones de demostrar, cuando afirman que el relato original no hablaba de discípulos de Jesús,

sino de unos pasajeros anónimos que atravesaban el lago junto con Jesús; véase su "The Storm on the Lake", 19. ¿Cómo podemos saber que los primitivos oyentes cristianos de este relato resolvían la vaguedad del "ellos" a la manera de van Iersel y Linmans, en vez de suponiendo que los compañeros de Jesús en este caso eran sus compañeros regulares o constantes, i. e., sus discípulos? La doble expresión temporal del versículo inicial del relato (4,35: "ese día, al atardecer" [ἐν ἐκεῖνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης]) parece un ejemplo de dualidad marcana y, al menos parcialmente, si no en su totalidad, podría proceder del mismo Marcos (o del recopilador premarcano de relatos de milagro), que la habría utilizado para unir el principio del ciclo de milagros con el discurso en parábolas. La doble expresión temporal podría ser, por tanto, nada más que un vínculo narrativo, y, en consecuencia, no hay razón para empeñarse en atribuirle un valor simbólico (los poderes de las tinieblas y el caos que amenazan a los discípulos y son derrotados por Jesús); así, acertadamente, Gundry, *Mark*, 244, contra Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 269. Como mucho, la mención de la hora tardía podría ayudar a explicar por qué Jesús se queda dormido en la barca (así Gundry y Kertelge), aunque la conexión entre ambas cosas no queda confirmada en el curso del relato. Al juzgar sobre este punto debemos recordar que ὀψίας γενομένης es una expresión vaga, con la que se alude simplemente a un tiempo del final del día; por sí misma no permite saber si se había producido ya el ocaso. En consecuencia, no encuentro base para decidir qué parte de la doble expresión temporal procede de Marcos y qué parte de la tradición. En cambio, Kertelge (*Die Wunder jesu*, 91) se inclina a pensar que "al atardecer" es atribuible a la tradición, puesto que explica el hecho de que Jesús se duerma, mientras que "ese día" tiene su origen en Marcos. Sobre la verosimilitud de la referencia temporal, van der Loas (*The Miracles of Jesus*, 638) observa: «El viento [en el mar de Galilea] es casi siempre más fuerte en las primeras horas de la tarde que por la mañana o al anochecer; pero la tormenta que se levanta al anochecer es muchísimo más peligrosa».

¹⁶² El uso marcano induce a vincular la expresión "en la barca" con "como estaba"; véase Gundry, *Mark*, 245; Koch, *Die Bedeutung*, 95.

¹⁶³ Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 270 n. 7) enumera diversas teorías sobre la función de "otras barcas" en una anterior versión del relato. Este autor considera la mención de otras barcas como un "pequeño resto de tradición" que no permite ninguna interpretación segura; cf. Kertelge, *Die Wunder jesu*, 91. Gundry (*Mark*, 238) conjetura, no muy convincentemente, que es Marcos quien ha "introducido" las otras barcas, «lo cual muestra hasta qué extremos llega el evangelista para destacar el poder de atracción de Jesús». Por su parte, Gundry presenta la hipótesis de que los Doce van en una barca con Jesús, y «el resto de sus discípulos en las otras barcas». Esto es simplemente leer lo que no está en el texto.

¹⁶⁴ Algunos comentaristas devienen homiléticos al señalar que el sueño de Jesús indica su confianza en la providencia de Dios; esto es leer Mt 6,25-34 en un relato de milagro marcano que trata de otras cuestiones. Por decirlo de modo categórico: Dios (o el Padre) nunca es mencionado en Mc 4,35-41; es Jesús quien por su propio poder, y no mediante oración a Dios, calma la tempestad. Por eso, la referencia de Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 273, 276) a la confianza de Jesús en Dios está fuera de lugar en este contexto. Véase al respecto Gundry, *Mark*, 239. Sobre la cuestión histórica y arqueológica de si una barca del mar de Galilea podía tener alguna zona resguardada a popa ha arrojado luz el descubrimiento, en 1986, de los restos del casco de una embarcación de madera enterrada en el fango de la orilla del mar de Galilea, en un punto situado a kilómetro y medio al norte de Magdala, en la costa occidental; para breves informes sobre el hallazgo, cf. Rainer Riesner, "Das Boot vom See Gennesaret. Entdeckung und Bergung": *BK41* 1986); Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (ed. rev.;

Princeton, NJ: Princeton University, 1992) 82. Esos restos, sorprendentemente bien conservados, ha sido datados entre el siglo I a. C. y comienzos del siglo II d. C.; Finegan estrecha la datación al período que va entre 120 a. C. y 40 d. C. El casco en cuestión tiene 8 m de eslora, 2,3 m de manga y 1,20 m de calado. En la estructura es claramente visible una popa, que bien pudo estar cubierta por una plataforma sobre la que se situase el timonel. De ser así, no cuesta imaginar a Jesús durmiendo bajo la plataforma. Por supuesto, tan valioso hallazgo arqueológico no prueba la historicidad de Mc 4,24-41; pero evita que pueda ser negada por falta de correspondencia entre la barca evangélica y algún tipo de embarcación de pescadores que, presumiblemente, surcaría el mar de Galilea en el siglo I d. C. Sobre esto, cE. Gundry (*Mark*, 246), rebatiendo la opinión de Pesch (*Das Markusevangelium* 1, 271) de que la descripción ofrecida por Marcos refleja el relato de Jonás (cap. 1) y, por tanto, una gran embarcación del Mediterráneo y no una pequeña barca del mar de Galilea.

¹⁶⁵ Como veremos, la interpretación de Guelich (*Mark* 1-8:26, 267) es exagerada: «Su grito [i. e., el de los discípulos en 4,38] ... no brota como una petición, sino como una expresión de *desesperación* y angustia dirigida contra su "Maestro" ... quien, aparentemente, se preocupa poco por sus discípulos» (la cursiva es mía).

¹⁶⁶ Sobre esto, cE. Gundry, *Mark*, 239.

¹⁶⁷ Véase Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 92-93; Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 272; Guelich, *Mark* 1-8:26, 267. Gundry (*Mark*, 240) se muestra en desacuerdo con este punto, pero está excesivamente absorbido por la cuestión de los paralelos extracristianos. Hay que preguntarse, sin embargo, qué idea acude a la mente de quien, habiendo leído el Evangelio de Marcos desde el principio, se ha encontrado con la combinación del verbo "recriminar" y la orden "enmudece" sólo en el relato de exorcismo de Mc 1,21-28. En Marcos, las dos palabras aparecen juntas -y, de hecho, en una misma frase- sólo en el primer exorcismo de este Evangelio y en la tempestad calmada. Gundry enfoca la cuestión de un modo demasiado atomístico.

¹⁶⁸ Así, acertadamente, Koch, *Die Bedeutung*, 97. Koch llega a la correcta conclusión de que la correspondencia entre el duro reproche de los discípulos a Jesús y el duro reproche de Jesús a los discípulos indica el carácter redaccional de ambas recriminaciones.

¹⁶⁹ Sobre "aún no" (οὐπω) como expresión original en el texto griego de 4,40, en vez de "cómo ...no" (πῶς οὐκ), véase Metzger, *Textual Commentary*, 84; Koch, *Die Bedeutung*, 97 n. 29.

¹⁷⁰ Así, acertadamente, Guelich, *Mark* 1-8:26, 269; Gundry, *Mark* 243-44. Keller (*Mark's Story of Jesus*, 30-31) demuestra no haber captado la cuestión ni la función crítico-formal del tema del miedo, cuando afirma que el miedo de los discípulos es su reacción al reproche de Jesús. Fowler (*Loaves and Fishes*, 102) tampoco cae en la cuenta de que el temor reverencial de los discípulos ante lo divino no es en sí negativo, al decir que «el episodio [de la tempestad calmada] concluye con los discípulos *todavía atemorizados*» (la cursiva es mía); no percibe aquí Fowler el reflejo de "temer [con] un gran temor" de Jan 1.

¹⁷¹ Cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 124-27; opina que incluso el empleo de lenguaje exorcístico en Mc 4,29 está destinado a sugerir la idea de "superación" por Jesús de sus propios milagros de exorcismo y curación obrados anteriormente.

¹⁷² Sobre cuál es la función de la pregunta de los discípulos dentro del desarrollo en Marcos del tema de la misteriosa identidad de Jesús, conocida al principio del Evangelio sólo por Dios y los demonios, véase Kingsbury, "The 'Divine Man'", 253-54; cE. el análisis estructuralista de la misma cuestión realizado por van Iersel y Lin-

mans, "The Storm on the Lake", 34-36. Al declarar que la falta de un título específico refleja «un contexto prepascuah, Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 109) revela no haber comprendido nada de la teología de Marcos en este pasaje.

¹⁷³ Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 93, 96) cree que Mc 4,35-41 es principalmente una epifanía de Jesús; Koch (*Die Bedeutung*, 92-93) afirma que ese texto narra a la vez una epifanía y un salvamento marítimo. Más cauto, Grundmann (*Das Evangelium nach Markus*, 105) encuentra en el relato «un rasgo teofánico». Por su parte, Heil (*Jesús Walking on the Sea*, 127-31) expresa con claridad su opinión de que la tormenta calmada es una epifanía de rescate marítimo.

¹⁷⁴ Van Iersen y Linmans ("The Storm on the Lake", 20) niegan también que la forma primitiva del relato fuera una epifanía, pero lo hacen desde otra base (el anonimato de los espectadores originales). Latourelle (*The Miracles of Jesus*, 102) lo califica de "milagro de salvamento", pero también sitúa en esa categoría los milagros que Theissen cataloga como "de donación": la multiplicación de los panes y la conversión del agua en vino.

¹⁷⁵ Éste parece ser el sentido en que Dibelius (*Formgeschichte*, 90-93) clasifica sus *Novellen* (narraciones breves, relatos de milagros) como "relatos de epifanía" y menciona como un ejemplo de ellos la tempestad calmada.

¹⁷⁶ Heil (*Jesus Walking on the Sea*, 129) trata de soslayar el problema equiparando el sueño de Jesús a su ausencia; pero es la misma presencia física de Jesús, así como su supuesto conocimiento de lo que sucede a su alrededor, lo que hace posible que los discípulos se dirijan a él de forma tan áspere. El sueño de Jesús no tiene más de ausencia suya que su presentarse a alguien para quien antes ha sido invisible o ha permanecido de incógnito. La importancia del elemento de ausencia o invisibilidad es una de las razones por las que prefiero denominar la transfiguración de Jesús "visión" (como hace Mateo) y no "epifanía". En un sentido estricto, la transfiguración de Jesús es la epifanía de Moisés y Elías, no de Jesús. Se trata también de una teofanía de Dios Padre, revelado indirectamente en la nube y en la voz procedente de ella (Mc 9,7). En este relato, Jesús queda transformado o transfigurado en su aspecto, pero no aparece súbitamente después de haber permanecido invisible o ausente de la escena; además, Marcos no recoge ninguna palabra autorreveladora pronunciada por Jesús durante el proceso de la transfiguración.

¹⁷⁷ Para no afrontar la falta de toda fórmula autorreveladora pronunciada por Jesús al final de la tempestad calmada, Heil (*Jesus Walking on the Sea*, 130) interpreta de este modo la recriminación a los discípulos de Mc 4,40: «Por tanto, Jesús se identifica a sí mismo con esta manifestación de poder divino y relaciona la epifanía directamente con la situación de los discípulos para suscitar su respuesta». Se necesita mucha imaginación para hacer de esta recriminación en forma de doble pregunta retórica una fórmula de autorrevelación como la expresada por un ser celestial en el momento culminante de una epifanía. Da la sensación de que aquí ha habido como un estiramiento de las definiciones y las categorías crítico-formales hasta el punto de ruptura.

¹⁷⁸ Para una diferente valoración de la ausencia de pregunta por parte de los discípulos al final del caminar sobre el agua, véase Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 130-31: su preguntar por la identidad de Jesús se convierte ahora en «una falta total de entendimiento». Quizá habría que distinguir entre la razón para la ausencia de la pregunta en la tradición primitiva y la función que toma tal ausencia en el conjunto de la teología redaccional de Marcos.

¹⁷⁹ Sobre la dependencia de Mateo con respecto a Marcos, cf. Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 189-92, Y todo el ensayo de Bornkamm, "Die Sturmstillung", 48-53. En cuanto a la dependencia de Lucas con respecto a Marcos,

cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 726-29. Para un intento, por motivos apologéticos, de negar la dependencia literaria de cualquier evangelista con respecto a otro, véase "Christus imperat", 321-28; para un ejemplo de lo que pasa cuando se combinan acríticamente las tres versiones en vez de atender a las fuentes y a la teología redaccional, véase Bauser, "Procellam cur sedarit Salvator", 80-96. Fuchs ("Die 'Seesturmperikope'", 101-33, esp. 127-28) ofrece una versión modificada de la teoría de las dos fuentes, con vistas a resolver el problema de las coincidencias menores entre Mateo y Lucas en la tormenta calmada, preservando la prioridad marcana. Fuchs conjetura que hubo una segunda versión de Marcos, revisada: un Deurero-Marcos, que fue la fuente utilizada por Mateo y Lucas independientemente uno de otro. Para nuestros propósitos, esta transformación de la teoría de las dos fuentes en una "teoría trifásica" no tiene trascendencia, puesto que lo que nos interesa es el texto de Marcos y la tradición primitiva subyacente a él. Aun así creo entender que, al menos en esta perícopa, las coincidencias menores son explicables como resultado de desarrollos y mejoras del texto de Marcos adoptados independientemente por Mateo y Lucas.

¹⁸⁰ Sobre la utilización de "grande" (hebreo: *gadôl*) para estructurar Jan 1, véase Pesch, "Zur konzentrischen Struktur", 577-81.

¹⁸¹ Podría ser que las palabras de Marcos en el v. 38 hubiesen sustituido alguna forma anterior y más típica de petición de milagro. Pero, aunque posible, esto no es absolutamente necesario; acaso el relato primitivo se limitase a referir en este punto que los discípulos, atemorizados, despertaron a Jesús.

¹⁸² Grundmann (*Das Evangelium nach Markus*, 105) observa que, órdenes de Jesús aparte, todas las palabras que hablan los personajes en el relato son preguntas de los discípulos a Jesús, o bien de Jesús a los discípulos. Podemos estar aquí ante una contribución de Marcos a la estructura y a la retórica de la narración.

¹⁸³ Un cómodo examen de los diversos textos de AT que describen el triunfo de Yahvé sobre las aguas (o el monstruo) de caos y relacionados con Mc 4,35-41 se encuentra en Achtemeier, "Tersan and Deed", 169-76. Como ya hemos visto casi todos esos textos al estudiar el caminar de Jesús sobre las aguas, me abstengo de repetirlos aquí.

¹⁸⁴ La traducción de los LXX del texto hebreo es algo diferente (Jan 1): "y el Señor envió un viento ($\piνεϋμα$) sobre el mar, con lo que hizo surgir grandes olas ($κλύδων μέγας$); de suerte que la nave estaba a punto de naufragar. Así pues, LXX Jan 1,4 no contiene la exacta expresión griega para "gran tormenta de viento" que Mc 4,37: $λαίλαψ μεγάλη$. Sin embargo, las palabras hebreas para "gran tormenta de viento" (*sa'ar-gadôl*) de TM Jan 1,4 también aparecen en el libro de Jeremías (MT Jr 25,32) y en otro texto del mismo libro (Jr 32,32), pero en su versión de los LXX, se encuentra $λαίλαψ μεγάλη$, la misma expresión que recoge Marcos.

Pesch en particular subraya los paralelos en el relato de Jonás; véase *Das Markusevangelium* I, 270-73. Como hace ver en la p. 271, tenemos en Jan 1 y Mc 4 algo más que el vocabulario común que se encuentra en dos descripciones de una tormenta; tanto LXX Jan 1,4 como Mc 4,37 se sirven de una sentencia tripartita para presentar el problema según el orden viento-agua-embarcación. Cada uno de ambos textos empieza con un tormenta de viento, señala cómo esto a su vez produce el encrespamiento del mar, y termina indicando que la embarcación está en peligro. Difícilmente puede ser casual un paralelo como éste. También van Iersel y Linmans ("The Storm on the Lake", 21) se muestran convencidos de la influencia de Jon 1: «El paralelismo parcial [de la tempestad calmada] con Jan 1 tiene, pues, esencial importancia. Es evidente que su creación se debió al deseo de que el relato evangélico fuera leído a la luz del relato veterotestamentario, ya que ambos episodios se corresponden

no sólo en muchos detalles relevantes sino en el conjunto de la situación». Pata una lista de paralelos entre Jan 1 y las versiones sinópticas del relato de la tempestad calmada, cf. Léon-Dufour, "La tempête apaisée", 176.

¹⁸⁵ Mc 5,39 utiliza el verbo κοπάζω ("cansarse") con referencia al viento y en el sentido de "amainar"; en Jan 1,11-12, el mismo verbo es empleado dos veces (una por los marineros y otra por Jonás) en relación con el apaciguamiento del mar.

¹⁸⁶ Realmente, en los LXX, el paralelo gramatical más estrecho se produce antes, en Jan 1,10, ἐφοβήθησαν ὡς φόβον μέγαν con el acusativo afín o interno; esto corresponde exactamente a Mc 4,41 (véase BDR, 126 §153 1.a). En Jan 1,16 el complemento directo "Señor" exige que "gran temor" sea puesto en dativo: ἐφοβήθησαν ὡς φόβῳ τὸν Κύριον. Para la expansión progresiva del tema del temor en Jan 1, cf. Pesch, "Zur konzentrischen Struktur", 57S.

¹⁸⁷ Así Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 269; Guelich, *Mark* 1-8:26, 269-70. Véase también la utilización de tipos y antitipos de Jonás en los dichos Q de Mt 12,39-41 || Lc 11,29-32. Si tenemos presente que Mateo y Lucas divergen en la manera de utilizar la tipología de Jonás, no debe sorprendernos que el relato de milagro premarcano desarrolle esa tipología siguiendo su propio camino. Puesto que lo que interesa son los diversos usos de Jonás en los comienzos de la primera generación cristiana, antes de Marcos, no viene aquí al caso objetar (como hace Gundry, *Mark*, 246) que el propio Marcos no desarrolla (de hecho, ni siquiera menciona) la imagen veterotestamentaria de Jonás. Sus objetivos teológicos llevan a Gundry a tratar de neutralizar en la medida de lo posible los paralelos de Jan 1; una vez más procede atomísticamente, tomando cada paralelo de manera aislada, sin apreciar lo que indica la convetgencia de todos los paralelos en tan corto espacio.

¹⁸⁸ Es interesante ver cómo van Iersel y Linmans ("The Storm on the Lake", 32) llegan a la misma conclusión mediante un análisis estructuralista del texto: «En Mc 4,35-41, el código de las acciones divinas de Yahvé se convierte en el código de las acciones de Jesús»). Con un enfoque crítico-histórico, Latourelle (*The Miracles of Jesus*, IOS) llega a una conclusión básicamente similar: «El aspecto específico y sin paralelo [?] del relato evangélico es que Jesús actúa con el poder de Yahvé. Sus palabras nos traen a la mente las todopoderosas palabras pronunciadas por Yahvé en la creación del mundo»).

¹⁸⁹ Se han propuesto otros pasajes del AT como paralelos de la tempestad calmada, pero algunos de ellos están traídos por los pelos. Gundry (*Mark*, 243) rechaza con razón la afirmación de autores como atto Betz ("The Concept", 279-S1) de que esta travesía del mar de Galilea debe ser interpretada a la luz del paso del mar Rojo por el pueblo de Israel. La diferencia entre los dos episodios es demasiado grande: Jesús va cruzando el mar en barca, mientras que el pueblo de Israel lo hace a pie; el viento es un enemigo en el caso de Jesús, y un aliado en el caso de Israel. Aún más imaginativa es la tipología del éxodo de Rivera, "La liberación", 16.

¹⁹⁰ A los paralelos ya mencionados, podríamos añadir muchos otros de leyendas y mitos grecorromanos, algunos sobre dioses como Asclepio, Serapis y los Dioscuros; otros relativos a héroes como Eneas o figuras históricas como Pompeyo, Julio César y Apolonio de Tiana; véase Bultmann, *Geschichte*, 252-53; van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 641-44; Pesch, *Das Markusevangelium* 1,273-74. Pero, en alg4nos relatos donde se cree encontrar estos paralelos, lo que vemos en realidad es el tema general de la protección divina en el mar, y no la idea específica de un milagro obrado para calmar los elementos por parte de alguien que se encuentra en la embarcación amenazada.

Los comentaristas citan también relatos rabínicos posteriores concernientes a un chico judío o al rabí Gamaliel; véase *y. Ber.* 9.13b y *b. B. Meş.* 59b. Probablemente,

en ambas narraciones influyó el relato de Jonás, y las dos difieren del relato evangélico en que el devoto judío, orando a Dios, implora protección de la tormenta. También en el *Testamento de Neftalí* (6,3-9; cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 17-22) se encuentra un relato de salvamento marítimo, pero a veces se exageran sus conexiones con la tempestad calmada. En *TestNe16,3-9*, que es una alegoría del exilio y reunión de Israel narrados durante en un sueño-visión, la nave en que viajan los doce patriarcas es destrozada por una tormenta, que además se lleva por los aires a Jacob. José escapa en un bote, y los otros patriarcas están dispersos aferrados a maderos. Mediante la oración de Leví, todos quedan a salvo y reunidos después del naufragio. Aparte 1) la idea general de una tormenta en el mar y el salvamento de ese peligro, más 2) la sorprendente similitud de la expresión *λαίλαψ ἀνέμου μεγάλου* ("una tormenta de gran viento"; cf. Mc 4,37: *λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου*, "una gran tormenta de viento"), este relato tiene poco en común con el de la tempestad calmada. Hay que considerar también la posibilidad de que el texto de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, tal como lo conocemos, sea un producto cristiano, si no en su composición, al menos en su redacción. A la lista de paralelos judíos se podría añadir un pasaje de los salmos *Hódayót* (de acción de gracias) de Qumrán. En IQH 6,22-25, el orante se compara a sí mismo con un marino sorprendido por una terrible tormenta de viento y al que olas llevan a las puertas de la muerte. Pero entonces (sin duda con ayuda de Dios) pasa a ser como un hombre que llega a una ciudad fortificada (las imágenes cambian de repente en este punto del salmo). Estas metáforas tienen sus paralelos más próximos en los libros canónicos de los Salmos y de Jonás, y, obviamente, el género literario de la composición en que están incluidas no es un relato de milagro, sino un salmo de lamentación y de acción de gracias. Imágenes similares se pueden encontrar en IQH 3,6.12-18; 7,4-5; sobre esto, cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea*, 22-30.

Aunque es útil formarse una idea de lo extendido que estaba en el mundo mediterráneo antiguo el tema del salvamento marítimo por intervención de una divinidad, estos paralelos parecen poco prometedores como fuente inmediata de nuestro relato evangélico, a diferencia de los ofrecidos por Jonás y Salmos. Claro que estos dos libros -de hecho, fuentes religiosas autoritativas- probablemente eran conocidos por los primeros autores cristianos. No se puede decir lo mismo de la *Eneida*, el gran poema épico de Virgilio, ni del Talmud babilónico, obras ambas que suelen mencionarse al comentar el relato de la tempestad calmada. Después de enumerar los paralelos con la *Eneida*, Taylor (*The Gospel According to Sto Mark*, 273) añade con una sonrisa: «¿Acaso también a Marcos le había tocado leerse a Virgilio?»

¹⁹¹ Van Iersel / Linmans, "The Storm on the Lake", 18.

¹⁹² Hilgert ("Symbolismus", 52) afirma que ya, en la primitiva tradición premarcana, el Jesús capaz de dominar las fuerzas del caos y salvar la barca de su Iglesia era visto como el Resucitado.

¹⁹³ Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 123; Lane, *Mark*, 175.

¹⁹⁴ Véase Daniel Mark Epstein, *Sister Aimee. The Life of Aimee Semple McPherson* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1993) 86. Los intentos de explicar de un modo racionalista el apaciguamiento de la tempestad, salvando el acontecimiento histórico básico y justificando el elemento específicamente milagroso, son discutidos por Léon-Dufour, "La tempête apaisée", 154, y van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 639-40. Constituye un buen ejemplo de esa manera de proceder Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth* (New York: Macmillan, 1925) 269. Incluye el apaciguamiento de la tempestad entre los acontecimientos sólo aparentemente milagrosos: «Bajo esta rúbrica se sitúan los eventos que ocurren de verdad, pero que no son nada milagrosos y sólo parecen serlo a juicio de los discípulos».

¹⁹⁵ Por ejemplo, van der Loos (*The Miracles of Jesus*, 640) resume así el enfoque racionalista de Heinrich E. G. Paulus: "Ciertamente, Jesús no habló al mar; pero, sin duda, gritó como se suele hacer en tales circunstancias: "¡Qué horrible tempestad! ¡A ver si amaina de una vez!". Los discípulos habrían considerado luego, erróneamente, las palabras de Jesús como la causa de la calma repentina.

¹⁹⁶ Klausner, *Jesus of Nazareth*, 269.

¹⁹⁷ Así Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 276; Koch, *Die Bedeutung*, 94.

¹⁹⁸ Aparte los comentarios clásicos sobre el Evangelio de Juan, hay una gran cantidad de libros y artículos acerca del primer milagro de Caná. Una muestra representativa incluye: Hans Windisch, "Die johanneische Weinregel (Joh. 2,10)": *ZNW14* (1913) 248-57; Karl Ludwig Schmidt, "Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana", en *Harnack-Ehrung* (Adolf von Harnack Festschrift; Leipzig: Hinrichs, 1921) 32-43; Herbert Preisker, "Joh 2:4 und 19:26": *ZNW42* (1949) 209-14; Rudolf Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu Ooh.* 2,1-11 (Freiburg: Herder, 1951); Johann Michl, "Bemerkungen zu Jo. 2,4": *Bib* 36 (1955) 492-509; M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana Oean 1,19-2,11* (LD 18; Paris: Cerf, 1956); Christian P. Cerro, "The Problem of Ambiguity in John 2,4": *CBQ21* (1959) 316-40; Thomas Barrosse, "The Seven Days of the New Creation in St John's Gospel": *CBQ* 21 (1959) 507-16; J.-P. Charlier, *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique* (Études religieuses 740; Bruxelles: La Pensée Catholique; Paris: Office Général du Livre, 1959); Heinz Netzel, *Christus und Dionysos* (Arbeiten zur Theologie 1; Stuttgart: Calwert, 1960); Carl Armerding, "The Marriage in Cana": *SSac* 118 (1961) 320-26; Richard J. Dillon, "Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account (Jn 2,1-11)": *CBQ* 24 (1962) 268-96; Jean-Paul Michaud, "Le signe de Cana dans son contexte johannique": *LTP* 18 (1962) 239-85, y 19 (1963) 257-83; J. Duncan M. Derrett, "Water into Wine": *BZ* 7 (1963) 80-97; André Feuillet, "The Hour of Jesus and the Sign of Cana", en *Johannine Studies* (Staten Island, NY: Alba House, 1965) 17-37; A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute* (BGBE 6; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1966), obra que contiene un extenso estudio (y bibliografía) de la interpretación de la perícopa en la época patristica y entre los exegetas modernos; Paul W Meyer, "John 2:10": *JBL* 86 (1967) 191-97; Francis E. Williams, "Fourth Gospel and Synoptic Tradition. Two Johannine Passages": *JBL* 86 (1967) 311-19; Matthias Rissi, "Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11)", en Felix Christ (ed.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Oscar Cullmann Festschrift; Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Evang. Verlag, 1967) 76-92; Barnabas Lindars, "Two Parables in John": *NTS* 16 (1969-70) 318-29; A. Geyer, "The Semeion at Cana of the Galilee", en *Studies in John* (NovTSup 24; Leiden: Brill, 1970) 12-21; Franz Zehrer, "Das Gespräch Jesu mit seiner Mutter auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,3f.) im Licht der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung": *Bibel und Liturgie* 43/3 (1970) 14-27; Joseph A. Grassi, "The Wedding at Cana (John II 1-11): A Pentecostal Meditation?": *NovT14* (1972) 131-36; Morton Smith, "On the Wine God in Palestine (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius)", en *Solo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, 3 vols. (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974) II, 815-29; Albert Vanhoye, "Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)": *Bib* 55 (1974) 157-67; Eta Linnemann, "Die Hochzeit zu Kana und Dionysos": *NTS* 20 (1974) 408-18; Stanley D. Taoussaint, "The Significance of the First Sign in the John's Gospel": *BSac* 134 (1977) 45-51; Raymond E. Brown, "The 'Mother of Jesus' in the Fourth Gospel", en M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETL 44; Gembloux: Duculot; Louvain: Université de Louvain, 1977) 307-10; Otto Bachli, "Was habe ich mir Dir zu schaffen?" Eine formelhafte Frage im A.T. und N.T.": *TZ* 33 (1977) 69-80; Ulrich Ruegg et. al., "Zur Freude befreit. Jesus an der Hochzeit zu Kana Oohannes 2,1-

12). Ein Geschenkswunder", en Anton Steiner / Volker Weymann (eds.), *Wunder/esu* (Bibelarbeit in der Gemeinde 2; Basel: Freidrich Reinhardt; Zürich/Koln: Benziger, 1978) 147-66; Richard M. Mackowski, "'Scholar's Qanah'. A Re-examination of the Evidence in Favor of Khirbet-Qanah": *BZ* 23 (1979) 278-83; Raymond F. Collins, "Cana (Jn. 2: 1-12)-The First of his signs or the key to his signs?": *ITQ* 47 (1980) 79-95; Rudolf Pesch, "Das Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12)": *Theologie der Gegenwart* 24 (1981) 219-25; Jeanne-Marie Léonard, "Notule sur l'évangile de Jean": *ETR* 57 (1982) 119-20 Johannes B. Bauer, "'Literarische' Namen und 'literarische' Brauche (zu Joh 2,10 und 18,39)": *BZ* 26 (1982) 258-64; Ingo Broer, "Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen 'Ableitung' van Jo 2,1-11": *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 8 (1983) 103-23; Gerhard Lohfink, "Das Weinwunder zu Kana. Eine Auslegung van Joh 2,1-12": *Geist und Leben* 57 (1984) 169-82; Paul Trudinger, "'On the Third Day There Was a Wedding at Cana'. Reflections on St John 2,1-12": *DRev* 104 (1986) 41-43; J. N. Suggit, "John 2,1-11: The sign of greater things to come": *Neot* 21 (1987) 141-58; Rainer Riesner, "Fragen um 'Kana in Galiläa'": *BK* 43 (1988) 69-71. Véanse también los enfoques, en general apologéticos, de van der Loas, *The Miracles of Jesus*, 590-618, y Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 204-17.

¹⁹⁹ Aunque al mencionar la perícopa situó sus límites entre los vv. 1-11, ambos inclusive (como hace Schnackenburg, *Das erste Wunder/esu*, 1, y muchos otros), algunos comentaristas consideran que finaliza en el v. 12, con la bajada de Jesús y sus acompañantes a Cafarnaún. Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 79 n. 4), por ejemplo, cree que el v. 12 se encontraba ya en la fuente del evangelista, quizá proporcionando la transición a 4,46-54 (la curación del hijo del funcionario real). A mi entender, Bultmann yerra en este punto; pero, en cualquier caso, sólo pretendo afirmar que, para nuestros propósitos en este volumen, es preferible concluir la perícopa en el v. 11: 1) Desde un punto de vista crítico-formal, el relato de milagro termina, obviamente, con la "cuasiacclamación" del maestresala en el v. 10 ("pero tú has guardado el buen vino hasta ahora") más el comentario-resumen, a la par retrospectivo y prospectivo, con el que el narrador hace saber en el v. 11 que lo sucedido ha sido el comienzo de las "señales". Desde una perspectiva crítico-formal, el v. 12 no es parte del relato propiamente dicho, sino un versículo de transición que traslada a Jesús de un escenario a otro. 2) A lo largo de nuestra investigación sobre los milagros nos hemos preguntado por la forma más primitiva alcanzable de las correspondientes perícopas (supuestamente, un relato independiente que hubiese circulado como tal en la tradición oral) y por cualquier tradición histórica que pudiera hallarse en su base. Pues bien, el v. 12 no pudo haber sido el final de una unidad independiente de tradición oral, puesto que no tiene otro objeto que conectar el milagro de Caná con ulteriores acontecimientos. Es significativo que Forma (*The Fourth Gospel*, 59), aun atribuyendo al menos parte de Jn 2,12 a su "Evangelio de señales", prefiera ver este versículo como la introducción a la curación del hijo del funcionario real. Varios comentaristas (v. gr., Pesch, "Das Weinwunder", 222-24; Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 208-9) parecen decididos a mantener el v. 12 como parte de la tradición original a fin de que sirva de apoyo a una nueva teoría: en la tradición primitiva eran los hermanos de Jesús, y no sus discípulos, quienes estaban presentes en el banquete de boda junto con Jesús y su madre. Teoría, a mi entender, sumamente especulativa, puesto que no tiene en cuenta la inclusión formada entre la primera mención de los discípulos en el v. 2 y la segunda en el v. 11, aparte de que supone -iY ya es suponer!- que posteriores cuestiones de crítica textual suscitadas por los manuscritos griegos del Evangelio de Juan pueden darnos acceso a primitivas formas preevangélicas de tradiciones joánicas.

²⁰⁰ Para un análisis detallado de la estructura del relato, cE. Pesch, "Das Weinwunder", 221.

²⁰¹ Aquí utilizo y adapto las observaciones de Dodd en su *Historical Tradition*, 223-24. Como hemos visto, los otros supuestos milagros de donación no son tales: 1) en el relato sobre el impuesto del templo (Mt 17,24-27), el hallazgo por Pedro de una moneda en la boca del pez es sólo predicho, nunca narrado, y la perícopa, en conjunto, no puede ser considerada un relato de milagro; 2) la pesca milagrosa (Jn 21,1-14/1 Lc 5,1-11) era originariamente un evento no del ministerio público, sino postpascual, y todo o casi todo el alimento resultante de la intervención milagrosa queda sin consumir por los beneficiarios (los discípulos llamados a seguir a Jesús). Pesch ("Das Weinwunder, 220) considera que la categoría de milagro de donación puede subdividirse en dos subcategorías: de multiplicación (como el milagro de los panes para dar de comer a cinco mil) y de transmutación (como el milagro de Caná).

²⁰² La necesidad, naturalmente, es más apremiante en la multiplicación de los panes. En el primer milagro de Caná, lo que se necesita es evitar al anfitrión el bochorno de no haber sabido agasajar debidamente a sus invitados en un acto tan relevante como un banquete de boda y en una cultura donde la honra/vergüenza condicionaba sobremanera las relaciones sociales. Se puede hablar de necesidad por parte de los invitados en la medida en que éstos solían entrar y salir durante la fiesta nupcial, que a menudo duraba bastantes días. Algunos invitados podían llegar cuando ya se había acabado el vino.

²⁰³ Quizá el laconismo de este anuncio llevó a introducir en algunos manuscritos (señaladamente en el Sináptico y por su redactor original) una explicación más completa al principio del v. 3: «No tenían vino, dado que el vino del banquete de boda ya había sido consumido; por eso...»). Aunque esta lectura más larga es la preferida de Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 80 n. 6), creo que la más corta ("cuando se acabó el vino"), adoptada por *UBSGNT³*, es la original. Como nota Metzger (*Textual Commentary*, 201), la lectura más conca cuanta con el apoyo preponderante de los mejores y más antiguos manuscritos.

²⁰⁴ Un buen ejemplo de enfoque nada riguroso, que da por supuesto que estamos ante un hecho histórico ocurrido casi tal como lo narra Juan, se encuentra en Derrett, "Water into Wine", 80-97. Para colmar lo que es percibido como lagunas lógicas en el relato, Derrett recurre al Talmud babilónico, a costumbres de la India, a un dicho del Kurdistán moderno y, sobre todo, a su imaginación desenfadada. El tenor del artículo puede adivinarse por una frase tomada al azar (p. 87): «María sabía bien que Jesús no se iba a casar». Este trabajo de Derrett pone en evidencia que un autor puede tener una gran erudición y ser completamente acrítico. Muy imaginativo también, aunque sin llegar a dar por histórico el evento en cuestión, se muestra Grassi, "The Wedding at Cana", 131-36; sus paralelos entre Jn 2,1-11 YHch 1-2 (por no mencionar Éxodo, Joel, *Jubileos*, 1QS y CD, o varios escritos rabínicos) recuerdan la ingeniosidad de la exégesis patrística. Por desdicha, hasta los exegetas más sobrios sienten la tentación de suplir las omisiones que creen advertir en el relato; véase, p. ej., La-grange, *Évangile selon Saint Jean*, 55.

²⁰⁵ El comentario del maestresala, además de funcionar (en contra de lo que opina Meyer, "John 2: 10", 193) a la manera de la aclamación admirativa final en el típico relato de milagro (aunque aclamación ignorante y, por tanto, irónica en Jn 2,10), sirve como confirmación del hecho milagroso, que ha sido narrado de una manera especialmente velada e indirecta.

²⁰⁶ Aquí, como en otros lugares de esta comparación, utilizo el relato joánico de la multiplicación de los panes, más idóneo para ser parangonado y contrastado con Jn 2,1-11.

²⁰⁷ Un punto subrayado indirectamente por la doble reacción al milagro puede ser que el simple experimentar los efectos beneficiosos de un milagro no implica fe en el taumaturgo ni conduce necesariamente a ella. Pero quizá esto sea leer demasiado en el doble final.

²⁰⁸ Nótese que especifico "del ministerio público". Por supuesto, ella interviene en varios milagros concernientes a la concepción y al nacimiento de Jesús, narrados en los relatos de la infancia; pero esos milagros no son obrados por Jesús ni pertenecen a su ministerio público (ni, en consecuencia, tampoco al kerigma medular del NT). Por mor de una referencia cabal hay que mencionar también la presencia de la madre de Jesús en la noticia ofrecida por Lucas sobre la reunión de la Iglesia embrionaria en Jerusalén después de la ascensión de Jesús y, presumiblemente, por tanto, en el evento de Pentecostés (Hch 1,14; cf. 2,1).

²⁰⁹ Otro rasgo que singulariza al primer milagro de Caná con respecto a casi todos los demás del cuarto Evangelio es la falta de un discurso interpretativo de Jesús subsiguiente al relato de milagro o entrelazado con él. Formando una clara inclusión, sólo el segundo milagro de Caná (la curación del hijo del oficial real en 4,46-54) muestra una similar falta de material discursivo dentro de su misma narración o después.

²¹⁰ Para anteriores intentos de discernir las aportaciones del evangelista, véanse, entre otros trabajos, Schmidt, "Der johanneische Charakter", 32-53, y Meyer, "John 2:10", 191-97. Debo advertir al lector que aquí doy por supuesta la inexistencia de todo un "Evangelio de señales" antes del actual Evangelio de Juan; entiendo, pues, que las referencias retrospectivas o prospectivas de Jn 2,1-11 a otros pasajes del mismo escrito proceden del evangelista.

²¹¹ Véase. p. ej., Brown, *The Gospel According to John* 1, 105; Suggit, "John 2,1-11", 146-47.

²¹² Así, entre muchos otros, Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 299-300; Boismard, *Du baptême à Cana*, 106-7; Suggit, "John 2:1-11", 147-48; con ciertas dudas, Charlier, *Le signe de Cana*, 45. Sobre "al tercer día" como alusivo a la resurrección, cf. Mt 16,21; 17,23; 20,19; 27,64; Lc 9,22; 18,33; 24,7.46; Hch 10,40; 1 Cor 15,4 (que muestra que "al tercer día" figuraba ya como fórmula fija en un primitivo credo cristiano).

²¹³ Boismard, *Du baptême à Cana*, esp. 13-24. Barrosse ("The Seven Days", 507-16) ofrece un esquema similar pero con mayor énfasis en la eclesiología.

²¹⁴ Las fantásticas complicaciones a que esto puede conducir se ven en Trudinger, "'On the Third Day'", 41-43. El banquete nupcial de Caná es contado como el sexto día, que oportunamente cortponde al de la creación del hombre y la mujer en Gn 1. Luego, Jesús baja a Cafarnaún, donde permanece (= descansa) el séptimo día. Al mismo tiempo, el sexto día es llamado tercero, aludiendo a la resurrección. La unión de muerte y resurrección en el Evangelio de Juan explica por qué el sexto día (= viernes) puede ser también el tercer día en el sentido de la resurrección (= domingo). En cuanto a imaginación desbordada, todo esto tiene poco que envidiar a la exégesis de los Padres de la Iglesia.

²¹⁵ Brown (*The Gospel According to John* 1, 105-6) se muestra cauteloso al valorar la teoría de Boismard, juzgando que ésta «no es más que una interpretación *possible*». Señala también Brown que una exposición aún más depurada de esa teoría interpretaría los siete días como transcurridos de miércoles a miércoles; pero ello sería incompatible con el deseo de algunos comentaristas de tener en "al tercer día" una referencia a la resurrección, que exige domingo. Según otros, el milagro de Caná podría haber acontecido en martes; así Robinson, *The Priority of John*, 166-67. Todo lo anterior no

hace sino recordarnos lo especulativo que es cualquier cálculo a este respecto. Robinson realiza una crítica devastadora de! esquema de los siete días en las pp. 161-68. Para la aceptación ese esquema desde un punto de vista crítico-literario en vez de crítico-histórico, cf. Staley, *The Print's First Kiss*, 74-94.

²¹⁶ Contrariamente a cierta interpretación homilética habitual, una sobria exégesis de! pasaje permite ver que, si bien queda de manifiesto e! vínculo madre-hijo, la madre de Jesús es confiada al cuidado de! discípulo amado, y no viceversa. Sobre e! significado de 19,26-27, véase Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, 323-28; Haenchen, *John* 2, 193; cE. Brown, *The Gospel According to John* II, 922-27. Para diversas interpretaciones de la función de la madre de Jesús en e! primer milagro de Caná, véase Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, 54-63.

²¹⁷ Sobre los antecedentes y e! sentido en e! AT de la pregunta "¿qué tengo yo contigo?", así como su significado en e! NT, cf. Bächli, "'Was habe ich mit Dir zu schaffen?'" , 69-80; también Brown, *The Gospel According to John* 1, 99; Michl, "Bemerkungen", 492-509; Vanhoye, "Interrogation johannique", 165. Bächli indica que en e! AT la frase pertenece no es popular, sino que corresponde a un lenguaje elevado, formal, con su *Sitz im Leben* en la actividad jurídica, política y diplomática. Por su carácter de pregunta retórica, que en realidad pone de manifiesto un estado de cosas, crea una sensación de distancia entre las dos partes implicadas y marca una oposición entre ellas. Pero, acertadamente, Vanhoye pone de relieve que la pregunta retórica puede tener diversos significados, dependiendo de! contexto e incluso de! tono de voz.

Junto con Brown, creo que los varios matices con que se encuentra la frase en e! AT pueden reducirse a dos significados básicos: 1) Cuando una de las partes molesta o amenaza sin motivo a la otra, la parte ofendida puede objetar: «¿Qué te he hecho yo para que me hagas esto a mí?» (cE. Jue 11,12; 2 Cr 35,21; 1 Re 17,18). 2) Cuando se pide a una persona que se involucre en una cuestión a la que ella se considera ajena, puede decir: «Eso es asunto tuyo. ¿Qué tengo que ver yo?» (cf. 2 Re 3,13). Aunque ambos significados denotan algún tipo de rechazo o disociación por una divergencia de opiniones o intereses, e! primer significado implica hostilidad, mientras que e! segundo expresa simple inhibición. El sentido hostil se percibe en la réplica de los demonios a Jesús (Mc 1,24; 5,7), mientras que en Jn 2 hay un simple desentenderse. Brown procede a advertir que algunos exegetas intentan leer en e! relato sobre la conversión de! agua en vino e! significado, aparentemente presente en 2 Sm 16,10, de "éste no es *nuestro* problema". En este caso, Jesús estaría asociando con él a María al negar que ellos deban preocuparse por la falta de vino. Pero Jesús alega como causa de su propia inhibición: «Todavía no ha llegado *mi* hora». Aquí, Jesús parece disociarse de la preocupación de María. Bächli ("'Was habe ich mit Dir zu schaffen?'" , 79) hace notar que, si bien la fórmula podría haber perdido algo de su sentido veterotestamentario original, e! distanciamiento de las dos partes sigue siendo perceptible. Para e! caso especial de 2 Sm 19,23, cE. Peggy L. Day, "Abishai the *satan* in 2 Sm 19,17-24": *CBQ* 49 (1987) 543-47.

²¹⁸ Véase Brown, *The Gospel According to John* I, 99. Como tratamiento respetuoso, "mujer" aparece en la literatura pagana griega, en Josefa y en Jdt 11,1. Observa Brown: «Lo peculiar es e! empleo absoluto de "mujer" (sin la compañía de ningún título ni adjetivo calificativo) por un *hijo* al dirigirse a su *madre*; no hay precedente de ello en hebreo ni, que sepamos, en griego»; similarmente, Michl, "Bemerkungen", 498-99.

²¹⁹ La exacta naturaleza del simbolismo constituye un punto de debate entre los especialistas, pero no es cuestión que deba preocuparnos a nosotros aquí; véase Brown, *The Gospel According to John* II, 922-27; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, 323-28.

220 Sobre la hora de Jesús como la hora de su pasión y glorificación, véase H. van den Bussche, "La structure de Jean I-XII", en *L'évangile de Jean. Études et problèmes* (Recherches Bibliques; Bruges: Desclée de Brouwer, 1958) 61-107, esp. 79; Charlier, *Le signe de Cana*, 54; Feuillet, "The Hour of Jesus", 18-31; Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, 272-74. Tratan la cuestión más ampliamente Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTAbh 21; Münster: Aschendorff, 21970) 88-100, esp. 92-96; Godfrey C. Nicholson, *Death As Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63; Chico, CA: Scholars, 1983) 147-48 (aunque sustituye "marcha de este mundo" y "regreso al Padre" por el concepto de muerte). Michl ("Bemerkungen", 492-509) no capta la cuestión, entendiendo la "hora" de Jesús de 2,4 como la del comienzo del ministerio, incluido el ministerio de los milagros (p. 505). (Sostienen una opinión similar Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 57; Boismard, *Du baptême à Cana*, 133-39; Dodd, *Historical Tradition*, 223, y Lohfink, "Das Weinwunder zu Kana", 174-75.) Esta discutible apreciación lleva a Michl 1) a hacer de 4c una pregunta retórica ("¿[acaso] no ha llegado aún mi hora?", con la respuesta implícita de "sí, ha llegado"), lo cual explica la orden de María a los sirvientes; 2) a intentar atenuar el elemento de distanciamiento y disociación en la pregunta de 4b. Detrás de cada una de estas decisiones está el error básico de no leer la perícopa dentro de la composición teológica y literaria general del evangelista; el relato es tratado como un vídeo de un acontecimiento histórico. La preocupación por la verosimilitud histórica y el estado psicológico de los personajes de Caná desvirtúa también el trabajo de Ceroke, "The Problem of Ambiguity", 316-40.

Mucho más sensible al contexto literario y teológico es Vanhoye, "Interrogation johannique", 159-62. Con respecto a si 2,4c es una pregunta, Vanhoye entiende que el verdadero paralelo de Jn 2,4 se encuentra en los pasajes del NT donde una pregunta precede a una frase con οὐπω ["aún no"] (Mt 16,9; Mc 4,40; 8,17). En tales casos, la frase es también una pregunta. Pero, como hace Brown (*The Gospel According to John* 1, 99), hay que tener en cuenta el uso joánico de οὐπω. Son once las veces que el cuarto evangelista utiliza οὐπω (doce si se lee dos veces οὐπω en 7,8), y, fuera de 2,4, todas las frases son claramente declarativas. Además, varias frases de este tipo hacen referencia al hecho de que el momento o la hora (καίρως en 7,6.8; ὥρα en 7,30; 8,20) de Jesús no ha llegado o no se ha cumplido (en la cruz). (El adverbio aparece también una vez en la primera carta de Juan y dos veces en el Apocalipsis, siempre en frases declarativas.)

Aun admitiendo que se puede atribuir igual peso a los argumentos de Vanhoye y a los de Brown, yo encuentro más convincentes los del segundo por razones metodológicas. En primer lugar, es mejor juzgar el uso de Juan por otros pasajes del cuarto Evangelio (donde οὐπω es utilizado invariablemente en frases declarativas, algunas de las cuales expresan que la hora de Jesús no ha llegado todavía) que apelar al uso de Mateo y Marcos, cuyos Evangelios, en mi opinión, no fueron conocidos por Juan y cuyos pasajes no se refieren a la llegada de la hora de Jesús. (Como advierte Vanhoye ["Interrogation johannique", 160 n. 1], no se puede invocar el uso de los LXX, porque οὐπω nunca aparece en el AT después de una pregunta.) Además, sin dejar de tener en cuenta la posible utilización de la ambigüedad y el doble significado en el Evangelio de Juan, me resulta difícil aceptar la afirmación de Vanhoye (p. 166) de que la de Caná es la hora de Jesús en un sentido inicial y que la de la pasión es su hora en sentido pleno (para un enfoque similar, cE Schnackenburg, *Der erste Wunder Jesu*, 40-46). Esto no parece corresponder al empleo que hace Juan de "hora" con un adjetivo posesivo o un artículo determinado: "su", "mi" o "la" hora siempre significa la hora de la cruz, y no otra cosa. Más extrema es la solución de Ceroke ("The Problem of Ambiguity", 327-30), quien estira hasta tal punto el elemento de ambigüedad en las palabras de Jesús que éstas (de un modo frase interrogativa, de otro declarativa) significan que ha llegado la hora de los milagros y no ha llegado la hora de la pasión.

²²¹ Junto con muchos otros comentaristas, Preisker ("Joh 2,4 und 19,26", 209-14) señala la existencia de la referencia teológica. Pero, también como muchos otros comentaristas, se pierde elaborando argumentos (favorables o contrarios) sobre preocupaciones mariológicas ajenas a la intención del autor e incongruentes con el sentido del texto.

²²² Digo a propósito que desaparece *de la narración*, puesto que es aludida de manera fugaz en una parte hablada del cap. 6 (v. 42), donde la gente protesta por haberse definido Jesús a sí mismo como el pan de la vida (6,42): «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?»

²²³ Así, p. ej., Forma, *The Fourth Gospel*, 49-58, esp. 55, 57-58; cf. Dillon, "Wisdom Tradition", 288-89; Zehrer, "Das Gespräch", 26; Collins, "Cana", 83.

²²⁴ Sobre esto, véase Charles H. Giblin, "Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St John's Portrayal of Jesus": *NT526* (1979-80) 197-211; formas anteriores de esta percepción pueden encontrarse en Schmidt, "Der Johanneische Charakter", 37-39; Feuillet, "The Hour of Jesus", 32-33. Giblin utiliza una categoría más amplia, la de "sugerencia", en vez de una clara petición de un milagro particular, y así puede incluir Jn 7,2-14 en su estudio. Esta perícopa, puesto que muy probablemente tiene su origen en el propio Juan, no hace sino confirmar que todo el esquema es creación del evangelista. La conexión temática entre la madre en el cap. 2 y los hermanos en el cap. 7, dentro de dos perícopas correspondientes al esquema que Giblin analiza, también es indicio de la actividad redaccional de Juan.

²²⁵ *Un esquema similar* se percibe en el relato de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30); según algunos, también se distingue en el relato Q del criado/hijo del centurión, si Mt 8,7 es interpretado (yo no lo haría) como una pregunta airada. Pero, al menos, la perícopa de la mujer sirofenicia muestra que el esquema reconocido en Juan no necesariamente es atribuible a las poco afortunadas aportaciones de un redactor a un relato más simple, puesto que el diálogo entre Jesús y la mujer parece haber sido desde el principio la esencia de ese relato de milagro. Hay que notar, sin embargo, que existen algunas diferencias entre el esquema joánico y el que se descubre en el relato de la mujer sirofenicia; sobre esto. Cf. Giblin, "Suggestion", 211.

²²⁶ Todo el vino disponible para el banquete se ha acabado (2,3), y el maestrales se sorprende de que el anfitrión haya «guardado el buen vino hasta *ahora*», cuando ya todos están bebidos (2,10). Muchas traducciones, intentando atenuar el verbo $\mu\epsilon\theta\upsilon\sigma\theta\omega\sigma\iota\nu$ ("embriagarse"), ofrecen a cambio algún eufemismo; pero, habida cuenta de que se describe un banquete de boda en un pueblo de las montañas de Galilea, esa delicadeza parece excesiva. Por supuesto, el evangelista, centrado como está en el mensaje simbólico de la perícopa, no se detiene a reflexionar sobre la cuestión moral que lleva aparejado el suministro de tan abundante cantidad de vino a unos invitados que pueden encontrarse ya en estado de embriaguez. Por ello habla Collins ("Cana", 80) del carácter "no redentor" de este particular milagro. Entiendo que no es necesario cansar aquí al atento lector con consideraciones sobre el sentido de proporcionar vino de calidad excelente a gente ya embriagada y, por tanto, incapaz de apreciar la diferencia entre un vino superior y otro inferior. Quien quiera reexaminar la cuestión puede recurrir a J. F. Ross, "Wine", en *JDBIV* 849-52.

²²⁷ Para varios textos veterotestamentarios que ilustran sobre la importancia del vino en la cultura material y espiritual de Israel, cf. Charlier, *Le signe de Cana*, 27-39. Léonard ("Notule", 119-20) trata de establecer una detallada conexión entre Jn 2,1-11 e Is 25, pero su argumentación resulta bastante forzada.

²²⁸ La traducción del siríaco ha sido tomada de F. J. Klijn "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch", en *The Old Testament Pseudepigrapha* 1, 630. Probablemente, la capaci-

dad de un "cor" varió a lo largo de los períodos bíblico y postbíblico. Brown (*The Cospel According to John* 1, 105) ofrece un cálculo aproximado de 550 litros; otras estimaciones oscilan entre 160 y 270 litros. Obviamente, la capacidad exacta del "cor" carece de importancia en este contexto poético, donde se trata de transmitir la idea de una cantidad ingente de vino.

²²⁹ Para varios textos del AT que presentan a Yahvé e Israel en una relación marital, c(Charlier, *Le signe de Cana*, 17-26.

²³⁰ Acepto como viable la hipótesis de que el libro del Apocalipsis perteneció, en un sentido a amplio, a la corriente joánica del cristianismo primitivo; la simple presencia de dicho libro en la corriente joánica nos recuerda que ésta era más diversa de lo que se podría imaginar por la sola lectura del Evangelio y las cartas de Juan. No obstante, hay quien sitúa el libro del Apocalipsis fuera de la "escuela joánica", como Elisabeth Schüssler Fiorenza, "The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel": *NTS* 23 (1976-77) 402-27.

²³¹ Una referencia más indirecta se encuentra en la metáfora de Pablo en 2 Cor 11,2 sobre la Iglesia corintia: «Pues os tengo desposados con un solo esposo [ἀνδρὶ = hombre, marido] para presentaros cual casta virgen a Cristo».

²³² Sobre este pasaje, véase, p. ej., Brown, *The Cospel According to John* 1, 142-56; Schnackenburg, *The Cospel According to St John* 1, 416-17; Joachim Jeremias, "νύμφη, νυμφίος", en *TDNTIV* (1967) 1099-1106, esp. 1101. Jeremias subraya que «en ningún lugar del AT es presentado el Mesías como un novio» (p. 1101); a pesar de ciertos textos polémicos afirma también que «en toda la literatura judía posterior, no hay un solo caso de aplicación de la alegoría del novio al Mesías» (p. 1102).

²³³ Véase, p. ej., Charlier, *Le signe de Cana*, 64; para el tratamiento del tema tanto en intérpretes modernos como antiguos, cf. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, 45,207-17.

²³⁴ Hay una obvia oposición entre "todo el mundo" y "tú", como también la hay entre el buen vino y el vino inferior, e incluso entre el orden "primero el buen vino, luego el vino inferior" y el orden que, supuestamente, ha seguido el anónimo novio. Con todo este subrayar las oposiciones en el contexto de la realización y sustitución escatológica, surge la posibilidad de que el evangelista pretendiese que πᾶς ἀνθρώπου πρὸς (habitualmente, traducido como "todo el mundo") fuera entendido en su sentido literal de "todo ser humano", en oposición al novio mesiánico que ha venido al mundo. Sobre esto, c(Suggit, "John 2:1-11", 153.

²³⁵ Cuando se tiene presente el conjunto del NT y la tradición posterior de la Iglesia, la idea de Jesús proporcionando el vino abundante del tiempo final en el banquete nupcial escatológico del Mesías es evocadora del vino de la eucaristía. Varios autores creen que el cuarto evangelista posiblemente intentó hacer una alusión a la eucaristía en Jn 2,1-11; así Feuillet, "The Hour of Jesus", 33-34; Rissi, "Die Hochzeit", 87, 90-91; Geyer, "The Semeion", 18-19; Zehrer, "Das Gespräch", 25-26. Suggit ("John 2:1-11", 151) tiende a rebasar el terreno de lo posible, conjeturando que los sirvientes pueden representar diáconos, y el maestresala al presidente de la eucaristía. Un argumento mucho más mesurado a favor de una alusión eucarística es el que ofrece Dillon, "Wisdom Tradition", 280-96. Por mi parte, debo admitir mi escepticismo sobre la presencia de una alusión de ese tipo en el primer milagro de Caná. Quizá por influencia del gran Oscar Cullmann propendemos a ver referencias sacramentales en pasajes del cuarto Evangelio donde seguramente el evangelista no pretendió efectuarlas. Sobre la tendencia de Cullmann en este aspecto, cf., p. ej., su *Der johanneische Kreis*, 16-17; para una crítica de la tendencia en cuestión, véase Herbert Klos,

Die Sakramente im Johannsevangelium (SBS 46; Stuttgart: KBW, 1970) 46. Un punto más importante es que en el primer milagro de Caná se encuentra el símbolo del vino, pero ninguna mención de la sangre, mientras que en la parte eucarística del discurso sobre el pan de la vida (6,51-58) se encuentran las gráficas imágenes de comer la carne de Jesús y beber su sangre, pero ninguna mención del vino. Dicho de otro modo: puesto que el cuarto Evangelio no sólo carece de las palabras eucarísticas de Jesús en la última cena, que identifican el vino con su sangre, sino de todo pasaje que establezca cualquier conexión en este sentido, es difícil demostrar que Juan trata de hacer una referencia eucarística en 2,1-11. Sobre los varios intentos de exegetas modernos de ver referencias a un sacramento (bautismo, eucaristía, matrimonio) en Jn 2,1-11, cf. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, 50-54.

²³⁶ De hecho, con excepción de Ap 18,23 (que alude a Jr 7,34; 16,9; 25,10), toda aparición de $\nu\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$ en el NT constituye una referencia directa o indirecta a Jesús; un detalle interesante es que $\nu\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$ nunca se utiliza en relación con Dios Padre. Una vez más, un atributo veterotestamentario de Yahvé ha sido transferido totalmente a Jesús por la cristología del NT.

²³⁷ Sobre este punto, véase Schmidt, "Der johanneische Charakter", 41.

²³⁸ El banquete con vino abundante puede evocar también los pasajes del AT donde la Sabiduría de Dios personificada ofrece un banquete, metáfora de su enseñanza (v. gr., Prov 9,5-6; Eclo 24,19.21; 15,3). Esta idea se encuentra ciertamente en el discurso del pan de la vida, en Jn 6, y algunos comentaristas creen percibirla ya en 2,1-11; así, en particular, Dillon, "Wisdom Tradition", 290-95; cf. Brown, *The Gospel According to John 1*, 106-7. Personalmente, yo no estoy tan seguro de que exista en Jn 2,1-11 la referencia al banquete de la Sabiduría.

²³⁹ Entre los muchos comentaristas que subrayan este punto, cf. Schmidt, "Der johanneische Charakter", 40-41; Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 299; Neyrey, *An Ideology of Revolt*, 132; Painter, *The Quest for the Messiah*, 157. Algunos exegetas pretenden estirar el simbolismo hasta el punto de interpretar el número de seis tinajas como alusivo a la imperfección del orden religioso antiguo (siendo el siete el número de la perfección); algo improbable, puesto que también está contenido en seis tinajas el vino que sustituye al agua. Que tales vasijas fueran de piedra concuerda con su uso para la purificación. Según el código de pureza ritual del Levítico (11,29-38), «si quedan ritualmente impuros [los recipientes de piedra] pueden ser lavados, mientras que los recipientes de barro deberán romperse» (Brown, *The Gospel According to John 1*, 100).

Con mi resumen del mensaje de la perícopa intento poner en evidencia la riqueza y complejidad de lo que, a primera vista, parece un sencillo e ingenuo relato de milagro. Considero un error decidir qué motivo teológico funciona en él como "punto principal" y luego relegar todos los demás motivos a la categoría de adición redaccional o reliquia de tradición anterior. El polifacético símbolo del vino es desarrollado cuidadosamente a lo largo del relato: la carencia inicial (v. 3), el motivo de la purificación judía (de ahí el tema de la sustitución en el v. 6), la abundancia de lo donado (cada tinaja, con capacidad para dos o tres "medidas", llena hasta el borde en el v. 7), su misterioso origen (v. 9), su calidad superior (v. 10) y su carácter escatológico (reserva del vino para el final, en el v. 10).

²⁴⁰ Sobre esto, cf. Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York/Ramsey, NJ/Toronto: Paulist, 1978).

²⁴ Véase Schnelle, *Antidocetic Christology*, 78: «El v. 11, que es esencial para entender este relato de milagro, debe ser atribuido por completo a la redacción joánica»).

²⁴² Sobre "principio" en 1 Jn, véase Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30; Carden City, NY: Doubleday, 1982) 97-100, 155-58. Sobre la relación del AT Y de la tradición judía con el concepto de "principio" de 1 Jn, véase Judith M. Lieu, "What Was From the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles": *NTS* 39 (1993) 458-77.

²⁴³ Véase al respecto Meyer, "John 2:10", 192; Suggit, "John 2:1-11", 145. Ambos citan a Barret, *The Gospel According to St John*, 161: «[En Jn 2,11] ἀρχή puede significar más que primero en una serie; no es simplemente la primera señal, sino también "una señal primaria", en el sentido de representar, en conjunto, la obra creadora y transformadora que va a llevar a cabo Jesús». Esto se le escapa a Schmidt ("Der johanneische Charakter", 35), quien identifica "principio de las señales" con "primera señal". Collins ("Cana", 80, 91) muestra entender bien la cuestión: «El relato sobre la conversión del agua en vino es tanto la clave de las señales joánicas como el primero de los milagros de Jesús.... Más que para describir la realización de un determinado milagro, este relato ha sido escrito para indicar que todas las señales de Jesús deben ser vistas a la luz de su "hora"».

²⁴⁴ Sobre los varios aspectos del importante concepto joánico de "gloria", especialmente tal como es insinuado en el primer milagro de Caná, cf. Lohfink, "Das Weinwunder zu Kana", 169-82.

²⁴⁵ Aunque la frase con el verbo "creer" de 1,50 podría interpretarse como una declaración, la mayor parte de los comentaristas la leen como interrogativa. Brown establece la conexión entre 1,50 Y2,11 en *The Gospel According to John* 1, 83.

²⁴⁶ Sobre esto, véase Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 116; cf. Thompson, *The Humanity of Jesus*, 69-70; Schnelle, *Antidocetic Christology*, 74-75.

²⁴⁷ Por esta razón considero un error ver la pesca milagrosa de Jn 21 como el tercero de una serie de milagros en una supuesta fuente de señales. En Jn 21,14, "tercera" hace referencia a la tercera aparición postpascual de Jesús a sus discípulos y representa un torpe intento, por parte del redactor final, de vincular este relato a un Evangelio ya completo. Para la opinión contraria, la de que 21,1-14 era el tercer milagro en una fuente de señales (o todo un Evangelio de señales), cf. Fortna, *The Fourth Gospel*, 65-68. El mismo Fortna advierte (p. 66): «De partida hay que reconocer que la asignación de este relato [21,1-14J a la fuente es más hipotética que en el caso de otros milagros».

²⁴⁸ Véase el comentario en Str-B, II, 407-9.

²⁴⁹ Véase el comentario en Skehan *I Di Lella*, *The Wisdom of Ben Sira*, 391.

²⁵⁰ Brown, *The Gospel According to John* 1, 100.

²⁵¹ Véase, p. ej., Martin Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia: Fortress, 1974); íd., *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1989).

²⁵² Esto no deja de ser cierto, por más que Windisch ("Die johanneische Weinregel", 248-57) se empeñe en afirmar lo contrario. Los supuestos paralelos -pocos- que extrae de la literatura clásica no son realmente aplicables al caso de Jn 2,1-11. La creación de costumbres ficticias con fines literarios no era una práctica ajena a los autores antiguos, como demuestra Bauer, "'Literarische' Namen", 258-64.

²⁵³ La noticia más antigua sobre los siete días de celebración de una boda en que los dos miembros de la pareja son judíos se encuentra en Tob 11,19 (en los manuscritos A y B de los LXX; pero, en los mismos manuscritos, Tob 8,19 habla de quince

días). Para referencias rabínicas, véase, p. ej., *Neg.* 3,2. Una temprana mención de una fiesta nupcial de siete días se encuentra en *Jue* 14,12, pero 1) este pasaje se refiere a la boda de Sansón con una mujer filisteo y 2) el narrador alude a la clase de fiesta nupcial que solían celebrar aparte los jóvenes varones.

²⁵⁴ Me doy cuenta de que atribuyendo todo 2,1-11 a la creatividad del evangelista voy contra el consenso de los especialistas en escritos joánicos, quienes opinan que el relato actual se funda en alguna fuente coherente, prescindiendo de que ésta formase o no parte de una fuente de señales escrita (o de un Evangelio de señales). Pero creo que un considerable número de observaciones efectuadas en el estudio precedente ponen en evidencia que la base de ese consenso es más débil de lo que muchos piensan: 1) Como hemos visto, buena parte de la perícopa puede ser asignada razonablemente a la redacción de Juan; y, una vez abstraído todo ese material joánico, es difícil descubrir una narración coherente en lo que resta. 2) De principio a fin, el relato se ajusta a la estructura literaria y a la teología del Evangelio de Juan mediante algunas adiciones artificiales. 3) No hay necesidad de atribuir la enumeración explícita de la primera y segunda señales de Caná (2,11; 4,54) a una fuente de señales; la enumeración se entiende perfectamente como una inclusión redaccional que abarca la primera parte del ministerio público de Jesús en el cuarto Evangelio. 4) Tampoco es necesario considerar el diálogo entre Jesús y su madre en 2,3-4 como una adición que produce trastorno. Habida cuenta del esquema joánico *a*) petición inicial, *b*) aparente negativa, *c*) fe persistente y *d*) concesión final del milagro de un modo inesperado, el relato de 2,1-11 sigue perfectamente la pauta joánica. El error es tratar de entenderlo desde un punto de vista histórico o psicológico. Todo él es una manifestación del programa teológico de Juan. 5) El comentario parentético del v. 9 «él no sabía de dónde era el agua convertida en vino, pero los sirvientes que habían sacado el agua sí que lo sabían») no forzosamente debe ser juzgado como una adición posterior. Sabemos por el cap. 21 -una adición del redactor final- que la misma persona que escribe un relato puede escribir también comentarios parentéticos que interrumpen el flujo narrativo (*cE.* 21,7.19.20). Puesto que en los documentos antiguos no se utilizaban las notas al pie ni los signos de paréntesis, los comentarios parentéticos tenían que ser incluidos en el texto principal. 6) El hecho de que *Jn* 2,1-11 contenga cierto número de palabras que no aparecen en ningún otro pasaje de Juan, ni siquiera del NT, no prueba necesariamente que Juan se haya servido de una fuente. Todos los estudiosos admiten que el primer milagro de Caná es un relato con características insólitas entre los del NT; por tanto, quienquiera que fuese su primer autor tuvo que emplear para narrarlo ciertas palabras inusitadas. 7) A menudo se observa que, de todos los relatos de milagros del cuarto Evangelio, sólo la conversión del agua en vino carece de un milagro paralelo o análogo en la tradición sinóptica (véase, p. ej., Fortna, *The Fourth Gospel*, 52). Esto puede tener una explicación muy sencilla: mientras que todos los demás relatos de milagros joánicos se remontan a alguna fuente (v. gr., una fuente de señales escrita) que contenía los paralelos con respecto a la tradición sinóptica, el milagro de Caná carece de paralelo sinóptico porque es una pura creación del evangelista. Naturalmente, queda abierto algún interrogante, como ¿cuál es la razón y el origen de que el milagro tenga por marco "Caná de Galilea"? Pero esta pregunta se plantea también a cualquier teoría sobre una fuente o Evangelio de señales.

²⁵⁵ Entre esos temas tradicionales, aparte los motivos veterotestamentarios examinados (abundancia de vino en el tiempo final, Yahvé como el novio o esposo de Israel), quizá figuraron formas variantes de dichos de Jesús representados en la tradición sinóptica por *Mc* 2,19-20 (los invitados a la boda no pueden ayunar mientras el novio está con ellos) y 2,22 (el vino nuevo debe ser trasvasado a odres nuevos); la tradición de Jesús como compañero de gente con nota de comilonos y bebedores (*Mr* 11,19 par.), y la tradición sobre la existencia de tensión entre Jesús y su familia, in-

cluida su madre (Mc 3,21.31-35; Lc 2,41-50). Thomas L. Brodie (*The Quest for the Origin of John's Gospel. A Source-Oriented Approach* [New York/Oxford University, 1993J 74-75) llega al extremo de considerar Jn 2,1-11 como una reelaboración, atribuible al evangelista, de la presentación que ofrece Marcos del comienzo del ministerio de Jesús (Mc 1,21-39); esta extraña teoría implica pasar por alto paralelos marcados de Jn 2,1-11 más evidentes.

No me he molestado en considerar detenidamente la idea sugerida por Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 83) y aceptada por varios exegetas británicos (como Dodd y Lindars) de que el primer milagro de Caná está relacionado con el culto helénístico de Dioniso, dios del vino. De hecho, tal posición no convence a numerosos especialistas. Es revelador que un autor tan difícilmente catalogable de conservador apologista como el poco crédulo Haenchen señale las dificultades de esta teoría; véase su *John* 1, 177-78 Y la bibliografía allí citada. Haenchen depende sobre todo de Noetzel, *Christus und Dionysos*. Noetzel subraya las muchas diferencias entre el mito y el culto de Dioniso, por un lado, y la visión joánica de Cristo en el cuarto Evangelio, por otro (véase, p. ej., *ibíd.*, 39-59). Específicamente, muestra que ni en el mito ni en el culto de Dioniso se relaciona a este dios con ninguna conversión de agua en vino. Un punto en el que Noetzel hace especial hincapié es lo tardíamente que es asociado el primer milagro de Caná con la fiesta de la Epifanía; las afirmaciones sobre su temprana asociación (supuestamente relacionada con el culto a Dioniso) deberían haber quedado descarradas hace mucho tiempo como dato histórico erróneo. Al parecer, tal conexión no data de antes del siglo IV. Y cuando se produjo, en Egipto, una de sus causas pudo ser el deseo de sustituir el mito y culto de Isis y Osiris; Dioniso no tuvo nada que ver con ello (pp. 29-38). Sobre la historia -extremadamente complicada- de la fiesta de la Epifanía y los temas relacionados con ella, véase Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, 165-86.

Aun reconociendo algunos fallos en la posición de Bultmann, Eta Linnemann ("Die Hochzeit zu Kana", 408-18) critica a Noetzel por su intento apologético de explicar el relato simplemente desde la óptica del AT Y de las ideas judías (cf. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, 34 n. 2). Dicha aurora admite la posibilidad de que una comunidad cristiana primitiva utilizase a propósito la leyenda de Dioniso por habet enablado diálogo y debate con paganos que buscaban en Dioniso la fuente de la vida. No se trataba de identificar a Dioniso con Jesús o, simplemente, de transferir la imagen de Dioniso a Jesús; lo que hicieron los cristianos fue crear una imagen inverrida (pp. 416-17).

Linnemann ayuda a aclarar la cuestión en debate. Sin embargo, no logra salvar la objeción fundamental de Noetzel: no hay ningún indicio sólido de que la leyenda o culto de Dioniso presentase a este dios como capaz de convertir agua en vino. Tampoco logra explicar adecuadamente Linnemann dónde una particular comunidad cristiana entró en contacto con los misterios de Dioniso. Otros autores han tratado de llenar estas lagunas. Por ejemplo, Smith ("On the Wine God in Palestine") opina que el culto de Dioniso podría haber sido conocido en la zona de Siria y Palestina por la época en que se escribió el cuarto Evangelio. Pero, contra lo que sostiene Smith, el texto de Aquiles Tacio citado por él no ofrece «un sorprendente paralelo» de Jn, 2,1-11 por carecer de un elemento clave: la milagrosa transformación de cierta cantidad de agua en vino. Broer ("Noch einmal", 103-23) intenta remediar esta básica endebles de los argumentos favorables a la influencia del culto dionisiaco en Jn 2,1-11. Pero, aunque logra poner de manifiesto algunas deficiencias en la posición que señala el AT Y el judaísmo como fuente de los temas del milagro de Caná, no consigue superar la mayor dificultad de la tesis que sitúa el origen de este relato en el culto de Dioniso: la falta de textos del período precristiano que describan de forma inequívoca al dios Dioniso convirtiendo el agua en vino. Los textos en que se apoya Broer, o bien no tienen el da-

ro sentido que él cree encontrarles, o bien son del siglo II d. C. o incluso posteriores. Broet acaba haciendo más o menos como los defensoros del origen veterotestamentario: unir lo mejor posible distintos motivos procedentes de textos diversos para crear la supuesta fuente del primer milagro de Caná.

Dodd (*Historical Tradition*, 224-28) combina la teoría bultmanniana sobre la existencia de un cuento popular arraigado en la leyenda de Dioniso con la idea de que al v. 10 subyace una parábola de Jesús. Pero no aclara de ninguna manera cuál podría ser el contenido de esa parábola (¿un milagro?). Por otro lado, en su *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 298-99, Dodd propone como matriz religiosa general para Jn 2,1-11 la descripción por Filón de la Palabra como el "copero" de Dios, que escancia el vino (en vez de agua) símbolo de los dones divinos. Lindars ("Two Parables", 318-24), aun difiriendo de Dodd en algunos puntos, desarrolla la idea de este autor al conjeturar que Jn 2,1-11 no sólo procede de la parábola, sino también, en parte, de un relato que narraría el milagro del vino obrado por Jesús de muchacho, cuando aún no había salido de su círculo familiar; un relato, pues, similar a los del *Evangelio de la Infancia* de Tomás. Brown ("The 'Mother of Jesus'", 308-9) se siente «atraído» por esta idea. Otra teoría que sitúa el origen de Jn 2,1-11 en un relato sobre Jesús niño o muchacho es propuesta por Pesch ("Das Weinwunder", 219-25), quien, para apoyarla, recurre a un texto de la *Carta de los Apóstoles* (4 [15]-5 [16]) escrito apócrifo del siglo II. Personalmente, pongo en duda que la *Carta de los Apóstoles* nos dé acceso a alguna tradición independiente sobre el primer milagro de Caná; creo más probable que el citado texto sea una brevísima condensación del relato joánico. Desde una perspectiva algo diferente, Williams ("Fourth Gospel", 311-16) opina que Jn 2,1-11 es una dramatización, atribuible al evangelista, de las parábolas y metáforas contenidas en Lc 5,33-39, las cuales se aproximan en mayor medida al milagro de Caná que los dichos correspondientes del Evangelio de Marcos. Como vemos, la especulación sobre el primer milagro de Caná es amplia y variada.

El lector sabrá disculparme por no haber examinado con minuciosidad cada una de las anteriores teorías. Pero, aun en el caso de que alguna de ellas fuera acertada, y el primer milagro de Caná procediera del culto dionisiaco, de una parábola de Jesús o de un relato sobre el Niño Jesús, la conclusión seguiría siendo la misma a que he llegado por otras razones: el relato de milagro de Jn 2,1-11 no se remonta a ningún acontecimiento del ministerio público del Jesús histórico.

²⁵⁶ Sobre la idea, hoy habitual, de que la Caná de Juan corresponde a Khibert Qana, y no a Kefr Kenna ni Ain Qana, véase Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (ed. rev.; Princeton: Princeton University, 1992) 62-65; James F. Strange, "Cana of Galilee", en *Anchor Bible Dictionary* 1, 827; Mackowski, "Scholar's Cana", 278-84; Riesner, "Fragen", 69-71. Khirbet Qana es una localidad situada a unos quince kilómetros al noroeste de Nazaret, mientras que Kefr Kenna (hoy popular punto de detención de peregrinos) está a unos seis kilómetros al nordeste de Nazaret. El Evangelio de Juan podría hablar de "Caná de Galilea" (así en todos los casos: 2,1.11; 4,46; 21,2) para distinguirla de la Caná del territorio de Aser, «tan lejos como la gran Sidón» (Jos 19,28), a unos diez kilómetros al sudeste de Tiro. Es posible también que constituya un reflejo de la oposición existente en el cuarto Evangelio entre Galilea, por un lado, y Jerusalén y Judea por otro. Sólo Juan menciona Caná en el NT; la Caná a que alude Josefa (*Vida 16* §86) es probablemente Khirbet Qana.

²⁵⁷ Por mor de la brevedad y de la tradición, se ha utilizado habitualmente en la versión castellana de la presente obra la expresión "multiplicación de los panes" (sin mencionar los peces) para designar el milagro en que Jesús da comer a una muchedumbre. Somos conscientes, empero, de que tal designación introduce un término explicativo, *multiplicación*, deliberadamente no utilizado en dicho relato de milagro,

el cual (como el otro milagro de donación, la conversión del agua en vino) está narrado de modo bastante "velado" e indirecto en lo concerniente al milagro propiamente dicho.

Con seis diferentes versiones de la multiplicación de los panes en los Evangelios, se comprende que exista un inmenso acervo literario sobre el tema, incluso descontados los comentarios clásicos sobre Marcos y Juan (nuestras dos fuentes principales). Los trabajos citados a continuación son una simple muestra representativa: G. H. Boobyer, "The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel": *JTS* 3 (1952) 161-71; íd., "The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark's Gospel": *JTS* 6 (1953) 77-87; A. M. Farrer, "Loaves and Thousands": *JTS* 4 (1953) 1-14; Ethelbert Stauffer, "Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient": *ZNW* 46 (1955) 1-30, esp. 20-29; íd., "Zum apokalyptischen Festmahl in Mc 6:34ff.": *ZNW* 46 (1955) 264-66; AJan Richardson, "The Feeding of the Five Thousand. Mark 6,34-44": *Int* 9 (1955) 144-49; Donald Fay Robinson, "The Parable of the Loaves": *ATR* 39 (1957) 107-15; H. Clavier, "La multiplication des pains dans le ministere de Jésus", en Kurt AJand et al. (eds.), *Studia Evangelica*, t. I (TU 73; Berlin: Akademie, 1959), 441-57; P. Georg Ziener, "Die Brotwunder im Markusevangelium": *BZ* 4 (1960) 282-85; AJan Shaw, "The Marcan Feeding Narratives": *CQR* 162 (1961) 268-78; Hugh Montefiore, "Revolt in the Desert? (Mark vi. 30fO)": *NTS* 8 (1961-62) 135-41; Frederick W. Danker, "Mark 8,3": *JBL* 82 (1963) 215-16; J. Knackstedt, "De duplici miraculo multiplicationis panum": *VD* (1963) 39-51, 140-53; íd., "Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium": *NTS* 10 (1963-64) 309-35; B. van Iersel, "Die wunderbare Speisung and das Abendmahl in der synoptischen Tradition": *NovT* 7 (1964) 167-94; Gerhard Friedrich, "Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mark 6,31-44; 8,1-9": *TZ* 20 (1964) 10-22; A. G. Herbert, "History in the Feeding of the Five Thousand", en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, t. II (TU 87; Berlin: Akademie, 1964) 65-72; A. Kuin Heising, "Exegese und Theologie der alt- und neutestamentlichen Speisewunder": *ZKT* 86 (1964) 80-96; íd., *Die Botschaft der Brotvermehrung* (SBS 15; Stuttgart: KBW, 1967); Cyrille Vogel, "Le repas saeré au poisson chez les chrétiens": *RevScRel* 40 (1966) 1-26; A.-M. Denis, "La section des pains selon s. Marc (6,30-8,26), une théologie de l'Eucharistie", en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, t. IV (TU 102; Berlin: Akademie, 1968) 171-79; B. E. Thiering, "'Breaking of Bread' and 'Harvest' in Mark's Gospel": *NovT* 12 (1970) 1-12; Roloff, *Das Kerygma*, 237-69; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 129-45; Hermann Patsch, "Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte": *ZNW* 62 (1971) 210-31; Jean-Marie van Cangh, "Le thème des poissons dans les récits évangéliques de la multiplication des pains": *RB* 78 (1971) 71-83; íd., "La multiplication des pains dans l'évangile de Marc. Essai d'exégese globale", en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34; Louvain: Université de Louvain; Gembloux: Duculot, 1974) 309-46; Koch, *Die Bedeutung*, 99-104, 109-10; J. Duncan M. Derrett, "Leek-beds and Methodology": *BZ* 19 (1975) 101-3; Ignace de la Potterie, "Le sens primitif de la multiplication des pains", en Jacques Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; Louvain: Université de Louvain; Gembloux: Duculot, 1975) 303-29; Karl Paul Donfried, "The Feeding Narratives and the Marcan Community", en Dieter Lührmann / Georg Strecker (eds.), *Kirche* (Günther Bornkamm Festschrift; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1980) 95-103; Fowler, *Loaves and Fishes*, 43-148; Sanae Masuda, "The Good News of the Miracle of the Bread": *NTS* 28 (1982) 191-219; Ludger Schenke, *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung* (Würzburg: Echter, 1983); Kruse, "Jesu Seefahrten", 508-30; P. W. Barnett, "The Feeding of the Multitude in Mark 6/John 6", en David Wenham / Craig Blomberg (eds.), *Cospel Perspectives. The Miracles of Jesus* t. VI (Sheffield: JSOT, 1986) 273-93; Julette M. Bassler, "The Parable

of the Loaves": JR 66 (1986) 157-72; Fritz Neugebauer, "Die wunderbare Speisung (Mk 6,30-34 parr.) und Jesu Identität": KD 32 (1986) 254-77; Hugh M. Humphrey, "Jesus as Wisdom in Mark": BTB 19 (1989) 48-53; Angelika Seethaler, "Die Brorvermehrung-ein Kirchenspiegel?": BZ 34 (1990) 108-12; Giuseppe Segalla, "La complessa struttura letteraria di Giovanni 6": Teologia 15 (1990) 68-89; L. T. Witkamp, "Some Specific Johannine Features in John 6.1-21": J5NT40 (1990) 43-59; Craig R. Koester, "John Six and the Lord's Supper": LQ 4 (1990) 419-37; Eduard Schweizer, "Joh 6.51c-58-vom Evangelisten übernommene Tradition?": ZNW82 (1991) 274; Schnelle, *Antidocetic Christology*, 99-108, 194-208.

²⁵⁸ Para un examen de las similitudes y diferencias entre el primer milagro de Caná y la multiplicación de los panes, cE Dodd, *Historical Tradition*, 223-24, así como mi estudio de dicho milagro en el presente capítulo.

²⁵⁹ Véase Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 111. Opina también este autor que la "espontaneidad" es una característica de los milagros de donación en el sentido de que son obrados sin que medie petición alguna. Tal afirmación es discutible, y el mismo Theissen (p. 112) se ve forzado a reconocer una posible excepción en las palabras que dirige a Jesús su madre en Jn 2,3. Theissen (pp. 113-14) enumera como una tercera característica el énfasis en la confirmación o «demostración» del milagro.

²⁶⁰ Las versiones del milagro presentes en Mateo y en Lucas son tratadas con detenimiento, entre otros, por Held, "Matthaus als Interpret der Wundergeschichten", 171-77; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 761-69; Heising, *Die Botschaft*, 72-76; Schenke, *Die wunderbare Brotvermehrung*, 11-34, 157-73. Held pone de relieve cómo, en la primera multiplicación de los panes, Mateo declara (14,19) que Jesús «partiendo los panes, se los dio a los discípulos y los discípulos a la gente». El evangelista no dice nada sobre si Jesús hizo lo mismo con los peces; simplemente prescinde de la frase de Marcos (6,41) «y [Jesús] repartió entre todos los dos peces», con lo cual queda más clara la alusión a la última cena. Por su parte, Fitzmyer (p. 764) percibe una alusión a la eucaristía en la versión lucana, en tanto que van Iersel ("Die Wunderbare Speisung", 169-71, 190-94) sostiene que Mateo y Lucas no sólo dependen de las versiones marcianas de la multiplicación, sino que además las interpretan en sentido eucarístico. Busse (*Die Wunder des Propheten Jesus*, 248) adopta una postura más cauta a la hora de decidir si hay una referencia eucarística en la versión de Lucas.

²⁶¹ Para una relación de las diversas convergencias y divergencias, véase Brown, *The Gospel According to Jo/m I*, 239, 244, con los cuadros de las pp. 240-43. Con ligeras modificaciones, esos cuadros son los que utilizo en el presente volumen para ilustrar mi análisis de los relatos de la multiplicación de los panes.

²⁶² Estoy de acuerdo con la mayor parte de los críticos en que las "coincidencias menores" entre Mateo y Lucas frente a Marcos en las versiones de la multiplicación de los panes no son suficientes para hacer probable una forma Q del relato.

²⁶³ Puesto que aquí se trata de 1) averiguar *grosso modo* cómo pudo ser la forma más primitiva de la tradición y 2) llegar a una decisión sobre si la tradición refleja algún suceso de la vida de Jesús, no presto mucha atención a los cambios redaccionales ni a los énfasis teológicos de los evangelistas, sobre todo Mateo y Lucas, que por lo general se limitan a modificar el relato de Marcos.

²⁶⁴ Meier, *Unjudío marginalI*, 68, 75-76. Sobre la independencia de Juan con respecto a Marcos en la multiplicación de los panes, véase (aparte de Brown y Dodd) Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 155; Haenchen, *John I*, 274; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 11, 28-31; también Heising, *Die Botschaft*, 77; Patsch, "Abendmahlsterminologie", 229; Witkamp, "Some Specific Johannine Features", 43-59. Algunos de los críticos que afirman la independencia literaria del cuarto evange-

lista admiten la posibilidad de que el redactor final conociese al menos alguno de los Evangelios sinópticos.

²⁶⁵ Brown, *The Gospel According to John* 1, 236-44; Dodd, *Historical Tradition*, 196-211. Un útil examen de las similitudes y diferencias entre la primera versión marcana y la versión joánica es ofrecido por Barnett ("The Feeding of the Multitude", 273-93), quien, como Brown y Dodd, llega a la conclusión de que Juan es literariamente independiente de Marcos (pp. 284-85).

²⁶⁶ Sobre esto, cf. Dodd, *Historical Tradition*, 208-9. Juan coincide con la segunda versión mateana en situar la escena en un monte o colina (τὸ ὄρος) y en asociar la multiplicación de los panes a los milagros de curación de que está precedida; Jn 6,1 también se asemeja sorprendentemente a Mt 15,29 en la mención de la travesía del mar de Galilea.

²⁶⁷ Por ejemplo, en la primera multiplicación utilizan todos los sinópticos la palabra ἰχθύς para "pez" (Mc 6,38 || Mt 14,17 || Lc 9,13), mientras que Juan emplea ὀψάριον (Jn 6,9). En la segunda multiplicación se hace uso de la forma diminutiva ἰχθύδιον en Mc 8,7 y Mt 15,34.

²⁶⁸ Sobre este punto, cf. J. Becker, "Das Johannesevangelium im Streit der Metahaden (1980-84)": *TRu* 51 (1986) 1-78, esp. 22-23; Haenchen, *John* 1, 75

²⁶⁹ Véase Dodd, *Historical Tradition*, 206. La precisa naturaleza del "paraje desolado" o "desierto" designado por ἡ ἔρημος, ὁ ἔρημος τόπος ο ἡ ἐρημία debe juzgarse por el contexto, no por las palabras con la raíz ἐρημ tomadas aisladamente, las cuales sugieren la idea general de que es una región carente de asentamientos fijos de personas dedicadas a la agricultura. Esas palabras pueden aludir a un lugar totalmente árido, pero también a una zona esteparia susceptible de permitir algún tipo de pastoreo. Sobre esto, cf. Gerhard Kirrel, "ἔρημος, etc.", en *TDNTII* (1964) 657-60.

²⁷⁰ Digo que utiliza el tema de 6,31a como pie de su discurso, porque se podría argüir muy bien que es 6,31b «pan del cielo les dio a comer» el verdadero "texto" de la "homilía" de Jesús. Sobre esta opinión, cf. Botgen, *Bread From Heaven*, 61.

²⁷¹ Entre otras cosas, Dodd (*Historical Tradition*, 196-222) vincula más estrechamente su estudio de las versiones de la multiplicación de los panes al del relato del caminar sobre el agua; también subraya la similitud entre Jn 6,1 y Mt 15,29. Quizá alberga algunas dudas más que Brown en la cuestión de la independencia de Juan con respecto a los sinópticos en la multiplicación de los panes, pero no deja de considerar "sustancialmente" probable esa independencia de Juan (p. 211).

²⁷² Véase el sucinto comentario sobre los argumentos a favor y en contra de la teoría de "un solo relato, dos formulaciones" en van Cangh, "La multiplication des pains", 337-41.

²⁷³ Para la gran mayoría de los críticos actuales, las dos versiones marcanas proceden de una misma tradición (y, posiblemente, de un mismo acontecimiento histórico); véase, p. ej., Friedrich, "Die beiden Erzählungen", 10; Guelich, *Mark 1-8:26*, 401. Incluso una obra apologética como *The Miracles of Jesus*, de Latourelle, acepta la idea de una misma tradición básica y un mismo suceso (pp. 72-73). Uno de los pocos trabajos eruditos recientes que afirman la relación de las dos versiones marcanas con dos distintos acontecimientos de la vida de Jesús es el de Kruse ("Jesu Seefahrten", 508-30, esp. 521-22; su enfoque psicologista y armonizador es reminiscente de las "vidas" de Jesús decimonónicas. Lo mismo se puede decir del estudio, abiertamente apologético, de Knackstedt, "Die beiden Brotvermehrungen", 309-35 (lo sustancial de este artículo se encuentra también en el ensayo en dos partes del mismo autor, "De dupliei miraculo" 39-51, 140-53); similarmente, Neugebauer, "Die wunderbare Spei-

sung", 273. Sin llegar a ningún juicio definitivo, Cundry (*Mark*, 399) defiende la posibilidad, e incluso la probabilidad, de que los dos relatos marcanos se remonten a dos distintos acontecimientos de la vida de Jesús.

²⁷⁴ Dodd, *Historical Tradition*, 196; Haenchen, *Der Weg Jesu*, 283-4; íd., *John 1*, 274; también Cerfaux, "La seaion des pains", 64-67; TayJor, *The Cospel According to Sto Mark*, 628-32; Ziener, "Die Brotwunder", 283; Brown, *The Cospel According to John 1*, 237-39; Denis, "La section des pains", 171-74; Lindars, *The Cospel of John*, 237-38; de la Potterie, "La multiplication des pains", 309; Humphrey, "Jesus as Wisdom in Mark", 49; Witkamp, "Some Specific Johannine Features", 43-45. Para un elaborado razonamiento tendente a demostrar que Mc 6-8 contiene un doble ciclo de tradiciones, cf. Luke H. Jenkins, "A Marcan Doublet", en Ernest A. Payne (ed.), *Studies in History and Religion* (H. Wheeler Robinson Festschrift; London/Redhill: Lutterworth, 1942) 87-111. La idea de dos ciclos de tradición premarcanos subyacentes a Mc 6-8 me parece una hipótesis verosímil, pero considero sumamente remota la posibilidad de reconstruir con algún detalle los dos ciclos. Sobre toda la cuestión de la "sección de los panes" de Marcos, véase en este mismo tomo mi estudio sobre la curación *del ciego* de Betsaida.

²⁷⁵ Una curiosa variante de este enfoque es la ofrecida por Masuda, "The Cood News", 191-219: en la tradición existía una sola y escueta forma de la multiplicación de los panes; Marcos la utilizó formando con ella dos diferentes relatos de ese milagro de donación. Hay más de un eslabón débil en esta cadena de razonamiento. Por señalar simplemente dos: 1) Aunque opina que los números indicados en ambos relatos proceden de la redacción de Marcos (pp. 203-6), Masuda no llega a explicar los puntos de contacto que cada versión marcana tiene con la versión independiente contenida en Jn 6,1-15 (p. ej., las cifras concretas de cinco panes, dos peces, doscientos denarios y cinco mil hombres que Juan comparte con la primera versión matcana). 2) Tampoco explica nunca, al menos de manera adecuada, por qué la segunda versión marcana, pero no la primera, contiene tantas palabras que sólo aparecen en ese lugar de Marcos. Objeciones de este tipo suscita una hipótesis similar elaborada por Donfried ("The Feeding Narratives", 95-103), quien sugiere que Marcos adaptó dos veces una misma multiplicación de los panes que él había recibido de la tradición oral.

²⁷⁶ Suposición considerada muy posible por Dibelius, *Formgeschichte*, 75 n. 1, Y atinadamente rechazada por Koch, *Die Bedeutung*, 109.

²⁷⁷ Entre las palabras que utiliza Marcos sólo en este relato figuran, en los vv. 2-8, προσμένω, νῆστις, ἐκλύω, ἦκω, ἐρημία, LX8ú8I0V y περίσσευμα. De una sola aparición en Marcos son también las palabras μέρος y Δαλιμανουθά del versículo de transición 8,10. Luego están σπιρίς y τετρακισχίλιοι, que encuentran únicamente aquí y en la mención redaccional de la multiplicación de los panes efectuada en 8,20. Otras palabras de este pasaje reaparecen en Marcos, pero sólo una o dos veces; además hay ciertos verbos que, a lo largo de todo este Evangelio, sólo se encuentran aquí en una determinada forma. Así pues, en conjunto, el vocabulario de la multiplicación de los panes para cuatro mil es todo menos manifiestamente marcano. Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 139) observa: «En la multiplicación de los panes propiamente dicha [Mc 8,1-9] no hay una frase, ni siquiera una simple palabra, que se pueda relacionar con interpretación específicamente marcana». Para un intento de distinguir tradición de redacción en 8,1-10, véase Fowler, *Loaves and Fishes*, 54-57.

²⁷⁸ Tal coincidencia malamente puede indicar dependencia literaria, habida cuenta de lo que difieren ambas preguntas en su formulación: «¿De dónde podrá uno aquí, en la soledad, saciar a éstos de panes?» (Mc 8,4) y «De dónde vamos a comprar panes para que coman éstos?» (Jn 6,5).

²⁷⁹ Para una defensa de la idea de que Mc 6,32-44 es una creación del evangelista basada en la "segunda" multiplicación de los panes, la única verdaderamente existente en la tradición, véase Fowler, *Loaves and Fishes*, 43-90. Contra esta posición se expresa Gundry, *Mark*, 397-98.

²⁸⁰ En cuanto a estos elementos comunes hay que señalar dos puntos: 1) Si bien se habla de doscientos denarios tanto en Mc 6 como en Jn 6, el sentido varía de un caso al otro. En Mc 6,37, a la orden de Jesús de dar de comer a la gente replican los discípulos con esta pregunta: „¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?». En cambio, en Jn 6,7, Felipe niega que doscientos denarios de pan basten para que cada persona de las que integran la multitud pueda comer un poco. A mi modo de ver, el motivo tradicional de los doscientos denarios de pan halla expresión de dos diferentes maneras en Marcos y en Juan. Dada la tendencia de Juan a ampliar considerablemente los relatos de milagros, sospecho que trocó una tradición donde la cantidad indicada era suficiente en un rechazo de esa estimación. 2) Se suele afirmar que la designación de "cesto" con la palabra *κόφινος* en la primera multiplicación marcana y con *σπυρίς* en la segunda refleja el hecho de que en el primer caso Jesús alimenta a judíos y en el segundo a gentiles. A pesar de la asociación de *κόφινος* con judíos en un pasaje de Juvenal, la idea de que un público de lengua griega fuera capaz de asociar una de ambas palabras con un grupo étnico y la segunda con el otro no parece suficientemente probada. Sobre esto, véase Gundry, *Mark*, 398. La intención redaccional de Marcos de ofrecer primero una multiplicación para judíos y luego otra para gentiles es negada por Boobyer, "The Miracles of the Loaves and the Gentiles", 77-87 (Boobyer cree que ambas multitudes están compuestas de gentiles); Friedrich, "Die beiden Erzählungen", 10-12; Koch, *Die Bedeutung*, 109-10. Thiering ("Breaking of Bread", 2-5) sostiene el poco habitual punto de vista de que la primera multiplicación marcana simboliza la predicación del evangelio a los "judíos-judíos", mientras que la segunda multiplicación simboliza la predicación a los judíos helenísticos de todo el mundo (los cuatro millares de la multitud serían una referencia a los cuatro rincones del mundo y a los cuatro vientos). Son demasiados los estudios que están plagados de esta clase de interpretaciones simbólicas sumamente imaginativas: p. ej., Farrer, "Loaves and Thousands", 1-14; Pesch, *Das Markusevangelium* 1,346-56,400-405; Seethaler, "Die Brotvermehrung", 108-12, y, aún en mayor medida, Robinson, "The Parable of the Loaves", 107-15 (los cinco panes son los cinco libros de la Ley; la multitud de cinco mil, los elegidos de Israel; los doce *κόφινους*, los doce apóstoles; los dos peces, los dos mandamientos cristianos que epitomizan la Ley y los profetas; los siete panes, los siete mandamientos de Noé; las siete *σπυρίδες*, los siete "diáconos" helenísticos [J], y la multitud de cuatro mil, los gentiles). Friedrich ("Die beiden Erzählungen", 10-12) y Gundry (*Mark*, 396-97) se expresan con firmeza en contra de tales interpretaciones simbólicas; Kertelge (*Die Wunder Jesu*, 141-420) las considera simples especulaciones.

²⁸¹ Sobre la cuestión de tradición y redacción en Marcos, cf. van Iersel, "Die wunderbare Spesung", 173-77; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 129-31, 139-42; Koch, *Die Bedeutung*, 99-104, 109-10; Masuda, "The Good News", 191-219; Schenke, *Die wunderbare Brotvermehrung*, 135-51. Para una muestra de las diversas opiniones eruditas acerca de Jn 6,1-15, cf. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 155 (atribuye un origen redaccional a los vv. 4.6.15-15); Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I, 30-31 (ve redacción estrechamente entrelazada con un relato tradicional en que se mezclaban rasgos sinópticos y no sinópticos); Brown, *The Gospel According to John* 1, 245-50 (llega a conclusiones similares a las de Schnackenburg); Haenchen, *John* 1, 275 (en su opinión, con la posible excepción de los vv. 14-15, el evangelista apenas ha redactado el texto de la fuente); Fortna, *The Fourth Gospel*, 79-93 (mientras que percibe redacción en partes de los vv. 1.3.4.5.7.8.13.15, juzga redaccional la totalidad de

los vv. 2.4.6.12), y von Wahlde, *The Earliest Version*, 97-100 (considera redaccional todo el relato, salvo los vv. 6 y 15).

²⁸² Así, para von Wahlde formaba parte del relato tradicional, en tanto que muchos otros comentaristas (p. ej., Bultmann, Schnackenburg y Forma) le atribuyen un origen secundario; véase, en von Wahlde, *The Earliest Version*, 99 n. 76, la observación sobre la variedad de opiniones.

²⁸³ Conviene subrayar que, dada la complejidad de convergencias y divergencias, así como la laberíntica historia de la tradición de la multiplicación de los panes, no se puede suponer que ninguna versión del relato -la primera marcana, la segunda marcana o la joánica- represente siempre la forma más primitiva o más tardía del relato. Véase a este respecto Brown, *The Cospel According to John* 1,238.

²⁸⁴ División utilizada también por Guelich, *Mark* 1-8:26, 338.

²⁸⁵ Tanto la primera versión marcana (Mc 6,32-34, cf. v. 45) como la versión joánica (Jn 6,1, cf. vv. 16-17) sitúan la multiplicación de los panes junto al mar de Galilea. Esto resulta tanto más sorprendente en la versión joánica cuanto que el contexto amplio del cuarto Evangelio no exige esa localización. A diferencia de Marcos, Juan no estructura una buena parte del ministerio en torno a varias travesías del mar de Galilea. Da la impresión, pues, de que el marco geográfico de la multiplicación de los panes está firmemente arraigado en la tradición. Los críticos debaten sobre hasta qué punto los versículos introductorios de la primera versión marcana (6,30-34) son creaciones redaccionales; véase, p. ej., Taylor, *The Cospel According to Mark*, 318; Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 347; Koch, *Die Bedeutung*, 99-102; Guelich, *Mark* 1-8:26, 337. Un detenido examen de la cuestión se puede encontrar en Wilhelm Egger, *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (Frankfurter Theologische Studien 19; Frankfurt: Knecht, 1976) 121-34; Egger considera 6,30-34 como el resultado de la unión de varias tradiciones y motivos realizada por Marcos con el propósito de subrayar, en la siguiente perícopa, ciertas ideas teológicas (v. gr., la relación de los discípulos con Jesús; Jesús como Buen Pastor y maestro, y el suministro de alimento a la multitud como forma de enseñanza). Por fortuna, no es cuestión que deba preocuparnos aquí.

En contraste con la localización del milagro junto al mar de Galilea, es difícil emitir un juicio sobre la presencia o ausencia de "lugar desolado" o "desierto" en la forma más primitiva del relato. Las dos versiones marcanas contienen este motivo; sin embargo, no debía de figurar en la forma tradicional que conocía el cuarto evangelista, pues parece improbable que él hubiese eliminado un motivo que le servía perfectamente para su discurso del pan de la vida. Cabe la posibilidad, no obstante, de que el motivo estuviera presente en la etapa más primitiva del relato en la tradición joánica y hubiera desaparecido de ella antes de que el relato llegase al evangelista.

²⁸⁶ Como hace notar Schnackenburg (*Das Johannesevangelium* II, 17), ésta es la única vez que Juan refiere que una gran multitud "seguía" a Jesús (de un modo reminiscente de los Evangelios sinópticos). "El cuarto evangelista delata aquí su conocimiento de un ministerio más intenso (y prolongado) de Jesús en Galilea».

²⁸⁷ Consideradas las dos versiones de Marcos y la de Juan, sólo la segunda versión marcana describe una situación apremiante, porque los que siguen en multitud a Jesús, aparte de llevar tres días con él y no tener nada que comer, corren el peligro de desfallecer por el camino si son enviados a sus casas (8,2-3). Ni la primera versión marcana ni la joánica indican nada acerca de esa difícil conyuntura.

²⁸⁸ Aunque el asunto no es completamente claro, la forma sinóptica parece dar por supuesto que, durante la búsqueda sobre la que informan, los discípulos no han

dejado de mirar en sus propias alforjas. Por ejemplo, en Mc 6,38 (e igualmente en Mc 8,5), Jesús les pregunta: «¿Cuántos panes tenéis?» Aunque los paralelos mateano y lucano a la primera versión de Marcos abrevian el diálogo en este punto, en ambos dicen los discípulos "tenemos" al hablar de las provisiones (Mt 14,17 || Lc 9,13). En cambio, en la versión joánica, el discípulo Andrés conoce a un muchacho (Ἰσχυροῦς) que tiene cinco panes y dos peces. Posiblemente, el muchacho "entró" en la versión joánica cuando el relato sobre Eliseo de 2 Re 4,42-44 empezó a ejercer una creciente influencia en la tradición de la multiplicación de los panes por Jesús. En LXX 4 Re 4,43 (= TM 2 Re 4,43), el criado de Eliseo, que objeta que los veinte panes disponibles no bastan para dar de comer a cien hombres, es llamado ὁ λειτουργὸς αὐτοῦ (= *mēšarētô* en el TM). Pero, en 4,25 y 5,20, se designa al criado de Eliseo (Guejazí) como τὸ παιδάριον [αὐτοῦ] (= *na'ārô* en el TM).

²⁸⁹ Es notable la coincidencia entre la primera versión marcana (6,39) y la versión de Juan (6,10) al mencionar χόρτος ("hierba") en la orden de Jesús a la multitud de recostarse (en Marcos se especifica que la hierba está verde: χλωρὸς χόρτος). Según algunos comentaristas, esto es una alusión, presente ya en la tradición, a LXX Sal 22,2 (= TM Sal 23,2) ya Jesús como el Buen Pastor de Israel. Sin embargo, no es una cuestión tan clara. En LXX Sal 22,2, la palabra utilizada para "hierba" no es χόρτος, sino χλόη. Además, en la versión de Juan, la mención de la hierba puede estar conectada con la referencia a la Pascua de 6,4; por lo cual, a juicio de los críticos que consideran la referencia de la Pascua una adición redaccional, la mención de la hierba también podría proceder del evangelista.

²⁹⁰ Si bien la participación de los discípulos en la distribución de los panes es mencionada en las dos versiones marcanas (Mc 6,16; 8,6), ellos desaparecen en el paralelo joánico: Jesús reparte los panes entre los que están recostados (Jn 6,11), sin que se mencione ayuda alguna por parte de los discípulos. Esa ausencia de los discípulos se debe probablemente a la proclividad del cuarto Evangelista a empujarlos hacia el fondo de la escena para situar en el centro de ella solamente a Jesús; sobre esta tendencia "cristocéntrica", cf. Heising, *Die Botschaft*, 79-80; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 22-23; Lindars, *The Gospel of John*, 243; Haenchen, *John* 1, 272.

²⁹¹ De ningún modo se puede descartar que existiera una correspondencia entre los doce cestos y los doce apóstoles en la tradición primitiva; éste es el único caso del relato de la multiplicación de los panes en que el simbolismo de los números se presenta como una posibilidad real. Mientras que esa supuesta alusión se habría mantenido perceptible hasta cierto punto en los sinópticos, habría desaparecido del todo en el cuarto Evangelio, que no menciona al grupo de los Doce hasta el final del cap. 6 (6,70); sobre esto, véase Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 23. Con respecto al número de beneficiarios de la multiplicación de los panes, las dos versiones marcanas (y la mateana) los cuantifican al final del relato; su número, junto con el de cestos llenos de lo sobrante, pone de relieve la espectacularidad del milagro. Al igual que Lindars (*The Gospel of John*, 242), creo que Juan (e independientemente Lucas) debieron de encontrar torpe la posición del número de los beneficiarios al final del relato y trasladaron esa cuantificación al punto en que Jesús manda recostarse a la multitud. Además, esto dejó espacio a Juan para concluir el relato con la reacción de la gente (6,14-15).

²⁹² La idea de que Jn 6,14-15 es creación del evangelista tiene un convincente defensor en Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, 23-27; también en Schnelle, *Antidocetic Christology*, 103.

²⁹³ Así, p. ej., Pesch, *Das Markusevangelium* 1,356: «El texto [de la multiplicación de los panes] documenta sobre la cristología judeocristiana primitiva, no sobre la historia de Jesús».

²⁹⁴ Entre los milagros de donación del ciclo Elías-Eliseo se encuentran, además de 2 Re 4,42-44 (los veinte panes para dar de comer a cien hombres), 1 Re 17,8-16 (gracias a Elías, la tinaja de harina y la orza de aceite de una viuda de Sarepta nunca se vacían durante un período de gran escasez) y 2 Re 4,1-7 (una vasija de aceite permite llenar otras con que pagar la deuda de una viuda de uno de los hijos de los profetas). Van der Loas (*The Miracles of Jesus*, 624-27) encuentra paralelos en relatos rabínicos y en cuentos de muy diferentes culturas. Otros paralelos, éstos del mundo grecorromano en particular (literatura rabínica incluida), son examinados por van Cangh, "La multiplication des pains", 309-21. En la p. 321, van Cangh llega a la conclusión de que lo más que se puede decir de todos los paralelos propuestos es que demuestran la existencia de un vago argumento común a muchas culturas populares. Pero afirma este autor que, en los escritos grecorromanos y judíos contemporáneos de los Evangelios, no es posible localizar ningún claro paralelo de los relatos sobre multiplicaciones de alimentos llevadas a cabo por Jesús.

²⁹⁵ El hombre del telero llega con alguna cosa más, pero la lectura del texto hebreo en este punto es objeto de debate; véase John Gray, *J & JJ Kings* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1953) 449 n. d.

²⁹⁶ Para una enumeración de paralelos algo diferente (centrada tan sólo en Mc 6,32-44), cf. Pesch, *Das Markusevangelium* 1, 354; cf. Heising, *Die Botschaft*, 17-20, 31-38; van Cangh, "La multiplication des pains", 323-24. Las marcadas similitudes entre la multiplicación de los panes, en sus diferentes versiones evangélicas, y 2 Re 4,42-44 indican la influencia de este relato sobre el primero; así opina acertadamente Haenchen *Uohn* 1, 271-72), a diferencia de Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 157 n. 3), quien no considera a fondo la idea, sino que, muy a su estilo, la descarta con una salida retórica.

²⁹⁷ Así Guelich, *Mark* 1-8:26, 344; similarmente, Roloff (*Das Kerygma*, 265). Sin embargo, éste afirma que la tipología de Eliseo se encuentra exclusivamente en la versión joánica de la multiplicación de los panes y, allí, tan sólo en motivos sueltos (la cebada y el muchacho). Los varios paralelos señalados en el texto principal contradicen tal afirmación.

²⁹⁸ Heising (*Die Botschaft*, 19) es uno de los autotes que destacan las similitudes entre el relato sobre Elías y las versiones evangélicas de la multiplicación de los panes, mencionando las diferencias sólo de pasada. Además hace mucho hincapié en los supuestos puntos de contacto entre dichas versiones y las tradiciones veterotestamentarias que presentan a Moisés alimentando a Israel con maná y codornices en el desierto (pp. 21-30). El eje del milagro evangélico sería, pues, la acreditación de Jesús como el nuevo Moisés del tiempo final, como el profeta escatológico similar a Moisés (pp. 51-60). Aunque, en efecto, el tema de Moisés y el maná es desarrollado por Juan, no creo que fuera importante en la forma primitiva de la multiplicación de los panes.

²⁹⁹ Sobre esto, cf. Haenchen, *John J*, 275-76.

³⁰⁰ Véase Lindars, *The Cospelo/John*, 242.

³⁰¹ En desacuerdo con la interpretación eucarística de las versiones marcanas se muestran, entre otros, Boobyer, "The Eucharistic Interpretation", 161-71; Roloff, *Das Kerygma*, 241-51; Fowler, *Loaves and Fishes*, 139-47 (al menos en la primera lectura del Evangelio); Neugebauer, "Die wunderbare Speisung", 269; Gundry, *Mark*, 331-32, 397. Hay que señalar que, negando la existencia de alusiones eucarísticas en las versiones marcanas, algunos críticos (p. ej. Gundry) intentan rechazar una afirmación de más envergadura: que el relato de la multiplicación de los panes por Jesús es una creación basada en la tradición eucarística de la Iglesia primitiva. Ahora bien, la negación

ción del segundo aserto no tiene por qué implicar la negación del primero. El estudio de Boobyer sufre una dificultad de otro género. En su oposición a toda interpretación eucarística tiende a mezclar dos puntos diferentes: 1) si la multiplicación de los panes fue entendida de algún modo como eucaristía y 2) si ese relato adquirió secundariamente connotaciones o alusiones eucarísticas en la tradición cristiana posterior o por obra de los evangelistas. Yo respondería con un "no" al primer punto y con un "sí" al segundo. Otra dificultad es que tanto Boobyer como Gundry enfocan de un modo demasiado literal la cuestión de si el milagro contiene alusiones eucarísticas, afirmando, por ejemplo, que quedan excluidas por la presencia de pescado y la ausencia de vino. Pero esto es confundir la alusión a un evento diferente con la narración del mismo evento de una forma distinta.

Favorables a la idea de que en las versiones marcanas y/o en la joánica hay connotaciones sacramentales lo son, en diversos grados, Richardson, "The Feeding", 146-49; Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 324, 359-60; Clavier, "La multiplication des pains", 440; Shaw, "The Marcan Feeding Narratives", 268-78 (con la sugerencia de que la primera versión marcana alude más a la última cena, y la segunda más a la eucaristía de la Iglesia); Dodd, *Historical Tradition*, 200-205; van Iersel, "Die wunderbare Speisung", 167-94 (una de las defensas más completas de las alusiones eucarísticas); Hebert, "History", 68, 69-70; Heising, *Die Botschaft*, 61-6S; Brown, *The Gospel According to John* 1, 246-47; Denis, "La section des pains", 174-79; Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 140; van Cangh, "Le thème des poissons", 71, SO-81; íd., "La multiplication des pains", 330-34; Patsch, "Abendmahlsterminologie", 210-31; Lindars, *The Gospel of John*, 239; de la Potterie, "La multiplication des pains", 317-19 (declarando que la presencia de una referencia eucarística es opinión casi unánime entre los comentaristas); Donfried, "The feeding Narratives", 101-2; Masuda, "The Good News", 201-3 (connotaciones eucarísticas sólo para el lector "informado" o para el de la época, no para el "lector-tipo" que lea desde una perspectiva moderna). La tesis de Pesch es compleja: por un lado, la primera versión de Marcos no contenía alusiones a la eucaristía en la tradición, y sólo a través de S,14-21 se puede ver que él la interpretó eucarísticamente (*Das Markusevangelium* 1, 356); por otro lado, la segunda versión marcana presentaba ya connotaciones eucarísticas en la tradición (pp. 402-4). Guelich (*Mark* 1-8:26, 343) prefiere hablar de una "influencia indirecta" de la tradición eucarística en la primera versión marcana, que se hace más evidente en la segunda versión.

³⁴² Para más completas comparaciones entre las varias formas de la multiplicación de los panes y las varias formas de la tradición de la última cena, c(van Iersel, "Die wunderbare Speisung", 167-94; Patsch, "Abendmahlsterminologie", 210-31 (con un mejor sentido de la naturaleza inestable de las tradiciones eucarísticas orales que podrían haber influido en las versiones del relato). Aquí me limito a establecer una comparación aproximada entre Mc 8,6-7 y lo que pudo haber sido la sustancia de la tradición eucarística oral en la primera generación cristiana. Como podemos ver por Marcos y Pablo, durante ese período circularon distintas versiones de la tradición eucarística; distintas pudieron ser incluso las conocidas y utilizadas dentro de una misma comunidad de cristianos. En aquella etapa tan primitiva de la Iglesia, probablemente no se sentía la necesidad de proclamar la tradición exactamente con las mismas palabras cada vez que era referida; por tanto, no podemos estar seguros sobre qué forma o formas de la tradición eucarística conocía la persona que formuló la tradición subyacente a Mc 6,32-44. Habida cuenta de aquella situación cambiante, considero que, para los efectos, εὐχαριστέω ("dar gracias") y εὐλογέω ("bendecir") son intercambiables, puesto que ambas palabras reflejan probablemente el pa'el arameo *barek* (perfecto) o *mēbarek* (participio) de las tradiciones eucarísticas arameas más primitivas; c(Brown, *The Gospel According to John* 1, 234; Patsch, "Abendmahlsterminologie", 217-19.

³⁰³ Lo que intento poner aquí de manifiesto es que la forma primitiva de la multiplicación de los panes parece haber sido reordenada en Mc 8,6-7 para crear aparte una segunda bendición de Jesús sobre algún alimento luego repartido. Las dos acciones paralelas de Jesús sobre alimentos, resultantes de la presumible reordenación, son significativas, a pesar de la obviedad de que el pescado no es vino. Estamos hablando aquí de alusiones y paralelos estructurales, no de una similitud palabra por palabra. Gundry (*Mark*, 331-32, 337) parece excesivamente dispuesto a pedir lo último; a mi entender, en su estudio sobre la relación de las multiplicaciones de los panes marcanas con la tradición eucarística se muestra demasiado estricto y literal al considerar posibles alusiones sacramentales.

¹⁰⁴ A veces, los comentaristas perciben el verbo acompañado de complemento directo en Mc 8,7 (ἐὐλογήσας αὐτά; literalmente, "habiéndolos bendecido") como un concepto diferente y más grecorromano de las palabras de Jesús que εὐχαριστήσας ("habiendo dado gracias" [sin complemento directo]) de 8,6. Supuestamente, esta voz griega refleja la forma judía de "bendecir", en que el bendecido es Dios mientras se le da gracias por el alimento sobre el que se pronuncia la bendición. En cambio, ἐὐλογήσας αὐτά expresaría la idea pagana de bendecir directamente el alimento. Aunque no es rechazable tal tesis, el simple hecho de que εὐχαριστήσας se encuentre en posición paralela con ἐὐλογήσας αὐτά me induce a pensar que las palabras de 8,7 deben ser entendidas, dentro de este particular contexto, en el sentido de "habiendo pronunciado una bendición [dirigida a Dios] sobre ellos [i. e., los peces]". Pero no tengo inconveniente en admitir que la cuestión anda muy lejos de estar clara y que la interpretación que distingue entre las bendiciones judía y pagana podría ser la acertada.

¹⁰⁵ "Dando gracias" (εὐχαριστήσας) se emplea también al referir la acción de Jesús sobre el pan en las versiones paulina y lucana de la cena (I Cor 11,24; Lc 22,19). Pero en ellas no se menciona la bendición sobre el cáliz, ya que es introducido con la lacónica frase "asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo..."

³⁰⁶ Digo "algo de verdad" porque esa afirmación, incluso antes que contrastada con los factores enumerados en el texto principal, debe ser sometida a confrontación con la objeción de van Cangh, "La multiplication des pains", 330-31: Es verdad que la acción central de Jesús en la multiplicación de los panes está basada en el ritual de una comida formal judía, pero lo mismo se puede decir de la acción central de Jesús en la última cena. El problema consiste precisamente en determinar la relación exacta, si es que hay alguna, entre los textos eucarísticos y los textos que narran la multiplicación de los panes. Como observa van Cangh (p. 331), «el paralelo [entre los dos conjuntos de textos] es demasiado estrecho para que tenga su explicación en una simple coincidencia. Los cuatro verbos característicos de los relatos de la institución [de la eucaristía] ... se encuentran asociados del mismo modo solamente en nuestro relato de la multiplicación de los panes».

³⁰⁷ Véase *m. Ber.* 6,1 y, especialmente, 6,7: «Ésta es la regla general: cuando hay un alimento principal acompañado de otro accesorio, se recita la bendición sobre el principal y no hace falta pronunciarla sobre el accesorio» (traducido del hebreo por Danby). Sobre todo esto, c[on] Roloff, *Das Kerygma*, 244; Guelich, *Mark* 1-8,26, 407. En el texto principal señalo que las acciones de Jesús sobre los alimentos en la última cena reflejan más bien el relato, porque, en el acontecimiento histórico (sólo para facilitar el razonamiento demos por supuesta su historicidad), a la acción sobre el pan habría seguido la cena propiamente dicha de Jesús con sus discípulos, y únicamente después habría tenido lugar la acción sobre el vino. Sin embargo, incluso en las dos formas del relato de la última cena que han conservado el recuerdo de la comida entre las acciones sobre el pan y sobre el vino (I Cor 11,23-26 y Lc 22,19-20), éstas han quedado unidas de hecho por la extremada concisión de los relatos. Tal tendencia lle-

ga a su culminación en la forma marcano-mateana, donde no se menciona la cena propiamente dicha; la impresión natural de un lector sólo conocedor de Marcos o Mateo sería que la acción sobre el vino siguió de inmediato a la acción sobre el pan (aunque no hay mención explícita de ello).

³⁰⁸ Como advierte van Iersel ("Die Wunderbare Speisung", 167-69), quien niegue la existencia de una referencia eucarística en las multiplicaciones de panes evangélicas deberá explicar por qué todos los evangelistas se molestan en detallar las acciones de Jesús sobre el pan, punto que supone un problema *a fortiori* para quienes insisten en verlas como las acciones propias de un anfitrión en una comida formal judía. Si eran tan habituales, ¿por qué fueron expresadas con detenimiento precisamente en este relato? Además, si excluimos toda referencia eucarística, tendremos que dar respuesta a otra pregunta obvia: ¿por qué era este relato de milagro tan importante para la Iglesia primitiva como para dar lugar a tres diferentes versiones en la tradición oral y seis versiones escritas en los Evangelios?

³⁰⁹ Aunque algunos autores han tratado de negar que Jn 6,51-58 aluda a la eucaristía (p. ej., Koester, "John Six", 419-37), la gran mayoría de los comentaristas entienden esos versículos como una declaración sobre la eucaristía, ya sean atribuidos al evangelista o al redactor final del cuarto Evangelio. El brusco cambio de vocabulario y de ideas que se produce a partir de 6,52-53 es demasiado manifiesto y los vínculos con tradiciones de dentro y de fuera del NT (p. ej., Ignacio de Antioquía utiliza la palabra "carne" en vez de "cuerpo") son demasiado fuertes para leer 6;51-58 simplemente como una descripción metafórica de la recepción del mensaje de Jesús. Sobre esto, cf. Schnelle, *Antidocetic Christology*, 194-208. Menos fácil de dilucidar es la cuestión de si 6,51-58 se debe al cuarto evangelista o al redactor final. La atribución al evangelista es apoyada con un argumento estilístico por Schwaizer, "Joh 6,51c-58", 274, y con un argumento estructural por Segalla, "La complessa struttura lerreraria", 68-89. También Schnelle se inclina a pensar que la sección eucarística del discurso sobre el pan de la vida procede del evangelista, que imprime un giro eucarístico al material tradicional joánico.

³¹⁰ Schnelle (*Antidocetic Christology*, 101-2) insiste en que el empleo del verbo ἐϋχαριστέιν sin complemento en Jn 6,11 muestra que «la tradición de la última cena ha influido en 6,1-15», puesto que el uso absoluto de ἐϋχαριστέιν en los cuatro Evangelios (y en Pablo) se limita a los relatos sobre la última cena y las multiplicaciones de los panes. Dodd (*The interpretation of the Fourth Gospel*, 333) cree que la mención de la Pascua en Jn 6,4 indica que "el evangelista intentó desde el principio insinuar el significado eucarístico del relato subsiguiente».

³¹¹ Por ejemplo, en la primera multiplicación marcana, cuando surge la cuestión de cómo alimentar a la multitud, preguntan los discípulos: «¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?» Nótese que en la pregunta se menciona sólo pan. Y en la pregunta con que les responde Jesús es también el pan el único alimento: «¿Cuántos panes tenéis?» Hasta después de haber buscado los discípulos las provisiones disponibles no se menciona por vez primera el pescado: «Cinco [panes] y dos peces». La acción principal de Jesús en el v. 41 empieza con una mención de panes y peces, pero la atención se centra enseguida en los panes, y sólo al final del versículo, casi como una ocurrencia tardía, vuelven a ser mencionados los dos peces. El v. 43 también se centra en el pan y se refiere a los peces de modo incidental: «Y recogieron doce cestos llenos de trozos de pan y [algo] de los peces». Si se lee el v. 44 con arreglo a los códices Vaticanus y Alexandrinus, el relato termina con un énfasis final en los panes con exclusión de los peces: "y los que comieron los panes fueron cinco mil hombres». (Véase Metzger [*Textual Commentary*, 92] sobre el problema crítico-textual de! v. 44.)

Como he indicado en el texto principal, la segunda versión marcana restringe la mención del pescado a un solo versículo (8,7); el resto del relato habla únicamente de panes y trozos de pan. En la versión de Juan, Jesús introduce el tema del pan (pero sin mencionar el pescado) preguntando a Felipe (6,5): «De dónde vamos a comprar panes para que coman éstos?». Consecuentemente, en la respuesta de Felipe tampoco hay ninguna referencia al pescado (v. 7). Es Andrés, en el v. 8, quien por primera vez habla de peces además de panes. En el v. 11, primero se menciona tan sólo el pan al narrar las acciones de Jesús; hay que esperar al final del versículo para oír lo que también en este caso suena a ocurrencia tardía e incidental: «Y del pescado, tanto como quisieron». La subsiguiente recogida de lo sobrante es narrada totalmente en términos de trozos de pan (vv. 12-13); no hay la menor mención de los peces. Así pues, en las tres versiones fundamentales de la multiplicación, el pan goza de una notable primacía con respecto a los peces. Se tiene la impresión de que éstos son mencionados simplemente porque formaban parte de un relato primitivo (y quizá del suceso histórico, si es que aconteció).

³¹² Con referencia a las tradiciones eucarísticas en particular, Kertelge (*Die Wunder jesu*, 135-36) trata de adoptar una postura cuidadosamente equilibrada. Tras un examen de la primera versión marcana, concluye que las alusiones a la tradición de la última cena están presentes en Marcos y lo estuvieron también en la tradición pre-marcana; pero que son de naturaleza secundaria y no pertenecen a la forma más primitiva de la multiplicación de los panes. A mi modo de ver, el simple hecho de que bastantes autores de capacidad acreditada nieguen toda presencia de referencias eucarísticas en las versiones marcanas indica que, de haber tales referencias, no son tan numerosas ni están tan extendidas como para que puedan explicar el origen del relato de la multiplicación de los panes. Van Iersel ("Die wunderbare Speisung", 182-83) sugiere tres razones en particular por las que es improbable que ese milagro evangélico hubiese surgido sola y simplemente como una leyenda cultural conectada con la eucaristía cristiana: 1ª) que el motivo de los peces se encuentre en el relato de milagro pero no en la tradición eucarística; 2ª) que falte el motivo de la copa o cáliz y esté presente, en cambio, en la tradición eucarística; 3ª) que la multiplicación de los panes no llegue a constituir un relato de milagro completamente desarrollado, defecto debido al hecho de que, secundariamente, el relato de milagro evolucionó hacia una especie de leyenda cultural (esta tercera razón me parece discutible).

De modo similar, no creo que el milagro evangélico de la multiplicación de los panes provenga única y exclusivamente del relato sobre Eliseo de 2 Re 4,42-44. Aunque discrepo de Roloff (*Das Kerygma*, 265), quien afirma que no hay alusiones al relato de Eliseo en las versiones sinópticas del milagro que nos ocupa, el mero hecho de que pueda defender su posición indica que el relato de Eliseo no influyó tan ampliamente en los relatos evangélicos de la multiplicación de los panes como para ser tomado como el verdadero origen de éstos.

³¹³ Aquí, mi discrepancia es con respecto a Heising (*Die Botschaft*, 56-60). Opina que el "relato de milagro kerigmático" -así define el género literario de la multiplicación- muestra una marcada influencia de las narraciones que presentan a Moisés proporcionando maná a Israel en el desierto, y a Elías dando de comer a cien hombres con veinte panes; en consecuencia, concluye Heising, es imposible juzgar sobre historicidad de la multiplicación de los panes por Jesús. Para él, la única postura razonable en este caso es un agnosticismo *a priori*. La razón fundamental de mi desacuerdo con él reside en su aseveración de que una categoría crítico-formal puede determinar de alguna manera un juicio sobre historicidad, punto que, como he dejado claro desde el comienzo de mi inventario de los relatos de milagros, no comparto. Como también discrepo de su suposición de una influencia masiva del motivo mosaico del maná en el relato evangélico primitivo. El enfoque agnóstico de Heising parece haber dado

paso a un absoluto rechazo de la historicidad cuando declara (p. 59 n. 72) que la multiplicación de los panes evangélica debe ser considerada como un "relato sobre Cristo" que pertenece *totalmente* (la cursiva es suya) al ámbito de la proclamación postpascual del Señor resucitado y exaltado. Heising había tomado una postura menos radical en su trabajo anterior, "Exegese und Theologie", 80-96.

³¹⁴ Posiblemente, el mejor intento de explicar la presencia de los peces en el milagro de la multiplicación de los panes sobre la base de las tradiciones pseudoepigráficas es el de van Canghai, "Le thème des poissons", 71-83; su tesis, resumida, se encuentra también en "La multiplication des pains", 334-37. Pero, incluso en esos artículos, tiene que agarrarse a más de un clavo ardiendo: por ejemplo, trata de asociar el tema de los peces con el de las codornices del Éxodo, señalando que, en el cap. 16 de dicho libro, Dios envía no sólo maná sino también codornices para alimentar a los israelitas en el desierto (cE Richardson, "The Feeding", 145) y que, en Gn 1,20-23, Dios crea tanto aves como peces (incluidos los monstruos marinos) en el quinto día. De todos los escritos pseudoepigráficos a los que van Canghai pasa revista, el que contiene el texto más prometedor es 2 Bar. 29,3-8: el Mesías es revelado, Beemot (al parecer, un monstruo terrestre) sale de su guarida, Leviatán surge del mar, y los dos sirven de comida a los que han sobrevivido a las calamidades de los últimos días (v. 4). También hay gran abastecimiento de fruta, vino y roda (vv. 5-7). En el v. 8 vuelve a ser proporcionado el maná del cielo (vv. 5-7). Ahora bien, aparte de que el *Apocalipsis griego de Baruc* fue escrito hacia el siglo II d. C., media un abismo entre alimentarse a base de Beemot y Leviatán (junto con fruta, vino, rocío y maná) en el tiempo final y comer pan y pescado en un lugar desolado o desierto junto al mar de Galilea. Mucho más carente de fundamento es la opinión de Vogel ("Le repas sacré", 1-26) de que la presencia de los peces en la comida evangélica refleja una comida sagrada a base de pescado celebrada por cristianos del siglo primero.

³¹⁵ CE la aplicación al relato de los criterios de historicidad por de la Potterie, "La multiplication des pains", 322-27. Aunque en general estoy de acuerdo con su manera de utilizar los criterios de testimonio múltiple y coherencia, yo no invocaría, como hace de la Potterie, el criterio de explicación necesaria (pp. 323-24), que él toma de René Latourelle (véase, p. ej., Latourelle, "Critères d'authenticité historique des Évangiles": *Greg55* [1974] 609-37, esp. 628). Como expliqué en el primer tomo de *Un juicio marginal* (p. 208 n. 66), no creo que el de "explicación necesaria" sea un verdadero criterio de historicidad como los empleados en la búsqueda de Jesús histórico (p. ej., los de dificultad, discontinuidad, testimonio múltiple y coherencia). Toda argumentación lógica parte del postulado de que hay que buscar la explicación necesaria. En realidad, la "explicación necesaria" no es sino otra forma del principio de razón suficiente, un principio filosófico general presupuesto en todas las formas de argumentación, estén o no relacionadas con la historia. De hecho, cualquier autor riguroso que haya escrito alguna vez sobre el Jesús histórico no dudaría en afirmar que ha presentado la explicación verdaderamente necesaria de los datos concernientes a Jesús. En sí, el principio de explicación necesaria no decide si tal es o no el caso. Además, para su argumento basado en la explicación necesaria, de la Potterie recurre a material cuyo origen puede ser la tradición cristiana primitiva o la redacción de los evangelistas en vez de algún acontecimiento histórico. Por ejemplo, el entusiasmo de la multitud, que aclama a Jesús como profeta y rey (Jn 6,14-15), puede ser una aportación de la tradición joánica o de la redacción de Juan. Similarmente, desde un punto de vista histórico, no es posible saber con seguridad si la multiplicación de los panes estaba conectada estrechamente con la confesión de fe de Pedro (¿en Cesarea de Filipo, a la manera de Marcos, o en Cafarnaún, a la manera de Juan?). Tal conexión existió seguramente en un primitivo ciclo de relatos relacionado con el ministerio galileo de Jesús y conocido por las tradiciones marcana y joánica. Pero ese ciclo era ya resultado de una pri-

mitiva elaboración cristiana de la tradición; no se puede pasar automáticamente desde él a una cadena original de acontecimientos históricos con una clara línea de causa-efecto. Como casi todos los otros relatos de milagros evangélicos, la multiplicación de los panes no puede ser asignada con certeza, ni siquiera con un alto grado de probabilidad, a un determinado momento del ministerio de Jesús.

³¹⁶ Lindars (*The Cospeloljohn*, 238) encuentra especialmente convincente este argumento: "El relato está tan bien atestiguado que no se puede dudar de que se basa en un episodio real».

³¹⁷ Este aspecto de Jesús es ampliamente aceptado por los críticos, algunos de ellos tan dispares como Joachim Jeremias (*New Testament Theology*, 115-16), Günther Bornkamm *Uesus olNazareth*, 80-81), Norman Perrin (*Rediscovering the Theaching Ol jesus*, 102-8), E. P. Sanders *Uesus andjudaism*, 208-9, aunque con más cautela que muchos otros) y John Dominic Crossan (*The Historicaljesus*, 332-33, 341-44).

Sanders hace bien en advertir sobre la conveniencia de no hacer afirmaciones categóricas sobre Jesús en el aspecto prandial. La mayoría de los investigadores del Jesús histórico acaban reconociendo con objetividad que no abunda el material relativo a reuniones prandiales de Jesús y con buenas probabilidades de remontarse a hechos históricos. Especialmente, el material narrativo puede ser en parte redaccional (v. gr., Lc 15,1-2). Entre los textos evangélicos disponibles hay, sin embargo, algunos dichos que ya hemos juzgado históricos después de someterlos a un detenido examen: 1) Mt 11,18-19, una referencia de que se acusa a Jesús de comilón y bebedor y compañero (más bien de mesa, en este contexto) de recaudadores de impuestos (actividad despreciada socialmente) y "pecadores" (judíos no observantes que habían roto con la comunidad de la Alianza y eran equiparados a los gentiles). Visto conjuntamente con el v. 18, este perfil de Jesús ofrecido en el v. 19 lleva implícita una desfavorable comparación con Juan Bautista, que era un asceta abstemio, pero hasta el punto de ser juzgado por algunos como un *loco* ("tiene un demonio"). El criterio de dificultad aboga por la historicidad de este dicho bipartito: no es verosímil que la Iglesia primitiva estuviera interesada en caricaturizar a su Señor Resucitado como un *hon vivant* cuya imagen desmerecía frente a la de Juan Bautista. El dicho no sólo atestigua que Jesús participaba frecuentemente en comidas festivas sino, lo que es más importante, que utilizaba un ambiente alegre para llegar a los parias religiosos y sociales de la Palestina judía. 2) La razón de que se sirva con ese fin del preciso contexto de una comida festiva queda claro en un segundo dicho auténtico (Mt 8,11-12 Lc 13,28-29), donde Jesús profetiza que muchos vendrán de oriente y occidente a sentarse con los patriarcas israelitas al banquete celestial, mientras que los que han rechazado su ministerio se encontrarán a su vez rechazados y excluidos del banquete final. La utilización por Jesús de banquetes como un vehículo de su ministerio entre sus compatriotas judíos debe verse, pues, como una preparación para el banquete final en el reino y una anticipación de ese acontecimiento escatológico. 3) La conexión entre los banquetes del presente y el del futuro es confirmada por la afirmación de Jesús en la última cena (Mc 14,25) de que no volverá a beber vino (la señal de una comida festiva) hasta que lo haga en el reino de Dios (venido en su plenitud). Por tanto, para Jesús la última cena es, literalmente, la última de una serie comidas que celebran con anticipación la alegría del banquete celestial a la par que amplían la participación en el banquete a todos, incluso a los mal vistos desde la perspectiva religiosa o social.

Estos diversos dichos encuentran corroboración en Marcos (2,13-17: la comida con recaudadores de impuestos y pecadores después de la llamada a Leví) y en material L (Lc 19,1-10: la petición de hospitalidad que Jesús dirige a Zaqueo y que éste, jefe de recaudadores de impuestos de Jericó, acepta. [Sobre Zaqueo, cf. John P. Maier, "The Bible as a Source for Theology": *The Catholic Theological Society OlAmerica Proceedings* 43 (1988) 4. n. 11]). Llama la atención el hecho de que, entre los poquísimos

nombres de discípulos varones no pertenecientes al círculo de los Doce y mencionados en los sinópticos, haya dos (Leví y Zaqueo) relacionados en los Evangelios con la recaudación de impuestos y con el tema de la convivialidad y la hospitalidad. La afirmación de que Jesús utilizó las celebraciones prandiales (sobre todo en compañía de recaudadores y pecadores) como señal y anticipación del reino es apoyada, pues, por el criterio de testimonio múltiple, tanto de fuentes (Marcos, Q y L) como de formas (dichos y relatos).

La convivialidad de Jesús con pecadores halla también soporte en los criterios de dificultad y discontinuidad. Como observa Sanders *Uesus and judaism*, 176), «hasta donde podemos saber, la Iglesia no se caracterizaba precisamente por su tolerancia para con los pecadores». Los primeros cristianos, como leemos en las cartas paulinas, se veían a sí mismos como "los santos" del tiempo final, y Pablo no se abstiene de advertir que ciertas acciones contrarias a la moral o la religión (incesto, participación en todo culto o comida cultural de carácter pagano, despreocupación por los pobres en la eucaristía) apartan al infractor de la comunidad en general (I Cor 5,1-5; 2 Cor 2,5-11) Y de la eucaristía en particular (I Cor 10,14-22; 11,17-34). Las iglesias de Pablo no eran las únicas en excomunicar a sus miembros infractores (que, sin duda, quedaban de ese modo excluidos las comidas colectivas); la excomunicación también se empleaba en las iglesias mateana y joánica (Mt 18,15-20; 1 Jn 2,19; 5,16-17; 3 Jn 9-10). Como grupo misionero deseoso de crearse una buena opinión en la sociedad que trataba de ganar para su causa, la Iglesia primitiva comprendía la importancia de la "imagen", algo que, en cambio, no parecía preocupar excesivamente a Jesús. Ello podría explicar por qué la convivialidad de Jesús con pecadores (o la simple comensalidad, por emplear, como Crossan, un término sin la connotación específica de "banquete" [*convivium*]) no está ampliamente atestiguada en los Evangelios; contrastaba con la práctica de la Iglesia.

³¹⁸ En los Evangelios sinópticos (los únicos escritos del NT que contienen referencias a la relación de Jesús con ellos), esos recaudadores (οἱ τελῶναι) eran, muy probablemente, pequeños funcionarios encargados de cobrar los derechos de aduana sobre las mercancías transportadas; por eso siempre son mencionados en conexión con centros comerciales situados en lugares fronterizos (Cafarnaún y Jericó). En traducciones de la Biblia y en comentarios bíblicos antiguos son mencionados como "publicanos". Sobre esto, cE Donahue, "Tax Collector", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 337-38. El término "pecadores" es muy amplio e incluye a toda persona que, desde el punto de vista de la sociedad judía en general, llevaba una vida incompatible con la voluntad de Dios tal como estaba expresada en la Ley. En particular, puede hacer referencia a los judíos que habían abandonado la práctica de la Ley y vivían como los gentiles. Sobre el problema de identificar a los "pecadores" de los Evangelios, véase E. P. Sanders, "Sin, Sinners (New Testament)", en *Anchor Bible Dictionary* VI, 43-44. Señala Sanders (p. 43): «Es posible que Lucas ampliase el tema de la llamada de Jesús a los recaudadores de impuestos y a los pecadores; pero, en sí, el tema refleja el ministerio de Jesús».

³¹⁹ Esas teorías son examinadas en van der Loos, *The Miracles Of Jesus*, 627-31; Heising, *Die Botschaft*, 56 n. 71 (con continuación en pp. 57-59); Roloff, *Das Kerygma*, 245 n. 152; de la Porrerie, "La multiplication des pains", 304-8. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, un racionalista del siglo XIX, postuló la explicación "puramente natural" de que Jesús había dado ejemplo compartiendo su pan e impulsado así a sus edificadores oyentes, especialmente los ricos, a hacer lo propio. Según Karl Friedrich Bahrdt, «Jesús se encontraba junto a la entrada secreta de una cueva, desde la que personas de su confianza le iban pasando pan, que él había almacenado allí previamente» (opinión recogida por van der Loos, p. 628). Pierre Nahor conjetura que unas señoras ricas y devotas fueron quienes suministraron los panes y los peces para evitar que

la multitud pasara hambre. Contrarasta con este ripo de explicaciones racionales (que tratan de conservar la mayor parte del relato pero encuentran un medio de omitir el elemento milagroso) el enfoque "mitológico" propuesto por David Friedrich Strauss, para quien el milagro evangélico de la multiplicación de los panes es un conjunto de ideas cristianas primitivas presentadas como si fueran historia. Rechazando tal enfoque, Christian Hermann Weisse conjetura que el relato de la multiplicación de los panes procede de una parábola del Jesús histórico. Con su idea de que Jesús repartió *pequeños* trozos de pan, Albert Schweizer combina una explicación "natural" con su propio énfasis teológico en las ideas mesiánicas y de escatología inminente de Jesús. Ethelbert Stauffer, basándose en paralelos de Qumrán, afirma que el relato evangélico refleja un banquete de Jesús, en Galilea, en la Pascua del 31 d. C. (un año antes de su muerte), festividad que, significativamente, Jesús no observó en el templo de Jerusalén, sino con una celebración sin sacrificio en Galilea. Por su parte, Hugh Montefiore ve en la base de la multiplicación de los panes un intento de sublevación en el desierto. Ante todas estas diferentes reconstrucciones, algunas tan imaginativas, me parece aconsejable no elevar mucho el tono al exponer la propia.

³²⁰ Otra proposición de este estilo (a la que se refiere de pasada Lindars, *The Gospel of John*, 238-39) es que el muchacho mencionado en Jn 6,9 dio ejemplo comparando lo que tenía, y todos los demás hicieron como él. A su examen de esta conjetura, añade Lindars el juicio siguiente: «es la teoría del excursionista solidario; no puede tomarse en serio». Véase también la opinión crítica de Hebert, "History", 68-69.

³²¹ Albert Schweizer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 vols. (Siebenstern-Taschenbuch 77/78 y 778-/79; München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 1966, 1a ed. 1906) II, 430. Hebert ("History", 69) se muestra más abierto a la tesis de Schweizer que a la de Paulus, pero no deja de considerarla inadecuada.

³²² Cf. Haenchen, *John* 1,276: «La primitiva comunidad mezclaba el recuerdo de una comida de Jesús y sus discípulos junto al mar de Galilea con el relato veterotestamentario de Elías [*sic*, por Eliseo]». Véase también Hebert, "History", 68: «Muy probablemente, el relato está basado en un suceso real, pero ha sido transformado hasta tal punto que es ya imposible conocer exactamente qué sucedió». En opinión de Schenke (*Die wunderbare Brotvermehrung*, 116-17), todo lo que se puede decir es que al relato de la multiplicación de los panes subyace la bien atestiguada costumbre de Jesús de comer en compañía de personas de cualquier nivel social.

³²³ Punto bien expuesto por de la Potterie, «La multiplication des pains», 308: «De hecho, no corresponde al historiador declarar milagroso un acontecimiento». Para un intento de situar la multiplicación de los panes en el contexto del ministerio de Jesús en Galilea, conducente a la confesión de fe por Pedro en Cesarea de Filipo, cf. Clavier, "La multiplication des pains", 445-49. A mi modo de ver, Clavier confía demasiado en nuestra capacidad para reconstruir el orden de los acontecimientos del ministerio galileo. La forma más primitiva de la multiplicación de los panes a que podemos llegar es un relato aislado y sin el menor indicio del lugar que le corresponde dentro del conjunto de la actividad pública de Jesús en Galilea.

³²⁴ Además de servir *como* resumen, esta sección trata de ofrecer una respuesta final a las cuestiones planteadas en el capítulo 17, sección II, apartado 3, "Una modestia necesaria".

Conclusión al tomo II

I. Presentación del escenario

En el tomo I de *Un judío marginal* nos limitamos a presentar el escenario sobre el que iba a moverse el Jesús adulto del tomo II. Incluso tras la prolongada investigación del tomo 1, ese escenario seguía siendo espartano: allá por 7 ó 6 a. C., unos cuantos años antes de la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.), un judío llamado Yeshúa (= Jesús) nació, muy probablemente en Nazaret de Galilea, aunque también pudo ser en Belén de Judea. En cualquier caso, Jesús creció en Nazaret, una pequeña población situada en los montes de la Baja Galilea, como indica el hecho de que "Nazoreo", "Nazareno" o "de Nazaret" llegara a convertirse casi en su segundo nombre. Su madre se llamaba Miryam (= María), y su padre putativo, Yosef (= José). Los Evangelios sinópticos mencionan cuatro hermanos de Jesús: Jacob (= Santiago), José, Judas y Simón; también se refieren a hermanas, pero sin nombrarlas.

Es significativo que en el círculo familiar inmediato hubiese tantos nombres personales relacionados con los gloriosos días de *los* patriarcas, del éxodo y de la conquista de la Tierra Prometida (el mismo nombre Yeshúa/Jesús es una forma abreviada del nombre hebreo Yehoshúa/Josué). Ello podría indicar un ambiente familiar integrado en la corriente que aspiraba al despertar de la identidad nacional y religiosa judía en Galilea, así como a la restauración de Israel en toda su gloria. Tal aspiración podría haber sido particularmente intensa en la familia de Jesús si -como parece probable- reinaba en ella la convicción de que José, el padre putativo de Jesús, era descendiente de David.

La familia de Jesús habría estado imbuida de una piedad religiosa sencilla, como probablemente sucedía con la mayor parte de las familias cam-

pesinas de la Baja Galilea. En general, los judíos pertenecientes a las capas bajas de la sociedad, particularmente en las zonas rurales, vivirían ajenos, por falta de tiempo y de ganas, a las sutilezas teológicas, las observancias especiales y las feroces disputas de esenios, fariseos y saduceos. Para los judíos galileos del campo, fidelidad a la religión judía significaba fidelidad al contenido básico de la Ley mosaica: circuncisión, observancia del sábado, observancia de las leyes sobre alimentos y peregrinación al templo de Jerusalén, cuyos ritos sacrificiales durante las grandes fiestas marcaban el punto culminante en el ciclo anual de su vida religiosa. Rodeados como estaban por un considerable número de gentiles y de cultura helenística (concentrada en poblaciones tan cercanas como Séforis, la nueva capital de Herodes Antipas), aquellos judíos galileos se habrían aferrado a sus prácticas religiosas básicas para utilizarlas como escudo de su identidad.

Dada su condición de primogénito, Jesús habría sido objeto de especial atención por parte de sus padres. Aprendió el oficio de carpintero, probablemente siguiendo los pasos de José, quien, al parecer, murió antes de que Jesús comenzase su actividad pública. María, la madre, y los hermanos y hermanas de Jesús vivían durante su ministerio, y al menos algunos de ellos llegaron a conocer los primeros días de la Iglesia. Señales de tensión entre Jesús y su familia afloran en los Evangelios una vez iniciado el ministerio. El Evangelio de Juan llega al punto de declarar abiertamente que «ni siquiera *sus* hermanos creían en él» (Jn 7,5). Tal declaración resulta tanto más sorprendente cuanto que, más tarde, uno de los hermanos, Jacob (= Santiago), se convirtió en el dirigente de los judíos cristianos de Jerusalén y murió mártir.

Jesús empleaba como lengua habitual el arameo, si bien pudo aprender algo de griego por razones de tipo laboral o social. Quizá adquirió conocimiento de la lengua sagrada, el hebreo, oyendo leer las Escrituras -o incluso siendo enseñado a hacerlo- en la sinagoga de Nazaret. Si José pudo proporcionarle una instrucción más formal en las tradiciones y escritos sagrados de su pueblo, debió de ser a un nivel bastante elemental; nada indica que Jesús recibiese una educación "superior". De hecho, ni siquiera es seguro que supiese leer, aunque me inclino a creer que estaba alfabetizado. Por lo general, el Jesús del ministerio público habría impartido sus enseñanzas oralmente, en arameo, a judíos corrientes; en las discusiones con gente más culta o devota, como los escribas y los fariseos, habría citado en hebreo las Escrituras.

Siendo como era el carpintero de Nazaret, Jesús tenía un nivel de vida modesto, mas no inferior al promedio en las zonas rurales palestinas. A nosotros nos habría parecido pobre, pero no era más pobre que la gran mayoría de los judíos galileos. Además, su posición socioeconómica, así como

su condición de judío laico devoto perteneciente a una familia también devota, le garantizaba ese mínimo de solvencia moral sin el cual la existencia se hacía muy difícil para las personas corrientes en aquella sociedad tan marcada por el concepto de la honta y la deshonta.

Una característica, sin embargo, lo distinguía en su pueblo. Hasta donde podemos saber, Jesús, por elección consciente, permanecía célibe, y ese estado lo convertía automáticamente en un hombre atípico, a-normal (en el sentido radical del término). No obstante, aun siendo muy poco habitual entre los judíos de su época, esa opción no puede considerarse totalmente insólita, como lo ponen en evidencia Juan Bautista y algunos esenios. Por lo demás, la vida de Jesús debía de tener entonces poco de particular. Con casi toda ella transcurrida durante el notablemente largo y relativamente pacífico gobierno del tetrarca de Galilea Herodes Antipas (reinante 4 a. C.-39 d. C.), Jesús podría haber decidido pasar sus días en la tranquilidad y oscuridad pueblerina de Nazaret.

Pero no fue así. Hacia el año 28 d. C., Jesús dejó en Nazaret su posición modesta pero honorable, su existencia estable y su familia, para asumir el insólito papel de laico célibe itinerante proclamador de la inminente llegada del reino de Dios. Si el celibato a su edad (unos treinta y cuatro años en el momento de iniciar el ministerio) ya lo hacía parecer bastante extravagante o marginal, esa apariencia debió de incrementarse considerablemente con su consciente elección del ministerio de profeta itinerante del tiempo final. Es obvio que había perdido la relativa honorabilidad derivada de su anterior manera de vivir. Que llegase a adquirir una nueva clase de honorabilidad, al menos a ojos de algunos judíos, iba a depender de que sus oyentes creyeran o no en él.

Fue en este punto, con el escenario ya dispuesto, cuando dimos comienzo al tomo N. Pero, como era inevitable, antes de hablar del ministerio de Jesús debimos detenernos a considerar siquiera brevemente a alguien muy importante para ese ministerio: Juan Bautista.

Jl. Entrada en escena y comienzo del drama

En efecto, el ministerio público del judío marginal llamado Jesús tiene su inicio en el ministerio público de otro judío marginal, de nombre Juan y apodado "el Bautista". Sin tener en cuenta el papel desempeñado por Juan como mentor de Jesús y como origen de su ministerio público, éste resulta poco inteligible. Por el año 28 d. C., siendo Antipas tetrarca de Galilea y Perea, Poncio Pilato prefecto de la provincia romana de Judea (26-36 d. C.) y José Caifás sumo sacerdote en Jerusalén (18-36 d. C.), un ascético profeta judío llamado Juan apareció en la parte meridional del valle del Jordán,

anunciando un inminente castigo de fuego que iba a acabar con Israel. El único modo de protegerse contra ese castigo era arrepentirse, reformar la propia vida y recibir un bautismo especial de manos de Juan (de ahí su sobrenombre de "el Bautista"). Según Juan, el juicio final lo iba a llevar a cabo por una figura escatológica vagamente designada por él como "el más fuerte" o "el que viene". Esa misteriosa figura mostraría su superioridad sobre Juan bautizando con espíritu santo en vez de con simple agua.

Muchos judíos acudían al Jordán en busca de la protección del bautismo acuático de Juan, quien, si no *el* profeta, como mínimo parecía ser *un* profeta enviado por Dios a preparar a su pueblo para los últimos días. Entre los judíos que escucharon la llamada del Bautista al arrepentimiento nacional estaba Jesús, quien se sometió al bautismo de Juan en el río Jordán hacia el año 28. Así pues, Jesús conoció a Juan, aceptó su mensaje escatológico y su bautismo y, al menos en ese sentido, se hizo discípulo suyo. No está claro si Juan conoció personalmente a Jesús en mayor medida que a la gran mayoría de los otros judíos bautizados por él. Pero, si Jesús perteneció durante algún tiempo a su círculo de discípulos más próximo, va de sí que el Bautista tuvo trato personal con Jesús e influyó en él de modo considerable. Tal "aprendizaje" entre los discípulos de Juan parece probable, y los críticos suelen darlo por supuesto; sin embargo, en sentido estricto, no puede ser acreditado.

Ya fuese inmediatamente después de su bautismo o tras un período en el entorno de Juan, Jesús surgió del movimiento del Bautista para inaugurar su propio ministerio "público"; de hecho, más público que el de Juan, en cuanto no tenía ninguna limitación geográfica dentro de Israel. Pasando del valle del Jordán a Galilea, Jesús intentó llegar a los judíos de toda condición -los respetables y (especialmente) los pecadores, los ricos y (especialmente) los pobres - a su paso por Galilea, la Decápolis, Perea, Judea y, sobre todo, Jerusalén, la capital espiritual de Israel. Ni siquiera rehusó entrar en contacto, aunque fuera de modo pasajero, con samaritanos y paganos.

Al cambio y ampliación del "campo de operaciones" vino a añadirse un cambio y ampliación del mensaje. Podemos dar por seguro que Jesús nunca rompió del todo con el Bautista ni con su predicación; no "apostató" de él. A través del mensaje de Jesús se puede oír todavía el de Juan sobre el juicio inminente. Aparte de que el supuestamente dulce y manso Jesús era muy capaz de tronar contra las ciudades galileas que no habían querido escuchar su llamada al arrepentimiento. Ítem más, Jesús siguió utilizando el bautismo como símbolo de la purificación necesaria para librarse del fuego venidero. No iba a desechar un rito que había tenido tanta importancia en su propia vida recientemente. En otras palabras: un Jesús desconectado por completo del bautismo de Juan y de su predicación

de un juicio escatológico es una creación de exegetas modernos. Juan nunca dejó de ser, en realidad, el mentor de Jesús.

No obstante, si hubo un desplazamiento del ministerio de Jesús con respecto al de Juan en lo relativo a la geografía, lo hubo también en cuanto al énfasis del mensaje. La proclamación de Jesús hacía mucho menos hincapié en las amenazas de castigo y mucho más en la buena noticia de que Dios estaba a punto de venir en poder para salvar y restaurar a su pueblo, pecador y disperso. También en esto hizo Jesús una elección consciente. Tomó la expresión relativamente rara "el reino de Dios" y la utilizó para evocar la triunfante venida de Dios como rey para gobernar Israel en los últimos días, prometida en el libro de Isaías y celebrada en los Salmos.

Empleando un símbolo con tantos aspectos y niveles de interpretación como "el reino de Dios", Jesús hacía que en la imaginación de sus oyentes se representase todo el drama bíblico del reinado de Dios sobre su creación y sobre su pueblo, Israel. Era Dios, el Rey, quien al principio había sacado orden del caos; quien había escogido como pueblo suyo a una caterva de refugiados que él mismo había liberado de la esclavitud en Egipto; quien había castigado con el destierro y la dispersión a ese pueblo por sus pecados, y quien ahora, cerca ya el momento postrero, iba a reunirlos, curarlos y perdonarlos en preparación para el juicio y la salvación finales. Fue esta cualidad dinámica, polivalente -de historia de la salvación de dos palabras- de la expresión "el reino de Dios" lo que permitió a Jesús emplearla tanto para su trascendental ministerio en el momento presente como para el desenlace de ese ministerio, próximo a llegar.

Por un lado, el reino de Dios significaba para Jesús el próximo y pleno advenimiento del victorioso reinado de Dios sobre el mundo. Precisamente porque no todo era aún perfecto en Israel, Jesús enseñó a sus discípulos a rogar al Padre: "Venga tu reino". Con angustia, aunque con confianza, dijo a sus discípulos durante la última comida celebrada con ellos que ya no bebería vino hasta que lo bebiera en el reino de Dios. Uno tiene aquí la tentación de estirar esta idea diciendo que Jesús fue a la muerte prometiéndose a sí mismo el reino de Dios que había prometido a otros. Porque, por supuesto, el banquete en el reino no estaba destinado sólo a Jesús. Él había prometido que muchos otros vendrían de oriente y de occidente a sentarse con los patriarcas de Israel al banquete final en el reino. Entonces y sólo entonces serían satisfechos plenamente los hambrientos, consolados por fin los tristes, invertidas las situaciones de injusticia y cumplidas -para Jesús y para cuantos le escuchasen- todas las promesas realizadas por él en las bienaventuranzas.

Por otro lado, el reino no era tan sólo una realidad futura. Si Jesús se hubiese limitado a profetizar la inminente venida de Dios para reinar so-

bre Israel con un despliegue total y definitivo de poder, no se habría diferenciado mucho de algunos profetas veterotestamentarios, de los autores de los apocalipsis judíos ni de Juan Bautista. Jesús demostró ser una figura más complicada y desconcertante porque el reino que él anunciaba como futuro era el mismo que anunciaba como presente en su ministerio (Lc 17,21): Lc 17,21: «El reino de Dios está entre vosotros». Esto se hacía realidad de algún modo en la predicación y la enseñanza de Jesús, llenas de fuerza, sobre todo en sus enigmáticas parábolas, las cuales transportaban a los oyentes a un reino de Dios que ponía en tela de juicio y en peligro su actual modo de pensar y de vivir. Escuchar las parábolas sobre el reino era experimentar su llegada a la propia existencia. Pero la experiencia que del reino ofrecía Jesús no era simplemente un "evento verbal" de tipo moderno, existencialista. Jesús quería que sus compatriotas judíos tuvieran, en su vida diaria, experiencia del reino presente y en acción. Por eso hizo presente el banquete final del reino en sus celebraciones prandiales, ocasiones en que, para escándalo de muchos, compartía mesa con los excluidos desde el punto de vista social o religioso.

Aunque todo esto es verdad, el mismo Jesús recalca que era en sus curaciones y exorcismos donde se experimentaba especialmente la presencia del reino de Dios. Con una alusión a la ausencia de milagros en el ministerio del Bautista, Jesús señaló a los enviados de Juan la asombrosa característica de su propio ministerio. Ahora, al cabo, se estaban cumpliendo las profecías de Isaías sobre la curación de Israel en el tiempo final (Mt 11,5 par.): «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan», todo ello como parte del plan más amplio de proclamar la buena nueva de la salvación a los pobres de Israel. En particular, Jesús consideraba sus exorcismos como un claro aviso de que incluso en el presente, en las vidas individuales de los isrealitas, se estaba poniendo fin al poder de Satanás sobre el pueblo de Dios. Ya ahora, en el limitado palenque de esas vidas, el reino de Dios estaba saliendo triunfante (Lc 11,20): «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios». Así pues, tanto de palabra como de hecho, Jesús convirtió el reino de Dios en una experiencia presente, al menos en un sentido parcial o proléptico. No era un vaticinador más de acontecimientos futuros; era el profeta que estaba cumpliendo lo que otros profetas habían vaticinado (Mt 13,16-17 || Lc 10,23-24): «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis y los oídos que oyen lo que vosotros oís. Pues os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y ríe lo oyeron».

Para las multitudes que seguían a Jesús, los supuestos milagros obrados por él constituían, sin duda, el elemento más sensacional y atractivo de su ministerio; eran lo que hacía que sus misteriosas palabras sobre el rei-

no de Dios produjeran un efecto palpable en los judíos corrientes y tuvieran sentido para ellos. Pese a rechazar la ramplonería del cambio de milagros por fe, Jesús apreciaba claramente el valor de los milagros como pedagogía, como propaganda y, sobre todo, como realización en el presente del poderoso reinado de Dios que él prometía para el futuro. Los milagros son importantes en los cuatro Evangelios porque antes lo fueron también en el ministerio del Jesús histórico. Una buena parte de la excitación popular producida por Jesús provenía de noticias acerca de sus exorcismos, sus curaciones (sobre todo de paralíticos y de ciegos) e incluso de su devolución de la vida a personas presuntamente muertas ³.

Esta fe en Jesús como profeta a la par que taumaturgo -fe que se remonta a su ministerio- nos proporciona una buena clave para entender quién creía la gente que era Jesús e incluso, quizá, quién creía *él* que era. En el AT son muy pocos los profetas de Israel que obran una serie de milagros como una parte regular de su ministerio. Al principio, en las Escrituras hebreas, únicamente el "protoprofeta" Moisés obra milagros, y más adelante sólo Elías y Eliseo son profetas conocidos en particular como taumaturgos. Por la época de Jesús, ciertos judíos piadosos eran celebrados por la eficacia de sus oraciones, algunos otros realizaban exorcismos y, sin duda, otros no eran ajenos a prácticas identificables con la magia. Al narrar los días turbulentos que precedieron la primera rebelión judía, Josefo menciona a unos líderes populares que los estudiosos llaman "profetas de señales". Tales profetas *prometían* a sus seguidores grandes milagros de liberación, pero no parece que se dedicasen a realizar milagros como medio regular de ganar adeptos.

Así pues, la actividad habitual de Jesús como taumaturgo -tan característica como para estar atestiguada no sólo en los Evangelios y Hechos, sino también en Josefa- le hizo distinguirse de todos los demás líderes religiosos del judaísmo palestino de su época, incluido Juan Bautista. La realización regular de milagros por un profeta itinerante activo en el norte de Israel evocaría naturalmente las figuras de Elías y Eliseo. En particular, la creencia de que, aparte de toda una gama de curaciones espirituales y físicas, Jesús llevaba a cabo resurrecciones -un tipo de milagro atribuido en las Escrituras hebreas a Elías y Eliseo, pero no a Moisés- habría llevado a asimilarlo a los dos primeros.

III. Bosquejo preliminar de una síntesis ⁴

Las piezas del puzzle empiezan, pues, a encajar: 1) Cuando menos en cierto modo vago, Jesús era considerado como un profeta escatológico; anunciaba la inminente venida del reinado y reino de Dios. 2) Pero, a di-

ferencia del Bautista, Jesús proclamaba y celebraba el reino de Dios ya presente en su ministerio. Estaba presente en su convivialidad o comensalidad abierta a todos, incluidos los recaudadores de impuestos y los pecadores; pero lo más sobresaliente es que esa presencia era palpable y efectiva mediante los milagros de Jesús para sus judíos. 3) Por tales milagros, en especial por las resurrecciones, habría sido asimilado a Elías y Eliseo; es más, dada su condición de profeta itinerante aparte de taumaturgo, y el carácter exclusivamente oral de su anuncio, tal asimilación habría sido casi inevitable.

Ahora bien, ¿a cuál de ambos profetas veterotestamentarios lo veían más próximo sus oyentes? Desde el libro profético de Malaquías y el sapiencial de Ben Sirá hasta el NT y la literatura rabínica, Elías es *el* profeta escatológico por excelencia, el profeta cuyo regreso del cielo (había sido arrebatado en un carro de fuego) marcaría la llagada de los últimos días, la reunión y purificación de Israel, la resolución de todas las cuestiones legales y la venida de Dios para reinar con todo su poder ⁵. En consecuencia, el profeta escatológico y taumaturgo de Nazaret habría sido conectado más estrechamente con Elías que con Eliseo ⁶. Intentar determinar si la gente pensaba que Jesús era literalmente Elías retornado u otro profeta envuelto en el manto de Elías y representando su papel, eso equivale a entrar en una cuestión abstrusa y una distinción sobre algo que quizá no preocupaba demasiado a muchos de los seguidores judíos de Jesús. Cualquiera que fuese su precisa relación con el Elías de antaño, el profeta escatológico Jesús estaba representando el papel del profeta escatológico Elías, al proclamar como la inminente venida del reinado de Dios y, también como él, hacerlo realidad incluso ahora por medio de sus milagros. Era esta convergencia y configuración de diferentes rasgos en el hombre llamado Jesús —rasgos que lo asimilaban a Elías, profeta de un reino futuro pero *milagrosamente* hecho presente— lo que proporcionaba a Jesús su carácter distinto o único dentro del judaísmo palestino de las décadas iniciales del siglo primero ⁷.

Todo esto entra en pugna violenta con la imagen popular del Jesús histórico que frecuentemente suele encontrarse en la literatura actual: un bondadoso rabí que predicó mansedumbre y amor según el espíritu del rabí Hillel. Esta domesticación de un extraño judío marginal del siglo 1 guarda un curioso parecido con la domesticación de Jesús emprendida por Thomas Jefferson hace unas dos centurias. La ventaja y el atractivo del Jesús domesticado son obvios: al instante adquiere coherencia con las ideas modernas y puede ser utilizado para cuestiones de ética, homilías, programas políticos e ideologías de muy diverso pelaje. En cambio, un judío del siglo 1 que se presenta a sí mismo como el profeta escatológico de la inminente llegada del reino de Dios, reino que el profeta hace presente y efec-

tivo a través de milagros reminiscentes de Elías y Eliseo, no es tan fácilmente asimilable y utilizable. Para bien o para mal, este extraño judío marginal, este profeta escatológico y taumaturgo *es*, sin embargo, el Jesús histórico que resulta después aplicar objetivamente los métodos de investigación modernos a los datos disponibles.

Pero ese retrato presenta otros rasgos significativos. Además de ser el profeta escatológico y taumaturgo nimbado de la aureola de Elías, Jesús enseñó a sus seguidores judíos imperativos éticos (v. gr., amar y perdonar) y se permitió darles normas concretas sobre cómo observar la Ley mosaica (*hālakôt*). Algunas de sus declaraciones sobre ella fueron causa de disputas con otros grupos judíos, en buena medida también porque a veces, aun subrayando que la Ley era la palabra de Dios dirigida a Israel, se tomó la libertad de abolir o cambiar ciertas instituciones o disposiciones como el divorcio, los juramentos y promesas y, en opinión de algunos exegetas, incluso las leyes de la Torá sobre los alimentos. Este impartir normas concretas conducentes a controversias y, en general, su enseñanza de la Ley, vinieron a recargar un cóctel ya explosivo. Jesús no sólo se presentó como el profeta escatológico y taumaturgo similar a Elías, que había el reino futuro ya efectivo y palpable para sus seguidores, sino a la vez como un maestro capaz de decir a los israelitas qué debían y qué no debían observar de la Ley.

Así pues, el llamado carácter "carismático" de Jesús, perceptible en su actividad profética y taumaturgica, aflora también en su enseñanza de la Ley. Como buen carismático, basaba su autoridad para interpretar e incluso cambiar la Ley no en canales tradicionales (la Ley con sus modos de interpretación aceptados, las resoluciones de tribunales autorizados o los dichos de maestros famosos), sino en su propia capacidad para conocer directa e intuitivamente cuál era la voluntad de Dios para su pueblo, Israel, en los últimos días. Con esta otra faceta de su figura de profeta carismático del tiempo final, Jesús trascendía el ámbito estrictamente profético y taumaturgico para incluir entre sus actividades la más "letrada" de interpretar la Ley y orientar conductas en aspectos concretos. En este punto, la convergencia de roles en el hombre llamado Jesús se hace muy densa, y la configuración de ellos extremadamente compleja.

Me doy cuenta de que, refiriéndome en esta síntesis preliminar a la enseñanza de la Ley por Jesús, he sobrepasado los límites fijados para el tomo II de *Un judío marginal* y anticipado lo que nos espera en el tomo III. Por razones metodológicas, el retrato de Jesús y la síntesis de lo tratado en el tomo II tienen que ser de un alcance muy restringido. Con algo de exageración se podría decir que este tomo ha estado consagrado a "Jesús visto en sí". Con la sola excepción de Juan Bautista, no hemos pasado examen

a las relaciones e interacciones de Jesús con otros judíos o grupos de ellos. Nos hemos centrado más bien en el mensaje medular de Jesús (el reino de Dios) y sus hechos extraordinarios (los milagros) considerados "en sí mismos" y de la relación entre ellos y su autor, y no -al menos principalmente- de la relación de esos hechos con sus testigos o beneficiarios ^B.

Después de haber dedicado casi exclusivamente nuestra atención a Jesús, podemos abrir más el foco para abarcar con el círculo luminoso a los varios individuos y grupos que, afectados por las palabras y hechos de Jesús, ofrecen alguna clase de respuesta. En el foco de atención ampliado entrarán sus discípulos más cercanos (señaladamente, los Doce); un entorno menos próximo y más impreciso, compuesto de los judíos favorables a él (discípulos en sentido lato), y los varios grupos socioeconómicos o religiosos con los que tuvo algún tipo de relación (v. gr., recaudadores y pedacadores, fariseos y saduceos).

Esta ampliación del foco nos obligará a plantearnos la importante cuestión de la relación de Jesús con la Ley mosaica tanto en la interpretación como en la praxis. La postura de este profeta escatológico, heraldo del reino futuro pero ya presente, y taumaturgo, similar a Elías, frente a la Ley mosaica, sobre todo al discutir sobre ella con otros grupos judíos, planteará de modo más apremiante la cuestión principal: ¿Quién creía ser este hombre? Ya hemos hallado una respuesta parcial a esta pregunta en el tomo II, aunque sin involucrarnos directamente en las complicadas cuestiones de 1) qué designaciones y títulos de carácter escatológico y mesiánico existían en el judaísmo de la época de Jesús y 2) cuáles de esas designaciones utilizó Jesús durante su ministerio público, si es que utilizó alguna. Para una respuesta más completa a estos puntos debemos pasar al tomo III. Pero, al menos, ya hemos encontrado diferentes guías e indicadores con los que orientarnos al proseguir el largo y polvoriento camino de nuestra búsqueda.

Notas a la conclusión

¹ Puesto que esta conclusión del tomo II intenta ser un breve resumen y una apretada síntesis de los resultados alcanzados hasta ahora, no repetiré aquí todos los argumentos, citas y bibliografía mencionados a lo largo de los dos primeros tomos de *Un juicio marginal*. Las notas finales han sido reducidas al mínimo. Para detalles, el lector puede consultar las secciones correspondientes de los dos tomos.

² Como ya hemos visto y volveremos a ver, Jesús dedicó especial atención a los parias sociales y religiosos, a los oprimidos y a los pobres. Ahora bien, ese interés especial no debe entenderse como exclusivo. El jefe de sinagoga Jairo, el rico recaudador de impuestos Zaqueo; el centurión u oficial real cuyo "chico" fue curado por Jesús, los fariseos que invitaron a Jesús a sus mesas... personajes como éstos nos recuerdan que Jesús no dejó que su interés por los pobres y los marginados se convirtiera en un partidismo

de estrechas miras. Además, decir que Jesús se preocupaba por los pobres es decir poca cosa en el fondo: probablemente, el noventa por ciento de los judíos galileos contemporáneos suyos habrían podido ser considerados "pobres" en algún sentido de la palabra. Sobre la "pobreza" en la Galilea de Jesús, cE *Un judío marginali*, 293-95.

3 A lo largo de este bosquejo, y sobre todo en la descripción de los milagros de Jesús, cabe la posibilidad de que el lector se sienta defraudado por una presentación que acaso le parezca "plomiza" o no desarrollada suficientemente. Sin duda -podría objetar alguien- tuvo que haber una evolución en la predicación y actividad taumátúrgica de Jesús durante los dos años o más de su ministerio público. Por ejemplo, él podría haber continuado al principio el anuncio del Bautista sobre el castigo con fuego y luego haber pasado a un mensaje más clemente, de perdón y restauración, cuando descubrió que tenía poder para curar enfermedades. O quizá, en una primera etapa de su ministerio taumátúrgico, se sirvió principalmente de medios físicos (saliva, imposición de manos) para luego descubrir que su simple palabra bastaba para obrar milagros. La respuesta a esta y a las otras -innumerables- teorías "evolucionistas" del ministerio de Jesús es sencilla: sí; cualquiera de esos cambios de Jesús, tanto interiormente, en su conocimiento, como por fuera, en su actividad, es posible. Pero, con los datos de los Evangelios en la mano, ¿cabe considerar esas teorías más que una mera posibilidad? La respuesta, igualmente sencilla, es no. Como vimos en el tomo 1 (pp. 413-16), una de las mayores contribuciones de la crítica formal ha sido desmontar las estructuras cronológicas del ministerio público tal como figuran en los cuatro Evangelios, al ver en ellas creaciones de los evangelistas. La primitiva tradición oral de la Iglesia contenía relatos y dichos sueltos de Jesús, así como colecciones de relatos y dichos. Pero antes del trabajo de los evangelistas no había, al parecer, ninguna estructura cronológica que ordenase todo el material del ministerio público. Ahí se encuentra, pues, la raíz del problema. Cuando se percibe que es artificial el orden de los acontecimientos en cada uno de los Evangelios, entonces se hace necesario admitir que, en la mayor parte del material del ministerio público, no hay un antes ni un después, al menos para los efectos de una reconstrucción acorde con los modernos procedimientos de la crítica histórica. Va de sí que hubo un antes y un después en los acontecimientos tal como sucedieron realmente en Palestina por los años 28-30 d. C. Pero ese orden histórico hoyes desconocido e imposible de llegar a conocer. Por supuesto, podemos señalar un orden "probable" de los acontecimientos externos o de la evolución psicológica de Jesús, pero ese orden no deja de ser tan artificial como las estructuras cronológicas creadas por los evangelistas. Una importante distinción efectuada en nuestro estudio de la juventud de Jesús (tomo 1, p. 266) es aplicable también aquí: *que* Jesús cambió y se produjo una evolución en sus ideas y práctica durante el ministerio público parece sumamente verosímil; pero en *qué* consistió y cómo sucedió, esto ya no hay forma de conocerlo. Las teorías imaginativas sobre la evolución de la conciencia de Jesús o de su praxis ministerial no sirven para nada, salvo para ayudar a vender libros.

4 Como queda señalado en el texto principal de la presente sección, con el propósito de completar este bosquejo preliminar de una síntesis anticipo aquí alguna idea del estudio sobre Jesús como maestro de la Ley mosaica, que será ofrecido en el tomo III. El motivo de esta anticipación es simplemente evitar que el lector quede con un pie en el aire. La justificación de mis breves afirmaciones sobre la relación de Jesús con la Ley deberá esperar al tratamiento completo de la cuestión en el próximo volumen.

'Véase, p. ej., Mal 3,23-24, en el TM; Ec10 48,1-11; Lc 48,1-11; Lc 1,17; Jn 1,19-21; Mc 9,11-13; Ap 11,3-6; m. *Eduy.* 8,7; m. *Soto* 9,15. Posteriores versiones judías y cristianas de un *Apocalipsis de Elías*, que podría remontarse a una fuente judía escrita ca. 100 d. C., amplió y varió la relación de Elías con los eventos escatológicos

y su papel en ellos. Sobre esto, cf. Orval S. Wintermute, "Elijah, Apocalypse of", en *Anchor Bible Dictionary* II, 466-69.

⁶ Sin embargo, hay que tener en cuenta que los relatos sobre Elías y Eliseo eran tan parecidos entre sí que ambas figuras proféticas pudieron mezclarse en la memoria popular. Pero, como fue Elías quien salió de este mundo de forma tan espectacular y cuyo regreso era esperado -incluyo dentro del período veterotestamentario- en los días últimos, muy posiblemente la figura compuesta habría sido identificada con Elías.

⁷ Aquí en particular sería fácil caer en la tentación de construir una gran teoría "evolucionista" que abarcara a Juan Bautista y a Jesús. Juan profetizaba la llegada inminente de la figura escarológica que él designaba como "el que viene". En conformidad con algunas corrientes de escarología judía de la época, Juan podría haber utilizado la expresión "el que viene" como una crítica alusión a Elías, el último precursor humano de Dios mismo. En una primera etapa, durante el tiempo que permaneció entre los discípulos de Juan, Jesús habría llegado a compartir esa expectativa. Más tarde, al emprender su propio ministerio escarológico, y especialmente al descubrirse con poder para realizar milagros similares a los del profeta veterotestamentario, Jesús habría llegado a verse como el Elías cuya venida había prometido Juan. Al igual que muchas teorías evolucionistas, ésta es a la vez atractiva e improbable. A lo largo de los volúmenes de *Un juicio marginal* evito deliberadamente cualquier teoría demasiado especulativa que "lo explique todo", en favor de una valoración objetiva de los datos disponibles que nos lleve a conclusiones quizá modestas, pero bastante seguras, acerca de lo que el Jesús histórico hizo y dijo.

⁸ Sobre la importancia de las relaciones de Jesús con otras personas -individuos y grupos- para el entendimiento su figura, véase Witherington, *The Christology of Jesus*, esp. 33-143. Estoy básicamente de acuerdo con su enfoque, pero he decidido dejar para el tomo III el examen de una cuestión de tanta entidad.