

ARTHUR DREWS

EL MITO DE JESÚS



Con la expresión mito de Jesús se hace referencia a la teoría, sostenida en la actualidad por una creciente comunidad de académicos, según la cual la historia de Jesús de Nazaret, tal y como se relata en las fuentes cristianas, es en realidad un mito. Las semejanzas dogmáticas con religiones místicas demostraría que el cristianismo no es el resultado de una revelación divina, sino el producto de un sincretismo religioso. La mayoría de los estudiosos que sostienen esta teoría, aunque no todos, mantienen posiciones escépticas en cuanto a la historicidad de Jesús de Nazaret.

La obra principal de Drews, *El mito de Cristo*, se divide en dos partes: A. El Jesús precristiano y B. el Jesús cristiano. En la primera parte Drews analiza los paralelos más interesantes a las creencias cristianas para deducir algunas consecuencias. Así: 1. La creencia en el Mesías procede de la religión persa; 2. Jesús es la concretización literaria de la idea helenística de un mediador entre un Dios trascendente y absolutamente lejano y los hombres. Ese mediador es concebido como Sabiduría o Logos; 3. Jesús es el desarrollo de una ansia de liberación de sectas judías que buscan una divinidad más cercana; 4. La noción de un mesías sufriente procede de la idea babilónica y griega de una divinidad que muere y resucita.



Arthur Drews

El mito de Jesús

ePub r1.1

XcUiDi 26.09.18

Título original: *Le mithe de Jesus*
Arthur Drews, 1988
Traducción: Juan José Vega Gonzalez
Diseño de cubierta: XcUiDi

Editor digital: XcUiDi
Corrección de erratas: ancorfe
ePub base r1.2

Este libro se ha maquetado siguiendo los estándares de calidad de www.epublibre.org. La página, y sus editores, no obtienen ningún tipo de beneficio económico por ello. Si ha llegado a tu poder desde otra web debes saber que seguramente sus propietarios sí obtengan ingresos publicitarios mediante archivos como este.



PRÓLOGO DEL AUTOR

TENGO el honor de presentar al lector mi obra titulada «El Mito de Jesús», totalmente actualizada. Apenas se han conservado veinticinco páginas de la antigua edición; lo demás ha sido refundido, corregido, desarrollado, adaptado al estado actual de las investigaciones. Otra novedad que presenta este trabajo es que la segunda parte, aparecida en el año 1911 y largamente agotada, ha sido incorporada a la presente edición, salvo lo que hace referencia a las discusiones a que dio origen la publicación de la primera parte.

Con mis otros escritos titulados: *El Evangelio de Marcos, testigo contra la historicidad de Jesús* (1921), *Los Astros en la Poesía y la Religión de los Antiguos y de los Primeros Cristianos, una Introducción a la Mitología Astral* (1923), *El Gnosticismo padre del Cristianismo* (1924) y *La Leyenda de Pedro*, esta nueva edición del *Mito de Jesús* viene a cerrar el conjunto de mis estudios sobre el problema de Cristo. No creo que se me pueda reprochar el haber tratado este tema con ligereza.

En el caso de que algunas personas, sorprendidas por los resultados totalmente negativos de mis trabajos, reclamen la validez del mito desde el punto de vista religioso, debo limitarme a ofrecerles mi obra: *Cómo Dios se realiza en la Religión. Examen Filosófico del Fenómeno Religioso* (1906), recomendándoles igualmente, el folleto: *Religión Libre. Para servir al progreso del sentimiento religioso, pensamientos dedicados a quienes buscan a Dios* (1921). Les señalo estas dos obras, aun sabiendo que mis adversarios, los teólogos, aprovecharán esta indicación para reprocharme el que no he tocado el tema de la historicidad de Jesús sin prejuicios, pretextando que tengo un interés filosófico y religioso para negarla. Debo responderles, de todas las maneras, que en mi calidad de filósofo, mi único deseo e interés es servir a la verdad, y mi única esperanza es la de encontrarme con adversarios igual de sinceros.

Es suficiente lanzar una ojeada sobre las disputas suscitadas por el *Mito de Jesús* para darse cuenta de que mis adversarios carecen, algunos de las capacidades necesarias, otros de lealtad, y, lo más frecuente de las dos cosas a la vez, faltando la sinceridad en todos los casos. En el mundo científico jamás se vio una causa que fuese defendida con menos fundamentos que ésta, y que contara igualmente con argumentos tan falaces y ridículos. Resulta evidente que los adversarios carecen totalmente de argumentos, y que aun los eruditos más autorizados están condicionados por la influencia de una perspectiva teológica: esta influencia teológica los ha deformado de tal modo el espíritu que ni siquiera son capaces de percibir la simple concatenación de los hechos. Actualmente los teólogos aparentan creer que el problema del Mito de Jesús ha sido solucionado, y que son ellos quienes han triunfado en la disputa. Hay que reconocer que gracias a sus métodos tácticos, a la influencia que ejercen sobre la prensa y a la estima en que son tenidos por el pueblo sencillo, han conseguido adormecer a la opinión pública y a desinteresar a sus

seguidores acerca de esta cuestión, objetivo que ha sido fácilmente posible gracias a la guerra. Pero jamás podrán ilusionarse hasta este punto, todo ello sólo sirve para camuflar el problema.

Junto al prejuicio religioso secular está la inercia de las masas, su repugnancia a abandonar los métodos rutinarios del pensamiento inculcados desde su infancia y de reemplazarlos por métodos más complicados que imponen a la inteligencia un trabajo desacostumbrado, factores que favorecen a la parte contraria. Podemos preguntarnos: ¿quién, entre el público, conoce efectivamente los evangelios? ¿Quién tiene algo más de una vaga noción del contenido del Nuevo Testamento inculcada en su infancia, recuerdos de una instrucción religiosa que se confunde con el catecismo y reanimada, mal que bien, con algunos sermones? A los ojos de todos Jesús es simplemente el hombre ideal, del cual cada uno se hace una imagen adornándole con todo tipo de cualidades que nada tienen que ver con las que ofrecen los documentos conocidos. Pocas son las personas, fuera del limitado círculo de especialistas, que tienen conciencia de la complejidad de los problemas que plantea la lectura del Nuevo Testamento. En esta situación la Iglesia y todas sus sectas, sin excepción alguna, tienen el camino trillado para seguir imponiendo su punto de vista como el único posible y verdadero. Las palabras de Steudel son de un peso aplastante: «Cuando no se puede alcanzar una verdad más que a través de la jungla de las ideas forjadas por una forma de pensamiento extraña a nosotros, y tras asimilar los elementos de una esfera de civilización largo tiempo desaparecida, esta verdad difícilmente puede llegar a ser popular, sobre todo si es necesario sacrificarle los prejuicios inveterados anclados en el corazón y que la colectividad ha cultivado cuidadosamente durante siglos. Éste es el caso del problema de Jesús que, desde hace unos veinte años, se ha hecho actualidad».

A pesar de todo, aun protestando contra el Mito de Jesús y despreciando esta obra, los teólogos han juzgado conveniente cambiar radicalmente la metodología de sus estudios sobre la vida de Jesús; han buscado argumentos nuevos en favor de su historicidad, y razones más ponderadas han venido a sustituir las antiguas declamaciones ditirámicas de que hacían gala y consagraban a su héroe.

Algunos teólogos se lanzan en brazos de Rodolphe Steiner, suplicándole que presente por *clarividencia* las pruebas de la existencia de Jesús, sustituyendo al Jesús histórico de la pretendida teología crítica por el *Cristo cósmico* de los antropósofos. Pero es evidente que la confianza ciega con la que se creía anteriormente en la historicidad de Jesús se ha resentido gravemente, y jamás volverá a aparecer. El teólogo Albert Schweitzer reconoce que «el fundamento histórico del cristianismo tal como ha sido propuesto por la teología racionalista, liberal y moderna, ya no existe»^[1]. El suelo falla bajo el culto exaltado que el pueblo consagra a Jesús, y la teología liberal no se inspira ya en las fuentes de una idea propia con cierto valor religioso; vegeta únicamente gracias a la inercia y a la falta de reflexión de sus simpatizantes.

En el caso de que alguien se pregunte cómo puede explicarse la génesis del cristianismo con la carencia de Jesús histórico, debo remitirle a mi trabajo titulado *El Gnosticismo Padre del Cristianismo*^[2]. Es evidente que el problema puede resolverse igualmente y aún mejor si se descarta la hipótesis de la existencia histórica de Jesús. Una vez más se hace evidente el principio científico que prohíbe multiplicar inútilmente las hipótesis. El Jesús histórico hace el oficio de convidado de piedra, su hipótesis no explica nada, y lo único que en realidad origina es aumentar las dificultades de una manera intolerable.

Mientras tanto, el problema de la historicidad de Jesús ha entrado en una nueva fase gracias a los trabajos del teólogo Hermann Raschke, principalmente en *El taller del Evangelista Marcos*^[3]. El autor parece haber encontrado finalmente la solución al problema de los orígenes del evangelio más antiguo: demuestra que es la obra de un gnóstico de la escuela de Marción, en oposición a la Iglesia oficial, en el caso de que no sea el mismísimo evangelio de Marción. Una nueva luz ilumina los episodios que lo constituyen, cuyo origen, como lo demuestra el autor, reside en juegos de palabras en lengua siríaca. Los temas que me había visto obligado a dejar en suspenso sobre los escritos de Marción, al intentar una explicación racional de ellos con la ayuda del Antiguo Testamento y de las aportaciones de la astronomía, reciben una solución más precisa. Resalta, además, que el evangelio de Marción, lejos de ser el trabajo de un escritor ingenuo, es el resultado complejo de tendencias y perspectivas diferentes, combinadas de manera artificiosa y equívoca. Nada más instructivo que la demostración realizada por Raschke acerca de la diferencia fundamental que existe entre la antigua idea de realidad y la que nuestra época debe a su espíritu histórico, diferencia sobre la que yo mismo he insistido en diferentes ocasiones. Cuando se tiene conciencia de esta diferencia se encuentra mucho más lógico, y uno acepta más fácilmente el carácter mítico de Jesús. En cualquier caso, nadie podrá acusar a la obra citada de *diletantismo* y puede esperarse racionalmente que ha de contribuir a sacudir la opinión general que acepta sin escrúpulos la historicidad de Jesús, colocándose simplemente en el punto de vista del pretendido sentido común, o enarbolando la exaltada fe del carbonero.

ARTHUR DREWS

JESÚS PRECRISTIANO

« **S** I encontráis a un hombre intrépido en los peligros, invencible en los placeres, dichoso en la adversidad, tranquilo en medio de la tempestad, que considera a los hombres muy inferiores a él, y a los dioses como compañeros de viaje, ¿sería tan difícil sentir cierta admiración por él? ¿No considerarían el fenómeno demasiado grande para una envoltura carnal? Una fuerza divina ha descendido del cielo hasta él, y una potencia celeste motiva a este alma que se desliza sobre las cosas considerándolas inferiores a ella, despreciando todo aquello que deseamos o tenemos. Una entidad tan grande no puede existir sin la ayuda de la divinidad. De aquí que debe ser considerada divina en aquellos elementos que no pueden ser considerados humanos al estar por encima de los hombres. De la misma manera que los rayos del sol tocan la tierra, pero no se desprenden de su punto de origen del cual son enviados, esta alma grande y santa, que nos ha sido enviada para enseñarnos las cosas divinas, se confunde entre nosotros, pero permanece unida a su punto de origen. Desde allí desciende a nosotros, pero su objetivo es la Divinidad y a ella aspira. De todas maneras se ofrece a nosotros como el más preciado de todos los dones. Si me preguntáis qué es, debo responderos que se trata de un alma en quien la razón (logos) es perfecta. Puesto que el hombre es un animal racional, y su destino se cumple precisamente cuando alcanza la finalidad para la que ha sido creado»^[4].

Con estas palabras el filósofo romano Séneca (4 a. a 65 d. C.) nos pinta el retrato del hombre ideal, grande y bondadoso, que ofrece como ejemplo. Es necesario, nos recuerda, proponerse como ejemplo algún hombre grande y bueno; tenerle delante de los ojos continuamente con el fin de vivir como si estuviera presente en todos los lugares; hacer las cosas como si él fuese nuestro testigo, ya que si, tenemos en cuenta que somos observados en nuestras acciones, jamás nos arriesgaremos a actuar deshonestamente. Es bueno que el espíritu tenga presente a una persona por la que se siente algún respeto y cuyo recuerdo pueda hacer de nuestras acciones, aun las más secretas, algo digno de alabanza. Dichosos aquellos que han encontrado a esa persona capaz de hacer que, a su recuerdo, las obras de sus manos sean dignas. Se necesita un modelo a seguir. Sin una regla, difícil es corregir lo que no está derecho^[5]. Entrad en los sentimientos de un hombre generoso. Separaos un poco de las opiniones bajas. Considerad la idea de que habéis de ser poseedores de una virtud tan magnífica en cuyo honor no hay que ofrecer un ramo de flores sino la sangre de nuestro cuerpo y el sudor de nuestra trabajo^[6]. ¡Qué no seríamos capaces de realizar si fuésemos dignos de empaparnos del alma de un hombre justo! Podríamos ver por un lado resplandecer la justicia, por otro la fuerza, en aquel punto la medida y la prudencia. Veríamos resurgir la humanidad, cualidad bastante rara en el hombre. Podríamos presenciar la gracia y la majestad en armonía. Si alguno tuviese la oportunidad de presenciar ese rostro divino, superior a todo cuanto existe en el universo, ¿no se detendría

sorprendido y anonadado, suplicándole que le permitiera contemplar su faz y, arrastrado por sus anhelos, no terminaría adorándole? Y, tras haber contemplado largo tiempo su extraordinaria grandeza y sus ojos vivos de una dulzura acariciadora, ¿no terminaría diciéndole, con profundo respeto, estas palabras de nuestro inmortal Virgilio?:

«*Quienquiera que sea, ¡salud! ¡Cura nuestros males!* Todo el mundo, si pudiera verle, le amaría con pasión.

Porque esta visión es imposible ahora, ya que muchas cosas nos la impiden al cegamos o deslumbramos con su presencia. Pero del mismo modo en que podemos limpiar y purificar la vida del cuerpo con ciertos remedios, igualmente podemos purificar la vida del espíritu con el fin de que pueda reconocer la virtud oculta en el cuerpo y escondida bajo la pobreza, la corrupción y la infamia. Veremos, repito, la belleza de este alma a través de sus harapos»^[7].

El estado de ánimo que reflejan estas líneas de Séneca era, al comienzo de nuestra era, muy común y estaba generalizado dentro del mundo conocido. El sentimiento de inseguridad de las cosas materiales oprimía, como una pesadilla, las almas angustiadas. Los tiempos eran duros; los Estados Nacionales acababan de ser aplastados por el puño de hierro del conquistador romano; las perturbaciones políticas y sociales, las incesantes guerras, las pestes y el hambre que arrastraban en cortejo, todo, obligaba a los hombres a replegarse sobre sí mismos haciéndoles buscar, para consolarse de la pérdida de sus bienes materiales, el apoyo de una ideología que elevara y fortaleciera el alma. La religión antigua había cumplido su misión. La identificación ingenua de la naturaleza con el espíritu, esta confianza infantil en la realidad de las cosas visibles, expresión del vigor juvenil de los pueblos del Mediterráneo e inspiradora de las obras de arte de la civilización clásica, amenazaba ruina. A partir de entonces comenzó a verse en la naturaleza y en el espíritu dos principios antagónicos y radicalmente opuestos. Todas las tentativas de recuperar la antigua armonía fracasaban ante la imposibilidad de recuperar el estado de espíritu conveniente a este paraíso perdido. Un escepticismo estéril incapaz de dar ninguna satisfacción, pero del cual se buscaba, aunque en vano, la salida, paralizaban el esfuerzo de toda actividad exterior e intelectual, y despojaba a los hombres aun del gusto de la existencia. Miradas ávidas se lanzaron a la búsqueda de un apoyo sobrenatural, de una iluminación divina inmediata, de una *revelación*, y para encontrar las certezas de la vida moral se sintió la necesidad de tomar como modelo un ser sobrenatural.

Este ser divino muchos lo encontraron en la persona augusta del emperador. No hay que pensar que fue siempre la adulación la que deificó a los emperadores y la que hizo que en todo el Imperio se extendiera su culto. Se trataba también de la expresión sincera de reconocimiento hacia el benefactor coronado, y la manifestación visible de la necesidad material de las cosas divinas. Un Augusto, que había puesto término a los horrores de las guerras civiles, podía encarnar muy bien la figura de Príncipe de la

Paz, de un salvador que, en el momento crítico, llegaba para regenerar al mundo y hacer posible los días felices de la edad de oro. Él había dado un sentido a la vida humana y una finalidad a la existencia. Soberano Pontífice de la religión oficial del Imperio Romano, centro donde convergían todos los hilos de la política universal, jefe supremo de un imperio como el mundo jamás había conocido, era natural que, a los ojos de todos apareciera como un dios, como el mismo Júpiter descendido sobre la tierra para habitar entre los hombres. «En fin, puede leerse sobre una inscripción que data, probablemente, del año 9 antes de nuestra era, han pasado los tiempos en que uno lamentaba el haber nacido. La Providencia que gobierna nuestra vida nos ha enviado a este hombre como Salvador, tanto a nosotros como a las generaciones futuras. Pondrá fin a toda hostilidad y restablecerá todas las cosas con poder y majestad. Con su llegada se cumplen las esperanzas de nuestros abuelos. Ha sobrepasado a todos los benefactores de la humanidad. Imposible será que, tras él, llegue alguien que pueda sobrepasarlo. El día en que nació él, (el emperador-dios), tuvo lugar la escritura de los mensajes de salvación (los “evangelios”) que a él se refieren. Su nacimiento debe señalar “el comienzo de una nueva era”»^[8].

Es evidente que las raíces que se encontraban en la base del culto al emperador respondían a la necesidad de un nuevo orden social, a un deseo de paz, de justicia y de dicha en la tierra. Pero los espíritus más profundos no aspiraban únicamente a una reforma de orden político y social, puesto que estaban angustiados por el pensamiento de la muerte y de la suerte reservada a su alma tras la separación de su envoltura carnal; estos espíritus temblaban al soñar en la catástrofe cósmica que creían inminente, y que pondría fin a todo lo que existía. En el comienzo de nuestra era este espíritu apocalíptico estaba tan extendido, que el mismo Séneca no pudo sustraerse a la idea de que el fin del mundo estaba próximo. A esta inquietud se unía un terror supersticioso a los malos espíritus que para nuestras mentes resulta difícil imaginar. En la historia muy raramente se ha sentido con tanta fuerza la necesidad religiosa como pudo sentirse en los últimos siglos antes y los primeros después de nuestra era. Pero ya no era de las antiguas religiones nacionales y tradicionales de las que se esperaba la salvación, no. La esperanza se tenía puesta en una mezcla de todas las religiones existentes, en el sincretismo religioso resultado del contacto de las religiones propias con los cultos extraños, pero llenos de encantos y atracción, que se importaban de Oriente. Todas las religiones conocidas se citaban en Roma; pero cada día nuevos cultos, cada vez más extraños y misteriosos, surgían en Oriente, Asia Menor, tierra fecunda en divinidades, para conquistar, en poco tiempo, un lugar de honor en Occidente. Cuando el culto público de las divinidades oficiales y reconocidas no bastaba, se buscaba una satisfacción más profunda en las sociedades de misterios, muy numerosas en aquella época, o, entre amigos animados por el mismo sentimiento y agrupados en cofradías y comunidades privadas en donde se entregaban a la práctica de una vida religiosa individual, al margen de las religiones oficiales, y en el silencio de un culto clandestino^[9].

1. La fe mesiánica bajo la influencia del parsismo.

EN ninguna parte la sed de salvación era tan ardiente, en ningún lugar del mundo se creía con tanta firmeza en el inmediato fin del mundo, y en ningún punto del globo se le esperaba con tanta Impaciencia como entre los judíos.

Tras la cautividad de Babilonia (586 a 536 a. C.) la antigua religión judía había sufrido una transformación profunda. Los Israelitas habían pasado cincuenta años en un país extranjero. Tras su retorno, permanecieron durante dos siglos bajo la dominación de los persas y, por lo mismo, en contacto directo y permanente con la política y la vida económica de los aqueménidas, manteniéndose este contacto aun después de que Alejandro el Grande hubiese masacrado el Reino Persa y sometido todo el Oriente a la influencia griega. Durante todo este largo periodo el pensamiento y las concepciones religiosas de los persas habían influido grandemente la ideología tradicional de los israelitas y dado origen al nacimiento de concepciones nuevas. Primeramente, el dualismo pronunciado de los persas había revestido de un barniz netamente dualista el pretendido monoteísmo de los israelitas. Dios y el mundo, que en el espíritu de los antiguos israelitas se confundían e identificaban en numerosos puntos, se habían separado y enfrentado. Simultáneamente, el antiguo dios nacional Yahvé, antigua divinidad de la tempestad y del fuego, se había transformado, bajo la influencia del dios parsista Ahuramazda (Ormuz), convirtiéndose en un dios de santidad transcendente: sentado como él en un trono de luz, en el dichoso más-allá, fuente de vida, dios *viviente*. que se revelaba a sus criaturas terrestres por medio de infinidad de intermediarios, ángeles y mensajeros celestes que, para cumplir sus órdenes, no dejan de subir y bajar entre el cielo y la tierra. Y, de la misma manera en que entre los persas el bueno de Ahuramazda tiene por antagonista al malo Angromainyu (Ahrimann), y que los conflictos entre la luz y las tinieblas, la verdad y la mentira, la vida y la muerte son los resortes escondidos de todos los sucesos terrestres, los judíos atribuyeron a Satán el papel de adversario de dios, corruptor de la creación divina, de *príncipe de este mundo* y de jefe de los ejércitos infernales, que mide su fortaleza con la de Yahvé, rey de los cielos.

Entre los dos príncipes enfrentados, en medio del combate, se encontraba, entre los persas, Mithra, espíritu luminoso de verdad y corrección, *amigo* divino de los hombres, *mediador y salvador* del mundo. Reparte sus funciones con el Verbo creador y revelación de Ahuramazda, llamado Hanover y, confundido, en ocasiones, totalmente con él. Mithra era la personificación del fuego o del sol, y como luz que lucha, sufre y triunfa, que penetra victoriosamente las tinieblas y la noche, se le puso en relación con la muerte y la inmortalidad, dándole el atributo de conductor de las almas y juez en la residencia de los muertos. Mithra era el *Hyo Divino*, y se decía de él que Ahuramazda le había creado tan grande y tan digno de adoración como él mismo. En el fondo, Mithra y Ahuramazda eran la misma identidad: Ahuramazda abandonando la luminosidad celeste para revestir una individualidad concreta.

Habiendo cooperado a la creación del mundo, Mithra era su *guardián*, y vigilaba para que el adversario no pudiese destruir el universo. Combatía por Dios a la cabeza de los ejércitos celestes, y con su espada de fuego expulsaba a los demonios, arrojándoles a las tinieblas de donde habían brotado. El objetivo de la vida humana se cifraba entonces en tomar partido por dios en este combate, en preparar el advenimiento del futuro *reino de dios* trabajando por la victoria de la vida y de la civilización, cultivando las tierras abandonadas, exterminar los animales peligrosos, y en el sometimiento a una disciplina moral que impregna toda la vida. Pero los persas decían también que, cuando la plenitud de los tiempos hubiese tenido lugar, cuando el periodo actual tocase a su fin, Ahuzamazda suscitaría de la simiente de Zarathustra, fundador de su religión, el *Hijo de la Virgen Saoshyant* (Sraosha, Sosieoseh), es decir; el salvador. Otros decían que Mithra mismo descendería sobre la tierra, y que, en la última y más terrible de las batallas, conseguiría la victoria sobre Angromainyu y sus ejércitos, a los cuales precipitaría en los Infiernos, tras lo cual resucitaría a los muertos con sus cuerpos materiales, y que, tras el juicio final y universal en donde los malos serían condenados a las penas infernales y los buenos admitidos en la estancia de los bienaventurados, establecería finalmente el *reino* milenario de la *paz*. De todas las maneras las penas infernales no serían eternas, y los condenados conservarían la esperanza de una última conciliación. En ese instante, el mismo Angromainyu hará la paz con Ahuramazda, y sobre una nueva tierra, bajo un nuevo cielo, todos serían reunidos en una eterna felicidad.

Estas ideas expuestas, al penetrar dentro del espíritu judío transformaron profundamente la antigua fe mesiánica.

Mesías, es decir, Ungido (en griego Kristos), tal era antiguamente el nombre del rey en su calidad de representante de Yahvé delante del pueblo, y de representante del pueblo delante de Yahvé; es él quien, según 2 Samuel VII, 13 ss., tenía la calidad de un *hijo* obediente a su *padre*, cualidad de la que participaba también el pueblo en su totalidad^[10]. Posteriormente, el contraste constatado entre la dignidad sagrada del Ungido del Señor y las imperfecciones inherentes a la persona concreta de los reyes de Israel dió lugar a que se proyectara el ideal del Mesías hacia el futuro y esperara de él la realización completa del reino de Yahvé sobre su pueblo. Con este espíritu los primeros profetas habían visto en el Mesías el rey ideal del futuro, al único digno de heredar las gracias divinas prometidas a David. Los judíos le habían descrito como el héroe, más grande que Moisés y Josué, que restablecería el esplendor de Israel, restaurarla su nación y descubrirla a los paganos e incrédulos la religión de Yahvé^[11]. Le habían cantado como aquél que desplegaría sobre los cielos un firmamento nuevo que cubriría una nueva tierra y que haría de Israel la reina de las naciones^[12]. Se esperaba del Mesías, nuevo Moisés, que reuniera a todos los judíos dispersos entre los paganos para conducirlos al país de sus padres, al reino de las almas, a la Patria Celeste, de donde descendieron y a la cual desean volver tras la muerte. Originariamente, se había visto en el Mesías a un simple mortal, un nuevo David

descendiente de David, rey teocrático, príncipe de paz bendito de dios, gobernando su pueblo con justicia, de la misma manera que el Saoshyant de los persas era un descendiente de Zarathrustra. Por esta causa habían dado el nombre de Mesías a Ciro, salvador supremo de Israel al librarlos de la cautividad de Babilonia^[13].

Mas, del mismo modo en que la imaginación popular transformó, inconscientemente, a Saoshyant en un ser divino identificado con Mithra^[14], el Mesías fue poco a poco, por los profetas, promovido al rango de *rey* divino. Se le comenzó a llamar *héroe* divino, *padre de eternidad*, y el profeta Isaías, se complace en describir el cuadro de su reino de paz, en donde los lobos duermen con los corderos, en donde los hombres no deben temer más la muerte prematura, en donde se disfruta de la totalidad de los productos de la tierra, en donde este rey instaurará la edad de oro en la que la justicia reinará como nunca había reinado hasta entonces^[15]. Misteriosa y sobrenatural como su naturaleza sería su aparición en el mundo, su nacimiento. Niño divino, deberá nacer en un lugar ignorado^[16].

Frecuentemente la persona del Mesías se confunde con la de Yahvé. En efecto, los salmos anuncian para el fin de los tiempos^[17] la llegada de Dios para sentarse en el trono y ascender a los cielos.

La imagen del Mesías, participando al mismo tiempo de la naturaleza humana y de la divina se manifiesta todavía más claramente en la literatura apocalíptica de los últimos siglos antes de Cristo y en el siglo primero después de C. En el Apocalipsis de Daniel (hacia el año 165 a. de C.) se nos describe a un ser semejante a un hijo del hombre que desciende del cielo sobre una nube y que es conducido delante del *Antiguo de los Días*, y el contexto no permite dudar que el *Hijo del Hombre* (barnasa) no sea un ser supraterráneo representando la divinidad. Dios le confiere su gloria y su poder con el fin de que, al término de la era actual, venga sobre las nubes del cielo, rodeado de multitud de ángeles, a erigir un reino eterno: el Reino de los Cielos. En las Similitudes de Henoch (que datan del último siglo antes de nuestra era), el Mesías, *Elegido e Hijo del hombre*, aparece bajo las especies de un ser sobrenatural y preexistente, escondido antes de la creación del mundo, y cuya gloria dura de eternidad en eternidad, el poder de generación en generación, y que habita el espíritu de sabiduría y de fuerza; que juzgará todas las cosas secretas, castigará a los malos y salvará a los justos y santos^[18]. El Apocalipsis de Esdras se entrega formalmente a la refutación de las razones de todos aquellos que creen que el último juicio no será presidido por el mismo dios, y ve igualmente en el Mesías una especie de *segundo dios*, el *Hijo de dios*, una encarnación de la divinidad^[19].

En todo lo que llevamos expuesto resalta claramente la influencia de las creencias parsistas. Poco importa que los persas hayan tomado estas creencias de Irán o que hayan encontrado las fuentes de la idea de un rey salvador del mundo enviado por dios en Babilonia, en donde esta idea tenía raíces muy profundas, y en donde el pueblo lo aplicaba, según las épocas, a unos o a otros de sus reyes^[20]. Semejante a

Saoshyant en la religión parsista, el Mesías de los judíos era por un lado un simple mortal, procedente de la casa de David, y por otro lado de la naturaleza divina descendida de dios. Y de la misma manera en que entre los persas el advenimiento de Saoshyant y la victoria definitiva de la Luz estarán precedidos de un periodo en donde aparecerán signos amenazadores en el cielo, donde la naturaleza será desgarrada y los hombres azotados por terribles plagas, el apocalipsis judío conoce también los *dolores de parto* del Mesías y describe largamente el periodo de terror que precederá y anunciará su venida. Concibe igualmente la instalación del reino de dios como un cataclismo prodigioso que cae súbitamente del cielo, como una conflagración universal seguida de la creación de un mundo nuevo y —siempre paralelo a la concepción parsista— ve el reino terrestre del Mesías seguido de un reino celeste *sumergido en la luz de la vida eterna y en paridad absoluta con los ángeles*; concepción que, repetimos una vez más, corresponde al paraíso parsista. En él, los bienaventurados apagarán su sed en el *río de la vida* y se alimentarán de los frutos del *árbol de la vida*, mientras que los réprobos serán arrojados a los infiernos en donde sufrirán terribles tormentos como castigo justo para sus pecados^[21].

Hasta este instante la idea de una resurrección de los muertos y de un Juicio final había sido extraña al pensamiento y al sentir de los judíos. Antes del exilio estaban convencidos que tras la muerte el cuerpo se descomponía y que el alma, sombra insensible, descendía a la morada de los muertos, al Scheol, sin que nadie se preocupara mucho de la suerte que corría. Ahora, con la doctrina del Juicio final y universal, y de la destrucción del mundo por el fuego, la idea de la inmortalidad individual penetra en el espíritu de los judíos, y Daniel afirma que en el día del juicio los muertos resucitarán, los unos a la vida, los otros a las penas eternas: «Los doctores resplandecerán como el brillo celeste, y aquéllos que han conducido a las multitudes a la justicia lo harán como las estrellas, por toda la eternidad»^[22].

Al asimilar la fe en la inmortalidad personal, el pensamiento religioso judío ganó en profundidad y en extensión, y adoptó un giro más individualista. Anteriormente, la moral judía había sido esencialmente colectiva y social: el conjunto, y no el individuo, era el objeto de la providencia divina. Pero rápidamente un pensamiento nuevo, anunciado ya por los antiguos profetas, debe ampararse de los espíritus: aquél que ve en la salud religiosa una cosa interesante al alma individual, y que establece una relación personal entre el creyente y Yahvé. Dios, nadie puede negarlo, continúa siendo el Señor de los cielos, sentado en su trono resplandeciente de luz; continúa siendo fuente de vida, el *dios viviente*, como el parsismo lo había predicado. Pero sus cualidades metafísicas desaparecen más y más tras sus perfecciones morales: la clemencia, la gracia y la misericordia comienzan a constituir los trazos más sobresalientes de la naturaleza de Yahvé. Dios se convierte en un padre lleno de amor cuya tierna solicitud guía a los suyos hacia la vida, y que no tolera que, sin su permiso, sea tocado uno de los cabellos de sus hijos. Los judíos conservadores, los fariseos y los rabinos levantaron la bandera del nacionalismo y construyeron barreras

cada vez más infranqueables, sumergiéndose en la estricta observación de la letra de la ley y de los ritos culturales, amenazando con sofocar la moral bajo el sistema riguroso de una casuística jurídica y desprovista de todo valor religioso.

En el extremo opuesto y dentro del mismo pueblo, nos encontramos una moral nueva, a la vez más humana y más natural, una piedad más espontánea, más cordial y calurosa, más popular y sana, derribando las barreras del nacionalismo judío, y aportando una corriente de aire fresco a la atmósfera viciada del nacionalismo y legalismo oficial. Es entonces cuando gracias a la moral más pura de los salmos, de los proverbios y de los libros edificantes como los de Job, Baruch, Jesús hijo de Sirach y otros, se establece la base de lo que se convertirá, tiempo más tarde, en la raíz de la moral cristiana. A partir de ese instante el monoteísmo judío comienza a extender su dominación por encima de las fronteras de Palestina y a amenazar seriamente a las otras religiones antiguas, hasta el instante en que tuvo que desaparecer frente al cristianismo definitivamente constituido.

2. La idea helenística del mediador (Philón)

CUANDO Alejandro conquistó el amplio imperio de los persas, Palestina fue englobada en la esfera de influencia de la civilización helenística. Vasalla primeramente de los ptolomeos de Egipto, cayó al comienzo del siglo II antes de nuestra era bajo la dominación siria de los seleúcidas. El estado teocrático que hasta entonces se había mantenido recluido en un aislamiento hermético y celoso, comenzó a ser influido por las costumbres de la vida intelectual de los griegos, y ni siquiera la insurrección nacionalista de los macabeos fue capaz de arrancarle de su influencia. Tras el exilio, los judíos se habían extendido por todo el litoral oriental del Mediterráneo. Unos se quedaron en Mesopotamia y otros se establecieron, sobre todo en los puertos, como artesanos, banqueros o negociantes. Gracias a su habilidad y a su trabajo, a su falta de escrúpulos y sus marrullerías en los negocios; gracias también a su tenaz cohesión que favorecía el culto comunitario en la sinagoga, se habían convertido en los dueños absolutos de los negocios y las finanzas de todo el Oriente.

Bajo la influencia, ahora, de la religión y de la moral de los griegos, la idea de Yahvé sufre una nueva transformación y una nueva depuración. Desprendiéndose de todos los rasgos groseros materiales y antropomorfos, Yahvé se convierte en un ser espiritual absolutamente bueno, una divinidad como la había descrito Platón. Pero esta evolución enfrentó a los hebreos al mismo problema que desde hacía tiempo torturaba a la filosofía griega: ¿Cómo armonizar la majestad celeste y absoluta transcendencia de dios con los postulados del sentimiento religioso que reclama la presencia inmediata de la divinidad?

Una de las ideas que los judíos habían tomado y conservado del parsismo era la del *Verbo* mediador. Ya en la literatura de los Proverbios, el Verbo había jugado un papel señalado en tanto que potencia de dios, mensajero de la revelación y representante de dios sobre la tierra. Figuraba en ella sobre todo bajo el nombre — debido a las influencias greco-egipcias — de Sabiduría (Sofía). Este término designa la actividad de dios trascendiendo en la medida en que se ofrece a los hombres. Entre los persas, igualmente, la Sabiduría, llamada por ellos Spenta Armaiti, era una de las seis o siete Amesha Spentas (Amschaspands), espíritus satélites más próximos a dios, y que corresponden a los arcángeles de los hebreos. Los persas veneraban la Sabiduría como hija o esposa de Ahuramazda. El autor de la pretendida Sabiduría o Sapiencia de Salomón, judío alejandrino del último siglo antes de nuestra era, la personificó e hizo de ella un espíritu vecino de dios, gozando a la vez de la identidad material y personal, fuerza que penetra la naturaleza, principio de la revelación divina en la creación, la conservación y el gobierno del mundo, fuente de vida y mediador de salvación religiosa. De la misma manera en que Platón había querido vencer la dualidad del mundo sensual y del mundo transcendental con su idea de *alma universal*, del mismo modo la *Sabiduría* debía servir de mediador entre el dios de los

judíos y su creación. Estos esfuerzos fueron continuados por el judío alejandrino Philón (30 años antes y 50 después de C.), que trató, con la ayuda de la metodología de la filosofía helenística, de precisar todavía más, la noción judeo-parsista del *Verbo* o de la *Sabiduría*.

Philón parte, como sus predecesores, del contraste que siente entre la majestad absoluta, inefable e incognoscible de la divinidad que planea por encima del mundo sensible, y la realidad sensual de las cosas creadas. Pero este contraste tiene unos mediadores: seres de individualidad relativa: ministros, mensajeros y representantes de dios. Lo mismo si son semejantes a los ángeles de los persas y a los demonios de los griegos, o si se acercan más a las ideas de Platón, que afirmaba que habían servido a dios de prototipos para la creación del mundo, lo que sí es cierto es que se parecen sobre todo a las *fuerzas seminales* por medio de las cuales la filosofía estoica explicaba los problemas del ser, fuerzas que, por su acción creadora y escondida, animan y hacen evolucionar la masa informe de la materia. La primera de estas fuerzas mediativas, es probable que sea la que resume y personaliza el conjunto de las otras, era para Philón el Logos, Razón operante o Verbo creador de la divinidad. Lo llamaba el *Hijo Primogénito de Dios*, o el *Segundo Dios*, el representante, enviado, arcángel de dios o príncipe de los ángeles. Veía en él al sumo sacerdote que intercede en favor de los hombres y defiende su causa delante de dios, el paráclito, el abogado y el consolador del mundo, que transmite las promesas de la gracia divina; instrumento por medio del cual dios crea el universo; el modelo y la idea del mundo realizados por dios en su creación y manifestándose en todas las cosas; en una palabra: el alma o el espíritu del universo.

Los estoicos le habían identificado a dios, pero Philón lo diferencia de dios transcendente y lo considera como su revelación y manifestación. No siendo en el fondo más que un término englobado en una noción única la totalidad de las fuerzas y de las actividades divinas, el Logos de Philón es, también, una entidad imprecisa y vaga, que participa a la vez del principio metafísico impersonal, es decir; de la actividad divina, y de un personaje autónomo diferenciado de dios. Por la misma razón los estoicos, para hacer de su *alma universal* un mediador personal y autónomo, lo habían concretado en Mercurio, mensajero de los dioses; los egipcios habían personificado el Verbo creador y mágico de Amon-Ra en Thot, conductor de las almas; los babilonios del Verbo fatídico de Marduk, su dios supremo, en Nabu; los persas el *Verbo* de Ahuramazda no solamente en la Spenta Armaiti, sino de Vohumano, pensamiento bueno del creador. Y del mismo modo en que entre los persas el Hijo y *Mediador* Mithra es, en ocasiones, la personificación de todas las fuerzas divinas y, en otros momentos, el hombre ideal Saoshyant y salvador del mundo, confundidos ambos seres en un solo personaje, de la misma manera Philón hace su Logos: unas veces es la personificación del conjunto de las ideas creadoras y, otras, el hombre ideal creado a imagen de dios y del cual todos los demás hombres son copias. Y este hombre ideal es quien actúa en el resto de la humanidad como

principio activo de salvación religiosa. En no pocos momentos Philón identifica el Logos con el árbol de la vida del paraíso, siendo ambos imperecederos.

Philón considera que el hombre por sus propias fuerzas, es incapaz de liberarse de las ligaduras que le sujetan a su existencia terrenal. La salvación no es posible mientras el espíritu no sea capaz de retirarse del cuerpo y alejarse de sus deseos sensuales. La virtud suprema, y también la verdadera felicidad es alcanzar su propio destino, que consiste en ser semejante a dios y perfecto como él. Pero esta finalidad sólo puede conseguirse con el conocimiento de la naturaleza divina de las cosas, la confianza en dios, el reconocimiento de los beneficios que nos ha otorgado, y con su amor. El reconocimiento de sus dones se manifiesta por la piedad hacia la divinidad y la caridad y justicia hacia los hombres. Y para alcanzar esta plenitud es necesario que el Logos viva en nosotros y nos conceda el conocimiento de nuestra naturaleza divina. Es imprescindible que el Logos nos guíe y que, en la lucha entre el mundo y el pecado, acuda con su fuerza sobrenatural a socorrer nuestra debilidad humana y a elevarnos a dios. La finalidad de toda actividad reside, pues, en la «deificación» del hombre. Y el Logos es el único mediador capaz de ayudarnos a alcanzar este destino. Uniéndonos a él en la fe y en la caridad nos elevamos a la fuente y raíz de nuestra vida, «Vemos a dios» y participamos, con esta acción, de su propia existencia.

3. Jesús dios cultural de las sectas judías.

LA aspiración de todas las sectas y de todos los espíritus religiosos de la época se cifraba en merecer la felicidad producida por la visión de dios y la unión con él, esperando, igualmente, tener la posibilidad de gozar, aun en esta vida, de algunos de los deleites que esperaban en la vida celeste. Los judíos pensaban alcanzar esta plenitud por medio de la observación estricta, minuciosa y literal de la ley, pero se perdían en un laberinto de escrúpulos angustiosos y de prescripciones puntillistas de tal manera que, cuanto más celo ponían en su empeño más se enredaban y se les hacía difícil servirse de la ley. Los deberes religiosos se hacían incompatibles con las exigencias de la vida normal, por lo que no pocas personas se retiraban del mundo para consagrarse, en el silencio de su soledad, únicamente a los cuidados de la vida espiritual.

Philón nos señala en su libro *De la Vida Contemplativa* que los terapeutas (médicos), asociación cultural formada de judíos y de prosélitos, cuya colonia-madre se encontraba lejos de Alejandría, buscaban por medio de la soledad y el aislamiento el camino para realizar los postulados religiosos formulados por él. La práctica de ciertos ritos culturales, similares a los de las sectas orficopitagóricas, como pueden ser la abstención de carne y de vino, la castidad, la pobreza voluntaria, las comidas y los cantos religiosos, el uso de vestiduras blancas y el estudio de los escritos tradicionales de revelación mística en los cuales se inspiraban para realizar una interpretación alegórica de la ley de Moisés, se unía, entre ellos, a una piedad contemplativa y a unos ejercicios religiosos practicados comunitariamente. Este grupo estaba convencido de que, al actuar así, ponían los medios para mejor alcanzar la salvación. Más allá del Jordán se encontraba la casa madre de la secta judía de los esenios o esenoes (de la palabra siriaca *hase*, plur. *hasen* o *hasaia*, de aquí las dos formas del nombre), que se designaban a sí mismo como *los santos*, *los temerosos de dios*. Predicaban la abstinencia, el celibato y la pobreza; rechazaban la esclavitud, los juramentos y los sacrificios sangrientos, venerando el sol, como manifestación de la luz divina. Y en estos puntos citados los esenios se identificaban con los terapeutas. Se distinguían de ellos por su vida comunitaria, la organización cenobítica de su orden dividida en varios grados, la sumisión rigurosa a sus superiores, las pruebas de un noviciado que duraba varios años, sus tradiciones secretas y la práctica de la medicina y la adivinación. Mientras que los terapeutas consagraban su vida a ociosas contemplaciones y a ejercicios religiosos, los esenios se entregaban a trabajos agrícolas, ganadería y apicultura; en ocasiones ejercían un oficio o arte, viviendo siempre entregados a una vida de pureza y santidad, bien en la soledad del campo, bien confinados en claustros dentro de las ciudades y pueblos de Judea. Pero ambos grupos participaban de la misma espera impaciente del fin del mundo y se preparaban para recibir dignamente el cumplimiento de las promesas divinas, preparación que exigía la práctica de virtudes tales como la fraternidad, la justicia, la caridad y la

misericordia^[23].

¿Cuáles eran las tradiciones secretas de que hacían gala estas sectas? El historiador judío Josefo nos enseña que los esenios profesaban sobre la naturaleza del alma y del cuerpo ideas totalmente dualistas, ideas que eran compartidas, por lo que parece, por todas las asociaciones religiosas de la antigüedad. Como todas las sectas místicas, consideraban el cuerpo como la tumba y la prisión del alma inmortal, venida de una existencia anterior resplandeciente de luz y felicidad; el pesimismo a que les llevaba la contemplación de la vida cotidiana y terrena, les inspiraba un vivo deseo de liberarse de la sensualidad al alcanzar, en el más allá, una vida mejor. Veían que la condición fundamental de su salvación residía en el ejercicio de ritos misteriosos, entre los cuales se destacaba la ciencia de los nombres de los ángeles y de los demonios que abren el acceso a las diferentes esferas celestes superpuestas, ciencia que fue revelada a los mortales por uno de los dioses superiores, por un dios-salvador. Es una idea similar a la que constituye la fuente de inspiración de Philón y el libro de la Sabiduría: la fe en la virtud sobrenatural del Verbo divino, mezclada con numerosos elementos extranjeros, egipcios, parsistas y babilónicos y transplantada del dominio de la especulación filosófica a una esfera de exuberante superstición. Por esta razón la apocalíptica judía, cuyos puntos de contacto con los esenios eran numerosos, se presentaba como la revelación de una sabiduría divina y secreta^[24]. Actualmente se ha llegado a conocer que toda esta ideología procede de un sincretismo religioso, particularmente complejo, compuesto de elementos babilónicos, parsistas, judíos, egipcios y griegos que durante los últimos siglos antes de nuestra era se habían extendido por todo el Asia occidental. Sus afiliados se denominaban adoneos, según el nombre de su fundador Ado (¿Adonis?). Pero se la denominó, más generalmente, con el nombre de religión mandeana, según otro nombre utilizado también por sus fieles: *Mandaje* (gnósticos, es decir: los que conocen^[25]).

Entre las numerosas sectas de que estaba compuesta esta religión se conocen los nombres de algunas que constituyeron más tarde movimientos heréticos dentro del cristianismo primitivo. Entre las más significativas nos encontramos las de los ofitas o naasenios, ebionitas, peratas, setianos, heliognósticos, sampseanos, etc^[26]. Se conocen con bastante precisión algunos elementos esenciales de su ideología religiosa, que era fabulosa y complicada. Todas creían que el alma humana, sumergida en velos de tinieblas, era salvada por una entidad mediadora especialmente surgida o designada para este fin y que, en el mandeísmo primitivo lleva el nombre de *Mandd de hajJé* es decir: Gnosis o Verbo de Vida. Bajo las especies de Hibil-Ziwá de Marduk o Nabu babilónico, debía descender del cielo, del cual ella tenía las llaves; conquistar el mundo con su poder mágico, vencer a los demonios despreciados por dios, y traer el fin del mundo llevando, finalmente, a las almas de luz a su divinidad suprema.

La apocalíptica demuestra que esta ideología tenía muchos seguidores entre los

judíos de Palestina. Aquéllos a quienes la fe literal de los fariseos y el carácter exterior y formalista del judaísmo oficial no satisfacían, encontraban una compensación en estas ideas que hacían trabajar su imaginación. Consideraban que constituían unos elementos misteriosos y, probablemente por miedo a conflictos con la religión tradicional, evitaron darlos publicidad^[27]. Esta actitud impide el que hoy día pueda ser estudiado perfectamente este aspecto de la actividad religiosa judía.

Al mismo tiempo identificaron al dios mediador de los gnósticos con el Mesías esperado y, como puede apreciarse en los apocalipsis de Daniel y de Juan, parece que se han recreado en pintar con vivos colores la escena en que dios llama (*suscita*) al salvador a ejecutar su papel de mediador, designándole como maestro del mundo y juez de vivos y muertos^[28].

Estamos acostumbrados a ver en el judaísmo un monoteísmo absoluto. Hablando con propiedad jamás lo fue, ni siquiera en la época mosaica, tras el retorno del exilio, a pesar de los esfuerzos que hicieron los redactores de los libros llamados históricos del Antiguo Testamento para falsear la tradición y mostrarla en un sentido monoteísta, borrando para ello las huellas del politeísmo israelita primitivo y convirtiendo a los antiguos dioses en patriarcas, héroes, ángeles y ministros de Yahvé. Y no han sido únicamente las religiones babilónicas, parsistas, egipcias y griegas las que han empujado el judaísmo hacia el politeísmo: desde el comienzo, la fe en el único dios, predicada y profesada oficialmente por los sacerdotes, va acompañada por la creencia en otros dioses, creencia que las influencias extranjeras no han hecho más que alimentar y que era cultivada, sobre todo, dentro de las sectas secretas.

Cuando tuvo lugar la conquista de Canaán, cada tribu presentó a sus propios dioses, atribuyéndoles los hechos gloriosos que la tribu había conseguido realizar. Estos dioses fueron desplazados por la reforma, obra de los profetas. Pero en la medida en que crecía el prestigio de Yahvé —probablemente el dios de la tribu de Judá—, en la misma medida en que por esta razón se apartaba del mundo para refugiarse en una luz inalcanzable, el recuerdo de los antiguos dioses se imponía con más fuerza y volvían a tomar cuerpo, aunque esta vez bajo apariencias diferentes: se les consideraban personajes semidivinos, llamados *Hijos de Dios*, y colmaban la necesidad de la presencia inmediata y la representación visual y sensible de la divinidad. Entre ellos figura la Faz o *Angel de Yahvé* que lucha con Jacob en el desierto^[29]. Es él, se dice todavía, quien hizo salir a los israelitas de Egipto y quien los ha precedido bajo forma de una columna de fuego^[30]. Es él, sigue diciéndose, quien ha luchado contra los enemigos, expulsado a los cananeos de sus tierras^[31], hablando con Elías y Ezequiel^[32] y socorrido a Israel en situaciones críticas y peligrosas^[33]. Todavía se le designa con el nombre de *rey* (*malech*) o *hijo* de Yahvé^[34], lo que les iguala con el Marduk babilónico, el Mithra parsista, y al Hércules o Moloch fenicio. Posteriormente se le da el nombre de *hijo primogénito*

(protogonos) de dios, al que se encuentra entre los orfitas bajo el nombre de Phanes, es decir: *rostro* (de dios) y que en Olimpia lucha con Zeus como Jacob con Yahvé, terminando, como Jacob, por dañarse la cadera en su lucha con Hippocoon. En la teología rabínica está identificado con el arcángel Miguel o con el místico Matraton (¿Mithra?), personaje emparentado con el Logos, con el *Príncipe de la faz, jefe de los ángeles, señor de todos los señores, rey de todos los reyes, comienzo de los caminos de dios*; además, posee los nombres de *guardián, vigilante, abogado* de Israel que *presenta las plegarias delante de dios, y en quien reside el nombre de dios*^[35]. De esta manera se identifica al ángel prometido en el libro del Exodo y en quien reside igualmente el nombre de Yahvé; es decir conduce a Israel a la victoria sobre los amorreos, hethitas, pheresitas, cananeos, hevititas y jebusitas^[36], que en realidad no es otro más que Josué, que declara haber vencido las mismas tribus con la ayuda de Yahvé^[37].

El nombre «Josué» cuya significación propia es Yahaide, conlleva en su propia significación la cualidad de salvador. Y ésta es la razón por la cual Josué conduce al pueblo de Israel hacia la tierra prometida tras muchos sacrificios y privaciones. Según el calendario judío, el comienzo de su carrera cae sobre el décimo día del mes de nisán, fecha en la que era escogido el cordero pascual, y su fin cae sobre la fiesta de pascua. De la misma manera en que se atribuye a Moisés el origen de la práctica santa de la circuncisión, Josué, se nos dice, la ha renovado^[38]. Al rito de la circuncisión se le denominaba, entre los judíos, *rito de Josué el Hijo*^[39]. En la liturgia judía a Josué se le da también el nombre de *Príncipe de la Presencia*, como el ángel-salvador de Isaías (LXIII. 9), del cual se ha dicho que salva al pueblo de Israel por su amor y su perdón, y que se confunde e identifica con el Metraton y el ángel e hijo de Yahvé.

Es cierto, pues, que Josué no es un personaje histórico como lo han reconocido, entre otros, Stade. Winkler, Robertson y Smith, sino un antiguo dios solar de la tribu de Efraim, que estaba en íntima relación con la fiesta de pascua y el rito de la circuncisión; especie de un segundo Moisés. Se le han atribuido los mismos hechos gloriosos que a su predecesor: hizo atravesar, en seco, a los israelitas el río Jordán, lo mismo que Moisés les había hecho atravesar el Mar Rojo^[40]: escogió a doce hombres, uno de cada tribu^[41], e hizo grabar la ley sobre piedras^[42]. Y, como ya lo hemos señalado anteriormente, Josué no es otro que el ángel prometido poseedor del nombre mágico y misterioso de Yahvé, nos encontramos con que ya en el Antiguo Testamento el nombre de Josué o de Jesús se une, lo mismo que el misterioso Metraton del Talmud, a la idea del Logos o Verbo (nombre) divino, hijo de dios y Mesías. Es muy posible que Emanuel Deutsch, Kohuth y otros historiadores tengan razón cuando le identifican también con Mithra, dios solar y salvador de los persas, tanto más cuanto en la versión de los Setenta, traducción griega del Antiguo Testamento, el ángel salvador prometido posee los nombres de *Ángel del Gran*

Consejo y de Juez, nombres que también son aplicados a Mithra^[43].

Es evidente que los judíos, desde tiempos remotos habían establecido una relación entre Josué y la idea del Mesías. El papel de sumo sacerdote de Josué en el profeta Zacarías es suficiente para probarlo. Como su homónimo el sucesor de Moisés, este sumo sacerdote había conducido a los judíos de la dispersión y de la cautividad a su antigua patria, Palestina. Y su misión debería ser similar^[44]. En Zacarías III, el profeta ve al sumo sacerdote Josué delante del *ángel* de Yahvé mientras Satanás, a su derecha, le acusa. Pero el ángel ordena que se le cambien los sucios vestidos por otros nuevos, y le promete que su sacerdocio será eterno si marcha por los caminos de dios. Al mismo tiempo el ángel le compara con un tizón arrancado *del fuego*, del mismo modo que Esculapio, que lleva el nombre de Jasios (Jason), forma griega de Josué, había sido arrancado, según reza la mitología, por su padre Apolo de su madre ardiente^[45]. El mismo Josué aparece bajo el aspecto de un curandero y salvador, cuando el ángel que habla de él y de sus compañeros lo hace en los términos de *precursores de un porvenir maravilloso*, y cuando anuncia la llegada de su *siervo de germen*, al prometer que en un solo día Yahvé abolirá los pecados del país. Nos damos cuenta rápidamente que esta palabra griega *germen* apunta a Zorobabel, jefe de los judíos, brote de la casa de David: es en él en quien el profeta reconoce esta semilla que en Is. XI, 1 designa al futuro Mesías. Sin embargo, en Zacarías VI, 11, el profeta coloca una corona sobre la cabeza, no solamente de Zorobabel, sino de Josué, de tal modo que éste se encuentra elevado sobre el trono al mismo nivel que aquél. Por unas razones o por otras Zorobabel no ha justificado las grandes esperanzas que se habían fundado en él, y en la versión griega de Zacarías de los Setenta se observa que su nombre ha sido suprimido, y el plural (Zac. VI, 12) ha sido transformado en singular; a partir de ese momento Josué será el único coronado, colocándole a la misma altura del Mesías esperado^[46].

Es de señalar que los antiguos cristianos no ignoraban la relación existente entre Jesús y el Josué del Antiguo Testamento. En la carta de Bernabé (hacia 115), Josué es calificado como *predecesor de Jesús en la carne*^[47]. Justino señala estos lazos familiares, añadiendo que Josué, que primeramente se llamaba Oseas, no recibió su nombre por azar, sino que Moisés se lo puso para prefigurar a Cristo, del cual era el predecesor en sus funciones de Jefe^[48]. Eusebio aplica a Moisés no solamente el nombre de Jesús, sino también el de Cristo, Ungido, diciendo: «Moisés ha sido el primero que ha reconocido que el nombre de Cristo es particularmente digno de ser venerado y alabado». Y, efectivamente, designa a un hombre en las funciones de sumo sacerdote de dios, en el sentido más excelente, y lo llama Cristo. De este modo da a la dignidad de sumo sacerdote, que a su parecer sobrepasa todos los honores concedidos por los hombres, mucha mayor gloria y dignidad al aplicarle el nombre de Cristo^[49]. El mismo Moisés, iluminado por el espíritu de dios, tuvo un conocimiento perfecto del nombre de Jesús, y le distinguió por encima de los otros. Efectivamente,

este nombre que no había sido pronunciado jamás entre los hombres antes de la época mosaica, fue dado por Moisés, primeramente, a un solo hombre, al que consideraba que estaba llamado, tras su muerte, a ejercer el supremo poder entre el pueblo, lo que haría de él la imagen viva y el modelo de Jesús. Moisés aplica el nombre a su sucesor, que hasta entonces había sido llamado Navh (Nun) —utilizado por sus parientes para designarle—, honor muy superior a las más preciadas diademas. Y lo hizo porque Josué, hijo de Navh, prefiguraba al Salvador que, tras Moisés y el cumplimiento del culto simbólico instaurado por él, sería el único heredero del más puro y verdadero de todos los cultos. Por esta acción Moisés confirió a los hombres que brillaban entre todos por su virtud y su gloria, al sumo sacerdote y a su sucesor, ambos guías del pueblo, el honor supremo de llevar el nombre de nuestro salvador Jesús-Cristo^[50].

Tras esto es imposible extrañarse de que las sectas gnósticas mencionadas anteriormente diesen el nombre de Josué o Jesús al Mesías que esperaban. Si Josué era idéntico a Moisés, y éste último era venerado como un dios (entre otros grupos, por los seguidores de la filosofía religiosa de Philón de Alejandria, unida estrechamente a las creencias de las sectas judías), si Moisés era considerado como el tipo ideal de la humanidad, como el intermediario y conciliador de dios, es decir, como un ser divino con los mismos derechos que el Mesías, si se imagina una ascensión de Moisés, que hace de él el vencedor de la muerte y el exterminador de los malos espíritus, resulta evidente que no se pueden negar los mismos honores a Josué.

Las sectas gnósticas, al igual que a Moisés, tuvieron por dignos de veneración y culto a Melquisedec (identificado por Philón con el Logos, Verbo Divino, y al Mesías), a Noé, Henoch, José, y aun el mismo Caín, antes de la era cristiana. ¿Cómo puede ponerse en duda que Josué, segundo Moisés —otro de los títulos dados a Cristo—, haya podido ser un dios cultural de las sectas gnósticas, únicamente porque no se dispone de un testimonio formal? Esta falta de testimonios es lógica, puesto que los cristianos no dudaron en extirpar de sus textos sagrados toda alusión a la naturaleza divina de Josué o a su identificación con el Mesías prometido.

Estos esfuerzos de los cristianos no fueron más que parcialmente coronados por el éxito. Whittacker, en su libro titulado *The Origins of Cristianity* (2.^a ed. 1909, p. 27) ha llamado la atención sobre el versículo 5 de la epístola de Judas, donde puede leerse: «A pesar de todo os recuerdo, a vosotros que conocéis bien todas las cosas, que el Señor, tras haber salvado a su pueblo del país de Egipto, una segunda vez hizo perecer a los incrédulos; a quienes ha reservado para el día del juicio encadenados eternamente por las tinieblas, a los ángeles que no han conservado su dignidad, sino que han abandonado su propia casa». Esto es lo que puede leerse en las versiones corrientes. Mas en el texto primitivo, tal y como lo presenta Bultmann en su edición del Nuevo Testamento griego, en lugar del nombre «Señor» se lee «Jesús» que, como hemos visto, es sinónimo de Josué. Si se suprime igualmente la coma tras el nombre Egipto, donde se ha colocado arbitrariamente sin que tenga sentido, y si se la coloca

tras *segunda vez*, tenemos: «... que Josué-Jesús, tras haber salvado al pueblo del país de Egipto una segunda vez...» (la primera vez, fue Moisés quien le había sacado de Egipto), este pasaje se convierte en un argumento poderoso en favor de la existencia precristiana de un salvador conocido con este nombre, dentro de las sectas judeo-cristianas a las cuales es necesario atribuir esta epístola. Gracias a este documento se confirma claramente que entre las sectas judeo-cristianas se creía en la existencia de un dios Jesús —puesto que únicamente un dios puede juzgar a los ángeles y encadenarlos eternamente en las tinieblas—, y además nos afirma y confirma la identificación de Jesús con Josué, personaje del Antiguo Testamento, y reconoce, del mismo modo, que dentro de tales grupos Josué era considerado como un ser divino y no como un simple héroe nacional.

La prioridad de la variante *Jesús* está confirmada, entre otros, por el versículo 4, en donde Jesús es llamado «nuestro único maestro»; resulta claramente imposible éntonces que en el versículo siguiente la palabra *Señor* designe a cualquier otro ser, por ejemplo Yahvé, sobre todo cuando en los versículos 17, 21 y 25 Jesús es llamado expresamente *Señor*.

En la epístola de Judás y en las modificaciones que ha sufrido su texto, encontramos la prueba material de los métodos practicados para borrar las huellas del dios Jesús precristiano. Todo el contenido de la epístola corresponde, en efecto, a una fase primitiva de la fe en Jesús, fase que no tiene nada en común con la de los evangelios o de las epístolas paulinas, y lo mismo puede decirse de la epístola de Santiago, que da la sensación de ser un escrito primitivo a excepción de la exhortación, sin duda ninguna interpolada, de «creer en nuestro glorioso Señor Jesús» (II, 1). Está claro que esta epístola no propone a Jesús como modelo de paciencia en la adversidad, tal y como pueden pensar los lectores, sino a los profetas que han hablado en el nombre del Señor. Recomienda imitar, además, la paciencia de Job, diciendo: «Habéis oído hablar de la paciencia de Job, y habéis podido ver el fin que el Señor le concedió, puesto que el Señor está lleno de misericordia y de compasión» (v. 10 y ss.). El Señor en cuyo nombre hablan los profetas no puede ser en absoluto Jesús, sino Yahvé mismo cuyo advenimiento esperan los creyentes (v. 7 y ss.). La epístola está dirigida expresamente contra Pablo y contra su doctrina de la justificación por la fe; en ella se citan palabras de Jesús aunque no sea señaladas como tales.

El Apocalipsis de Jesús es también un testimonio elocuente en favor de la existencia de un dios-Jesús precristiano. Se ha reconocido públicamente que se trata de un escrito de origen judío, alterado por los cristianos, y como tal muy diferente a lo que constituyen los escritos propios de esa secta. En él se da una imagen del Mesías que no tiene ningún parecido ni con el Jesús-Cristo paulino, ni con el Salvador de los evangelios. Vean esta imagen del hijo del hombre acercándose sobre las nubes y sembrando el terror, mientras proclama: «Soy el Alfa y el Omega», como Yahvé habla de sí mismo en Isaías: «*Soy el primero y también soy el último*»^[51]; «su

cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve; sus ojos eran como una llama de fuego; sus pies eran como el bronce ardiente, como si hubiese estado abrasado en un horno, su voz era como el ruido de grandes aguas. De su boca salía una espada de doble filo; su rostro era como el sol cuando luce con toda su fuerza»^[52]. Vean también ese cordero de siete cuernos y siete ojos, «como inmolado», que abre el libro misterioso cerrado con siete sellos^[53]. Finalmente a la mujer «envuelta de sol, teniendo la luna a sus pies, y con una corona de doce estrellas sobre la cabeza, y el niño que le es quitado, elevado hacia dios y hacia su trono, niño que debe apacentar a todas las naciones con un látigo de hierro»^[54]. Observen: «el caballero sobre su caballo blanco, coronado con varias diademas, revestido de un vestido de sangre, llevando escrito sobre su ropa y su muslo: Rey de Reyes y Señor de los Señores».

Resulta evidente que todas estas imágenes nada tienen que ver con el *dulce* Jesús de los evangelios, sino que recuerdan más bien al Jesús de la epístola de Judas que mantiene, encadenados por las tinieblas, a los ángeles caídos hasta que llegue el día del juicio final, y al arcángel Miguel del mismo apocalipsis, que lucha contra el dragón, le precipita en los abismos y en ellos le encadena. De no ser así, surgiría la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible, si el Jesús de los evangelios no era más que un hombre, que haya podido, por una evolución natural dar nacimiento a esa multitud de figuras extrañas, aterradoras y monstruosas? Fácil es deducir de todo lo que antecede, que nos encontramos en presencia de la imaginación calenturienta de sectas y conventículos religiosos para quienes Jesús no había sido jamás un hombre sino un ser sobrenatural. Son los éxtasis de los visionarios lo que, combinando elementos míticos y proféticos han creado las figuras monstruosas y grotescas que llenan el Apocalipsis de Juan. Dupuis en *L'Origine de tous les Cultes* (1794), Morosow en su *Offenbarung Johannis* (El Apocalipsis de Juan, 1912), Boll en su libro *Aus der Offenbarung Johannis, hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (A propósito del Apocalipsis de Juan, Estudios helenísticos sobre el Sistema cósmico del Apocalipsis, 1914) han demostrado que todas estas figuras están tomadas de las constelaciones, y que por lo tanto, la mitología astral de los babilonios había influenciado totalmente uno de los documentos más antiguos del cristianismo. Anteriormente indiqué que las ideas babilónicas sobre la evolución del sol a través del zodiaco habían suministrado los principales rasgos del Josué efraimita. No puede decirse con seguridad si las siete *iglesias* a quienes el autor del Apocalipsis dirige su insensato libro, son iglesias cristianas o sinagogas. ¡Hasta ahí alcanza la confusión del libro! El panfleto parece que debe atribuirse a los gnósticos precristianos, y van den Bergh van Eysinga ha demostrado que se trata, efectivamente, de un panfleto lanzado por una fracción tradicionalista gnóstica contra una fracción más radical, representada bajo los rasgos de una mujer sentada sobre la bestia y llevando el nombre de Babilonia. Pero nadie, hasta ahora, ha sido capaz de demostrar que es un escrito cristiano que suponga la existencia *histórica* de Jesús^[55].

Otro escrito que confirma igualmente el hecho de que con anterioridad al cristianismo el nombre de Jesús ya era utilizado para designar a un ser mítico, y que como tal era venerado por grupos minoritarios es la *Didaché o Enseñanzas de los doce Apóstoles*, igualmente de origen judío, aunque ingenuamente retocado por los cristianos, aunque de una manera superficial. Originalmente, el título no tenía nada que ver con los doce apóstoles del cristianismo, sino que designaba a los doce delegados del sumo sacerdote judío, encargados de transmitir sus órdenes a las comunidades dispersas y de recoger de ellas los impuestos del templo. El título primitivo decía: *Enseñanzas del Señor (transmitidas) a las naciones por los doce Apóstoles*, pero aquí la palabra *Señor* designa a Yahvé, y no a Jesús. En este escrito nos encontramos, a propósito de la Cena, esta oración: «Padre nuestro, te damos gracias por la santa viña de David, tu servidor, que tú nos has revelado por medio de tu servidor Jesús. Te damos gracias por la vida y el conocimiento que nos has revelado por Jesús, tu servidor. Te damos gracias, igualmente, por tu santo nombre, al cual has alojado en nuestros corazones, del conocimiento, de la fe y de la inmortalidad, que también nos has revelado por Jesús, tu servidor»^[56]. ¿Cómo puede explicarse que las palabras de la institución de la Cena, tal y como nos las narran los evangelios, y que los cristianos debían tener en alta estima, hayan sido reemplazadas por éstas que acabamos de citar? ¿Este Jesús de la Doctrina de los Apóstoles, que reveló a los suyos la santa viña de David es el mismo Jesús de los evangelios? Se le llama simplemente *Servidor* de dios, pero, similar a Dionisios, se presenta como salvador asociado a la idea del vino, dando a los suyos la vida, el conocimiento (gnosis) y la inmortalidad. Todo ello está totalmente en concordancia con la doctrina de los gnósticos que enseña y dice que el conocimiento transmitido por algún ser sobrenatural, sobre todo el conocimiento de la naturaleza de los ángeles y de los demonios, garantiza a los fieles la inmortalidad.

La *Didaché* cita el nombre de Jesús en su conexión primitiva con la Cena, y el número doce juega en ella un papel significativo. En la ofrenda de los doce panes de la proposición, el Antiguo Testamento presenta un ejemplo análogo de comida sacramental: cada sabbat, los sacerdotes colocaban doce panes «sobre la mesa santa delante del Eterno; ellos pertenecían a Aarón y a sus hijos, que los comían en el santo lugar: puesto que será para ellos una cosa santa, una parte de las ofrendas consumidas por el fuego delante del Eterno»^[57]. Parece evidente que doce sacerdotes tomaban parte en esta comida, presidida por el sumo sacerdote Aarón, el Ungido (Cristo). Aarón, cuya función era la de personificar el Arca de la Alianza de los israelitas, era, en efecto, considerado como el signo visible de la alianza entre dios y los hombres, como uno de los principales prototipos del Mesías. Pero hemos visto que Josué, elevado al mismo rango que Aarón por Eusebio, en lo que concierne a su carácter mesiánico^[58], se había rodeado, en el instante de su paso por el Jordán, de doce ayudas, una por cada tribu y que, habiendo alcanzado la otra orilla, celebró la pascua tras haber hecho circuncidar a su pueblo. La tradición exigía que la pascua fuese

celebrada por doce personas, por la misma razón por la que el número doce asociado a una comida sagrada jugaba un papel muy importante en toda la antigüedad. Por poner un ejemplo: entre los atenienses, cuyas comidas federales, de carácter religioso, se celebraban cada año con ocasión de los sacrificios vernales^[59]. Puesto que, como hemos visto, la idea de Josué estaba íntimamente ligada a la de la cena pascual, puede creerse, con toda razón, que una cena tomada por doce personas formaba parte del culto que las sectas gnósticas precristianas dedicaban a Jesús.

Puede uno preguntarse cuales serían las ideas extendidas dentro de estas sectas y hasta qué punto su ideología se acercaba al cristianismo, sin confundirse, a pesar de todo, con él. Este problema acaba de encontrar una respuesta de los más sorprendente en las Odas de Salomón, salterio mesiánico que el inglés Rendel Harris publicó en 1909, según un manuscrito sirio del siglo XVI, y que ha sido publicado entre nosotros por Harnack^[60]. En estas odas todo gravita alrededor de un Salvador, Ungido o Cristo que es lo más parecido, no al Cristo de los evangelios, a pesar de ciertas analogías indiscutibles, sino con el Cristo del dogma eclesiástico, el Jesús de la epístola de Judas, el Cristo del Apocalipsis de Juan y de el Jesús dispensador del conocimiento y de la inmortalidad de la Doctrina de los Doce Apóstoles. Se trata del Hijo de dios nacido de una virgen, y su nombre es citado con los del Padre y del Espíritu Santo en una misma fórmula que, indiscutiblemente más antigua que la del cristianismo, pertenece a la doctrina secreta de los gnósticos judíos. Philón conocía ya la triplicidad del Padre (dios), del Hijo y del Espíritu Santo, identificando al hijo con el universo, y al espíritu, visto bajo la apariencia de una madre virginal, con la Sofía o Sabiduría^[61]. El hijo es considerado como el vencedor de los terrores del infierno y de la muerte, como el portador de la vida, enviado por el Padre celeste sobre la tierra para traer la salvación de los hombres. Las similitudes entre el Salvador de esta gnosis judía y la de los cristianos son tan llamativas, que Harnack no ha podido por menos de constatar: «Si estas odas hubiesen sido conocidas en el momento en que un diletante sin competencia (muy halagador para mí) vino una vez más a inquietar nuevamente a la cristiandad poniendo en solfa la historicidad de Jesús, hubiesen sido lanzadas a la palestra. Y con razón, ya que estas odas contienen tantos elementos cristianos, que la historicidad de Jesús sale muy mal parada» (¡sic!)^[62].

Al atribuirles un origen judío y precristiano, Harnack piensa que estas odas podrían servir de apoyo a la tesis de un Jesús precristiano. Esto, parece evidente, no es absolutamente exacto, puesto que las odas no citan en ninguna parte el nombre de Jesús. Pero también es cierto que atestiguan que ya en la época precristiana, o al menos independientemente del Nuevo Testamento, algunas sectas judías dedicaban a Cristo un culto que la Iglesia pretende haber instituido sobre la base de los evangelios. Puesto que los esfuerzos desesperados a los cuales se libran Harnack y sus fieles con el fin de hacer las odas inofensivas, atribuyendo las expresiones y las ideas que les molestan a interpolaciones cristianas o, como Harris, atribuyendo a los cristianos la totalidad del texto, no pueden ser tomados en serio, mucho menos

cuando se está obligado a conceder que carecen totalmente de color específicamente cristiano, y que las palabras que atribuyen a Cristo no tienen nada que ver con el Jesús de los Evangelios^[63]. Un interpolador cristiano no hubiera dudado en multiplicar las alusiones a su salvador, y sobre todo en introducir el nombre de Jesús en este salterio judeognóstico. No existe en ellas más que la expresión de una mística y de una piedad auténticamente judías, de un género todavía desconocido y que representa, lo confesamos, como una «importante fase preliminar del cristianismo^[64]», pero que todavía no puede calificarse de cristiana. Puede tratarse del culto a un Cristo precristiano, que puede haber tenido ya el nombre de Jesús, sobre todo si se piensa en el papel que jugaba ya en otras sectas precristianas Jesús o Josué, tomado en tanto que Mediador de salvación y Príncipe de vida.

Con esta nueva luz puede iluminarse un antiguo himno probablemente precristiano que nos ha conservado Hipólito, autor de un escrito contra los heréticos^[65]. En este himno, Jesús pide a su padre que le haga descender hasta las almas perdidas en las tinieblas con el fin de llevarles la salvación: «Poseyendo los sellos (es decir, los instrumentos de salvación, tales como la libación, bautismo, comidas sagradas, el conjunto de los signos sagrados cuyo conocimiento da la salvación), quiero descender, recorrer todas las eternidades, abrir todos los secretos, revelar las formas de los dioses y comunicar a los hombres la Ciencia escondida, llamada gnosis, del camino sagrado».

La indiscutible antigüedad de este himno se encuentra confirmada por su ideología, claramente babilónica. Puesto que el Jesús que desciende hacia los hombres, recuerda el papel del médico y salvador que juega, en la ideología babilónica, Marduk, hijo de Ea, el gran dios de las aguas, el Mandá-de-hajjé de los mandeanos. El diálogo que anotamos a continuación, inserto en un exorcismo, refleja muchas similitudes y analogías con lo que se dice del Jesús de los naasenianos:

Mirri-dugga ha visto su miseria (la del hombre enfermo).

Entra en la casa de su padre Inki (Ea) y dice:

Padre mío, la perdición de los espíritus ha venido de los infiernos.

Y añade:

¿Qué debe hacer el hombre?

Ignora lo que ha de darle la salud.

Inki respondió a su hijo Mirri-dugga: ¿Qué puedo enseñarte todavía?

¿Qué puedo añadir ya?

Ve. Mirri-dugga, hijo mío, toma un vaso,

Mete en él un poco de agua de la desembocadura de los ríos,

Mezcla a este agua un exorcismo puro,

Para rociar al hombre que es hijo de tu Dios, Y derrámala sobre el largo camino. Las torturas de la mente, que te destrozan
Como los fantasmas de la noche, que se aparten de ti. ¡Que la palabra de Inki las expulse!
Que la diosa Dam-gal-nuna (Damkina) te sane.
¡Y que la imagen de Mirri-dugga, hijo primogénito
De las Aguas profundas, sea tuya!^[66].

Contra esta interpretación se tiene la costumbre de objetar que los naaseanios eran una secta cristiana, y que por lo tanto, el himno naaseanio está inspirado en ideas cristianas. Mas no hay que olvidar que Mossheim, y antes que él Baur habían hecho remontar los orígenes de la gnosis a la época precristiana, tratando de explicarla por la penetración recíproca del paganismo y del judaísmo^[67].

Hóning, en su trabajo sobre los *Ophitas* (1889), demostró que estos primeros sectarios gnósticos eran judíos semejantes a los esenios que aparecen ya antes que el cristianismo o, a lo más tardar, simultáneamente con él. Actualmente la existencia precristiana de los gnósticos y, en particular de los gnósticos judíos está tan aceptada y tan sólidamente demostrada que no solamente el rabino Friedländer^[68] la defiende, sino que también es defendida por eruditos cristianos (Harnack, Pfleiderer, Bousset, Wendland), y aun por teólogos ortodoxos como Zóxkler. El resultado de los estudios llevados a efecto se ha hecho accesible al público ilustrado, no especialmente iniciado en estos problemas, gracias al teólogo Kóhler y a su obra *Die Gnosis* (Religionsgesch. Volksbücher, 1911)^[69]. Luego, si han existido gnósticos precristianos y si los naasenianos se contaban entre ellos, ¿qué impide admitir que, independientemente del Jesús cristiano, y bajo la influencia de ideas babilónicas, venerasen a un ser divino que llevara igualmente, el nombre de Jesús? Se comprende muy mal la exasperación de los teólogos con respecto a Willian Benj, Smith, que se había permitido el citar este himno como argumento en favor de la existencia precristiana de Jesús.

Tampoco se comprende muy bien la oposición que encontró Smith cuando quiso, para apoyar la demostración de la existencia precristiana de Jesús, hacer uso del papiro mágico editado por Wessely; «Yo te conjuro en el nombre del dios de los hebreos Jesús». Estas palabras recuerdan también las ideas babilónicas sobre la magia de los nombres a la cual se hace alusión en el diálogo entre Inki y Mirri-dugga que acabamos de leer. Se encuentran en un «Logos», denominado hebraico, de este papiro de apariencia muy arcaica, y que no tiene ninguna huella de influencia cristiana. Albrecht Dieterich lo atribuye a los medios heleno-judíos, y el copista a una de aquellas personas a quienes él denomina «puros»; Dieterich piensa que el término «puros» designa a los esenios o terapeutas^[70]. Lo que indicaría que los esenios también habían venerado a su dios cultural bajo el nombre de Jesús, lo que

concordaría con una nota de Epifanio, en su Historia de las Herejías, diciendo que en hebreo el nombre de Jesús significa *curator, terapeutas*, es decir, médico y salvador, y no podemos olvidar que los terapeutas y esenios eran considerados como médicos, sobre todo, médicos del alma.

De aquí se deduce que la magia de los nombres entre los antiguos babilonios estaba asociada desde el comienzo, a la idea de un salvador divino, y que Jesús (Josué) era un nombre que las sectas gnósticas precristianas mezclaban a sus exorcismos. Este nombre, por lo que antecede, sólo podía designar a un personaje de naturaleza divina. Cuando se lee en los evangelios^[71] y en los Hechos^[72] que los discípulos de Jesús y otras personas exorcizaban en su nombre, estando confirmado por el Talmud que hacia el final del siglo primero se curaba a los enfermos en el nombre de Jesús, ello no prueba, en absoluto, como lo quieren los teólogos, que Jesús tuviese entre los judíos y los paganos la reputación de un gran exorcista, no; ello confirma, simplemente, su parentesco con los dioses curanderos de la antigüedad tales como Jason, Jasius y Marduk. Si se quiere argüir que el historiador judío Josefo señala (Antiq. VII, 2, 57) que no solamente se exorcizaba en el nombre de dios o de un dios, sino entre otros, en el nombre de Salomón, este argumento es inexacto; porque el mago Eleazar citado por Josefo no exorcizaba *en el nombre de Salomón*, sino únicamente *recordando* el nombre de Salomón y recitando las encantaciones de las cuales era autor. Además el mismo Jesús, se dice, no exorcizaba en su propio nombre, sino en el nombre el Espíritu Santo^[73].

4. El Jesús de Nazaret y la idea de los sufrimientos del Mesías.

EN los evangelios, Jesús es llamado Nazareo, Nazoreo o Nazareno. Sus seguidores son llamados en los Hechos^[74] *secta de los Nazoreos*. Se ha querido explicar este título en función de los pasajes de Mateo II, 23 y Marcos 1, 9, que nos dicen que Jesús era originario de Nazaret, en Galilea. Nadie puede negar que el pasaje de Marcos no es más que una extensión de la lección más antigua de Mateo III, 13, donde se dice simplemente que Jesús venía *de Galilea*; Mateo N, 13 y XXI, 11 son interpolaciones descaradas y, en cuanto a Lucas IV, 16 se admite comúnmente que se trata de un texto reciente, lo mismo que el relato evangélico que Mateo hace sobre la infancia de Jesús. El nombre Nazaret sólo figura en las versiones más recientes de los evangelios, mientras que las porciones antiguas únicamente conocían la *patria* (patris) de Jesús. El pasaje de Mateo II. 23 que se apoya sobre la profecía para establecer una relación entre los dos nombres, Nazoreo y Nazaret, está traído por los pelos.

Existen serios motivos para preguntarse si la secta de los Nazoreos, nombre que, si debemos creer los Hechos, llevaban antiguamente los cristianos, puede ser relacionada con una localidad llamada Nazaret. *A priori* puede parecer poco lógico que los discípulos de Jesús se hayan querido denominar en función del pueblo Nazaret por las únicas razones de haber constituido el lugar de nacimiento de su maestro o el lugar en el que pasó su juventud; los Kantianos no tienen costumbre denominarse Koeningsbergano, ni Treviranos los discípulos de Karl Marx. También es muy dudoso que Nazaret haya existido antes de la era cristiana, y, cuando se trata, según las reglas de la lingüística de hacer derivar la palabra Nazareo de Nazaret, se enfrenta uno con tales dificultades que científicos reconocidos como Wellhausen, Cheyne, Burkitt y otros descartan totalmente la posibilidad de ninguna relación entre ambos.

Para explicar la palabra *Nazoreo* se ha pensado en los Nasirianos o Nasiritas, estos consagrados al dios del Antiguo Testamento, que se abstenían de aceite, vino y de la navaja, se distinguían de sus compatriotas por su original santidad y a los cuales, entre otros, habría pertenecido Juan Bautista. Pero Smith ha señalado y llamado la atención sobre el hecho de que los judíos distinguían perfectamente entre Nazoreos y Nasirianos, ya que aceptaban a los Nazoreos o Nazoreanos; con lo que nadie ha vuelto a querer identificar a Jesús con prácticas nasirianas^[75]. Por esta razón, a pesar de todos los esfuerzos de sus adversarios, nadie puede calificar de Inverosímil la hipótesis de Smith, que ve en Nazoreo originariamente el nombre de una secta precristiana venerando a su dios o a su Mesías bajo el nombre de *nosri* (sir. *nasarja*), es decir, *protector* (guardián) o dios es Salvador, del mismo modo en que el teólogo Volkmar da al término *Nazoreano* el significado de Salvador^[76]. Recientemente, algunos eruditos alemanes han creído encontrar en el nombre de

Nazoreanos la idea de *guardar, observar*, por ejemplo, Lidzbarski, que ve en los Nazoreanos *observadores* porque se ceñían a ciertas prácticas purificadoras tales como el bautismo, o bien el asiriólogo Zimmern que piensa en secretos divinos *guardados* por los Nazoreanos. Éstos serían, pues, iniciados en una ciencia secreta o gnósticos^[77]. Poco Importa tomar al pie de la letra la nota de Epifanio en su Historia de las herejías^[78], que dice que existía más allá del Jordán una secta judía de Nazoreanos o, más bien, Nazareanos, anterior a Cristo y que ignoraba a Cristo, es decir al Cristo hombre de los evangelios. En cualquier caso, lo que sabemos de las sectas judías hace posible la existencia de dicha secta, y también es posible que sus adeptos se hayan denominado a sí mismos Jeseanos, porque veían en el Mesías una rama o *brote* de la raíz de Jesé o Isaí, padre de David^[79].

El pasaje del profeta que hace alusión a esta rama es el único que, en san Mateo II, 23, puede servir de puente entre los términos Nazaret y Nazoreanos, ya que en hebreo, la rama o ramo se dice nazar o *neser*, de la misma raíz que Nazaret. Esta etimología proporcionó a los Nazoreanos, considerados primitivamente como guardadores u observantes de las prácticas religiosas, una buena ocasión de dar una base histórica a esta cualidad de protectores u observantes, a partir del momento en que la idea del Mesías comenzó a tomar un aspecto histórico. Y lo hicieron apoyándose, gracias al giro de las profecías que hemos citado, sobre el nombre geográfico de Nazaret, posiblemente imaginado específicamente para este efecto^[80]. Como consecuencia lógica Jesús fue llamado el Nazareno por alusión al brote de Isaías, y porque era considerado el guardián y el salvador de Israel^[81].

La vehemente oposición que han suscitado los trabajos de John M. Roberston^[82] y de Smith^[83] quienes, con una perspicacia sorprendente, han reunido estos testimonios en favor del culto precristiano de Jesús, y el desprecio con que se les considera entre los teólogos, sólo prueban una cosa: el terror que estos descubrimientos y estudios han provocado en los medios teológicos^[84]. En efecto, ¿cómo los adversarios podrían explicar esta fórmula que aparece frecuentemente en los evangelios y en los Hechos: *Ta pert tu Jesu* (las cosas concernientes a Jesús)^[85], fórmula que, evidentemente no tiene nada que ver con la vida de Jesús, sino que se refiere a una doctrina que tiene por objeto el Jesús? ¿Cómo explicar el pasaje de los Hechos XVIII, 25., que presenta en Efeso a un judío de Alejandría llamado Apolo, hombre erudito, versado en las escrituras, instruido en la doctrina del Señor, que hablaba con un espíritu ardiente y enseñaba con fidelidad «las cosas concernientes al Jesús», pero que no conocía más que el bautismo de Juan, y a quien finalmente Aquila y Priscila le reciben en su casa para explicarle más exactamente la doctrina?

Los tres primeros evangelios narran que Jesús reunió a sus doce apóstoles y les envió en calidad de mensajeros y exorcistas de espíritus inmundos^[86]. ¿Cuál debía ser su mensaje? ¿El reino de los cielos ha llegado?^[87]. No deja de ser un mensaje singular, ya que Jesús lo anuncia siempre en forma de parábolas, con el fin de no ser

comprendido por el pueblo. ¿Deberían predicar más bien, la fe en la persona de Jesús? El texto de Mateo podría hacerlo suponer, puesto que en los discursos pronunciados por Jesús en esta ocasión, habla mucho de sí mismo, y promete a quienes le confiesen la gracia de su padre que está en el cielo^[88]. Pero los mismos apóstoles ignoraban que él fuese el Mesías. ¿Qué impresión hubiese podido hacer en los auditores un mensaje en el que se les anunciaba que, en algún lugar de Galilea, había un hombre, un doctor, que realizaba milagros, hablaba al pueblo en parábolas y predicaba el advenimiento del reino de dios? Ciertamente, rigurosamente hablando, se hubiese obtenido con un predicador como Juan Bautista o el mismo Jesús, pero difícilmente por sus discípulos, un poco bastos y obtusos que ni siquiera comprendían las parábolas más sencillas de su maestro. ¿Debemos pensar entonces que el objeto de la misión de los discípulos era la de «expulsar los demonios y curar a los enfermos de cualquier tipo de dolencia que tuvieran, y aun de resucitar a los muertos»^[89]? ¿Es posible imaginar esto siquiera? ¿Habría iniciado, por azar, Jesús a sus discípulos en los misterios del hipnotismo? ¿Cómo imaginar la transmisión de este «poder»? ¿Reconozcamos, humildemente, que toda esta historia de la misión de sus discípulos no tiene ni pies ni cabeza?

Se señala en los Hechos XIX, 1 y ss., que Pablo encontró en Efeso a algunos discípulos que, a pesar de su fe, no tenían ni idea del Espíritu Santo y que sólo habían sido bautizados con el bautismo de Juan Bautista. Sin dudar un momento Pablo les bautiza también en el nombre de Jesús, a pesar de que únicamente el Cuarto Evangelio, en contra de todo lo que dicen los sinópticos, conociese un bautismo dado por Jesús, y cuando Mateo y Marcos le hacen dictar la orden de bautizar sólo tras haber resucitado. El conjunto se parece a las fases sucesivas de la evolución de un culto muy antiguo, sobre todo cuando los fieles que recibieron en Efeso el Espíritu Santo por el bautismo, eran, se señala, aproximadamente un número de doce^[90], número necesario para el rito primitivo^[91]. Mas lo verdaderamente llamativo es que Pablo encuentra, no solamente en Éfeso, sino en todos los lugares a los que le conducen sus viajes misioneros, cierto número, aunque sea ínfimo, de personas que creen en Jesús. ¿De dónde provienen? ¿Cómo es posible que en el lapso de tiempo que separan la crucifixión de Jesús y la llegada del apóstol, la fe en Jesús se hubiese extendido por el mundo entero con la rapidez que suponen los Hechos? Smith, tras haber cotejado y estudiado todos estos pasajes, concluye —y nadie hasta ahora ha sido capaz de refutarle— la tesis de los Hechos que hace emanar el cristianismo de un hogar único: Jerusalén, está en contradicción flagrante con las otras afirmaciones de este mismo escrito. Los mismos Hechos traicionan sus propias afirmaciones y muestran y descubren claramente la gran difusión de un culto precristiano de Jesús, que para nosotros no tiene nada de sorprendente puesto que hemos reconocido la identidad de Jesús con la del Josué del Antiguo Testamento, y la identidad del último con la de una especie de Mesías^[92].

En los *Oráculos Sibílicos*, escrito esencialmente judío, se puede leer este pasaje;

«Alguien descenderá nuevamente del cielo, un hombre eminente, que extendió sus brazos sobre el bosque fecundo, el mejor de los hebreos, aquél que hace tiempo detuvo el sol, hablando con una bella voz y con labios puros». La edición alemana de los Apócrifos y Pseudoepígrafes del Antiguo Testamento traduce: «de los cuales el mejor de los hebreos extendió las manos sobre el bosque fecundo»: relaciona la palabra alguno con Moisés, y la cruz —puesto que el bosque fecundo (madero fecundo) no puede designar otra cosa— al Exodo XVII, 12. Al consultar este pasaje podemos ver que Moisés no extiende sus brazos sobre el bosque, sino que los extiende en forma de cruz, y no son sostenidos por Josué, que detendrá el sol, sino que son mantenidos en esa posición por Aarón y Hur, mientras que Josué lucha contra los Amalecitas^[93]. Whittacker, en la obra citada en páginas anteriores, tiene razón al ver en este pasaje otro testimonio en favor de la identidad de Jesús y de Josué, y este texto nos demuestra también que se veía en el Josué del Antiguo Testamento un crucificado, o por lo menos alguien en íntima relación con la cruz, y que por otro lado era identificado con el Mesías descendido de los cielos^[94].

Esto viene confirmado por las odas de Salomón. En el canto 42 puede leerse:

«He extendido las manos y me he consagrado al Señor,
Puesto que extender las manos es un signo de consagración,
Lo mismo levantar el madero derecho
Al cual estaba suspendido el hombre levantado en el borde del camino».

Para Gunkel^[95], esta oda es un «canto de triunfo del crucificado» y se relaciona Incontestablemente al Cristo invocado en el versículo 21 bajo el nombre de «Hijo de dios», y en el versículo 24 bajo el nombre de «Salvador». Pero hemos visto que estos dos nombres son dos apelativos generales con que los judíos designan al Mesías, por lo que no se tiene ningún derecho para relacionarlos únicamente con el Jesús de los evangelios. Gunkel comenta estos versículos con las siguientes palabras: «El Salvador se ha consagrado a dios extendiendo sus brazos sobre la madera, y no es solamente el gesto de extender los brazos lo que constituye el signo de la consagración, sino la cruz misma con su travesaño horizontal, de donde era suspendido, levantado al borde del camino (Marcos XI, 29); lógicamente se desprende que el signo de la cruz era mucho más antiguo que la crucifixión de Cristo: observación muy importante para la historia de las religiones». Efectivamente, esta observación nos parece tan importante, porque de ella se desprende una realidad que nos confirma totalmente la existencia de un culto precristiano de Jesús. Ya que es evidente que, en este texto, la cruz no tiene otro significado que el que tiene en el pasaje citado de los oráculos sibilinos, en donde se la relaciona con Josué. Se trata de un puro símbolo que expresa únicamente el sacrificio (crucifixión) de uno mismo y la victoria de la vida sobre la muerte, en la unión con dios. No echando en olvido que la

cruz era simplemente un símbolo solar, una alusión a la cruz que forma el sol cuando en su carrera corta el ecuador celeste en el equinoccio primaveral, consiguiendo de este modo la victoria de la luz al surgir de la parte inferior del zodiaco que corresponde al invierno. El Mesías es el mediador entre las cosas inferiores y las superiores, entre dios y el mundo. De la misma manera el sol, en el equinoccio vernal, cuando cortando el ecuador forma la cruz vernal, aparece como el mediador entre la mitad inferior y la superior del zodiaco. Por esta razón también, en el Timeo de Platón el alma universal, mediadora entre dios y el mundo, está representada bajo la forma de una cruz (inclinada), tendida entre el cielo y la tierra^[96]. Moisés extiende sus brazos en forma de cruz y, por este hecho, consigue la victoria de los israelitas sobre los amalecitas^[97]. En Mateo XXIV, 30 se habla de la cruz como el «signo del Hijo del hombre», y Josué, el salvador solar, es el dios de la crucifixión y de la pascua, fiesta celebrada con la consumación del cordero pascual, porque en el equinoccio primaveral el sol efectúa su paso por el ecuador celeste, dispensando, de este modo, una nueva vida a la tierra y porque este paso tiene lugar en el signo zodiacal del cordero, en el cual el sol está *levantado* sobre la cruz celeste^[98].

Por otro lado se ha reconocido que la consumación del cordero pascual y el rito de circuncisión era una especie de rescate o redención de un sacrificio humano, del sacrificio del primogénito, que en tiempos remotos se ofrecía al dios supremo en la época del equinoccio vernal. En lugar del hombre se sacrificaba un cordero, o el prepucio del hombre, es decir, una parte del cuerpo con el fin de salvar el todo. Josué, según la opinión común y general, había realizado el rescate e instituido el rito de la circuncisión tras haber sido, de acuerdo con la concepción primitiva, sacrificado él mismo en lugar del primogénito, convirtiéndose por medio de esta acción en el dios-salvador e instrumento de salvación de todo el pueblo.

El rito del sacrificio humano en la primavera, teniendo por finalidad el rescate de los pecados que un pueblo había podido cometer durante el año, era una práctica extendida en toda la antigüedad, y se practicaba, sobre todo, entre los semitas. El valor que la divinidad debía dar a dicho sacrificio estaba en función del valor de la vida sacrificada y del rango que la víctima ocupaba entre los hombres. Se escogía sobre todo a los primogénitos para esta finalidad y, de acuerdo con los libros de Josué^[99], y de Samuel^[100], los reyes fueron las víctimas propiciatorias ofrecidas en sacrificio^[101]. El hecho de que entre los israelitas esta ofrenda estuviese en relación con la fiesta de la pascua se halla confirmado por una nota demostrando que los siete hijos de la casa de Saúl que David hizo morir haciéndoles colgar de la madera o de la cruz, murieron «en la época de la recolección de la cebada», es decir, que tuvo lugar durante la fiesta de la pascua «delante del Eterno»^[102]. En este contexto, y con este objetivo, no podía darse sacrificio más eficaz que el de un rey ofreciendo su primogénito. Por esta razón, según las palabras de Justino, el general cartaginés exiliado Maleus, hizo colgar en la cruz a su hijo Cartalo, vestido de rey y sacerdote, delante de la ciudad de Cartago asediada, lo que, visto por los habitantes de la ciudad

hizo que perdieran todo el valor y, tras varios días de lucha sin esperanza, la ciudad fue tomada. Por la misma razón, Hamílcar sacrificó a su propio hijo en el madero, y los mismos israelitas abandonaron el sitio de Moaba cuando vieron al rey de este país sacrificar a su propio primogénito^[103]. La misma Jepté ofreció a su propia hija, y Plinio nos cuenta que, cuando tuvo lugar el sitio de Tiro por las tropas de Alejandro, los fenicios de esta ciudad sacrificaban cada año a una joven en honor de su dios Kronos, Melkart o Moloch (rey), el mismo Melkar tirio en cuyo honor se sacrificaba, en la isla de Rodas, un criminal. Philón de Byblos nos cuenta que, entre los fenicios, el dios tenía por nombre «Israel», y que en ocasión de una gran epidemia, para terminar con la mortalidad, «Israel» sacrificó a su hijo «único» Jeud (Judas), el *Unico*, tras haberle hecho vestir con las ropas reales^[104]. Por la misma razón Abraham ofreció en sacrificio a su primogénito a Yahvé. Pero el nombre Abraham (el «padre sublime»), no es más que otra denominación de Israel, el «dios poderoso», nombre primitivo del dios de los hebreos, nombre que se le aplicó hasta que fue reemplazado por el de Yahvé, dios de una de las tribus, que terminó convirtiéndose en dios de todo el pueblo. Cuando los progresos de la civilización hicieron desaparecer de Israel los sacrificios humanos y que el monoteísmo se desarrolló, se degradaron a las antiguas divinidades y se las colocó en el rango de simples mortales, por lo que se imaginó el relato del Génesis XXII con el fin de motivar «históricamente» la sustitución de los sacrificios humanos, reemplazándolos por sacrificios de animales. La misma intención ha estado presente, lo repetimos, en la correlación establecida por el libro de Josué entre este héroe y la fiesta de la pascua^[105].

No nos extrañamos demasiado al encontrar también entre los antiguos israelitas la práctica de los sacrificios humanos. La idea del chivo *expiatorio*, arrojado al desierto para la remisión de los pecados del pueblo, permaneció vivo en todo Israel hasta una época bastante avanzada. Igualmente se conservó en todo Israel la idea de la sustitución de los antiguos sacrificios de vidas humanas por la muerte de animales, ya que aquel sacrificio estaba asociado a la renovación de la vida y de las fuerzas que la sangre de la víctima debían aportar a la naturaleza paralizada por el invierno o asolada por el estío: ceremonia que dio origen al mito de un dios joven y bello cuya muerte era acompañada de vehementes lamentaciones, mientras que su renacimiento o resurrección era celebrada con grandes gritos de alegría.

Desde los tiempos más remotos, el culto de este dios iba acompañado, de ordinario con un *sortilegio por* analogía bajo la forma de representación ritual del drama de su vida y de su resurrección. Entre los pueblos primitivos, donde el límite entre el espíritu y la naturaleza todavía no había sido bien delimitado, en donde el hombre se siente parte integrante de su ambiente natural, se creía que podía secundar la naturaleza en su alternancia entre la vida y la muerte y, llegado el caso, ejercer cierta influencia en tales fenómenos. Por tales razones sería conducente imitarles. Frazer, a quien debemos un estudio detallado de estos fenómenos, declara: «En ningún lugar del mundo estos esfuerzos fueron perseguidos con tanta perseverancia y

método como en Asia occidental. Los nombres pueden variar de un lugar a otro, el fondo permanece inmutable en todos ellos. Un hombre a quien la imaginación alterada de sus adoradores revestía de ornamentos y atributos de un rey, sacrificaba su vida por la vida del mundo. Después de haber vertido, de su propio cuerpo, el fluido generador de las fuerzas vitales en las venas adormecidas de la naturaleza, se le entregaba a la muerte, antes de que la decrepitud se apoderara de él y originara la decrepitud de todas las fuerzas de la naturaleza, sustituyéndole por otro personaje que, como sus predecesores, recomenzaba el drama eterno de la resurrección y de la muerte de dios»^[106]. En los tiempos históricos, este drama fue representado a menudo, teniendo como personajes principales personas de carne y hueso, sacerdotes y reyes de la divinidad representada, que fueron poco a poco sustituidos por criminales. En ocasiones era suficiente un simulacro de sacrificio de la persona deificada, por ejemplo, en las representaciones de Osiris de los egipcios, de Mithra parsista, de Attis frigio, de Adonis sirio, de Sandan (Sandes) de Tarso (ciliciano), de Esmun fenicio. En estos casos el *hombre-dios* era substituido por una imagen de la divinidad, por un muñeco, una piedra o un tronco de árbol sagrado. Pero existen aún en estas celebraciones indicios más que suficientes para vislumbrar y atestiguar que se trata, bajo la forma de una civilización más humana, de un primitivo sacrificio humano atenuado. En el culto de Attis es difícil ignorar los vestigios de un antiguo sacrificio humano voluntariamente consentido en nombre del Sumo Sacerdote, a quien se le llamaba Attis, es decir, «padre», y en el rito durante el cual, con ocasión de la fiesta del dios, el sumo sacerdote se hería a sí mismo y ofrecía su sangre para rociar la imagen del dios^[107].

El punto de arranque de todos estos cultos parece radicar en Babilonia. Bel, dios supremo, y con el Marduk, ya citado, y Tammuz, eran dioses que moría y resucitaban. En ocasiones se imaginan divinidades como Sin, Samas y Nergal, descendiendo a los infiernos, es decir, muriendo y resucitando. Se trata, evidentemente, de una personificación del sol que, en el equinoccio de otoño, en el punto en que su órbita corta el ecuador celeste y dibuja una cruz imaginaria, desciende a la mitad inferior de su carrera, la que representa el invierno y las tinieblas (es decir: que él «muere»), para elevarse posteriormente hasta el equinoccio vernal, para ser «elevado» en la cruz y dar al mundo una nueva vida. La cruz se convierte, de este modo, en el símbolo de la vida y de la muerte^[108]. Los israelitas conocían muy bien estos cultos. Ezequiel ofrece una descripción de las mujeres de Jerusalén sentadas en la puerta septentrional de la ciudad llorando a Tammuz^[109]; Zacarías habla misteriosamente sobre el asesinato de un dios al que lloran los habitantes de Jerusalén, «como el duelo de Hadadrimmon (Rammán) en el valle de Meguidon», es decir, como el duelo de Adonis. Hemos visto ya que Josué estaba íntimamente unido al dios salvador babilónico Marduk, y que la idea que existía sobre él venía inspirada y cargada de consideraciones astrales y que en su culto la cruz tenía un papel significativo e importante. Su nombre es el mismo que el de Jasios, mientras que este

nombre es otro de los que se aplicaron a la designación de Esculapio o Esmun, y no hay que olvidar que Esmun era uno de los dioses de la antigüedad que mueren y resucitan. Nada impide afirmar —como el mismo Brückner se ha visto obligado a reconocer— que Josué se contaba entre los dioses que morían y resucitaban.

Una antigua variante del Mateo XXVII, 16 y ss., desaparecida de nuestros textos desde Orígenes, da a Barabbas (Barrabás), criminal que fue opuesto al Salvador, el nombre de «Jesús Barabbas», Jesús hijo del padre. «Hijo del padre» (Yahvé) era también, lo hemos visto ya, el título del ángel de salvación identificado a Josué, ángel que estaba en posesión del nombre sagrado de dios y a quien el Talmud da el nombre de Metratron. Entre los semitas, el título «Hijo del padre» parece haber designado, de una manera general los hombres ofrecidos por sus padres al dios supremo, en sacrificio expiatorio, o a los mismos dioses de los cuales se imitaba el drama de salvación que se les atribuía, lo cual no debía ser más que una trasposición del rito sacrificial. Cuando se llega a comprender lo que precede, se explica uno mejor lo que nos narra Philón acerca de un pobre loco llamado Carabas que fue paseado por las calles de Alejandría con una corona de papel, un cetro y una capa, para ridiculizar a Agripa, rey de los judíos. ¿No nos encontramos, como los suponen Frazer y Robertson^[110], en presencia de un antiguo rito cultual? Carabas parece que no es más que la corrupción de Barabbas, y Jesús Barabbas juega un papel señalado en la pasión del salvador cristiano, que sufre a su vez la misma ofensa burlesca por parte de los soldados romanos.

Es llamativo el que un tal Barabbas aparezca también en la fiesta de año nuevo que los babilonios consagran a Marduk, bajo la forma de un criminal puesto en libertad, mientras que Marduk mismo, o más exactamente el hombre que le representaba, era torturado y matado en lugar del criminal^[111]. Frazer cita que durante las Saceanas de Babilonia, fiesta que al parecer conmemoraba la invasión de los saceos scitas en Asia occidental, pero que Frazer identifica a la de Zakmuk, antigua fiesta de año nuevo entre los babilonios, un criminal condenado a muerte era promovido a un simulacro de realeza, gozando durante algunos días de cierta libertad, pudiéndose procurar toda especie de gozos, hasta el uso del harén real, y que el último día era despojado de su irrisoria dignidad y quemado tras haber sido desnudado y flagelado^[112]. Durante la cautividad de Babilonia, los judíos tuvieron conocimiento de esta fiesta, la tomaron de sus opresores y la celebraron poco antes de su pascua, con el nombre de Purim, bajo el pretexto, alegado por el libro de Ester, de conmemorar el gran peligro del que habían escapado en Persia, bajo el reinado de Ahasverus (Jerjes), gracias a la sagacidad de Ester y a su tío Mardoqueo.

Por otro lado Jense en la *Zitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Revista de ciencias orientales) ha demostrado^[113], que los nombres de Ester y Mardoqueo ocultan los nombres de la diosa Istar y de su hijo Marduck quienes, entre los babilonios, durante las fiestas saceanas, bajo el nombre de los dioses elamitas Vasthi y Hamman (Humman), representando el año ido o la mitad invernal del año, eran

suprimidos como tales y resucitaban con sus verdaderos nombres trayendo el año nuevo, o la mitad estival del año^[114]. Entre los babilonios el rey de las fiestas saceanas poseía el rango de una divinidad y sufría, con esta condición, la muerte en la hoguera, donde se cuenta que fueron también sacrificados el Sandan ciliciano y el Melkart (Hércules) fenicio.

En el libro de Ester podemos leer: «Mardoqueo salió de la casa real vestido con ropas reales, amarillas y blancas, portando una gran corona de oro, cubierto con un manto de lino y púrpura. Y la ciudad de Susa exultaba de alegría»^[115]. En esta descripción Frazer ha descubierto y reconocido al antiguo rey de las saceanas babilónicas, al representante de Marduk y su cortejo quienes, al atravesar la capital, inauguraban el año nuevo. En realidad, el cortejo de este reyezuelo parece haber sido menos solemne de lo que quiere hacemos creer el autor del libro de Ester. Lagarde ha señalado una vieja costumbre parsista, practicada cada año en los primeros días de marzo, al comienzo de la primavera, y conocida con el nombre de procesión de *los imberbes*: un bufón imberbe, a ser posible tuerto, totalmente desnudo, era conducido sobre un asno por la ciudad, con gran pompa, acompañado de una guardia real y de un grupo de jinetes, silbado por la multitud que agitaba palmas y aclamaba a este rey de opereta. A los ricos y negociantes que encontraba en su camino, tenía el derecho de imponer requisiciones, una parte destinada al tesoro real y la otra parte le quedaba en propiedad y, podía, sin otro proceso, ampararse de lo que se le negaba. Pero la mascarada se terminaba, en que en un momento determinado, debía ser concluido su paseo real por la ciudad, bajo la pena de ser detenido, maltratado y matado sin piedad por la multitud. El cortejo de este «imberbe» anunciaba el fin del invierno y la llegada próxima de la primavera. El imberbe parsista se corresponde claramente con el rey de la saceanas entre los babilonios, y parece haber representado la conclusión del invierno. Frazer cierra su exposición señalando que el criminal que representaba el papel del Mardoqueo judío atravesaba la ciudad en un cortejo similar al del imberbe con el fin de comprar su libertad con esta mascarada ofrecida al pueblo, y recuerda a este propósito, la narración, mencionada con anterioridad, que Philón hace del Carabbas de los alejandrinos^[116].

De todos estos testimonios se desprende que, según la vieja costumbre extendida por Asia occidental, durante las fiestas primaverales, la pascua judía, un criminal vestido de rey, representando el papel del dios del año, era conducido por la ciudad con gran pompa y solemnidad y, tras haber gozado durante unos días de todo tipo de libertades, era conducido a la muerte, sea efectivamente, sea, como más tarde sucedería, en simulacro, mientras que otro criminal era liberado. A medida en que las costumbres se fueron suavizando, estas escenas se fueron convirtiendo en representaciones bufonescas a costa del hombre travestido en rey y, probablemente, debieron de servir a fines políticos. Los evangelios ofrecen de Jesús una descripción que recuerda la de los reyes saceanos y la del imberbe parsista: sentado sobre un asno, aclamado por la población, entra en Jerusalén y se permite las más grandes

libertades frente a los cambistas y mercaderes; tras esto su realeza se convierte en burla y es condenado a muerte, mientras que Barabbas es liberado. En el fondo Barabbas es el mismo Jesús, el representante del año nuevo, de la mitad ascendente de la carrera del sol, opuesta a la mitad descendente, de qué que tenga el mismo nombre: Jesús hijo del padre. Posteriormente, incómodos por el hecho de que un criminal lleve el mismo nombre de Jesús, no se le aplicó más y sólo se conservó el de Barabbas, nombre incomprensible en sí mismo, previniéndose con esta supresión de la objeciones de los historiadores que podían recordar a los cristianos que su Jesús no era otro que Jesús Barabbas de la costumbre popular^[117]. Según Frazer, el reinado de los saceanos en Babilonia duraba cinco días. Cinco parecen ser los días que separan la entrada de Jesús, en Jerusalén, de su crucifixión.

Se ha afirmado que la idea de los sufrimientos del Mesías, siendo desconocida por los judíos, éstos jamás hubiesen podido soñar en establecer una relación entre su Mesías y esta costumbre popular del año nuevo. Pero ésta es una tesis que no puede ser defendida. Existen serias razones para admitir que, según la tradición primitiva, Moisés y Aarón también se sacrificaron por su pueblo en calidad de jefes y sumos sacerdotes, episodio cortado del texto con el fin de alterarlo y ofrecerle en otro sentido^[118]. Pero como estos dos hombres, y más particularmente Moisés, eran considerados como prototipos del Mesías, se dedujo claramente que el sumo sacerdote que esperaba Israel, y que debía reencarnar a Moisés y Aarón^[119], debería ser sacrificado al igual que Moisés^[120]. Hemos visto que tras el exilio, ciertos judíos habían asociado la persona de Ciro a la idea del Mesías. Y se conoce una leyenda afirmando que Ciro, por orden de Tomyris, reina de los escitas, había sido condenado a muerte en el madero de la tortura^[121]. En Justino, el judío Tryphon está convencido de que el Mesías sufrirá y morirá de muerte violenta^[122]. El Talmud llega a ver en la muerte del Mesías una expiación de los pecados, lo que prueba claramente «que en el siglo segundo de nuestra era los judíos, por lo menos ciertos ambientes, se habían familiarizado con la idea de un Mesías sufriendo en expiación por los pecados de los hombres»^[123].

Los rabinos se hacían del Mesías dos ideas diferentes. Los unos veían en él al hijo de David, rayo guerrero enviado por dios para liberar a los judíos del yugo extranjero, fundador del reino universal y juez de la humanidad; ésta era la condición mesiánica de todos aquellos que hacían del rey David el ideal de soberano^[124]. Para otros, el Mesías debía reunir las diez tribus de Galilea y conducir las a Jerusalén, pero debería perecer en la lucha contra Gog y Magog que combatían con Armillus, a causa del pecado de Jeroboam, es decir, a causa de la deserción de los israelitas que combatían con los judíos. En el Talmud, este último Mesías, por oposición al primero, es llamado hijo de José o de Efraín, porque el reino de Israel comprendía, sobre todo, las tribus de Efraín y de Manasés que fundamentaban sus orígenes en el personaje mítico José. Se trataba, pues, del Mesías de los israelitas hostiles a los judíos, en particular,

del Mesías de los samaritanos. Este Mesías «hijo de José, se comenta, se ofrecerá y extenderá su alma en la muerte, siendo su sangre la reconciliación del pueblo de dios». Con todo, él terminará subiendo a los cielos. De aquí que el otro Mesías, el «hijo de David», más especialmente, el mesías de los judíos, vendrá y dará cumplimiento a las promesas hechas a los judíos. Esta creencia y doctrina parece haber sufrido la influencia de Zach XII, 10 y ss., y XIV, 3 y ss.^[125]. Según las investigaciones de Dalman^[126], la idea del Mesías hijo de José no habría surgido hasta el siglo segundo o tercero de nuestra era. Bousset comparte también esta idea, pero no discute el que los Apocalipsis judíos del final del primer siglo de nuestra era, primeros escritos que hablan de una forma detallada y precisa sobre este personaje, puedan contener tradiciones «muy antiguas». El mismo parsismo diferenciaba claramente, por una parte a Mithra, salvador que sucumbe bajo el peso de los sufrimientos y mediador entre dios y el mundo, y de otra a Saoshyant, juez supremo que presidirá el juicio final y conseguirá la victoria sobre Ariman (Armellas). Es muy posible que los judíos hayan tomado de los parsistas la idea de la pasión del Mesías, idea que pudo muy bien no ser aceptada por todos, pero que algunas sectas, fomentándola en secreto, ponían en relación con una antigua costumbre y una vieja divinidad que nosotros hemos podido comprobar resulta ser el Josué (Jesús) del Antiguo Testamento, el «hijo del padre». Estos dos Mesías fueron fundidos en uno por el evangelio: del Mesías hijo de José hizo el Mesías terrestre, que se desplaza con sus discípulos desde Galilea a Jerusalén para sucumbir frente a sus adversarios, y, del Mesías hijo de David hizo el Mesías celeste volviendo lleno de gloria. Al mismo tiempo el evangelio da al mesianismo una amplitud y profundidad hasta entonces desconocida, al fusionar la idea de la pasión con la del cordero pascual, y la idea de la pascua con la del dios que inmola a su hijo. Al igual que los judíos, el evangelio hace de su Mesías el hijo del rey David, pero también ha conservado el recuerdo del Mesías israelita al darle por padre a José y por madre a Miriam (Mariam)^[127], madre de Josué el samaritano^[128]. Era lógico que el Mesías hijo de David naciese en Bethleem, ciudad de David, mientras que el Mesías hijo de José era originario de Nazareth, en Galilea; por esta razón el evangelio imaginó el viaje de sus padres, solución bastarda y grosera, con el fin de conciliar las dos tradiciones.

Ya hemos visto que en la Didaché Jesús es llamado «servidor» de Yahvé. Pero servidor de Yahvé también es el título que da Isaías LIII al Justo destrozado por los sufrimientos, del cual se ha escrito:

Despreciado y abandonado por los hombres,
Hombre doloroso y habituado al sufrimiento,
Similar a aquél de quien uno se avergüenza,
Le hemos despreciado, no le hemos hecho ningún caso.
Sin embargo, él cargó con nuestros sufrimientos,
Tomó sobre sí nuestros dolores;

Le hemos considerado como castigado,
Golpeado por dios y humillado.
Pero fue herido por nuestros pecados,
Chascado por nuestras iniquidades;
El castigo que nos da la paz cayó sobre él,
Y gracias a sus heridas somos curados.
Éramos errantes como corderos sin pastor,
Siguiendo cada uno su propio camino;
Y Yahvé le golpeó por nuestra iniquidad.
Fue maltratado y oprimido.
Y nada dijo, ni abrió su boca,
Semejante al cordero que conducen al matadero,
A la oveja que en silencio permanece mientras la esquilan;
Así guardó silencio.
Fue dominado por la angustia y el castigo;
¿Quién de su generación creyó
Que había sido suprimido del mundo de los vivos
Y golpeado por los pecados de mi pueblo?
Su sepulcro fue colocado entre los malvados.
Su tumba entre los orgullosos,
A pesar de que jamás fue violento
Ni nunca se descubrió fraude alguno en sus palabras.
Plugo a Yahvé el destrozarle en el sufrimiento...
Tras haber engendrado su vida en sacrificio por el pecado,
Verá una posteridad y prolongará sus días;
Y la obra de Yahvé se acrecentará entre sus manos.
Liberado de los tormentos de su alma, afirmará sus miradas;
Y por su sabiduría mi servidor fiel justificará a muchos hombres.
Él se hará cargo de sus iniquidades.
Por esta razón le daré su parte entre los grandes;
Repartirá el botín entre los poderosos,
Porque él mismo se entregó a la muerte,
Y fue colocado entre los malhechores,
Porque cargó sobre sí los pecados de muchos hombres,
E intercedió por los culpables.

Suele decirse que este texto describe las penas que Israel debía de sufrir por la humanidad. Pero los trabajos de Gressmann^[129] y de Cheyne^[130], entre otros, han podido establecer que el servidor de dios era antiguamente un dios-salvador muriente y resucitante, cuya naturaleza divina desapareció con las alteraciones posteriores de los profetas. Si debemos creer a Cheyne, los pasajes de Israel que se relacionan con el

Servidor de dios se han conservado bajo una forma muy adulterada, y primitivamente el elemento mitológico dominaba en ellos mucho más de lo que lo hace actualmente^[131]. El Servidor de dios estaba en parentesco con el dios Tammuz de los babilonios, y lo más probable es que fuese el mismo Hadad-Rimmon citado en las páginas anteriores. Cheyne cree poder afirmar que en Isaías, su nombre primitivo era Ashkal o Ashur: Yahvé-Ashur. ¡Y no olvidemos que, para el célebre hebraísta, ésa es la forma primitiva del nombre de Jehoshua, Joshua, Jeshua y Jeshu o Jesús!!^[132].

En el capítulo LIII de Isaías nos proporciona también, con su contenido, una nueva prueba de la pasión de un Josué precristiano. Y no olvidemos que el Servidor de dios era, por encima de todo, un personaje mesiánico. Se dice de él, Isaías LIII, 2, que ha sido elevado delante de Yahvé «como débil planta, como brote que surge de la tierra desecada». Jeremías había llamado al Mesías «simiente justa de David»^[133], y Zacarías, habiendo visto al Mesías Josué, sumo sacerdote, había hablado de él como el servidor *simiente*^[134]; el mismo Isaías había dicho del Mesías:

«Una rama saldrá del tronco de Isaí, Un brote surgirá de sus raíces».

Señala de este modo la identidad del Mesías y del Siervo de dios. Isaías XLII, anuncia que el mismo dios sostendrá a su servidor, a su *elegido*, y que ha puesto su espíritu sobre él. Que vienen a ser las mismas palabras que el profeta dice también del Mesías en el famoso pasaje, (Isaías XI), donde describe los esplendores del reino futuro. Isaías LXI declara también:

«El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí,
Porque Yahvé me ha ungido para anunciar la buena nueva a los
desgraciados».

Según el evangelio de Lucas, Jesús, con ocasión de su primera manifestación pública en la sinagoga de Nazaret, no dudará en tomar para sí este pasaje al desarrollar el programa de su ministerio^[135]. ¡De esta manera se confirma que el Servidor de dios no era otro que el Mesías, el Cristo, el Ungido, y que el más grande de los profetas, al describir al Mesías como el hombre de dolores, había descrito ya el cuadro de la pasión del Mesías!!

En el capítulo LIII, Isaías parece ver los sufrimientos del Servidor de dios sobre todo en forma de enfermedad. Y ello armoniza con Job, considerado él mismo como uno de los prototipos del Mesías^[136], y en íntima relación con el Servidor de dios descrito por los profetas^[137]: a pesar de su justicia y honestidad, fue probado por la enfermedad. Platón, que había descrito en su «República» las persecuciones y los sufrimientos a los que está expuesto el Justo, le hace flagelar, torturar, arrojar en

prisión y, finalmente, empalar (crucificar)^[138]. En la «Sabiduría de Salomón», escrito un siglo antes de nuestra era, los impíos conspiran con el fin de condenar al justo «a una muerte ignominiosa». Y, por supuesto que según el Deuteronomio XXI, 23, no existe muerte más vergonzosa que la del «madero de tortura» (en griego *xylon*, *stauros*; en latín *crux*), esta muerte se presentaba entonces como la única conveniente para el justo, aunque nadie recordara ya que Josué había muerto sobre la cruz.

El motivo de esta muerte ha sido proporcionado por el pasaje de la Sabiduría combinado con el pensamiento de Platón: fue muerto víctima de los injustos, de los impíos que dicen; «Hagamos violencia al pobre Justo. Tendamos trampas al Justo porque es molesto y se opone a lo que hacemos y nos reprocha nuestra inobservancia de la ley». El texto griego utiliza la palabra *dyscrestos*, traducida por molesto (*enedreusomen de ton dikation, hoti dyscrestos hemin estira*, Sab. II, 12). Por lo tanto, el Justo era efectivamente *chrestos*, agradable, bueno, honesto. La alusión al Mesías resulta evidente. Es de sobra conocido que la relación entre los dos términos, *Chrestos* y *Christos*, no era únicamente fonética, puesto que los primeros cristianos los utilizaron indistintamente^[139]. Únicamente se había olvidado o interpretado erróneamente: a partir de entonces fue evidente que todos estos pasajes se transformaron en alusiones misteriosas al Salvador de Israel muriente y sufriente por los pecados de los hombres, en lugar de los dioses paganos que mueren y resucitan.

El Servidor de dios debía, igualmente, resucitar. Podemos leer en el libro de la Sabiduría. «Las almas de los justos están en la mano de dios, y ningún tormento los alcanzará. El error de los insensatos es de creerles muertos, siendo su muerte, aparentemente, una desgracia; mas ellos están en la paz. Puesto que, aunque a los ojos de los hombres han sido castigados, su esperanza estaba plena de fe en la inmortalidad. Tras haber sufrido un tormento breve, gozarán de grandes alegrías, puesto que dios se limitó a probarles, y les encontró justos y dignos de él. Les probó como se prueba el oro en el crisol, y les ha aceptado en holocausto. Brillarán en el momento de su tribulación, y resurgirán como el sol lo hace al acariciar el rocío. Juzgarán a los paganos y regenerarán a las naciones, y el Señor será su rey por toda la eternidad. Los que confían en él conocerán la verdad, y los fieles conservarán su afecto. Pero los impíos serán castigados por sus malas intenciones, ellos, que despreciaron al Justo y se enfrentaron contra el Señor». La Sabiduría hace del Justo, muerto prematuramente, el juez de los injustos: «Temblarán con ocasión de la presentación de sus pecados, y sus transgresiones de la ley les acusarán. Mientras el Justo permanecerá lleno de confianza delante de aquellos que les oprimieron y que despreciaron sus penas. Frente a él serán sacudidos por un terror grande, y se sorprenderán de su salvación inesperada. Se dirán entre remordimientos, y suspirarán de angustia en sus almas: ¡Se trata de él, que en otros tiempos fue el objeto de nuestros sarcasmos y de nuestras burlas; qué Insensatos fuimos! Consideramos su vida por locura y su fin por vergüenza. ¿Cómo es posible que sea contado entre los hijos de Dios, y que tenga su herencia entre los santos? ¡Nos separamos entonces del

camino de la verdad, y la luz de justicia no brilló para nosotros, ni el sol se levantó en nuestro camino!».

Es imposible dudar: ¡El Justo es el Servidor de dios, y el Servidor de dios era el Mesías! En efecto, uno de los elementos esenciales de la esperanza judía era el advenimiento del Mesías en su gloria celeste, para juzgar a Israel según sus obras, condenar a los impíos, y reunir en tomo a él, en el cielo, a todos aquéllos que habían sido dignos de su venida: «Los justos viven en eternidad, tienen su recompensa en el Señor, su providencia está al lado del Altísimo. Por esta razón recibirán el reino de la gloria y la corona del esplendor de la mano del Señor»^[140]. El justo es perseguido y matado porque se declara el Servidor de dios. ¡Pero el término griego *pais* puede designar lo mismo servidor que hijo! En general, lo que la Sabiduría de Salomón dice del Justo, armoniza perfectamente con la descripción del Salvador de Dios en Isaías que, entre otros, nos recuerda:

«He aquí que mi servidor prosperará;
Subirá, se elevará, se elevará muy alto,
Lo mismo que fue para muchos un sujeto de terror,
—Tan desfigurado estuvo su rostro,
Tan diferente era su aspecto al del hijo del hombre—.
Por la misma razón será para muchos pueblos objeto de gozo:
Delante de él los reyes cerrarán la boca;
Porque verán lo que no les había sido anunciado,
Comprenderán lo que no habían entendido»^[141].

Lo cual nos trae a la memoria lo que se lee, en la Sabiduría, acerca de la sorpresa llena de terror de los impíos delante del Justo rehabilitado, puesto que:

«Él será el juez de las naciones,
El árbitro de un gran número de pueblos»^[142].

El Justo, el Servidor de dios, era el mismo Yahvé, o, más exactamente, este «Hijo de dios» por excelencia que era el Mesías, y todos estos textos hacen de él un salvador sufriente, moribundo y resucitante, que por medio de su muerte borraría los pecados de los hombres y daría la felicidad a quienes le amaran, se confiaran a él y siguieran sus huellas.

Isaías VII, 14 daba al «hijo de la virgen», que era identificado con la «semilla» mesiánica de Isaías XI, 1, el nombre de Immanuel, lo que significa «Dios con nosotros». Esta significación le daba el pueblo al nombre de Jesús, Jehoschua o Joschua: «Tah-Socorro», Yahvé es socorro^[143]. Es un hecho evidente que ya el Servidor de dios, el Mesías sufriente de Isaías, llevaba este nombre, y que existía, no

solamente, como lo reconoce Gunkel, un Cristo precristiano, «una fe en la muerte y la resurrección de Cristo entre los medios judeo-sincretistas»^[144], sino un Jesús precristiano, siendo Jesús y Cristo dos nombres diferentes designando al Servidor de dios, el germen de David anunciado por Isaías. Y estos dos nombres podían ser yuxtapuestos cuando se quería designar simultáneamente, la dignidad mesiánica y la dignidad pontificia del salvador. Jesús no era otra cosa más que el nombre general y popular del salvador. Y, puesto que dos veces ya, en los momentos críticos de la historia de Israel, un Jesús había salvado el pueblo y le había conducido del exilio a su verdadera patria, lógicamente surgía la idea de que esta acción sería una vez más llevada a cabo por otro Jesús. Si se tiene costumbre de objetar que Jesús era un nombre muy extendido entre los judíos, es porque se invierte la relación causa efecto: no fue por esta razón por la que el salvador fue llamado Jesús, sino a la inversa: existía una predilección por este nombre porque era el del salvador, de la misma manera en que en los estados monárquicos, se da a los niños el nombre de un soberano eminente del que se espera el bienestar^[145].

5. La Buena nueva.

¿EN qué consistía la salvación que se esperaba? Los pasajes de Isaías y de la Sabiduría, que hemos citado, responden a esta pregunta. El Mesías, del cual se había esperado su llegada futura, ya ha existido. Servidor de dios. Hombre de dolores, inmolado sobre la cruz por el pecado de los suyos, elevado al cielo por dios, su padre, en donde juzga a los vivos y a los muertos. Únicamente hay que observar que este juicio todavía no ha tenido lugar. Pero el Mesías volverá, su llegada está próxima y, todos aquéllos que como él vivieron una vida de obediencia, de humildad y de paciencia, serán elevados hacia él y tendrán parte en su felicidad. La antigua idea de Josué, salvador sufriente, moribundo y resucitado como los dioses-salvadores de Asia occidental, fue colocada en otra perspectiva nueva. Hasta entonces había vegetado tímidamente en la penumbra de las herejías, alimentada por las ideas correspondientes de las naciones paganas en contacto con los judíos, en particular por el mithraísmo (cuyo dios Mithra había encontrado un sosia judío en el arcángel Miguel); se había manifestado solamente en ciertas costumbres populares que permanecían incomprendidas por la masa, tales como las burlas del rey bufón y de Jesús Barabbas. Esta idea había establecido una relación entre el salvador Josué por un lado y la fiesta de la pascua con su cordero y la circuncisión por otro; fue acompañada de una cena que constituía una acción de gracias por los dones de dios, y en la cual participaban doce invitados que, consumiendo el pan y el vino, conmemoraban el sacrificio sangriento del salvador. En lo sucesivo, bajo la influencia de Isaías y de la Sabiduría, estas ideas se precisaron y, para ser librados de la opresión del pecado y ganar la vida eterna, se comenzó a considerar como indispensable la adhesión a la secta de Jesús.

Todo ello se explica claramente si recordamos lo que hemos dicho al principio de nuestro trabajo: en el comienzo de nuestra era, la opresión que pesaba sobre los espíritus era sentida más vivamente que nunca. La antigua piedad judía se había petrificado en el fariseísmo, hasta el punto de perder todo valor práctico para el pueblo. Lo que exigía la Ley como condición para la inmortalidad individual, sobrepasaba, con creces, la capacidad de un simple creyente. Un dios justo, del tipo del Yahvé de los patriarcas, que juzga a los hombres rigurosamente, en función de sus obras, no podía continuar siendo, para la masa, la garantía de felicidad eterna; era necesario crear a un dios amoroso, indulgente con sus trasgresiones, que leyera el corazón de los hombres y los juzgara en función de sus intenciones. Y este dios que necesitaba el pueblo, era precisamente el dios que adoraban los gnósticos, que predicaban una ciencia más alta de misterios divinos y, apoyándose sobre la antigua significación substitutiva del cordero pascual y de la circuncisión, veían en Jesús el hijo divino que se ofrece en holocausto por los pecados de los hombres, con el fin de liberarles de una Ley de exigencias irrealizables. El mismo Isaías había comparado,

capítulo LIII, al Servidor de dios con un cordero, y había mostrado cómo tenía lugar en él el amor divino. El sacrificio expiatorio de Cristo se convertía en la prueba de la misericordia y del amor de dios, cualidades más excelentes que su justicia. Para vivir una vida agradable a dios, era menos importante ser justo que seguir los caminos, las huellas y el ejemplo de Jesús, es decir, amar al prójimo y sacrificarse por él.

No es posible precisar el momento en que estas ideas gnósticas comenzaron a extenderse, pero puede afirmarse que antes de la destrucción de Jerusalén sus adeptos eran muy numerosos, aunque estuviesen dispersados por todos aquellos lugares en que habitaban judíos: En Palestina, Asia Menor, Egipto, Grecia y Roma. A medida que la desesperanza religiosa se hacía más profunda, los hombres se asieron a esta nueva fe, como unico refugio de salvación y de esperanza. Posiblemente numerosos apóstoles surgieron con ánimo de extender la buena nueva: el evangelio del salvador Jesús, que, por la inocencia de su vida y por el sacrificio de su propia persona aplacó el enojo de dios y nos manifestó su amor. Porque Jesús, el servidor de dios, ¡Era el Mesías! Murió por nosotros sobre la cruz, totalmente humillado, sin que su naturaleza divina fuese reconocida. Mas ha de venir sobre las nubes del cielo, como rey, del mismo modo en que se ha representado al Mesías siempre. Quizás su llegada sea para mañana y, ¡pobres entonces, aquéllos que no quisieron reconocerle! ¡Dichosos, también, quienes viven como él vivió!

La crisis política y social, la miseria del pueblo judío bajo el yugo romano habían exaltado los sentimientos religiosos y no podían más que incitar a los sectarios a descubrir a sus compatriotas, lo mismo que a la humanidad entera, su ciencia (gnosis) y conocimiento del hecho consumado (la muerte expiatoria del salvador), de la misericordia de Yahvé, manifestada de este modo, y de la inminencia de la llegada del reino de dios, con el fin de conducir a los hombres hacia la penitencia indispensable para la salvación. Este mensaje debió de tener tanto más crédito, cuanto se flagelaba al mismo tiempo la hipocresía y altanería de los fariseos, de los cuales el pueblo ya estaba más que hastiado, y que la vuelta de estos heréticos a la piedad simple y sincera de los profetas y de los Proverbios del Antiguo Testamento, hacía que la salvación fuese accesible a todos, bajo la única condición de esforzarse, honesta y lealmente, en ser buenos.

Las Odas de Salomón muestran con nitidez los lazos que unen la nueva herejía con la gnosis. Estos lazos están constituidos por el conocimiento de la verdadera naturaleza de la divinidad, de su bondad y su amor encarnados en la persona de su hijo que hace participar al creyente en la salvación. Los acentos triunfantes, inspirados por la certeza de ser salvados, están penetrados de la idea de que es únicamente el Conocimiento la causa de la salvación del hombre. Y las Odas no permiten dudar, en absoluto, de que esta idea esté íntimamente unida a Isaías:

«Me condenaron cuando me presenté; a mí, que nunca fui un condenado,
Repartieron mis despojos, cuando nada se les debía.

Pero sufrí, me callé y permanecí mudo,
Como si no me hubiesen tocado,
Permanecí impasible como el acantilado rocoso
Azotado por las olas, que no gime ante el castigo.
Soporté humildemente su maldad
Para salvar al pueblo, para recibirle como herencia,
Para que las promesas hechas a los patriarcas no fueran vanas,
Promesas en que les aseguré para siempre su descendencia».

Estas palabras las dice el servidor de dios descrito por Isaías LIII, y que se identifica con Yahvé, de la misma manera en que, conforme a la idea mesiánica tradicional, Jesús-Mesías y Jahvé, fueron considerados idénticos, idea que servirá mucho más tarde para contribuir a preparar el camino al dogma de la Trinidad. Podría afirmarse que la idea del hombre de dolores del salmo XXII, martirizado y convertido en objeto de burla, se transparenta en el pasaje en que se habla del reparto de los despojos:

«Se reparten mis vestidos,
Y tiran a suerte mi túnica»^[146].

Realmente no había necesidad de hacer de Jesús un personaje histórico para explicar, en la primera mitad del primer siglo de nuestra era, la génesis de la fe cristiana. Las llamas que brotaron repentinamente a la luz del día, habían sido gestadas durante largo tiempo bajo la aparente calma de los corazones. Pero, súbitamente, la fe de estos heréticos se manifestó a la luz del día, rompiendo total o parcialmente con la Ley judía, reanimó, con antiguas ideas religiosas, la piedad de los pasados profetas, garantizando así la salvación de los fieles. Si en esta evolución la destrucción del Templo en el año 70 tuvo una parte considerable, no fue más que la de haber proporcionado a los adeptos de la gnosis, a los seguidores de Jesús, un motivo más para separarse de su base judía y fundar una religión universal independiente del pueblo judío y de las exigencias de la Ley^[147].

EL JESÚS CRISTIANO

1. El Jesús paulino.

a) Jesús y Pablo en los Hechos.

GENERALMENTE, se ha visto en el apóstol Pablo a uno de los más destacados representantes de la nueva doctrina, a aquél que luchó durante toda su vida para liberarla de la Ley mosaica.

¿Quién era Pablo? Para informarnos acerca de él, tenemos dos fuentes: Los Hechos de los Apóstoles y las epístolas que llevan su nombre. Examinemos, primeramente los Hechos, que pretenden ponernos al tanto no solamente sobre la persona de Pablo, sino también sobre la de Jesús y las primeras dificultades con que tuvo que enfrentarse la nueva doctrina. Reconocemos, de todos modos, que cualquier cosa que podamos obtener de estos escritos depende de la credibilidad que pueda darse, desde el punto de vista histórico, a estos Hechos.

Algunos eruditos, entre otros Zeller, Schweigler, Hilgenfeld, Holsten, Overbeck, Weizsäcker, Holtzmann y Hausrath, atribuyen a este libro un valor histórico muy limitado. Pero Harnack se tomó la molestia de rehabilitarlo, llegando a declararle un documento histórico de primer orden, y sus esfuerzos fueron secundados por el historiador Edouard Mayer, con su obra, en tres volúmenes: *Ursprung und Anfangel de Cristentums* (origen y comienzos del Cristianismo, 1921)^[148].

Desgraciadamente, las narraciones milagrosas, tan numerosas en los Hechos como en los evangelios, deben, en conjunto, imponer algunas reservas al valor histórico que Harnack atribuye, tan perentoriamente, a estos escritos. Además, las analogías muy sospechosas de la mayoría de estos milagros con los de los evangelios, las referencias al Antiguo Testamento, el paralelismo artificial de los milagros de Pedro con los de Pablo^[149], constituyen ciertas reservas contra el «historiador» Lucas, que se habría limitado, con toda ingenuidad, a relatar lo que había oído a testigos no menos ingenuos. ¿Cómo ver a un historiador digno de confianza en un autor que presenta la ascensión de Jesús como un hecho histórico, poniéndose, además, en contradicción formal con el final del tercer evangelio? ¿Cómo considerar fiable a un historiador que, para armonizar su trabajo con una profecía del Antiguo Testamento^[150], se permite —el mismo Harnack lo reconoce— hacer una pomposa escenografía para el milagro de Pentecostés y la distribución de las lenguas? ¿Cómo considerar histórico a un autor que presenta como hechos reales la llegada del ángel para librar a Pedro y Pablo de su prisión, la resurrección de Tabitha —leyenda que tiene su origen y fundamento alrededor de las palabras «Talitha quimi»^[151]—, la conversión del carcelero, la doble conversión de Pedro y la del centurión Cornelio, y otras historias igual de insulsas? Un hombre que vivía, como Harnack afirma de Lucas, en contacto personal con Pablo y le acompañaba aun en sus viajes, ¿no

debería conocer algo más la topografía de los lugares visitados por el apóstol? Pero en los Hechos ignora tanto Asia Menor como en el tercer evangelio la Palestina. Sólo conoce Italia, y sus narraciones de viaje carecen de precisión hasta el punto de desesperar a los modernos biógrafos del apóstol, y le niegan toda credibilidad que se desearía concederle como a un testigo inmediato y digno de confianza de los hechos a los cuales debería estar mezclado^[152].

Pero, es que ni siquiera el contenido que pudiera considerarse histórico de los Hechos, permite afirmar que, quien los describe ha sido testigo ocular y, ni siquiera, un escritor bien informado. Las acciones que dice tener lugar son tan contradictorias y confusas como las indicaciones geográficas.

Robers y von Manen^[153] en Holanda, Overbeck, Holtzmann y Jausrath en Alemania han establecido la prueba irrefutable de que todo el cuadro histórico de los Hechos está fundamentado en la fe concedida al historiador judío Josefo. La ascensión de Cristo está calcada de la ascensión de Moisés de Josefo^[154]. Los nombres de Anás y Caifás, presentados en los Hechos y en el tercer evangelio como dos sumos sacerdotes ejerciendo conjuntamente el pontificado, como consecuencia de una mala interpretación de Josefo (que habla de Anás como del jefe efectivo del partido sacerdotal bajo el pontificado de Caifás): Gamaliel. Simón el Mago, Theudas, Judas el Galileo, los Egipcios^[155], Herodes Agripa, Berenice y Drusila, Félix y Festus, todos estos personajes citados están tomados simplemente de Josefo y, en ocasiones, en contradicción clara con otros escritos insertos en los Hechos. Por ejemplo: La acción de Theudas se produjo realmente bajo Clodo, diez años después del discurso conciliador atribuido a Gamaliel^[156], mientras que Judas el Galileo, que Gamaliel hace rebelarse tras Theudas, había suscitado esta rebelión cuarenta años antes que Theudas. Es igualmente en Josefo^[157] donde Lucas se inspiró para relatar lo que sabe del hambre bajo Clodo^[158]. Y. puesto que los escritos de Josefo fueron redactados y no se extendieron hasta los últimos años del primer siglo, el autor de los Hechos no pudo entonces escribir esta obra en calidad de contemporáneo de Pablo, que se dice fue, en el año 64, una de las víctimas de la pretendida persecución de los cristianos bajo Nerón.

El evangelio de Lucas supone que Jerusalén ha sido ya destruida^[159], y que la nueva fe se ha extendido en el mundo pagano^[160]. Igualmente los Hechos contienen indicaciones que permiten concluir que fueron redactados mucho más tarde de la época en que hubiera podido vivir Pablo. Este escrito está cargado de anacronismos: el autor no duda en trasponer las circunstancias históricas y las instituciones culturales del siglo segundo al primero, donde no se explicarían si los hechos hubiesen tenido lugar como él lo cuenta. Lucas conoce ya la institución de los sínodos que, según Eusebio, fueron creados en el siglo segundo con ocasión del cisma montanista^[161]. Presenta a los primeros cristianos formando comunidades bien organizadas, con obispos, presbíteros y diáconos, y hace mención del sacramento de la consagración

de los sacerdotes, por la imposición de las manos, siendo los obispos los únicos cualificados para realizar este rito^[162], habla de la atribución de las funciones eclesiásticas y, por lo mismo, cita encíclicas y decretos sinodales. Pablo predijo a los moradores de Efeso que, tras su marcha, se producirían en su ciudad problemas graves debido a la herejía^[163], lo que parece aplicarse al movimiento gnóstico de Cerinto que, en el siglo segundo tuvo a Efeso como punto de arranque, a menos que se trate de una pura ficción imitando las desgracias que Jesús habría predicho en Jerusalén para el fin del mundo.

El cristianismo descrito en los Hechos ha roto ya, conscientemente, con el judaísmo que rechaza la nueva doctrina. El autor respira un odio profundo y evidente contra los judíos. Pone en boca de Esteban un discurso que, en el cuadro de la narración parece tan inoportuno como irreal e inverosímil^[164]. Por todos los lugares la nueva fe se enfrenta con oposiciones^[165]. Únicamente los paganos acuden en multitudes asombrosas^[166], entre ellos se reclutan a los nuevos prosélitos. Se esfuerza en desacreditar cerca de las autoridades romanas a los judíos, a los que ve como adversarios irreductibles y, a quienes dibuja como hombres injustos, odiosos, malos y fanáticos. El autor de los Hechos se empeña en congraciarse con los romanos, haciendo ver que sus autoridades han mantenido una actitud acogedora hacia la fe en Jesús, y que han tomado partido por Pablo contra los adversarios de éste. Su objetivo es claro: conseguir que los romanos persistan en su actitud. Por esta razón presenta a Pablo reclamando su título de ciudadano romano, cualidad que no hubiese poseído de ser cierto que, en Efeso había sido arrojado a las fieras^[167], y de lo cual, en los Hechos, se acuerda muy tarde, tras haber sufrido toda suerte de penalidades y burlas por parte de los judíos y de los paganos, sin hablar de las tribulaciones que habría sufrido ni de los peligros que habría corrido en otras circunstancias^[168]. Por las mismas razones, por congraciarse con los romanos, Festus confiesa a Agripa que no le encuentra ningún delito y, el mismo Agripa hace al apóstol esta confesión: «Pronto me convencerás para que me haga cristiano»^[169]. Todas las autoridades y todos los tribunales de los romanos se muestran convencidos claramente de la inocencia del acusado Pablo y, cuando le condenan, lo hacen únicamente cediendo a las instancias del pueblo. Su actitud es similar a la que habían observado durante el proceso de Jesús, cuando los judíos reclamaban, erróneamente, la muerte del salvador, mientras que Pilatos se esforzaba en salvarle. Pero hay más: si Pablo es arrastrado por los judíos delante del gobernador Félix, si es acusado allí y enseguida entregado por su sucesor Festus a Herodes Agripa, que a su vez, le envía a Roma para que el emperador pueda considerar su causa, en realidad lo que se está haciendo es imitar la narración evangélica del proceso de Jesús, inspirándose tan manifiestamente en sus mismos motivos, que todo lo que pudiera decirse del conjunto es demasiado^[170].

Aquí como en los evangelios, la calumnia de sus adversarios presenta a los cristianos como criminales políticos y fomentadores de revueltas, que ofendían al

emperador y proclamaban a Jesús como rey^[171]. Pero, tras lo que podemos conocer, un odio tan radical y extendido de los judíos hacia los cristianos no podía explicarse antes de la destrucción de Jerusalén. Este odio sólo podría explicarse con cierta lógica después del año 70; podría comprenderse algo mejor todavía tras el primer siglo, y encajaría perfectamente con la realidad histórica tras la sedición de BarCocheba. En el año 136, cuando los judíos comenzaron a ver en los gnósticos (que hasta entonces no habían sido más que una secta del judaísmo), a los peores enemigos de su religión, cuando se separan definitivamente de la tradición judía, y tratan de enfrentar a todos sus adeptos, y a los no prosélitos, contra los judíos, intentando a la vez captar el favor de los romanos, presentando la doctrina gnóstica cristiana de la manera más anodina posible.

El autor de los Hechos está tan penetrado del abismo que separa al cristianismo del judaísmo, que no le es posible ya, colocarse en la situación de sus personajes. Hace hablar a Pedro y a sus compatriotas judíos como a extranjeros, llamándoles «hombres judíos»^[172]. Pedro les dice: «Que todo el mundo de Israel conozca con certeza que dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que vosotros habéis crucificado»^[173]. «El dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo, Jesús, a quien vosotros entregásteis y renegásteis delante de Pilatos, que tenía Intención de soltarle. Habéis renegado del Santo y del Justo, y habéis pedido que se os conceda la gracia de un asesinato. Habéis hecho morir al Príncipe de la vida, que dios resucitó de entre los muertos»^[174]. Vemos aquí al autor del tercer evangelio insistir sobre la actitud de Pilatos tal y como la había descrito en su primera obra. Pero nadie puede creer que, inmediatamente después de la muerte de Jesús, Pedro haya provocado de esta manera a la multitud, que haya dicho a los judíos: «vuestros jefes» (L. c. 17), y que, con ocasión de la resurrección de Jesús, se haya limitado a expresar el testimonio de los discípulos^[175]. El autor creyente del siglo segundo quiere afirmar entre los fieles la fe en la historicidad de Jesús cuando pone en boca del jefe de los apóstoles estas palabras: «resurrección de la cual nosotros somos testigos». Pero se olvida que este testimonio no puede tener valor ante nuestros ojos más que a condición de ser históricamente atestado como auténtico, y ni siquiera es capaz de hacerlo verosímil. La narración está muy lejos de dar la impresión de que los discursos de Pedro sobre Jesús estén fundados en una tradición autónoma, independiente de los evangelios. Pedro se limita a repetir lo que dicen los evangelios, y aún el estilo está fijado dentro de las formas convencionales y dogmáticas. Como consecuencia de los formidables sucesos, todavía recientes, en los que el autor ha debido estar presente, nos hubiese gustado encontrarnos con una nota de emoción sincera, y quedamos totalmente decepcionados al oír machaconear una tradición doctrinal y citar profecías traídas por los pelos. «Cuando se oye hablar a Pedro, dice W. B. Smith, nadie tiene la sensación ni la impresión de que habla de un hombre extraordinario, de ese Jesús que pretende haber conocido y amado»^[176].

Las alusiones a los signos y a los milagros son superficiales o cargadas de

dogmatismo. Pedro dice, II, 22 y ss.: «Hombres israelitas, escuchad estas palabras. Jesús el Nazoreano, este hombre de quien dios dio testimonio delante de vosotros con los milagros, los prodigios y los signos que obró por él en medio de vosotros, como todos sabéis; este hombre entregado según los planes de dios, lo habéis crucificado, y le habéis hecho morir en manos de los impíos. Dios le ha resucitado desatándole de las ligaduras de la muerte, porque era imposible que fuese detenido por ella». Tras esto aparece la citación de un salmo considerado anunciador y motivador de la resurrección, de donde concluye el orador la certitud de que Jesús, elevado hasta la diestra de dios, recibió del padre el Espíritu Santo que había sido prometido, y que ha sido él quien ha provocado la efusión de este espíritu del cual los asistentes han sido testigos. Tras esto les exhorta al arrepentimiento, y a hacerse bautizar en el nombre de Jesucristo y a participar, de esta manera, en el don del Santo Espíritu. En los Hechos existe otra circunstancia en la que Pedro habla de Jesús: delante del centurión Cornelio. «Ya sabe lo que ha sucedido en toda Judea, tras haber comenzado en Galilea, tras el bautismo que Juan predicó; sabe como dios ungió con el Espíritu Santo y con su fuerza a Jesús de Nazaret, que iba de un lugar a otro haciendo el bien y curando a todos aquellos que estaban bajo el poder del diablo, puesto que dios estaba con él. Somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén. Ellos le mataron y le colgaron del madero. Dios le resucitó al tercer día, y permitió que se apareciera, no a todo el pueblo, sino a los testigos escogidos con anterioridad por él, a nosotros que hemos comido y bebido con él, después de que resucitara de entre los muertos. Y Jesús nos ha ordenado predicar al pueblo y testimoniar que él ha sido establecido por dios juez de vivos y muertos. Todos los profetas atestiguan que, quienquiera que crea en él, recibe en su nombre el perdón de los pecados»^[177].

Hay que comulgar con ruedas de molino para tragarse que Pedro ha sido capaz de recitar este cúmulo de sandeces delante de personas cultas, y que tales personas han aprobado su cantinela. Un resucitado que come y bebe con sus discípulos, y éstos lo afirman apoyándose únicamente en su propio testimonio, es demasiado para un hombre de aquella época, a pesar de la superstición de entonces y la credulidad frente a los milagros. Se trata claramente de una generación posterior que expresa aquí una creencia dogmática tal y como se podía expresar, en rigor, sin peligro de ser puesta en entredicho, delante de una comunidad religiosa creyente, con el fin de moverla a edificación.

Una vez más nos encontramos aquí al autor del tercer evangelio; el mismo que ha imaginado el episodio de los discípulos de Emaús, en donde éstos se habrían colocado a la mesa con el Señor; el mismo que hace aparecer al resucitado en medio de sus discípulos mientras están comiendo, para hacerse palpar por ellos y comer, a sus ojos, pescado frito^[178]; el mismo que hace aparecer al resucitado, en los Hechos, hablando tranquilamente durante cuarenta días, tras su salida del sepulcro, con los discípulos, como un espíritu entre espiritistas, sin tener miedo, por lo que parece, a

herir el sentido crítico de sus lectores^[179].

Se desprende, con claridad meridiana, que es imposible que Pedro, pretendido discípulo del no menos pretendido Jesús histórico, pudiera pronunciar esas palabras. La vida de Jesús se ha presentado como desarrollada no en Judea y en Jerusalén, sino en Galilea. Los discursos de Pedro fueron inventados del comienzo al fin, lo mismo que las circunstancias que dieron lugar a su pronunciación. Se trata de las ideas de una época posterior las que tienen lugar en estos discursos, de lo que se deduce que es imposible que el libro de los Hechos haya sido redactado pocos años después de la década de los sesenta de nuestra era. Lo que decepciona nuestra esperanza de poder encontrar en estos escritos aportaciones históricas aunque no fuesen más que dudosas.

Pudiera hasta conceder que los textos «nos» llegan de un testigo ocular de los sucesos que se relatan en ellos. Pero esto no podía tomarse como argumento de apoyo de la opinión de Harnack. Porque, a pesar de la analogía de su estilo con el de las otras partes de los Hechos, supone un choque y ruptura dentro del contexto en que está colocado, que siempre deberá considerarse como un elemento extraño a esa narración. El compilador los ha tomado de una fuente que nosotros ignoramos, y los ha incorporado a su narración, tratando de igualar el estilo a su manera, degradándole con la interpolación de milagros absurdos, tales como el de la resurrección de Eutychus^[180], la curación de los enfermos en la isla de Malta^[181] y otras puerilidades: por ejemplo, el ángel que consuela al apóstol en sueños y le promete que estará presente delante del emperador^[182], el discurso de Pablo y la ruptura del pan durante la tormenta, las doscientas setenta y seis personas que se encontraban a bordo del navío y que no había comido nada durante dos semanas^[183].

No, lo repetimos, el autor del diario del viaje, sea el médico Lucas^[184], o cualquier otro compañero de Pablo, no puede ser identificado con el autor de los Hechos, y este escrito no puede entonces tener ni la edad ni la validez documental que la teología retrógrada de Harnack quisieran atribuirle. Nada más evidente que el contraste que produce la figura de Pablo, tal y como es dibujada en los Hechos, y la que se desprende de las epístolas que se le atribuyen.

Si existe alguna cosa cierta en la vida del apóstol es el conflicto que estalla entre él, propagador de una herejía liberada del legalismo, una especie de misterio judío, y aquéllos a los que se llama los antiguos apóstoles de Jerusalén, que se abrogaban el título de sucesores del mismísimo Jesús. Las epístolas a los corintios, a los gálatas, a los filipenses reflejan totalmente el conflicto que existe en sus raíces. Los judeo-cristianos se oponen al antinomismo radical predicado por Pablo. Por esta razón se esfuerzan en levantar obstáculos al apóstol de los gentiles, se introducen en sus medios, contestan la doctrina predicada por él sobre la Ley, hacen sospechosa su persona, excitan contra él a los miembros de las comunidades que ha fundado, y tratan por todos los medios de conseguir que los paganos que se han hecho creyentes se conviertan en observantes de la ley de Moisés. Es cierto que, si se cree Galatas II,

se habría llegado a un acuerdo, en Jerusalén, entre Pablo y los primeros apóstoles, a cuya cabeza figuraría el celoso Santiago. Los judeo-cristianos habrían reconocido la misión de Pablo entre los paganos, y le habrían dado autorización para propagar el evangelio sin la Ley. Pero la actitud equívoca de Pedro en Antioquía parece haber agudizado el conflicto y provocado la ruptura. Desde entonces, los dos partidos se levantan, el uno contra el otro, animados de la más irreductible de las hostilidades. En sus epístolas, el apóstol defiende, con uñas y dientes, su actitud y fulmina contra sus adversarios judeocristianos, a quienes califica de «perros», de «malos obreros», de «castradores», porque, al exigir la circuncisión, han violado y destruido la vida de las comunidades^[185]. Poseen otro espíritu, otro Jesús diferente al suyo^[186]. Maldice igualmente a los adversarios que predicán un evangelio que no es el suyo^[187]. Los judeos-cristianos aparecen como sus peores enemigos, el tormento de su vida. Le impiden gozar del provecho y el éxito de su actividad misionera.

Tal es la impresión que se desprende de las epístolas paulinas con relación a este conflicto.

Veamos ahora lo que dicen los Hechos de los Apóstoles.

En los Hechos existe Igualmente un problema entre Pablo y los hermanos de Jerusalén, con motivo de la circuncisión. El capítulo xv Indica las medidas tomadas por los partidos para llegar a un acuerdo, en el que se estipula que, en principio y con ciertas condiciones, Pablo será libre para continuar su obra misionera entre los paganos. Pero las circunstancias de este pretendido concilio de los Apóstoles en Jerusalem se armonizan tan poco con lo que Pablo dice en su epístola a los gálatas acerca de sus charlas con los *hermanos*, el papel que habría jugado el apóstol en esta ocasión es tan diferente en las dos narraciones que, si se quiere admitir que se trata de un hecho histórico, sólo uno de los dos puede encerrar la verdad^[188]. Los Hechos — está aquí lo esencial— ignoran todo el conflicto de Antioquía entre Pedro y Pablo, conflicto que debía tener una importancia capital, en la vida de Pablo primeramente, pero sobre todo en el futuro de la religión cristiana. Según los Hechos, no fue Pablo sino Pedro quien primero llevó el evangelio a los paganos, por lo cual fue censurado por sus hermanos^[189]. En los Hechos no se mencionan para nada las dificultades que los otros apóstoles habrían suscitado contra Pablo en su obra misional, ni la censura que podían haberle hecho. En los Hechos siempre ha tenido por adversarios a los Judíos ortodoxos, no a los judeo-cristianos.

Esta divergencia es tan fundamental, que por sí misma ya es suficiente para reducir a nada la hipótesis de Harnack. Si se admite que el autor del diario de viaje, compañero de Pablo en sus peregrinaciones misioneras y participante con él en su cautiverio en Cesarea y Roma, haya podido escribirlo en vida del apóstol, debería haber tenido conocimiento del conflicto entre Pablo y los judeocristianos, y no lo pudo pasar en silencio. En su refutación de Harnack, titulada: *Der Autor ad Theophilum als Historiker* (El Autor a Teófilo considerado como historiador), Brüncker señala que «parece inconcebible que, en su exposición histórica, el autor de

los Hechos no mencione siquiera la realidad a la que Pablo daba tanta importancia, a saber: sus relaciones con los antiguos apóstoles de Jerusalén, antes y después de su viaje, Gal. II, 1, en particular el conflicto de Antioquía, del cual nada se menciona. Y los debates de Pablo con Pedro y Santiago, en Jerusalén, son presentados con otra perspectiva diferente a la que Pablo presenta». Para Brückner, los Hechos serían una deformación «consciente y querida» de lo que Pablo testifica con sus propias palabras. «Es imposible imaginarse que un contemporáneo, un compañero, un colaborador haya podido dar una versión tan deformada de los hechos atestiguados por el mismo Pablo. El médico Lucas no puede ser, pues, el autor de los Hechos de los Apóstoles. Las divergencias que existen entre los Hechos y la epístola a los gálatas prueban de manera apodíctica que el autor a Teófilo pertenece a una época mucho más reciente y que, cuando habla de lo que sucedió entre Pedro y Pablo, estos hechos se remontan ya a un pasado muy lejano»^[190].

Si ello es así, no podemos aceptar, sin desconfianza, los otros escritos que los Hechos presentan sobre la vida de Pablo.

He aquí, primeramente, a Pablo persiguiendo con celo fanático a las comunidades cristianas a causa de su actitud frente a la Ley. ¿Dispuso el autor de los Hechos, sobre este particular, de una tradición autónoma? Al comienzo presenta a Pablo bajo el nombre de Saulo, con ocasión de la lapidación de Esteban: «Saulo había aprobado la muerte de Esteban»^[191]. Pero la muerte de Esteban, por sus analogías con la pasión de Cristo, demuestra ser pura ficción. Ya Baur, el gran teólogo de Tubingue, dudó de su carácter histórico, sobre todo cuando el sanedrín judío, que no podía ejecutar a ningún condenado a muerte sin el consentimiento del gobernador romano, desprecia totalmente esta formalidad en el proceso de Esteban^[192]. Por las mismas razones Heitmüller duda de la presencia de Pablo en la ejecución de Esteban^[193], y Smith, en su obra «*Jesús precristiano*» ha puesto al desnudo los motivos que inspiraron la ficción de una persecución de los seguidores de Jesús tras esta ejecución^[194]. El reproche que Esteban lanza a los judíos en su apología: «¿qué profeta no fue perseguido por vuestros padres?», recuerda tan descaradamente a Mateo XXIII, 33 y ss., y lo que se dice de los judíos en la primera a los Tesalonicenses: «que hicieron morir al Señor Jesús y a los profetas»^[195], que no puede invocarse que sea la obra de un azar fortuito. Si el perseguidor del Mesías hijo de David lleva el nombre de Saulo ¿cómo no sospechar que el inventor de esta historia no se ha inspirado en Saulo (o Saúl) del Antiguo Testamento, perseguidor de David?

Pablo exclama en la primera a los Corintios: ¿No he visto a nuestro Señor Jesús?^[196]. Y entre aquéllos a los cuales se ha aparecido el resucitado, él se considera el último, «el menor de los apóstoles, porque he perseguido la Iglesia de dios»^[197]. El autor de los Hechos tuvo que tomar de estas epístolas todos los conocimientos con respecto a la conversión de Pablo, lo mismo que el ardor que demostró en la persecución de los adversarios de su fe tradicional y, partiendo de estos datos imaginó

todos los detalles que da acerca de la conversión de Pablo. Guillaume Brünckner piensa que toda la narración de la conversión, Hechos IX, repetido en los capítulos XXII y XXVI, con todo lo que los Hechos cuentan del celo perseguidor de Pablo, VII, 58 y VII, 3, no es más que la ampliación de algunos detalles tomados de las epístolas antes citadas^[198]. Aparte de esto, los mismos párrafos de la conversión, que aparecen en los Hechos, son confusos y contradictorios: Hechos IX, 7, los asistentes oyen una voz, pero no ven nada ni a nadie; Hechos XXII, 9, ven la luz pero no oyen la voz. Aquí, de los presentes, únicamente Pablo, ante la aparición cegadora, cae por tierra. Allí, caen todos. Igualmente, las palabras oídas por Pablo varían según los lugares. El nombre de Damasco ha sido tomado por el autor de los Hechos de 2 Cor. XI, 32, en donde encuentra la narración de la persecución de Pablo en esta ciudad y de su huida ayudado por los discípulos de Damasco que, durante la noche, le hacen descender en una canasta a lo largo del muro. La misión que constituye el motivo de la presencia de Pablo en Damasco, la de conducir cautivos, a Jerusalén, a los cristianos que había en esta ciudad, es, históricamente improbable, puesto que los judíos de Damasco pertenecían a la jurisdicción de Jerusalén^[199]. Además, ¿qué sentido tiene, en tales circunstancias, dejar tranquilos a los apóstoles en Jerusalén?

Claramente se demuestra que el autor de los Hechos había encontrado, en el primer libro de Samuel XIX, 1821, la historia del rey Saul, homónimo del apóstol, que envía emisarios a capturar a David; estos emisarios, a la vista de los profetas de Najth cerca de Roma, son invadidos por el espíritu de dios y se ponen también a profetizar, tras caer en éxtasis: el mismo Saúl se pone igualmente a proferir palabras proféticas y permanece tumbado, día y noche, delante de la casa de Samuel, de ahí el proverbio que se decía en Israel: «¿No se cuenta Saúl entre los profetas?». Se necesita toda la ingenua credulidad de un teólogo para creer en la conversión de Pablo tal y como viene descrita en los Hechos, para atribuir al «carácter único de la aparición de Cristo delante de Damasco» (Holtmann), en la emancipación de Pablo de la Ley y su doctrina de la regeneración del hombre que hace de él una creatura nueva en Cristo, y para ver en todo el sistema teológico edificado por Pablo una generalización de esta experiencia mística del apóstol, sobre todo cuando el autor de los Hechos ha tomado, sin duda alguna, los detalles de su narración sobre la conversión de Pablo, de la historia de Hellodoro, 2 Macc, III^[200].

El autor de los Hechos, por lo menos el autor del texto primitivo, conoció las cartas de Pablo y las utilizó en su narración. De aquí que sea llamativo y sorprendente el que no hable, en ningún lado, de estos escritos, y que en general, parezca ignorar completamente la actividad literaria del apóstol. Se sorprende uno, todavía más, del contraste entre el carácter de Pablo tal y como se describe en los Hechos, y la figura del apóstol tal y como se desprende de las epístolas. El Pablo de los Hechos es muy distinto al Pablo de las epístolas. Es cierto que al comienzo, tanto de los Hechos como de las epístolas, se nos presenta como un defensor fanático, hombre apasionado que lucha contra los defensores de Jesús, que lanza amenazas y se alegra de la muerte

de Esteban. Pero a partir de su conversión su carácter aparece tan dulce, paciente y conciliador, que no puede reconocerse más en él al antiguo Saulo. En las epístolas, se refleja como el mismo defensor celoso de la fe de sus comunidades, y escribe su carta a los gálatas empapado de la más profunda desesperación, afirmando que no cederá ni un ápice delante de los pilares de Jerusalén, los Pedros, Santiagos y Juanes, y que no cederá, en absoluto, a los legalistas: «Quienes son los más considerados no me impondrán nada»^[201]. ¡Y en los Hechos este mismo Pablo no tiene ninguna dificultad para reconocer la autoridad de los Doce! En el pretendido concilio de los apóstoles, Pablo soporta que Pedro, que en las epístolas aparece como el más decidido de sus adversarios, le corte la palabra, y se declare, en contra de toda verosimilitud, el iniciador de la misión entre los paganos. ¡Nada menos que Pedro, que acaba de escapar de la prisión y que, en lugar de esconderse, tranquilamente, como si nada hubiera pasado, lanza sus discursos delante del concilio! Todavía más, el Pablo de los Hechos es, aun en relación con los judíos, conciliador hasta la debilidad; a causa de ellos hace circuncidar a Timoteo^[202] y, con ocasión de su última estancia en Jerusalén, toma parte en los cultos judíos: se somete, por razones de oportunismo, a un juramento de *nastreat* y, para confundir a los que dicen que su doctrina amenaza el Templo y la Ley, lleva con ostentación la vida de un judío fiel a la ley^[203]. En los Hechos XXIV, 14, confiesa delante del gobernador Félix, que sirve al dios de sus padres según la vía de su secta, y que cree todo lo que está escrito en la ley y en los profetas. En Hechos XXVIII, 17, asegura a los judíos de Roma que no tiene nada contra su pueblo ni contra las costumbres de sus padres. En sus epístolas, al contrario, fulmina todo sin parar, maldice y protesta contra todos que se oponen a su doctrina de la abrogación de la Ley por Jesús y que, fieles a las ideas y a las costumbres tradicionales judías, tratan de alejarse de las doctrinas del Señor Jesús y de sus comunidades. Siendo la liberación de la Ley para Pablo, el fruto esencial de la crucifixión de Jesús, declara en su epístola a los gálatas: «Es por la libertad que Cristo nos ha rescatado. Permaneced firmes y no os dejéis colocar de nuevo el yugo de la esclavitud. He aquí que os digo, yo, Pablo, que si os hacéis circuncidar, Cristo no os servirá de nada. Vosotros estáis separados de Cristo, vosotros, los que buscáis la justificación en la Ley; habéis perdido la gracia. Espero, en el Señor, que no pensaréis de otro modo. Pero aquel que trata de turbaros, quienquiera que sea, cargará con su culpa. ¡Ojalá sean mutilados todos aquéllos que tratan de inquietaros!»^[204].

¿Qué ocurre en los Hechos con la doctrina de Pablo? Lógicamente, este escrito no ignora el principio Paulino de la justificación por la fe y por la gracia de dios. En los Hechos XIII^[205], Pablo enseña que cualquiera que cree está justificado por Cristo de todas aquellas cosas que los hombres no podían ser justificados por la ley de Moisés (58). Los pecados son perdonados por Cristo^[206]. Pablo y Bernabé exhortan a los judíos y a los prosélitos piadosos, a ceñirse a la *gracia* de dios^[207]. Los paganos (hacia los que se ha vuelto el evangelio porque los judíos lo han rechazado) se

alegran, glorifican las palabras del Señor, y «todos los que están destinados para la vida eterna creen en él»; nos encontramos aquí con el eco de la doctrina paulina sobre la predestinación^[208]. Los apóstoles fortifican el espíritu de los discípulos, «les exhortan a perseverar en la fe, diciendo que es necesario pasar por muchas tribulaciones para entrar en el reino de dios»^[209]. Estos pasajes, y muchos otros, tienen por objetivo manifiesto el evangelio de Pablo^[210], y ello concuerda con el odio de los judíos, que surge, por todos los lugares por los que Pablo pasa, como consecuencia de su doctrina. Se le reprocha enseñar a los judíos de la dispersión a renunciar a Moisés y a servir a dios de una manera contraria a la ley, a no circuncidar a los niños y a no conformarse a las costumbres^[211].

En los Hechos IX, 20 se ve a Pablo, inmediatamente después de su conversión, anunciar, en la sinagoga de Damasco que Jesús es el «hijo de dios». En los Hechos XIII, 23 y ss., Jesús es, de acuerdo con las creencias mesiánicas de los judíos, presentado como descendiente de David, y se dice que dios, según su promesa, le ha suscitado como a un Salvador de Israel, tras haber sido anunciado por Juan exhortando al pueblo a la penitencia. Resulta evidente que el autor de los Hechos se acuerda del ministerio del Bautista, tal y como viene descrito en los evangelios, sobre todo cuando Pablo en esta ocasión, de acuerdo con Luc. III, 8, da a sus auditores el título de hijos *de la raza de Abraham*^[212]. Y sigue: «Los habitantes de Jerusalén y sus jefes desconocieron a Jesús y, condenándole, hicieron posible el cumplimiento de las palabras de los profetas que se leen cada sabbat. Y, aunque no encontraron en él nada que le hiciese digno de muerte, pidieron a Pilatos que le hiciera morir. Por lo que tras cumplirse todo lo que se escribió sobre él, le descolgaron de la cruz y le colocaron en el sepulcro. Pero dios le resucitó de entre los muertos. Se apareció durante varios días a los que subieron con él desde Galilea a Jerusalén, y que ahora son los testigos delante del pueblo». Estas palabras suponen igualmente el conocimiento del relato evangélico, y nada prueba que fuesen realmente pronunciadas por Pablo, sobre todo cuando, en este mismo discurso atribuido al apóstol, los cuatrocientos cincuenta años que habría durado la época de los jueces, y los cuarenta años que habría durado el reino de Saúl^[213], están tomados de las *Antigüedades* de Josefo^[214]. Y cuando, en los Hechos, Pablo anuncia que la promesa hecha a los padres, dios la ha cumplido en sus hijos, al resucitar a Jesús^[215], lo hace apoyándose en el salmo segundo y no en la historia, lo mismo que Pedro y Juan ven en el mismo salmo una profecía anunciando las trampas que los judíos y los romanos, bajo Herodes y Pilatos, han levantado contra Cristo^[216].

A los habitantes de Listre, Pablo y Bernabé aportan la buena nueva, y les exhortan a renunciar a sus vanas divinidades, para volverse hacia dios viviente, que ha hecho el cielo y la tierra^[217]. Aquí Pablo permanece dentro de los límites del judaísmo. En Filipo, invita al carcelero a creer en Jesús para ser salvado, y le anuncia la palabra de dios y le enseña a creer en dios^[218]; puede deducirse que le revela la manifestación

del amor divino en el sentido de la secta de los adeptos de Jesús. En Tesalónica, explica a los judíos «según las escrituras», que Cristo debía sufrir y resucitar a los muertos. «Y este Jesús que os anuncio, decía, es el mismo Cristo»^[219]. No se infiere, de este pasaje, que hable de Jesús en tanto que personaje histórico tal y como viene presentado en los evangelios; tampoco se infiere esto de XVIII, 5., en donde se afirma que Pablo testifica a los judíos que Jesús era el Cristo. En efecto, ya sabemos que el nombre de Jesús era la designación general del Salvador y el Servidor de dios cargado con los sufrimientos de Isaías; y, siendo este servidor de dios identificado al Mesías o Cristo, la conclusión era que el Mesías debía sufrir.

Lo que Pablo anunciaba a los atenienses no parece haberles dado la idea de que se trataba de un personaje histórico; al contrario, oyendo hablar a Pablo «anunciando a Jesús y la resurrección», le tomaron por un predicador de *divinidades* extranjeras^[220]. En el Areópago, habla a los atenienses sobre un *dios desconocido*, Señor del cielo y de la tierra, que creó el universo, que no habita en templos, que a todos da el aliento y la respiración, que no está lejos de nosotros y en quien tenemos la vida, el movimiento y el ser. Hasta ahora los hombres han vivido en la ignorancia, pero ahora anuncia a todos «que deben arrepentirse, porque ha fijado ya el día en que ha de juzgar al mundo, según la justicia, por el hombre que ha designado, aquel del cual ha dado una prueba irrefutable al resucitarle de entre los muertos»^[221]. En Efeso Pablo hace de nuevo alusión al Bautista, que no bautiza todavía en el nombre del Señor Jesús y no comunicaba todavía el Espíritu Santo a los que se hacían bautizar por él. Durante tres meses habla sobre las cosas que conciernen al reino de dios^[222]; a los antiguos de la Iglesia recuerda que anunciaba «a los judíos y a los griegos el arrepentimiento hacia dios y la fe en nuestro Señor Jesús Cristo»^[223].

En los Hechos XX, 24 y ss. Pablo declara que ha recibido del Señor Jesús el ministerio «de anunciar la buena nueva de la gracia de dios». En Hechos XX, 35, llega a citar una palabra del Señor; mas resulta evidente que la idea, expresada también en 1 Cor. IX, 18 y ss., acerca de la gratuidad del evangelio anunciado por Pablo, recuerda al autor de los Hechos el pasaje del evangelio donde se dice que existe más felicidad y dicha en el dar que en el recibir, palabras que el autor pone en boca de Pablo. Una vez más nos encontramos en presencia de un recuerdo histórico, sobre todo cuando el discurso de adiós del apóstol con los sombríos presentimientos del peligro que le amenaza en Jerusalén está demasiado manifiestamente calcado e imitado de los discursos que Jesús habría pronunciado en circunstancias análogas. Delante del sanedrín, Pablo confiesa haber sido sometido a los tribunales a causa de la esperanza y de la resurrección de los muertos^[224], y reitera esta declaración delante del gobernador Félix^[225], y delante del rey Herodes Agripa^[226]. Habla a Félix y a su mujer Drusila de la fe en Jesús-Cristo, y discurre sobre la justicia, la temperancia y sobre el juicio final^[227], sin duda ninguna porque el autor de los Hechos leyó en Josefo que Drusila había abandonado a su marido por Félix^[228]. Pablo termina

confesando a Agripa que, no resistiéndose a la visión celeste, predicó el arrepentimiento primeramente a los de Damasco, posteriormente en Jerusalén, en toda la Judea y, más tarde, entre los paganos. Añade que no se ha apartado en nada de lo que los profetas y Moisés declararon que había de llegar, «que Cristo sufriría y que, resucitado el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a las naciones»^[229]. A los judíos de Roma anuncia el reino de dios, haciendo honor al testimonio de la ley de Moisés y de los profetas, tratando de persuadirlos en cuanto a la persona de Jesús^[230]. Y, como no le comprenden, Pablo se consuela con el pasaje de Isaías en el que se dice^[231] que dios endureció el corazón de este pueblo insensible y que endureció sus orejas, con el fin de que la salvación fuese llevada a los paganos, —lo que resulta ser un plagio de las ideas que se encuentran en la epístola a los romanos XI, 8 ss., de donde el autor debió tomarlas.

Lo que queda claro es que, de la doctrina de Pablo sólo llegan a conocerse elementos muy superficiales, sea porque el autor de los Hechos no haya comprendido muy bien en qué consistía esta doctrina, sea porque quiso informar a sus lectores únicamente sobre los *Hechos* de los apóstoles, sin preocuparse demasiado por las creencias que profesaban. Pero si algo resurge claramente de su exposición, es que el centro de gravedad de la predicación misionera de Pablo, como de Pedro, era una doctrina dogmática sobre Jesús, y no la exposición o propagación de la doctrina de un Jesús histórico, ni un tratado de su vida. Llega a decirse claramente que Pablo, en Roma, «enseñaba las cosas concernientes al Señor Jesús» (XXVIII, 31. 85.- L e. 159 s. 86.- Le. 185.); este modo de expresarse no puede designar otra cosa más que la doctrina sobre Jesús, considerado como Hijo de dios enviado por su Padre Celeste por amor a los hombres, doctrina que tiene todo su peso en la muerte propiciatoria de Cristo, en la inminencia del fin del mundo y del juicio final.

Si los Hechos nada nos enseñan sobre Jesús, tampoco nos informan mucho más sobre el primer periodo de la propagación de la nueva fe. Lo que sí puede decirse del autor de los Hechos es que trata, por encima de todo, de hacer de Jerusalén el punto de arranque de la fe en Jesús. Por esta razón hace que Esteban sea lapidado y que Pablo asista a esta ejecución; por ello se inventa también el episodio de la conversión de apóstol en el que Pablo aparece dependiendo de Jerusalén, haciendo que quede subordinado a los discípulos de esta ciudad lo que hará que, habiendo intercambiado los papeles de Pedro y Pablo, sea éste el Iniciador de la misión entre los paganos, pero encomendada o confirmada por Jerusalén.

El autor disponía, sin duda alguna, para montar su libro, de dos fuentes diferentes, cada una de las cuales contaba la de uno de los apóstoles, Pedro y Pablo, esforzándose en exaltar a su héroe en contra de su rival; el autor las combinó como pudo, sin preocuparse demasiado de las contradicciones que debían resultar, necesariamente, de esta violencia hecha a dos documentos cuyas tendencias eran diametralmente opuestas. La única preocupación que refleja el escritor es la de presentar al excelente Teófilo, el cristianismo bajo la forma más favorable, dando una

exposición de sus gloriosos orígenes. Se esforzó en ocultar el conflicto entre los judeo-cristianos y pagano-cristianos, representados por los personajes Pedro y Pablo, y de hacer de la Iglesia un oasis de paz, en lugar de un coto cerrado en donde tenían curso libre todas las pasiones y rivalidades de partido. Quiso también terminar de liberar a los cristianos de sus ataduras con la sinagoga, abolir el papel preponderante que jugaba, en el misterio de salvación, la Ley judía con su circuncisión y sus ritos trofológicos, e incorporar a los Judeos-cristianos en la unidad nueva de la religión de misterios enseñada por Pablo. Por esta razón es necesario que, inmediatamente después de la resurrección, el Espíritu Santo borre todas las diferencias que separan los pueblos y las lenguas, que Pablo, defensor fanático del legalismo, sea llamado por el mismo Cristo a la misión entre los paganos, que Pedro sea conducido por visiones milagrosas a bautizar a un pagano, y que la comunidad de Jerusalén apruebe, en sesión solemne, la actitud de Pedro y Pablo con respecto a los cristianos extranjeros a la Ley. Resulta evidente, por lo que llevamos expuesto, que este andamiaje de falsas verdades no pudo ser levantado entre los años 60 y 70, cuando los interesados vivían todavía, sino que debió ser escrito, lo más pronto hacia el primer tercio y quizás, como lo supone van Manen^[232], hacia la mitad del siglo segundo.

Los Hechos de los Apóstoles pueden ser cualquier cosa menos un documento histórico donde sea posible obtener la información, aunque no fuese más que ligeramente verídica, acerca de los orígenes y la difusión del cristianismo. Se trata de un factum adulterado, a sabiendas, desde el comienzo al fin.

«El autor de los Hechos de los Apóstoles, dirigidos al excelente Teófilo, dice Hausrath, es, entre los escritores de la Iglesia primitiva, el primero (¿?) que está plenamente convencido de su propia insinceridad y falsedad, y que da a los hechos el aspecto que le conviene a la finalidad que se propone»^[233]. Es inútil tratar de buscar datos verídicos sobre el apóstol, sobre sus viajes o sobre su carácter. Al contrario, sobre este punto tanto como sobre los otros, todo es artificial, inverosímil y desprovisto de valor histórico; los teólogos de Tubinga ya lo habían constatado: los esfuerzos desesperados de una Harnack no podrán nada contra esta evidencia, ni tampoco los esfuerzos de los borregos orgullosos que le secundan, a pesar del nombre de historiadores con que se adornan, y por muy famosos que sean sus nombres.

b) El problema de la autenticidad de las epístolas paulinas.

EN la crítica que acabamos de hacer de los Hechos de los Apóstoles, hemos supuesto la autenticidad de las cartas paulinas, haciendo de ellas nuestra piedra de toque para apreciar el valor histórico de las aportaciones de los Hechos. Sobre las trece epístolas atribuidas a Pablo, los teólogos de Tubinga han abandonado ya nueve por

considerarlas falsas. Con una energía, digna de mejor causa, la teología llamada histórica se agarra, como lapa, a la epístola de los romanos, a las dos epístolas de los Corintios, y a la epístola de los Gálatas, defendiendo su autenticidad, que no sería capaz de abandonar sin trastocar las bases de su sistema de reconstrucción de los orígenes del cristianismo.

Puede concederse que, en una época muy remota, circularían cartas con el nombre de Pablo, pero Eusebio declara que el apóstol aunque particularmente dotado para el arte epistolar, no escribió más que «algunas cartas muy breves». Hemos visto que el autor de los Hechos utilizó, al menos, las dos cartas a los Corintios en su narración acerca de la conversión de Pablo, pero es lógico preguntarse si estas cartas tuvieron, desde el comienzo, la forma y el fondo con que nosotros las conocemos hoy día. La realidad es que la crítica ha demostrado claramente que aún las principales epístolas que acabamos de citar no son más que una compilación de elementos heterogéneos. Las singularidades de toda clase que rezuman, y las exageraciones manifiestas que las salpican fueron varias de las razones que condujeron ya a Bruno Bauer en su *Kritik des paulintischen Briefe* (Crítica de las cartas paulinas, 1850-52), y tras él a la escuela holandesa llamada radical^[234] a ver, aun en las cuatro cartas principales atribuidas al apóstol, productos de la primera mitad del siglo según. ¿Cómo puede considerarse serio a quien nos quiera hacer creer en los peligros que Pablo ha pretendido haber sufrido cuando, por ejemplo, dice que en Efeso combatió contra las bestias feroces, y que no fue salvado más que por la gracia de dios, o cuando, 2 Cor. XI, 23 ss., pretende haber «permanecido día y noche en el fondo del mar», lo que Weizsacker traduce, para suavizarlo: «Día y noche fui zarandeado por las olas»? ¿Qué puede decirse de la jactancia del apóstol que declara haber extendido abundantemente el Evangelio de Cristo desde Jerusalén hasta el país vecino de Iliría, de suerte que nada le queda ya por hacer en estas regiones^[235]? Se descubre aquí claramente la voz del turiferario del apóstol perteneciente a una generación de epígonos y que, no pudiendo exaltar demasiado a su héroe, no tuvo inconveniente en alterar los textos primitivos y llenarles con declaraciones de esta laya. Únicamente así pueden explicarse ciertos pasajes como el de la epístola a los romanos que trata de la difusión del evangelio: «Su voz alcanzó toda la tierra, y sus palabras hasta los extremos del mundo»^[236]. Estas palabras sólo han podido ser escritas en una época en que la nueva religión se había extendido lejos, y no al comienzo de sus orígenes, en los años cincuenta o sesenta del siglo primero, cuando el evangelio no podía haber sido llevado a todos los judíos de la dispersión. ¿Con qué derecho hubiese podido Pablo comparar a los judíos con las ramas cercenadas de un olivo, o decir que estaban caídos y que dios había demostrado su severidad hacia ellos^[237]? Antes del año 70 nada se había producido que pudiese justificar semejante afirmación, y sobre todo, no existía ninguna razón que pudiera justificar el *endurecimiento* de Israel^[238]. O el conjunto de los capítulos IX a XI de la epístola a los romanos es una Interpolación, o este trozo demuestra que toda la epístola es de fecha posterior a la destrucción de

Jerusalén, «que hubiese sido, tras la pretendida muerte de Jesús, el primer hecho importante en que podían ver los cristianos un juicio divino» (van Manen, o. c. 159 ss.).

Para los teólogos paulinos, la epístola a los Gálatas es el escrito «más auténtico de todos». Está considerada como la carta más antigua entre las paulinas que nos han llegado —sería, pues, el documento más antiguo de los orígenes del cristianismo— y también sería, entre todas las epístolas de Pablo, la que proporciona los detalles más ciertos sobre el apóstol. Pero para el lector no preparado, es precisamente la carta a los Gálatas la que menos da la impresión de autenticidad. Se concibe muy mal que esta carta, de carácter tan dogmático y de forma tan concisa que ni siquiera puede ser comprendida por los teólogos, haya sido dirigida por Pablo —lógicamente debemos de pensar que con el fin de hacerse entender— a una comunidad de celtas que acababa de ser fundada e instruida en la fe. Es precisamente en esta carta en donde las singularidades, las contradicciones y las exageraciones se acumulan de una manera insoportable^[239]. Pablo se presenta como un apóstol, «no de la parte de los hombres ni por un hombre»^[240]. Declara de manera solemne, llegando al juramento: «Delante de dios, yo no miento en absoluto»^[241], que el Evangelio que anuncia no es del hombre; porque él no lo ha recibido de un hombre, sino por revelación de Jesús-Cristo. Recuerda cual fue, en otras ocasiones, su conducta en el judaísmo, cómo perseguía y diezmaba la Iglesia de dios, y cómo estaba mucho mejor preparado que otros en la ley judaica, siendo animado por un celo excesivo hacia las tradiciones de sus padres. Pero en cuanto le plugo a dios revelarle a su Hijo con el fin de que le predicara entre los paganos, no consultó ni la carne ni la sangre, y no subió a Jerusalén hacia aquellos que fueron apóstoles antes que él, sino que se dirigió a Arabia, de donde regresó a Damasco. Únicamente tres años más tarde, según esta epístola, se habría dirigido a Jerusalén, para conocer a Pedro. Habría permanecido quince días en su casa, pero sin ver a ningún otro de los apóstoles, a no ser a Santiago, el hermano del Señor, y tras esto se dirigió a las regiones de Siria y de Cilicia. Lo que hubiese hecho de él un desconocido de cara para las comunidades de Judea, y éstas sólo sabrían de oídas que su antiguo perseguidor anunciaba ahora la misma fe^[242].

Este contenido resulta poco verosímil, sobre todo si se admite, con los teólogos, que Jesús fue un personaje histórico. En esta hipótesis hubiese sido muy natural que Pablo —además es lo que cuentan de él los Hechos— se pusiera lo más rápidamente en contacto con los que habían conocido personalmente a Jesús, que podían enseñarle sobre su persona y doctrina. Pero hacerle desaparecer durante tres años en Arabia, sin duda para permitirle prepararse para su carrera de apóstol, es considerar demasiado ingenuos a los lectores. Toda esta parte de la epístola a los gálatas ha sido manifiestamente redactada con el fin de oponerse al relato de la conversión de Pablo que se da en los Hechos, obra que el autor tuvo, ciertamente, ante sus ojos. Este texto tiene como única finalidad la de establecer la autonomía absoluta de Pablo, su

Independencia de los judeo-cristianos de Jerusalén y la originalidad de su doctrina. La única tendencia que descubre es la de glorificar al apóstol.

Todos los otros detalles personales de la carta de los Gálatas concurren a este fin. Catorce años después (¿de qué?) Pablo afirma haberse dirigido, tras una revelación (¿?), por lo tanto sin ser forzado, a Jerusalén con Bernabé y Tito, para exponer allí su evangelio a los notables y justificarse ante ellos. Tuvo tanto éxito que su compañero, el griego Tito, no tuvo inconveniente en hacerse circuncidar. «Los que eran tenidos por más dignos —hubieran sido lo que hubieran sido; ello no importa porque dios no hace acepción de personas—, los que eran tenidos por más dignos no me impusieron nada. Al contrario, viendo que el evangelio se me había confiado para los Incircuncisos, —ya que quien hizo de Pedro el apóstol de los circuncisos hizo de mí, también, el apóstol de los incircuncisos—, y habiendo reconocido la gracia que me había sido concedida, Santiago, Pedro y Juan, que son tenidos por columnas, nos dieron, a Bernabé y a mí, la consagración, con el fin de que fuésemos a los paganos, mientras ellos se dirigían a los circuncisos. Lo único que nos recomendaron era que nos acordáramos de los pobres, lo que tuve siempre cuidado en hacer»^[243].

Uno tiene la sensación de que esta exposición va dirigida, también, contra los Hechos de los Apóstoles, en particular contra su narración del concilio de Jerusalén, donde habrían sido fijadas las condiciones para la evangelización de los paganos. El texto está ya condenado por su absoluta falta de veracidad: las distinciones que en esta carta Pablo pretende hacer de su actividad misionera, eran impracticables, puesto que supone estaba obligado a predicar siempre, como los apóstoles judeo-cristianos, en las sinagogas. Una vez más nos encontramos al autor de la epístola tratando de colocar a su apóstol por encima de los de Jerusalén, de los pilares que no tenían por qué darle órdenes. El autor de los Hechos, o del documento en que se inspira este escrito, había hecho de Pedro el iniciador de la misión entre los paganos, invocando, en apoyo de sus palabras, el episodio de la conversión del centurión Cornelio, aunque la significación dada a este episodio está totalmente inventada, puesto que el debate sobre la actitud a tener hacia los pagano-cristianos con respecto a la Ley, hubiese sido supérflua si lo que se relata del centurión y de Pedro hubiera, efectivamente, teniendo lugar. Inversamente, el autor de la carta a los gálatas lleva a Pedro al patíbulo, por la actitud equívoca que habría tenido en Antioquía, con ocasión de la comida que compartía con los paganos, y castiga la falta de carácter y la hipocresía del gran apóstol^[244]. No se puede decir si todo esto es, históricamente, exacto. Es posible que unos hechos de esta característica hayan tenido lugar entre los judeocristianos, sin que quizás, Pedro haya participado, y el autor de los Hechos ha podido alterar este episodio con el fin de crear la historia del centurión Cornelio, y acrecentar la gloria de su apóstol preferido. Lo que parece indiscutible es que el autor de la epístola a los gálatas se ha propuesto por objetivo el levantar a Pablo por encima de Pedro, y desacreditar a éste ante el lector, a ser posible tanto como el autor de los Hechos había levantado a Pedro por encima de Pablo. Toda la epístola está escrita con el fin

de refutar la exposición de los Hechos; y como una epístola paulina que se precie no puede carecer de controversias dogmáticas, el autor tomó para su carta los elementos que quiso de las epístolas a los romanos y a los corintios, aunque reduciéndoles y abreviando de una manera tan artificial, que es imposible comprenderlos sin recurrir a los originales.

Es cierto, pues, que el autor de la epístola a los Gálatas ha tenido ante sus ojos los Hechos de los Apóstoles que son un escrito reciente, o, más exactamente, una de las fuentes, de la misma manera en que el autor de los Hechos conoció las dos cartas a los Corintios. En efecto, el pasaje Gal. 1. 13 ss., en que Pablo justifica su evangelio por una revelación y se acusa de haber sido un defensor fanático de la ley, no ha sido escrito más que en consideración de los Hechos. El autor de la epístola a los Gálatas ignora, lo mismo que el autor de los Hechos, cómo el Pablo «histórico», autor de algunas cartas muy cortas mencionadas por Eusebio, recibió su evangelio. En todo caso, el autor de los Hechos no conoció la epístola a los Gálatas, puesto que de lo contrario la habría utilizado para describir con más precisión las relaciones que ataban al apóstol a sus comunidades, en vez de contarnos unos mitos. Es poco probable, por no utilizar otra expresión, que la oposición del Pablo histórico al judaísmo haya sido tan radical como se presenta en las epístolas, en particular la dirigida a los gálatas, y que el conflicto judeo —y paganocristiano— haya alcanzado tales cotas desde la mitad del primer siglo, antes ya de la destrucción de Jerusalén.

Ni los Hechos ni las epístolas paulinas nos dan, pues, un retrato mínimo del apóstol Pablo. Pero puede admitirse que el Pablo histórico —de haber existido alguna vez— debía —lo que supone también van Manen— parecerse más al de los Hechos que al de las epístolas, y no puede haber sido más que un fundador de pequeñas comunidades sin importancia. Puede suceder, además, como lo piensan los holandeses, que las epístolas sean escritos puramente ficticios, que hayan colaborado varios autores en ellos, durante épocas sucesivas, y que el nombre de Pablo sea la marca de una escuela que, tras la destrucción definitiva de Jerusalén por Adriano, origen del odio visceral entre cristianos y judíos, haya inventado a este personaje para conseguir que el cristianismo se emancipara completamente del judaísmo y para poder invocar su autoridad en favor de la doctrina antinomista^[245]. Mientras los otros representantes de la joven religión se reclaman herederos del pretendido personaje histórico de Jesús, una doctrina que parecía tan singular y subversiva no podía reclamar sus orígenes ni siquiera de un discípulo inmediato del Salvador. Pero era necesario tomar para sí la persona de Jesús para poder luchar con éxito contra la vieja escuela todavía empapada de judaísmo, y, apoyándose sobre el evangelio dar a la oposición, contra la tradición, el peso de una revelación emanada directamente de la persona de Jesús. Por esta razón se crea la figura de Pablo, antiguo defensor judío y discípulo de los fariseos, perseguidor de los cristianos, más tarde convertido por una visión, y mostrando al combatir la Ley el mismo celo que había demostrado para sostenerla, convirtiéndose en el inspirador de un cristianismo totalmente espiritual, y

facilitando con su ejemplo, a los otros judíos, su emancipación de la ley.

Existe otro punto que es necesario tocar la leyenda que hace de Pablo un antiguo fariseo. Esta leyenda resulta demasiado sospechosa. Un discípulo de Gamallel, debería, a lo que parece, conocer por lo menos el hebreo y saber a fondo las Escrituras. Pero no parece que la lengua hebrea haya sido familiar al autor de las epístolas paulinas. Cita las escrituras según la versión griega, y las libertades que se toma con el texto sagrado, acomodándole a las necesidades del momento, la inexactitud de sus citaciones y las faltas groseras que comete en cuanto a la forma y fondo no pueden ser atribuidas a un antiguo discípulo de los fariseos y defensor de la Ley^[246]. ¿Cómo es posible, además, que estas epístolas hayan permanecido completamente desconocidas hasta mitad del siglo segundo, y no hayan sido mencionadas por ningún autor, ni cristiano ni pagano? Tras los estudios de Loman puede afirmarse que no habría habido pruebas ciertas de la existencia de las epístolas paulinas antes del año 180^[247], y este *silencio de un siglo* todavía no ha encontrado una explicación válida^[248]. Puede declararse, como se ha hecho, que estas epístolas son «originales, geniales, únicas en su género», pero este silencio se hace entonces todavía más significativo. Ya Schopenhauer estimaba que el poco tiempo que se suponía que había transcurrido desde la muerte de Jesús y la redacción de las epístolas paulinas era un argumento en contra de su autenticidad y se extrañaba mucho que «Pablo pudiera seriamente presentar como a un dios encarnado, idéntico al creador, a un hombre muerto hacía poco, conocido por sus contemporáneos, cuando las apoteosis de este género y de esta envergadura, para ser tomadas en serio, necesitan muchos siglos de maduración»^[249].

Si los teólogos piensan que pueden probar la autenticidad de las epístolas paulinas únicamente con los medios de la crítica literaria, puede responderseles, que el estilo personal de Pablo se explica muy bien, y aún mejor, por la manera de sentir y reaccionar de un gnóstico anónimo de mediados del siglo II, que por la de un apóstol Pablo que habría vivido en el siglo primero y que nos resulta igualmente desconocido, y sobre todo cuando se tiene en cuenta que no disponemos de ningún texto típico que pueda ayudarnos a controlar la autenticidad del estilo paulino. Los argumentos de orden sentimental y las afirmaciones proferidas en un tono de infalibilidad científica, como los teólogos tienen por costumbre proclamar para demostrar la autenticidad de las epístolas paulinas valen igualmente para cualquier tipo de escrito; es suficiente tener el *sentimiento* de esta autenticidad y de saberlo expresar de una manera impresionante^[250].

De ordinario, los teólogos establecen una correlación estrecha entre la autenticidad de las cartas paulinas y la del Jesús histórico, pensando que si se admite la autenticidad de las epístolas, se podrá concluir y aceptar la historicidad de Jesús. Se equivocan totalmente. Van Mane, que dudaba al comienzo de la existencia histórica de Jesús, no dejó de lado sus dudas hasta el momento en que reconoció que las epístolas eran falsas, y Robertson confiesa que fue precisamente la convicción de

la autenticidad de las principales epístolas paulinas, lo que le confirmó su opinión del carácter mitológico y legendario del relato evangélico, lo mismo que el estudio de la situación histórica del libro de los jueces dio lugar a sus dudas relativas a la historicidad del relato del Hexateuco^[251]. El problema de la interpretación dada por Pablo al Jesús histórico es absolutamente independiente del problema de la autenticidad de sus epístolas, y todo lo que puede decirse es, que si estas epístolas son auténticas, la hipótesis de la historicidad de Jesús pierde su principal y aun, como hemos de verlo, su único sostén; la duda, pues, no puede ser evitada.

c) La cristología paulina

¿QUÉ enseña Pablo sobre Jesús?

La doctrina de Pablo está totalmente fundamentada sobre la convicción, compartida con todos los gnósticos, que el mundo existente es funcionalmente malo y que las creaturas son esencialmente miserables. El mundo está sometido al dominio de los demonios y de los espíritus estelares mal intencionados que hacen intervenir todo tipo de influencias nefastas bajo las órdenes de Satán. Al siniestro poder de esos seres los hombres están sometidos sin ninguna posibilidad de defensa. En vano querrían rebelarse contra la esclavitud que pesa sobre ellos bajo la forma de un destino escrito en las estrellas. El diablo es el dios de este mundo^[252]. El mundo está sometido a la corrupción, a la muerte. Y, con los hombres, todas las creaturas están sometidas a la opresión del mal y aspiran a ser libradas de la perdición.

¡Si el hombre tuviera, al menos, la posibilidad de elevarse, con ayuda de su espíritu, en la conciencia de su propio valor, por encima de este mundo! Pero la voluntad humana está sometida por la ley del pecado, como la naturaleza está sometida a la corrupción^[253]. A pesar del conocimiento superior, el hombre no es capaz de hacer el bien que desea. Con una fuerza irresistible el pecado le obliga a hacer lo que rechaza su razón, como si el hombre no fuese el jefe absoluto de sus propias acciones, sino que fuese el pecado quien determinara lo que debe hacer^[254]. Puede tratar uno de alcanzar la perfección, de aspirar a librarse de la esclavitud del pecado: la realidad es que no existe el justo, no hay uno solo que merezca ese título. Todos los hombres son pecadores. Y si alguno quiere arriesgarse a culpabilizar a dios, Pablo les dirá que la creatura no tiene ningún derecho contra su creador, y que éste tiene el poder y la libertad y el derecho de obrar con respecto a sus creaturas tan arbitrariamente como el alfarero lo puede hacer con respecto al trabajo de sus manos: puede conservar los vasos que fabrica o destruirlos. Dios tiene piedad de quien quiere y endurece y prueba a los que quiere, con el fin de mostrar su poder a los hombres y con el fin de revelarles su gloria^[255]. Antes de la creación ha predestinado a los hombres al bien y al mal. El hombre, pues, está incapacitado para liberarse, por sus

propios medios, del pecado incrustado en su naturaleza, en su carne. Con la imperfección moral y risita del hombre, el pecado le arrastra a la muerte que resulta ser la consecuencia natural^[256]. La esclavitud exterior bajo el yugo de la naturaleza, se multiplica con la esclavitud interior bajo el yugo del pecado y su ley. Tenía, es cierto, la facultad de pecar, pero sin ser, desde el comienzo, realmente un pecador. Porque fue tras su desobediencia a dios que el pecado, que hasta entonces no existía en él más que en forma virtual, se convirtió en efectivo. Su caída arrastró a toda la humanidad bajo el yugo del pecado, y la convirtió en víctima de la muerte^[257].

Hasta el momento en que la Ley no fue proclamada a los hombres, aun permaneciendo bajo el dominio de la muerte y del pecado, el hombre no tuvo conciencia clara de este último. Es por medio de la Ley de Moisés que el pecado se manifestó, y se convirtió en una transgresión de una orden divina^[258]. Pero el conocimiento del pecado no ha liberado a los hombres, ni les ha conducido a la justicia: al contrario, la Ley ha aumentado su pecado. Lo que está prohibido estimula el deseo, y la Ley exasperó los malos Instintos, tomó de alguna manera la disculpa de los mandamientos para seducir a los hombres y sujetarlos definitivamente a la muerte. Sin la Ley el pecado estaba muerto. Por la Ley el pecado recibió la vida, y los hombres la muerte.

En lugar de ser una bendición para el mundo, la Ley se convirtió en una maldición. En lugar de debilitar el pecado, la Ley le dio nuevas fuerzas^[259]. La Ley, por lo tanto, no puede salvar al hombre la Ley sólo puede engendrar en el hombre un espíritu de temor y de esclavitud. Aquéllos que están bajo la Ley, como sucede con los judíos, no son libres, sino al contrario: esclavos del pecado^[260]. Si no hay ninguna posibilidad de rescatarse, no queda otro remedio que lanzar este grito de desesperación: «¡Qué hombre tan desgraciado soy! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?»^[261].

Existe, a pesar de todo, la posibilidad de un rescate. Dios no es solamente el dios justo que juzga a los hombres según sus acciones en función de la Ley, también es un dios de clemencia y de misericordia. Unicamente colocándose bajo este punto de vista puede comprenderse la verdadera significación de la Ley. En efecto, aunque aumentando el peso de los pecados que pesan sobre la humanidad, la Ley no les ha sido dada para su perdición, sino para su salvación. La Ley tenía como finalidad la de hacerles conocer el pecado^[262]. La transgresión de la Ley era el objetivo de dios al proclamarla^[263]. La Ley sería comparable al maestro a quien los hombres están sometidos durante su minoría de edad, pero no para permanecer bajo él, sino para ser liberados de él en cuando hayan alcanzado la siguiente etapa de su vida^[264]. Los judíos están en el error cuando creen que poseen en la Ley la expresión perfecta del conocimiento de dios^[265].

La Ley sólo nos conduce a la Idea de un dios justo. Pero el dios de Amor, el Padre misericordioso de los hombres, es superior al dios justo^[266]. Porque «cuando los

tiempos fueron llegados», es decir, cuando el ciclo de años previsto por dios fue concluido, (idea babilónica y parsista, que se encuentra también en la idea hindú de las kalpas), plugo a dios enviar a su Hijo para llevar a los hombres la salvación. Y es aquí en donde se manifiesta la verdadera naturaleza de dios, que es amor y misericordia: dios tuvo, pues, piedad de la miseria de los hombres. Por esta razón entregó a su Hijo a los poderes enemigos de los hombres y no le perdonó. Los «príncipes de este mundo» tomaron al «Señor de la gloria» y le crucificaron, porque ignoraban el plan divino de salvación, la «Saviduría de Dios» —en el caso de haberlo conocido, no hubiesen crucificado al enviado de dios— y, sin saberlo, pusieron de este modo fin a su propia dominación^[267].

Tal es, en efecto, la interpretación gnóstica de Sab. III^[268], donde se dice que los malos y los impíos que atentan contra la vida del justo: «Tienen tales intenciones en su locura, porque su maldad les ciega, y no han conocido los misterios de dios». Estos «príncipes de este mundo» no son, como pudiera creerse, los sacerdotes y antepasados de los judíos, ni las autoridades romanas, sino los espíritus estelares, las constelaciones otoñales e invernales: en el momento en que el «Señor de gloria», es decir, el sol, avanza sobre la rama descendente de su órbita, tales espíritus se ponen en movimiento, se preparan para combatirlo y le clavan en la cruz (la cruz otoñal), o, en lenguaje de la mitología astral, «muere». Esta misión de su Hijo ha permitido a dios satisfacer a la vez a su justicia y a su amor, a su justicia en tanto que Cristo se ha ofrecido como sacrificio por los hombres y que por esta acción ha reconciliado con dios el mundo caído y rebelado contra él^[269]; y a su amor, en tanto en cuanto Cristo estaba sin pecado y por lo mismo, calificado para expiar, por substitución, los castigos de la humanidad, al ser tratado por dios como un pecador con el fin de justificar delante de él a los otros hombres^[270].

Dios, que hasta entonces estaba escondido, se ha manifestado a los hombres. Se ha aparecido a ellos en la imagen de su Hijo, y de este modo se ha sacrificado por la humanidad. En lo sucesivo los hombres saben que dios tiene cuidado de ellos, no por razones de justicia, sino por amor paterno, tomada esta palabra en el doble sentido de amor hacia los hombres y de amor hacia Cristo, glorificado por su muerte. Los hombres saben ahora que son amados por dios y que son «sus hijos»^[271]. Le llaman «Padre»^[272], y, particularmente aquellos que creen en Jesús, le consideran como su Padre, cuyo amor llena sus corazones^[273]. Por esta razón no solamente liberados del miedo que inspira a los hombres la idea de un dios desconocido^[274], sino que, la certeza de ser unos elegidos de dios, los Hijos de dios y, consecuentemente, sus *herederos*, les permite además despreciar los sufrimientos de los tiempos presentes, teniendo los ojos fijos en la gloria futura que les espera^[275]. ¿Si dios está con nosotros, quién podrá atacarnos? Y él, que nos ha dado su propio hijo, que lo ha entregado por nuestra salvación, ¿no nos dará, Igualmente, todas las cosas con él? ¿Quién se atreverá a acusar a los elegidos de dios?^[276]

Y si dios, bajo las apariencias de su Hijo ha descendido sobre la tierra y se ha sacrificado por los hombres, es necesario que el Hijo divino se haya presentado con una naturaleza idéntica o, por lo menos, semejante a la de los hombres, en una carne parecida a la carne del pecado^[277]. La idea del sacrificio expiatorio y substitutivo lo exige. En efecto, según las ideas judías el Salvador y Mesías debía ser descendiente de la casa de David. Debía estar sometido a la Ley, si no no hubiese podido caer bajo el alcance de la maldición, ni tomar sobre él los pecados, consecuencia de la Ley. Pablo enseña que el Cristo, el Salvador de la espera mesiánica de los judíos, es el mismo dios en forma humana, el «Hijo de dios», idéntico a ese Jesús que Isaías LIII describe como el Servidor de dios agobiado por el sufrimiento, el libro de la Sabiduría señala como el Justo perseguido por los malos, y los misterios judíos como el instrumento escogido por dios para salvar a la humanidad. Y con esta finalidad fue necesario que Cristo, en consideración al Servidor de dios, tomara una «forma de esclavo»^[278], y que se hiciese pobre^[279], de la misma manera en que en Zacarías III, 3, el sumo sacerdote Josué, que está delante del ángel, está vestido con harapos, ¡Josué!, destinado a ser proclamado Mesías y a ser elevado por dios a la categoría de Salvador. Cuando, en el libro de la Sabiduría de Salomón, el Justo se proclama a sí mismo como el *Hijo* de dios, Pablo toma este término en sentido metafísico y hace del Justo un ser divino que desciende del cielo.

La figura del Mesías por un lado y la del Servidor de dios cargado de sufrimiento y del Justo del otro, la idea de un ser sobrenatural y divino y la de un ser natural y humano, estas dos concepciones que hasta entonces han estado en oposición sin que por otro lado haya existido una demarcación muy precisa, terminaron por fusionarse en esta idea única: El Mesías es de esencia divina y como tal desde toda la eternidad escondido por dios, preexistente, ser puramente espiritual, pero que se ha aparecido sobre la tierra como hombre, renunciando por los hombres a su naturaleza divina y a sus riquezas celestes, convirtiéndose, con el nombre de Jesús, en un pobre mortal como nosotros, y haciéndonos ricos con su pobreza. Por su muerte en la cruz consiguió para los hombres el estado de inocencia que, para los profetas, es la condición previa al advenimiento del Mesías en su gloria. Hizo falta un hombre para representar a la humanidad, y un superhombre, un dios, para borrar, al tomarlos sobre él, los pecados de los hombres. Con lo que se deduce que la forma humana del Salvador no es más que un estado temporal y transitorio que le lleva a su propia naturaleza. Si Jesús es un hombre según la carne, es también y en grado mayor, según el espíritu, dios mismo o el Hijo de dios. Cuando su carrera terrestre toque a su fin, cuando haya terminado de sufrir y que dios, en virtud de su naturaleza esencialmente espiritual, le resucite de entre los muertos^[280], será reconocido también como dios. Entonces el *servidor* Jesús se afirmará como nuestro maestro y *señor*.

La idea primitiva del Mesías judío, rayo guerrero y vengador de las naciones, está completamente absorbida por la concepción metafísica de un salvador divino. El título de Cristo se convierte en un nombre propio, y Jesús Cristo o el Cristo Jesús se

convierte en el nombre que resume para los creyentes la naturaleza, a la vez divina y humana, del salvador^[281].

Estamos viendo que, en todas estas definiciones, no existe nada que permita desembocar en la existencia de un Jesús histórico en la acepción corriente del término. Antes de descender sobre la tierra, el Cristo habría permanecido en el cielo junto a dios su Padre^[282]. Habría, exactamente como el Logos de Philón, participado en la creación del mundo, en el sentido en que, y al parecer, sobre todo los machos, habrían sido creados a su imagen^[283].

Este segundo o nuevo Adán, que es para Pablo el compañero ideal del primer Adán, y que confiera a todos la vida como el primer Adán les transfirió la muerte^[284], no es más que una personificación del género humano, del mismo modo en que Philón resume la plenitud de sus ideas divinas en la figura del Logos, del mediador, Hijo de dios y luz del mundo, identifica esta figura al hombre ideal, al hombre-ideado, y les hace descender del mundo transcendente al mundo sensible, para elevar a los hombres hasta ella en su calidad de fuerza moral que triunfa del mal. No siendo, pues, más que una personificación de todas las cualidades humanas, el segundo Adán es, como el primero, un personaje puramente mítico.

Quien vea en el Cristo de las epístolas paulinas a un personaje histórico, debe lógicamente creer también en la historicidad del primer Adán y la famosa manzana y la serpiente. Porque es necesario que exista una correspondencia entre el primer y el segundo Adán, si uno debe ser el complementario lógico del otro.

El que Pablo haya tomado al primer Adán por un personaje histórico, prueba que en su época, todavía no se distinguía la historia de la mitología, y nos señala lo que puede pensarse de la historicidad del segundo Adán. Del mismo en que todos los hombres pecaron en Adán, todos están justificados en Cristo. Es necesario, pues, que Cristo resuma en un concepto único el género humano en el conjunto de las generaciones que se han sucedido a lo largo de los siglos. Es decir, que Cristo resuma la idea de la humanidad justificada y santificada, como el primer Adán representaba la idea de esta humanidad antes de que se hubiese dado la caída. Sólo como encarnación de la idea del hombre Adán puede determinar, con antelación, la suerte de sus descendientes y que Cristo pueda salvarla, representando el conjunto de esta humanidad, siendo él mismo un miembro de la familia humana. En este mismo sentido los rabinos predicaban que Adán llevaba en él las almas de todos los hombres que debían nacer, y que caen con él. «Uno solo ha muerto por todos, luego todos están muertos»^[285]. «Cristo nos ha rescatado de la maldición de la Ley, habiéndose convertido en maldición por nosotros»^[286].

Todo lo expuesto hasta aquí no es más que un mito gnóstico, no tiene nada que ver con la historia. Las definiciones dadas por Pablo se mantienen siempre en la penumbra de los misterios judíos que no diferenciaban claramente el mundo celeste del mundo material.

d) La historicidad del Jesús paulino.

ES cierto que Cristo, en palabras de Pablo, *habría nacido de una mujer*^[287]. Pero ello no es más que la condición necesaria de su naturaleza humana, tomada, exclusivamente, en sentido dogmático: esta naturaleza humana es, en términos generales, un postulado que comporta la idea de un Salvador del mundo. Pablo confiesa que desciende de la rama de David^[288]. Es lógico que lo haga así, puesto que éste es un elemento fundamental dentro de la espera mesiánica de los judíos. Sufre^[289], muere sobre la cruz^[290], es enterrado^[291], resucitado^[292], y glorificado^[293]: todos estos elementos predicados por Pablo se armonizan perfectamente con la idea del Servidor de dios en Isaías, en la Sabiduría de Salomón y en los misterios judíos. Querer concluir, por lo que antecede, que la historicidad del Jesús paulino es real, no deja de evidenciar una ingenuidad total.

Los caracteres que Pablo atribuye a Cristo, humildad, obediencia, espíritu de sacrificio y caridad hacia los hombres, no van más lejos del cuadro de las ideas proféticas sobre la naturaleza del Servidor de dios, y sobre todo cuando es evidente que se han tomado de tales fuentes^[294]. Pablo, en toda su carrera apostólica, jamás ha invocado, para apoyar sus afirmaciones sobre Jesús, testigos oculares de éste, que por otro lado no debían faltarle, sino que cita continuamente la «Escrituras»^[295], es decir, el Antiguo Testamento. Y cuando afirma la validez de su evangelio, lo hace haciendo hincapié en el hecho de que dios ya lo había anunciado, con antelación, por sus profetas —habla de su evangelio concerniente a Jesús—, el cual lo recibió por medio de una revelación sobrenatural, y no por la tradición oral de aquéllos que habían conocido personalmente al Señor^[296].

En ningún lugar de los escritos de Pablo es posible descubrir el menor rasgo individual de la vida de Jesús, por lo menos algún rasgo desprovisto de toda significación dogmática y revelador de la posibilidad de que Pablo viese en Jesús a un personaje histórico muerto hacía poco. Su Jesucristo no tiene padres, ni patria, ni doctrina, ni discípulos, ni siquiera ha realizado ningún milagro, salvo el de su propia resurrección. Muere de la mano de los espíritus estelares, porque eso es lo que designa el término «Príncipes de este siglo»^[297]; y si es vencedor de la muerte, ello ha sido posible porque la muerte ha liberado el espíritu que habita en él, y que es uno con el espíritu de dios; lo que nos permite participar en su resurrección y en su vida celeste por la fe, es decir, por la íntima unión con el espíritu de Cristo, al apropiamos personalmente de la salvación realizada por él, siguiendo sus huellas, muriendo igualmente al pecado y al penetrarnos con la idea de su pasión^[298].

Las objeciones que en favor de la historicidad del Jesús paulino, se tienen por costumbre de oponer a estos argumentos, no tienen ninguna consistencia. Se dice, por ejemplo, que Pablo cita palabras de Jesús, que debía saber muy bien lo que había dicho y enseñado. Pero Pablo no conoce las palabras de «Jesús», únicamente conoce

palabras del Señor, que afirma haber recibido de él por revelación, pero que en realidad ha tomado del Antiguo Testamento^[299]. lo que prueba que el término Señor no señala a Jesús, sino a Yahvé. En el caso de que estas palabras del *Señor*, citadas por Pablo, tengan alguna similitud con las del Jesús de los evangelios, no prueban, en absoluto, que provengan de allí; todo lo contrario: estas palabras han podido, muy bien, pasar de las epístolas a los evangelios, que son posteriores y que presentan igualmente, otras señales inequívocas de las epístolas^[300].

Si suponemos que Pablo conoció efectivamente las palabras de un Jesús histórico, ¿por qué no las invoca, salvo en cuestiones secundarias tales como 1 Cor. VII, 10 y XI, 14, que hacen referencia al divorcio y al derecho de los apóstoles de ser mantenidos por la comunidad? ¿Por qué no lo hace en las cuestiones capitales de su ministerio público, en vez de recurrir, para motivar sus ideas, sobre todo en consideración a sus lectores paganos, a una demostración complicada y, con frecuencia, difícilmente inteligible a base de las Escrituras, cuando le hubiese sido suficiente citar una palabra de Jesús para confirmar su opinión?

El fondo de todas las exposiciones reside en la actitud a tener con respecto a la ley judía. Pero para ello jamás ha reclamado la autoridad de Jesús; y, cosa todavía más singular y llamativa: sus adversarios no le citan más que él, como si nadie conociese en Jesús ninguna autoridad. Por la misma razón, las ideas morales de Pablo no tienen nada que ver con la de Jesús en los evangelios.

Cuando H. Holzmann, en respuesta al Mito de Jesús, reunió con toda premura, en las espítoas paulinas, cierto número de las pretendidas palabras de Jesús para demostrar que eran familiares al apóstol, estaba realizando un trabajo inútil que, aún en los medios teológicos, resulta cómico. Tanto el filólogo Hertlein como el teólogo Martín Brünkner han refutado la afirmación de que Pablo debe estas palabras del Señor a su conocimiento del Jesús de los evangelios^[301], y el mismo Harnack confiesa no estar convencido de que los pasajes en cuestión no hayan sido tomados de la tradición evangélica^[302].

Un argumento tan frágil como el de las «palabras del Señor» es el que se desprende de 1 Cor. XV, 5 y ss. En este lugar, Pablo describe cómo el resucitado se ha aparecido a Pedro, después a los Doce, enseguida a más de quinientos hermanos a la vez, a Santiago, a todos los apóstoles y, finalmente, a él mismo. Pablo, se afirma, conoce entonces, a los discípulos inmediatos de Jesús, y es por ellos por los que ha oído hablar de Jesús. De acuerdo, pero ello sólo es posible a condición de que los discípulos le hayan hablado sobre el particular. Y nuestras epístolas no dicen nada sobre el particular, y uno puede preguntarse, con toda lógica si los *Doce*, como lo pretende el evangelio, han estado en relación personal con Jesús. Ellos han podido, en realidad, tener visiones del resucitado, cosa nada de extrañar en hombres sujetos a todo tipo de exaltaciones religiosas: lo que ven con los ojos de su espíritu no puede confirmar la materialidad de lo que perciben, lo mismo que la pretendida visión de Damasco no prueba, en absoluto, la materialidad histórica de lo que Pablo ha visto.

Además, el mismo Pablo confiesa que *no ha visto* a Jesús, sino que fue rodeado de una luz imprecisa acompañada de fina voz que él atribula, en su espíritu, a Jesús, sin que ello constituya la menor garantía de que esta atribución se dirigiera a un Jesús histórico. De lo contrario, sería necesario deducir la historicidad de la virgen María de las visiones con que ha sido gratificada la paisana de Lourdes. El mismo texto que narra las visiones del resucitado es, desde el punto de vista de la crítica literaria, de los más sospechosos. Los filólogos, y no solamente ellos, sino que a su parecer se han unido muchos teólogos, han visto en el pasaje 1 Cor XV, 5 y ss., una interpolación tardía, o por lo menos un texto muy adulterado. Lo que dice Pablo está en contradicción total con los evangelios, en los que el resucitado se habría aparecido primeramente a las mujeres^[303], y en donde, tras la traición de Judas, sólo quedan once discípulos a los cuales —en Lucas^[304]— se presenta Jesús. En esta carta llama también la atención la mención de Santiago, cuya relación con su «hermano» Jesús, según los evangelios, había sido bastante distante, y de quien los evangelios ignoran el que hubiese sido gratificado con la visión del resucitado. No puede rechazarse en bloque la opinión que ve en los versículos del 5 al 11 una interpolación tardía y, en cualquier caso, este pasaje no puede ser considerado como un argumento en favor de la historicidad de Jesús^[305].

¿Qué debemos pensar de los «hermanos» de Jesús? En 1 Cor. IX, 5, Pablo cita «a los otros apóstoles, y los hermanos del Señor y Cefas». En Gal. 1, 18, Santiago recibe el título de «hermano de Jesús». ¿Puede deducirse, en el caso de que Jesús haya tenido hermanos y de que Pablo los haya conocido, que Jesús es un personaje histórico?^[306] Pero ¿en dónde se habla de los hermanos de Jesús? El texto habla, ciñéndose a la letra, de «los hermanos del Señor» y es necesario demostrar que este término designe la consanguinidad. Orígenes dice que Santiago fue llamado «hermano del Señor» no tanto por los lazos de parentesco que hubiesen existido entre los dos hombres, o a causa de su juventud pasada juntos, cuanto a causa de su fe y de su virtud^[307]. Jerónimo^[308], Hegesippo, Clemente de Alejandría y otros comparten este parecer. Los teólogos católicos, admiten generalmente, que los «hermanos» de Jesús eran sus primos. Hay que reconocer, no nos llamemos a engaño, que generalmente todos estos autores niegan la fraternidad de Santiago y Jesús en consideración a la pretendida virginidad de María. De todos modos Orígenes cree en la consanguinidad de Santiago y Jesús, pero hace hincapié en el hecho de que el título de «hermano del Señor» ha de ser tomado, no en sentido natural, sino en el sentido espiritual. ¿No podemos pensar que Pablo haya tomado este término en el mismo sentido, sobre todo cuando Hegesippo^[309] nos enseña que Santiago era reconocido por su piedad en los medios judeocristianos del siglo II? El empleo del término *hermano*, en sentido figurado, es muy corriente dentro del Nuevo Testamento. Jesús pregunta: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» y él mismo se contesta: «Cualquiera que haga la voluntad de dios»^[310]. En Mateo XXVIII. 10 y

Juan XX, 17, Jesús llama a los apóstoles «hermanos» término que se encuentra, exactamente con el mismo sentido, en el diálogo de Justino con el judío Tryphon^[311].

Resulta evidente que los «hermanos del Señor» no son más que un grupo de cristianos distinguidos por su piedad, más particularmente, son los *Hijos de dios*^[312], de la misma manera en que en la Iglesia de Siria, como lo recuerda Hertlein, todos los cristianos eran llamados *hermanos y hermanas de la nueva alianza*, lo que tampoco era óbice para designar, más particularmente, con este nombre, un círculo más restringido de la comunidad^[313]. En las Constituciones Apostólicas, los mártires son llamados *hermanos del Señor*, y según los Hechos XII, 2., un cierto Santiago hubiese sido el primer mártir entre los doce Apóstoles. ¿No es lógico pensar que, en la memoria de una época más reciente, Santiago llamado Justo no habría sido confundido con Santiago el mártir, hijo de Zebedeo y hermano de Juan, y esta confusión le hubiese valido el título de *hermano del Señor*^[314]?

Un término cuya significación es tan imprecisa y que se presta a múltiples interpretaciones, como es el caso de *hermano del Señor* no puede probar nada en favor de la historicidad de Jesús; lo único que demuestra ha sido el embarazo cruel en que los historicistas se han visto, para defender su hipótesis, de agarrarse, como fuese, a un clavo ardiendo, en este caso al término *hermanos del Señor*, y de citarlo contra el carácter mítico del Jesús del apóstol Pablo.

El único texto que pudiera entonces citarse para demostrar que Pablo tenía presente a un Jesús histórico son las palabras de institución de la Cena, 1 Cor. XI, 23 y ss. He recibido del Señor lo que os he enseñado: y es que el Señor, en la noche en que fue traicionado, tomó el pan, y tras haber dado gracias, lo rompió y dijo: Esto es mi cuerpo, que es roto por vosotros; haced esto en memoria mía. De la misma manera, tras haber cenado, tomó la copa y dijo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre; haced esto en mi memoria cuantas veces bebáis de ella. Porque todas las veces que vosotros coméis de este pan, y que vosotros bebéis de esta copa, anunciáis la muerte del señor hasta su venida». Tenemos aquí, por lo que parece, una alusión a un hecho determinado, a un detalle preciso de la vida de Jesús: la noche, la traición, la comida que precedió al arresto. Los adversarios del mito de Jesús —no se puede uno extrañar—, declaran triunfalmente que este pasaje es «mortal» para los negadores de la historicidad de Jesús (Jean Weiss).

¡Examinemos el texto más cerca! «En la noche en que fue traicionado» ¿Luego Jesús ha sido traicionado? Toda esta historia de la tradición es, desde el punto de vista psicológico, como desde el punto de vista histórico, tan extraña, que sin duda ninguna más de un lector inteligente de los evangelios ha tenido que ser sorprendido. Imaginemos a un Jesús que, sabiendo que uno de sus discípulos ha de traicionarle y perder de este modo, por toda la eternidad, su alma, no hace nada para evitar que el miserable cumpla su deseo; que al contrario, ¡le exhorta a hacerlo, y no evita los efectos de esta traición! Podemos imaginar la actitud de los discípulos: El maestro acaba de revelarles que uno de entre ellos ha de traicionarle esa misma noche. Los

discípulos aterrados se miran y le preguntan; «¿Soy yo, maestro? ¿Soy yo?». Cada uno, se dirá, debía creer que podía responder por su propia persona, y vigilar a los otros para evitar la traición, ¡Nada sucede! Tranquilamente, como si nada hubiese pasado, los Doce abandonan con Jesús la sala de la Cena, y salen al silencio de la noche sin darse cuenta de que uno de entre ellos acaba de abandonar el grupo. Podemos imaginarnos también a Judas que consigue hacerse pagar por el sumo sacerdote por traicionar a un hombre que todos los días circula libremente por las calles de Jerusalén, y que aún durante la noche puede ser encontrado sin necesidad de los servicios de un traidor, sobre todo cuando siempre está acompañado de sus doce discípulos, lo que difícilmente hubiese podido escapar a los ojos de un investigador. «Que Judas, dice Kautsky, haya traicionado a Jesús, es tan poco probable como el que la policía de Berlín haya pagado a un soplón para localizar a un ciudadano llamado Beber». El hecho es que todo el episodio de la traición no es más que una trama hecha de alusiones a las profecías del Antiguo Testamento, y Judas, lejos de ser un personaje histórico, no es más que el símbolo de la nación deshonrada por los cristianos. De aquí su nombre: Judas^[315]. Pablo debía, entonces. Ignorar el episodio de Jesús traicionado durante la noche, y el pasaje citado de la primera a los Corintios, que supone lo contrario, no puede inspirar ninguna confianza.

A pesar de todo lo que digan los teólogos, es innegable que el pasaje 1 Cor. XI, 23, es sospechoso de ser una interpolación en el texto paulino. Los holandeses Straatmann^[316] y Bruins^[317] ya negaron que el episodio de la Cena fuese de Pablo, y sostuvieron que este pasaje encaja mal en el contexto: Inmediatamente antes (17-22) y después (33 y ss.) no se habla, en absoluto, de la eucaristía, sino de los ágapes y de los abusos que se producen en ellos y por cuya causa Pablo riñe a los corintios, recomendándoles la actitud a tomar. Steck ha declarado que este pasaje se ha preparado con el fin de servir a fines litúrgicos^[318], Vólter^[319] llega a pensar que todo el capítulo XI no es más que una interpolación. Van Manen ha expresado sus dudas con motivo del pasaje que hace referencia a la Cena, porque encaja mal con lo que precede. Este crítico tiene la impresión de encontrarse frente a una colección de notas, procedentes de varias fuentes, destinadas a substituir los ágapes de las comunidades por la eucaristía^[320]. Estos científicos han sido secundados por el filólogo Schláger, traductor de la «Epístola a los Romanos» de van Mane, y que también ha indicado las razones de la desconfianza que le inspira este pasaje^[321]. Está claro que la buena indignación que han manifestado los teólogos cuando he negado, en la primera parte de mi «Mito de Jesús» la autenticidad del pasaje en cuestión es un poco artificiosa y desplazada^[322].

De todas maneras, aunque se admita que el texto en cuestión es paulino, ¿qué puede probar con respecto a la historicidad de Jesús? Pablo afirma haberle «*recibido del Señor*». ¿Esta afirmación se aplica solamente a las palabras de Jesús, o también a la noche en que Jesús fue traicionado y celebró la Cena con los suyos? Pero el texto

griego ignora completamente que Jesús fuese traicionado, lo único que sabe es que fue *entregado*, porque éste es el sentido del verbo *paradidonai*^[323]. Y, considerándolo así, es evidente que este término está tomado de la descripción del Servidor de dios de Is. LIII, 12, en donde se dice que el Servidor de dios fue entregado a la muerte. Que ello haya ocurrido durante la noche, es lo más natural, puesto que en Pablo los adversarios del Mesías son las potencias de las tinieblas y del mal, más exactamente, los espíritus estelares que ejercen su nefasto poder durante la noche. Hemos visto ya que la secta de Jesús celebraba una cena con doce participantes. Puede admitirse, pues, que en esta ocasión, como en los otros misterios antiguos, se recuerde el pasaje de Isaías y que se pronuncien las palabras del dios cultural que eran consideradas como las palabras de despedida del salvador. Consideradas las cosas de esta manera, Pablo puede muy bien haber tomado del Antiguo Testamento los pretendidos elementos históricos sobre la traición nocturna y sobre la Cena, y en este sentido, él las «habría recibido del Señor», puesto que en ellas se manifiesta el lazo que une la nueva secta de Jesús al Servidor de dios en el profeta.

En este sentido, sin duda alguna, habrá que interpretar la *revelación* por la cual Pablo afirma haber recibido del Señor las palabras de la institución de la Cena. Estas están muy lejos de dar la sensación de autenticidad. Tienen —los mismos teólogos lo han señalado en varias ocasiones— un carácter netamente ritual, que supone un uso cultural ya antiguo, y que están simplemente tomadas de la liturgia cristiana. Si Pablo las considera como una revelación, con la cual ha sido él el único gratificado, sólo puede ser porque él ha creído, efectivamente, reconocer en ellas palabras del patrón de la comunidad, y que debieron hacerle una impresión particular cuando las oyó por primera vez. En el caso de que estas palabras hayan sido pronunciadas por un Jesús histórico, es probable que los autores de los evangelios, en lugar de modificarlas, las hubieran conservado y transmitido a la posteridad como una inestimable reliquia. Pero en los evangelios no tienen la misma hechura, sin que por ello den la sensación de mayor autenticidad. En una y otra redacción cuadran mal con la simplicidad y humildad, tan pregonada, de las palabras de Jesús. «¿Cómo, se pregunta el teólogo Elchhorn, los discípulos debían imaginarse que comían el cuerpo de un Cristo que sería probablemente entregado a la muerte, y que bebían su sangre, no la sangre contenida en su cuerpo, sino la que sería derramada próximamente?»^[324]. Éstas son concepciones de una comunidad practicante de un culto místico, no las que pueden comprender un grupo de gentes del pueblo, simple y no iniciadas, de pobres pescadores y artesanos; ignorantes todos, salvo Pedro, de que Jesús fuese el Mesías. Éstas no son palabras que pueda pronunciar su maestro durante la última hora pasada con ellos.

Y si admitimos la realidad histórica de Jesús, hay que afirmar entonces, que él no ha podido instituir la comida conmemorativa de la Cena. Se le ve convencido de que el fin del mundo está cerca, y ésta es la premisa esencial de su doctrina. Y, cuando el tren rápido que ha de transportar a los creyentes al otro mundo está en la estación, no

es el momento de crear Instituciones. Lo mismo puede decirse acerca de las palabras que hacen de Pedro la *roca* de la Iglesia y que le confieren el poder de las llaves^[325]. Cristo no ha podido, razonablemente, pronunciar las palabras de la Cena que le atribuye Pablo, sin contradecirse abiertamente en toda su doctrina, expuesta con anterioridad. Aun los mismos teólogos, al menos una parte considerable de ellos, están convencidos de que la institución de la Cena proviene de fuentes culturales y simbólicas que los evangelios han acomodado a la manera de un hecho histórico. Aun los que creen poder mantener el hecho de que la narración descubre un núcleo histórico, están de acuerdo en admitir que las cosas sucedieron de un modo distinto a como están narradas en los evangelios^[326]. Es absurdo tratar, con todo, de confiar en la narración paulina y de ver en 1 Cor. XI, 23 y ss., una prueba de que Pablo había conocido un Jesús histórico. Por otra parte, la mayoría de los teólogos van cambiando de opinión sobre el particular. Heutmüller confiesa que la narración de la última comida y la Institución de la Cena no puede servir más que indirectamente, porque ha sido presentado como «recibida del Señor», es decir, como una revelación^[327]. Y es precisamente este pasaje el que los teólogos, en las discusiones sobre el mito de Jesús, han presentado como el principal argumento en favor de la historicidad del Jesús paulino^[328].

Debemos concluir pues que en las epístolas paulinas no existe un solo pasaje que pueda seriamente ser invocado para probar la historicidad de Jesús. En el caso de que los teólogos se empeñen en aducir a Pablo como el testimonio principal en apoyo de su opinión, hay que reconocer que no existe, en su actitud, más que una ceguera absoluta o un engaño manifiesto. Todos los pasajes que se citan en apoyo de su tesis, en el caso de que no sean sospechosos desde el punto de vista puramente literario, se prestan a interpretaciones diversas, son imprecisos y equívocos, y no pueden, sin ideas preconcebidas, ser considerados como argumentos en favor de la historicidad de Jesús. Pablo no ha conocido al Jesús histórico. Y ello se desprende, también, del hecho de que, según la narración dirigida a Teófilo, Festus y Gripa no le encuentran ninguna falta. Y, en el caso de que Pablo hubiese declarado abiertamente, como lo hizo, que era seguidor de un Jesús ajusticiado por un crimen político, lógicamente los romanos no hubiesen dejado de ver en él también, a un criminal político.

Poco a poco, esta conclusión parece imponerse también a los teólogos. M. Brückner ya en 1903, había escrito, en su obra *Die Entstehung der paulinischen Cristologie* (Los Orígenes de la Cristología paulina), en este sentido y, en 1904, Wrede, en su obra *Paulus*, aparecida en la colección *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (Obras populares sobre la historicidad de las religiones), declara lo mismo: que Pablo, en realidad, se había desinteresado totalmente de la vida terrestre de Jesús y que su concepción de Cristo se ha constituido independientemente del Cristo histórico. Esta idea ha sido también confirmada por Heitmüller en su artículo sobre el problema de «Pablo y Jesús», aparecido en 1912 en la revista *f. neutestam. Wissenschaft* (Revista de las ciencias neotestamentarias), donde señala la parsimonia

significativa, con la que el apóstol se refiere al Jesús histórico. «Tengo la impresión, confiesa, de que en los medios teológicos no se tiene en cuenta esta realidad o, al menos, se disminuye su importancia^[329]... La verdad es que Jesús en tanto personaje histórico no aparece directamente en las epístolas como factor determinante y constitutivo^[330]... Se repite con frecuencia: Pablo ha conocido, naturalmente, a Jesús mucho más de lo que él mismo declara en sus cartas. Ello es posible y aun lógico: los quince días que pasó con Pedro en Jerusalén, Gal. 1, 18 (¿? ya expuesto), le han podido servir para tener un conocimiento más exacto de Jesús, lo mismo que el contacto, que tuvo con ocasión del sínodo de los apóstoles, con los testigos directos de la actividad de Jesús. Pero, al expresamos de este modo, estamos totalmente metidos en el dominio de las posibilidades, y nuestras fuentes no nos permiten hacer de estas posibilidades unas realidades históricas»^[331]. Tampoco pueden citarse los Hechos y la historia de Esteban VII, 58 y VIII, 3, porque en esta narración las frases que se refieren a Pablo parecen «superpuestas o interpoladas en un original que primitivamente no las contenía»^[332]. La nota que habla de la participación de Pablo en la ejecución de Esteban, nos dice Heitmüller, «debe ser relegada al dominio de la leyenda»^[333]. «En el caso de que todo ello fuese exacto, la tradición no nos ofrece ningún indicio y no nos permite suponer que Pablo haya tenido contacto, en sus comienzos, con la secta cristiana en Jerusalén, ni que haya perseguido a la comunidad»^[334]. «A menudo se nos dice que las epístolas paulinas que poseemos no son escritos propagandísticos, sino que están dirigidas a comunidades cristianas ya constituidas; en su actividad misionera, se continúa, Pablo daría, naturalmente, muchos más detalles sobre la vida de Jesús. Ello puede ser posible, pero no deja de ser, igualmente, una suposición y, suposición que a mi parecer, nuestras fuentes no autorizan a tener en cuenta ni a deducir. Lo que sí está claro es que Pablo tenía la costumbre de pintar a los ojos de quienes quería convertir, como en un amplio fresco, la muerte de Jesús sobre la cruz (Gal. III, 1), seguida, naturalmente, del cuadro correspondiente de la glorificación. Pero suponer que haya dado información detallada sobre la vida de Jesús y su personalidad histórica, que hayan hecho uso amplio y abundante de los materiales que nos ofrece la tradición sinóptica, es poco compatible con la actitud que, en sus epístolas, le conocemos con respecto al Jesús histórico»^[335].

Todo esto está escrito nada menos que por el mismo Heitmüller que, en su curso sobre la historicidad de Jesús quiso cubrir de ridículo al «diletante» Drews, y que en 1913 hizo publicar una obra sobre Jesús donde trataba de defender, a pesar de todo, por medio de las epístolas paulinas, la historicidad de Jesús, con grandes declamaciones contra «los procesos arbitrarios y contrarios a todo método científico» con los que los negadores de Jesús se esfuerzan de separar «los detalles precisos» de estas epístolas, «que prueban, efectivamente, que Pablo conocía al Jesús histórico»; este mismo Heitmüller que, para terminar, se adelanta para gritar: «Pablo es la roca

contra la cual continuarán estrellándose todas las tentativas de eliminar a Jesús de la historia»^[336].

Si éstas son las elucubraciones de uno de los más eminentes teólogos, nada puede extrañarnos de los otros. El truco es viejo: se recurre a las palabras grandielocuentes y a los discursos de campanillas cuando no se poseen argumentos sólidos que presentar. A pesar de sus pomposas declaraciones resulta evidente que Pablo, en lugar de ser un testimonio en favor de la historicidad de Jesús es, al contrario, el testigo más irrecusable y sólido contra la tesis historicista.

En todo esto, lo repetimos, poco importa que las epístolas sean o no auténticas, ya que, aunque su autenticidad estuviese fuera de toda duda, no probarían, en absoluto, el que Pablo haya conocido a un Jesús histórico. «Si, nos dice Robertson, se coloca uno bajo el punto de vista del historiador, estas epístolas minan por la base la teoría biográfica, se les atribuya una fecha reciente o no, se les considere auténticas o falsas. En el caso de que sean antiguas despojan por completo a Jesús de su reputación de personalidad impresionante. Si son más recientes, como lo piensa van Manen, que las supone redactadas en los años 120 y 140, prueban que la personalidad de Jesús era indiferente y que el autor ignoraba toda la tragedia de Jesús. En efecto, la alusión que se hace de esta tragedia es debida a interpolaciones muy recientes, aunque en conjunto sea de una época donde la historia de Judas todavía no había comenzado a circular»^[337].

¿Cómo se presentan, con esta perspectiva, las otras epístolas del Nuevo Testamento? Hemos tenido ya la ocasión de señalar que la epístola de Judas ignora todo de un Jesús histórico, y, según todas las apariencias, ni siquiera es de origen cristiano. Lo mismo sucede, lo hemos dicho ya, con la epístola de Santiago, escrito de origen puramente judío que combate la doctrina paulina de la justificación por la fe únicamente, y en donde el nombre de Jesús (I, 1; II, 1) es una descarada interpolación. Las dos epístolas de Pedro son, exclusivamente, dogmáticas, a pesar de que el autor nos quiere hacer creer que él ha sido «testigo ocular de su esplendor, sobre la montaña, de la transfiguración»^[338]. Como las epístolas de Juan, que tienen un carácter similar, se remontan, lo más pronto, hacia mediados del siglo II, lo que no las autoriza, y los teólogos están de acuerdo con ello, para entrar en el problema que nos ocupa.

«La crítica desemboca, necesariamente, en la conclusión de que, durante todo un siglo, tras la pretendida muerte de su fundador, la secta de Jesús no poseía otros documentos más que algunos escritos tales como la Didaché, o algunas pequeñas epístolas paulinas de dudosa autenticidad, que fueron perdidos o absorbidos por escritos más amplios de fechas más recientes, y que, a su vez, ignoran todavía los libros sagrados de los seguidores de Jesús. Todos estos documentos excluyen la hipótesis de un Jesús histórico aunque no fuese más que de pobre personalidad. En los elementos doctrinales que han abierto ya profundos surcos en la fe, la personalidad de Jesús no cuenta para nada. En el caso de que sea una víctima, no lo

es más que en el mundo de las abstracciones; y, aun en este sentido, difícilmente puede distinguirse su figura en la Didaché de los Apóstoles. Ni un solo nombre ni de sus padres mortales, ni de su domicilio, ni de su carrera. Todo contribuye a confirmar nuestra suposición de que se trata de un culto muy antiguo, culminando en un sacramento derivado de un rito de sacrificio humano combinado con los mitos judíos y paganos que tenían como finalidad la deificación de la víctima»^[339].

El único testimonio que nos resta en favor de la historicidad del Hombre-dios que ha sido inmolado reside pues en los evangelios, por consiguiente ellos son un fenómeno único aislado de todo encadenamiento de las causas y de los efectos. ¿Se quiere convencernos de lo contrario? Los creyentes, cuando no encuentran otra salida, tienen la costumbre de oponernos un cierto número de pretendidos testimonios profanos en favor de la historicidad de Jesús. ¿Qué puede pensarse de estos testimonios? Puede ser útil examinarlos de cerca antes de pasar al estudio de los evangelios.

2. Los testimonios profanos.

EXAMINEMOS las palabras del historiador judío Josefo. En sus Antigüedades, redactadas entre los años 90 y 100 de nuestra era, escribe, XVIII, 3, 3:

«En esta época apareció Jesús, hombre sabio, en el caso de que deba considerársele un hombre. Porque realizó cosas maravillosas, fue el maestro de aquéllos que reciben con placer la verdad y, arrastró con él a muchos judíos y también a muchos griegos. Éste fue el Mesías. Por la acusación de los principales de nuestra nación, Pilatos le condenó a la cruz: pero aquéllos que le amaron al comienzo, no dejaron de hacerlo, puesto que se les apareció al tercer día, resucitó como lo habían anunciado los divinos profetas, y otras muchas maravillas sobre él. En nuestros días subsiste la secta que, a causa de él, ha recibido el nombre de Cristianos».

Que este pasaje es de una falsedad manifiesta, está aceptado actualmente aún por gran número de católicos romanos, que sin embargo no dudan en considerar como hechos históricos la resurrección de Jesús y las «mil lindezas y maravillas» que le son atribuidas. Este pasaje interrumpe la narración de una manera extraña en Josefo, puesto que antes y después se habla de las calamidades que han azotado al pueblo judío bajo Pilatos. El autor continúa acto seguido: «En los mismos tiempos otro golpe terrible golpeó a los judíos», lo que haría suponer que Josefo consideró la crucifixión de Jesús como una calamidad, suposición pueril en el historiador. Un judío como Josefo no hubiese soñado en ver en Jesús al Mesías. Orígenes (en la primera mitad del siglo III) declara que Josefo no había visto en Jesús al Cristo, al Mesías prometido y esperado. El pasaje era desconocido antes de Eusebio (hacia 320), y en el siglo XVI, Vossius poseía un manuscrito de Josefo que no contenía una sola palabra sobre Jesús. Si a pesar de todo los teólogos hacen esfuerzos desesperados por sacar de estas líneas un argumento a favor de su Jesús histórico, sea declarando el pasaje retocado, sea afirmando que una mano cristiana lo ha substituido por otro pasaje concerniente a Jesús y los cristianos, pero, sin duda alguna, hostil a su parecer, todo ello suena a hueco y no es más que charlatanería pueril.

Es igual de pueril, cosa que hacen los teólogos, el querer explicar el silencio de Josefo por su incompreensión de lo que supone la historicidad de Jesús y la existencia de un número grande de seguidores. Dicen que Josefo pasó, intencionadamente, en silencio el movimiento mesiánico que fermentaba en el seno de su pueblo, con el fin de no presentar a los judíos, ante los lectores romanos, como una nación de rebeldes. Pero los romanos conocerían este movimiento tan bien como el historiador judío; éste no duda, por otro lado, en mencionar personajes menos señalados que Jesús, como el Samaritano^[340], Judas el Golanita^[341] y Teudas^[342], que intentaron incitar al pueblo

judío a una rebelión mesiánica. ¡No duda en elogiar el heroísmo y la firmeza de Judas! Y, en el caso de que el mesianismo del Nazareno le parezca particularmente comprometedor y susceptible de inspirar a los romanos la desconfianza hacia su pueblo, ¿por qué no dice a los romanos que los mismos judíos se han apartado de Jesús y le han entregado a las autoridades romanas a causa de sus pretensiones a la realeza? ¿Por qué rodear de misterio un asunto que, según parece, debía servir para disculpar a su pueblo en vez de culpabilizarle delante de sus opresores? ¿Él era enemigo de los cristianos? Mayor razón entonces para hacer mención de ello, con el fin de desprestigiarlos delante de los romanos.

De lo que antecede se deduce que la respuesta más natural a todas estas cuestiones es la siguiente: Josefo ignora todo, absolutamente todo, sobre Jesús y una secta mesiánica de cristianos que, en su tiempo, hubieran jugado un papel apreciable en la vida de los judíos; lo que evidencia la ficción de lo que los cristianos pretenden saber sobre este punto. Si, como dice Heitmüller, el silencio de Josefo no puede servir como argumento contra la historicidad de Jesús^[343], existe un misterio del cual él es el único que posee la clave.

Existe en Josefo (Anti. XX 9,1) otro pasaje en donde se habla que, en el momento en que el gobernador Félix acababa de morir, y su sucesor Albin todavía no había llegado, Ananus (Apano) el Joven citó ante la justicia a Santiago, «hermano de Jesús llamado el Cristo», y lo hizo lapidar con algunos otros por infracción a las leyes (año 62 de nuestra era). Esta nota sobre el «hermano de Jesús» no llega a comprenderse más que cuando se supone auténtico el pasaje citado más alto, porque los dos textos son solidarios. Orígenes que ha investigado todos los textos de su época con el fin de encontrar en ellos indicaciones sobre Jesús, no conocía ninguna de las partes citadas, pero en su obra contra Celso hace mención de un tercer pasaje en donde Josefo veía, en la destrucción de Jerusalén, en el año 70, un castigo de los judíos que habían hecho morir a Santiago. Al faltar esta nota en los manuscritos de Josefo, que nos han llegado nos está probando, simplemente, el celo con que, desde sus orígenes, los cristianos han alterado el texto de Josefo para presentarlo a su gusto. Tal texto, por lo tanto, no puede inspirar confianza, y ésta es la razón por la que este segundo pretendido testimonio de Josefo ha sido, con toda franqueza y lealtad, declarado falso por los teólogos de renombre como Schürer^[344], Zahn^[345] y Niese, editor y el estudioso más competente del texto de Josefo^[346].

En la «Historia de los judíos» de Josefo, puede leerse un pasaje singular, poco observado hasta ahora; se trata de la flagelación, delante del gobernador romano, de un cierto Jesús, hijo de Ananus. Llegado a Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos, habría hecho tronar las calles de la ciudad con el grito «¡Ay de ti!», imprecación idéntica a la que lanza contra Jerusalén el Jesús de los evangelios. Detenido y flagelado hasta los huesos, se abstuvo de solicitar gracia, o maldecir a sus torturadores, lo mismo que el Jesús de los cristianos, hasta que, finalmente, el gobernador, viendo que se trataba de un loco, le dio la libertad. Poco después, durante

el asedio de Jerusalén, este maniático fue matado por los romanos.

¿Cómo es posible Imaginar que el autor que ha narrado que precede acerca de Jesús, hijo de Ananus, ha conocido al otro Jesús, hijo de José? En el caso de haberle conocido, ¿no se hubiese asombrado ante la extraña coincidencia en la suerte de estos dos hombres y hubiese confesado y escrito igualmente acerca del hijo de José? ¿O debemos creer que la misma historia ha llegado dos veces seguidas, en poco tiempo, al mismo lugar, y cada vez con un hombre de nombre Jesús? ¿Estas dos narraciones pueden subsistir juntas? No. Es necesario escoger entre estas dos alternativas: o la historia contada por Josefo está limitada a los evangelios, o la narración de la pasión de los evangelios ha sufrido la influencia de Josefo. Pero es imposible imaginar la razón por la cual Josefo habría tomado de los evangelios, de los que no se preocupa, en absoluto, en ninguna parte de su obra, precisamente esta historia que no tiene ningún interés en el conjunto de su trabajo. Josefo se afirma, cada vez más, como un testimonio no solamente negativo, sino que encima representa un testimonio claramente positivo contra la historicidad de la narración evangélica.

Además, resultaría ocioso detenerse demasiado en el pretendido testimonio de Josefo. Harnack ha tenido, en palabras de Heitmüller, «la singular audacia» de querer, con el inglés Burkitt, defender contra viento y marea el primero de los pasajes citados de Josefo^[347]. El filólogo Norden replica: «Puede esperarse que, en lo sucesivo, el testimonio de los judíos en favor de Jesús-Cristo desaparecerá definitivamente de la escena; al menos sería lo deseable. Lamentaría amargamente que, a pesar de todo, en nuestro siglo de descubrimientos, científicos, se formaran nuevamente partidos que reavivaran las controversias a que dio lugar este testimonio en los siglos XVII y XVIII»^[348]. Hablando con propiedad, pocas esperanzas existen de que tal aspiración pueda ocurrir. Los Interesados, para llegar a sus fines, tienen urgente necesidad del pasaje de Josefo. Será poco probable que se dejen influenciar por el historiador berlinés Edouard Meyer quien, a pesar de sus opiniones conservadoras y retrógradas, acaba de negar la autenticidad de este pasaje^[349].

Entre algunos testimonios judíos sobre Jesús, se tiene por costumbre aducir algunas partes del Talmud, colección de escritos rabínicos que datan del año 100 a. C., a 600 d. C. Por desgracia, no poseen ningún valor histórico: en no pocos casos cuando el Talmud habla de Jesús, uno debe preguntarse si se refiere al Jesús de los evangelios o a uno cualquiera de sus homónimos. Habla de un Jesús de Pandira (Panthera), que habría sido lapidado y colgado en Jerusalén bajo Alejandro Janeus (106-79), la víspera de la pascua, por haber blasfemado contra dios. Pero en otro lugar le identifica con un cierto Jesús ben Sotada, Stada o Stadta (Satda) que habría vivido, al parecer, en la época del famoso Rabbi Akiba, en los años 130 y siguientes de nuestra era, y que habría sido Igualmente lapidado y colgado la víspera de la pascua, pero en Lidda, en Asia Menor, en lugar de en Jerusalén. El Talmud ignora cuál de los dos era el Jesús «Nazareano», y lo que queda no es más que una muestra del odio que más tarde los judíos alimentarían contra el «fundador del cristianismo»,

y se afirma tan claramente dependiendo de la tradición cristiana, que todo lo que pueda decirse es demasiado. La manera en que los teólogos, Júliche entre otros, han tratado de sacar partido al Talmud, en favor de la historicidad de Jesús, produce una sensación penosa que mueve a la piedad. El mismo Heitmüller se ve obligado a conceder: «Lo que se encuentra de Jesús en la literatura rabínica y en los escritos que la siguen, es sobre todo una caricatura odiosa de ciertos elementos de la tradición evangélica; pero estos documentos no ofrecen ninguna aportación histórica». Pero termina añadiendo: «A pesar de todo, tal y como son, por su simple presencia, resultan un testimonio elocuente en favor de la repercusión que tuvo, en el judaísmo, la personalidad de Jesús, por lo tanto, un testimonio confirmando el hecho de su existencia»^[350]. ¡Admirable lógica! Se encuentra, en nuestros días, en la literatura de todos los países civilizados, alusiones a las divinidades olímpicas. ¡Aquí tenemos una prueba irrefutable, y un testimonio elocuente en favor de la existencia histórica de Júpiter y de toda su pequeña familia!

Analizados todos los textos, está claro que no existe ningún testimonio judío en favor de la historicidad de Jesús. Pasemos a analizar los testimonios romanos.

El historiador Suetonio (77-140), en su vida de Claudio (Cap XXV) escribe que el emperador expulsó a los judíos de Roma porque, instigados por Chrestus, provocaban incesantes revueltas. Resulta significativo que Josefo ignore por completo este detalle. Al contrario, habla de Claudio con benevolencia, y nosotros sabemos que, en general, este emperador no era hostil a los judíos. Habría promulgado edictos para proteger a los judíos de Alejandría con los griegos, habría enriquecido a su rey Agripa con donaciones importantes, recibido a sus embajadores con atención, y supo ganarse tanto su afecto que Petronio, gobernador de Siria, debió de atemperar su celo por el emperador. Únicamente los Hechos mencionan el edicto que Claudio habría lanzado contra los judíos para expulsarles de Roma (Hechos XVIII, 2), y Orosius pretende haber leído este hecho en Josefo, mientras que falta totalmente en los textos del historiador judío que han llegado hasta nosotros. Puede sospecharse, entonces, que esta nota ha pasado de los Hechos a Suetonio, sobre todo cuando según los Hechos, la manera en que los judíos de Roma, en la época de Nerón, habrían recibido a Pablo y habían sido refractarios a su predicación de inminencia del reino de dios, no permite, precisamente, concluir que existiese un terreno favorable para este tipo de utopías subversivas.

Se considere como se considere, este pasaje citado no podría prestar ningún apoyo a la hipótesis de la historicidad de Jesús, puesto que ignoramos absolutamente quién era este Chrestus del que se dice que habría incitado a los judíos a provocar las revueltas. El nombre de Chrestus estaba muy extendido en Roma, sobre todo entre los rescatados, y puede muy bien designar aquí lo mismo al Cristo de los evangelios que a cualquier griego convertido al judaísmo. En el caso de que se quiera leer Christus por Chrestus, no se trataría más que de la traducción latina de la palabra Mesías, y el pasaje significaría, a lo sumo, que las revueltas y algaradas fomentadas por los judíos

de Roma, eran motivadas por su espera del Mesías. «Entre los judíos de la época, el movimiento mesiánico, es decir, inspirado por la idea de un Cristo, es tan fuerte, que el grito de concentración Mesías-Cristo escapaba fácilmente a un pagano. Era una idea del Mesías la que imprimía a este movimiento su carácter distintivo, y ésta era la causa por la que se consideraba tan peligroso este movimiento para las autoridades. Nada tenía que ver aquí Jesús, y ello lo evidencia el hecho de que las incesantes revueltas de los judíos no eran más que la continuación de los altercados anteriores y precristianos que se habían producido ya bajo Tiberio»^[351].

¡Más el testimonio de Tácito! He aquí la gran baza con la que nos salen los defensores de la historicidad de Jesús. Esta prueba estaría fuera de toda sospecha al ser presentada por «un hombre de la categoría de Tácito, gran historiador romano». En el libro 15 de sus *Anales*, con ocasión del incendio de Roma bajo Nerón, en el año 64, Tácito escribe que el emperador, para desviar las sospechas que podían caer sobre él, acusó a los cristianos y condenó a diversas penas a estas gentes a quienes el pueblo odiaba por sus infamias. «El portador de este nombre, Cristo, había sido, bajo el reinado de Tiberio, condenado a suplicio por el Procurador Poncio Pilatos. Esta execrable superstición, controlada por el momento, surgía de nuevo, no solamente en Judea, lugar de origen del mal, sino también en la ciudad donde confluyen y florecen todas las atrocidades. Primeramente fueron cogidos quienes confesaron; tras esto, y gracias a sus denuncias, una gran multitud, convencida menos de haber provocado el incendio que del *odio general del género humano*. Aquéllos que estaban destinados a la muerte fueron ridiculizados: envueltos en pieles de animales fueron lanzados a los perros o se les crucificaba, o se les quemaba para que sirvieran, tras la puesta del sol, como luminarias nocturnas. Nerón ofreció su parque para este espectáculo y dio al pueblo toda clase de juegos circenses, se disfrazó de auriga, se mezcló con el gentío y se mantuvo en su carro. Por esta razón, aunque habían sido culpables y habían merecido lo más duros castigos, se tuvo piedad de ellos al darse cuenta de que no eran sacrificados por el bien público, sino por la crueldad de uno solo».

Si se quiere tener en consideración estos párrafos no queda otra opción más que la de preguntarse de qué fuente ha tomado Tácito estas alusiones sobre Cristo. Se ha querido afirmar que el historiador recogió esta información de los procesos y declaraciones del senado y de los archivos oficiales. Mommsen lo pretendió y sus émulos lo han repetido con toda confianza. Pero un adversario del mito de Jesús, tan implacable como lo es Joh. Weiss escribe: «Que él (Tácito), o cualquier otro, haya compulsado una información de Poncio Pilatos en los procesos y declaraciones del senado, resulta una hipótesis que no querría defender, con el fin de no cargar de inverosimilitud esta cuestión bastante sencilla»^[352]. Podemos leer en el *Handbuch für Klassische Altertumswissenschaft* (Manual de la ciencia de la Antigüedad clásica): «En la historiografía antigua, era poco corriente consultar los archivos; y Tácito prestó muy poca atención a los *acta diurna* y a las investigaciones del senado»^[353]. Hermann Schiller nos escribe en su *Geschichte des römischen Kaiserreiche unter der*

Regierund des Nero (Historia del Imperio romano bajo el reinado de Nerón, 1872): «Se tiene por costumbre ver en Tácito al modelo del historiador; este elogio puede estar justificado por muchas razones, pero no puede aplicarse a la crítica de las fuentes ni al trabajo de investigación personal, cosas que en el mismo Tácito permanecen en un nivel muy bajo. Tácito jamás se ha entregado al estudios de los archivos»^[354].

Resulta, por otro lado, muy poco creíble que haya sido enviado a Roma un informe especial sobre la muerte de un provinciano judío como era Jesús, y que este informe haya sido incluido entre los documentos e investigaciones del senado: «Entre los sucesos de la historia romana de la época, la ejecución de un carpintero de Nazaret era, a los ojos de los personajes oficiales, un suceso carente de todo interés; desaparecía entre el número incalculable de los suplicios decretados por la administración romana en provincias. Hubiese sido la casualidad más grande del mundo el que se hubiese mencionado en alguna nota oficial»^[355]. Estas cosas las puede afirmar un Tertuliano que, en su apología del cristianismo (cap. XXI), envía a las personas que dudan acerca del valor de la historia evangélica, a los archivos romanos, en donde se habría conservado un informa especial de Pilatos a Tiberio. Pero cuando alguien, en nuestros días, hace una afirmación similar, nadie puede evitar una mueca de duda. Bruno Bauer termina riendo: «Aunque poco versado en el estudio de los archivos, él (Tácito) debió de tomar el hecho de que el fundador del cristianismo fue condenado a muerte por el gobernador Poncio Pilatos en los mismos archivos oficiales en que Tertuliano descubrió una nota narrando que, en el momento de la muerte de Jesús, el sol dejó de alumbrar en pleno mediodía»^[356].

En el caso de que Tácito hubiese, efectivamente, tomado de los archivos oficiales su nota sobre el fundador del cristianismo, hubiese sido probable, dada la exactitud y la seguridad tan pregonada de su información, que hubiera dado al crucificado su verdadero nombre, Jesús, y no le hubiese designado con el nombre de Cristo, es decir, de Mesías. ¿O la información oficial se hubiese limitado a decir que el «Salvador» fue ejecutado por Pilatos? Hartlein tiene razón cuando escribe: «Cuanto más se alaba, con el fin de dar peso al testimonio de Tácito, menos puede comprenderse la ausencia del verdadero nombre de Jesús»^[357]. El hecho de que Tácito hable solamente de Cristo, es decir, que designe al fundador del cristianismo por su nombre cultual, refleja claramente que este pasaje ha sido escrito por un cristiano, o que Tácito ha recogido sus informaciones, de oídas, de los cristianos. Cuando Tácito escribió sus anales hacia el año 117, la tradición cristiana sobre Jesús ya estaba fijada, al menos en sus principales líneas, y es muy probable, como lo piensa Ed. Meyer, que Tácito haya tomado sus informaciones del credo cristiano, al cual pudo tener acceso por los procesos contra los cristianos^[358]. Esta consideración basta para debilitar el famoso testimonio de Tácito en favor de la historicidad de Jesús. El mismo Heitmüller, que se indigna en cuanto alguien duda de la fuerza probatoria del pasaje de Tácito, y que piensa que cualquier persona sin recelos, debe encontrar en él un testimonio

irrecusable, pierde aquí su aplomo y confiesa: «Nadie puede negar la posibilidad de que la nota de Tácito remonte a la tradición cristiana, que no constituya una información independiente. Estima, es cierto, que esta posibilidad “es muy débil”, (¿?), y que teniendo en consideración la manera general de Tácito (¿qué manera?) la hipótesis se puede descartar casi totalmente. Pero el problema es de una importancia tan grande que, el erudito cristiano debe, el primero, aplicarse con una ansiedad escrupulosa en evitar el apoyarse sobre cualquier incertidumbre (conocemos eso) y, por lo tanto, tener presente esta posibilidad»^[359].

Tras tener en cuenta todas las concesiones, no podemos preocuparnos ni inquietarnos de Tácito. Pero el tema es lo suficientemente atractivo como para no caer en la tentación de examinarlo más a fondo. En efecto, ¿qué puede pensarse de la narración de Tácito en su conjunto?

Si se la examina con cierta objetividad, se encuentra, en todas sus partes, improbable. Es poco probable que Nerón haya tenido arte o parte en el incendio de Roma, o que el pueblo lo haya creído. Tácito ni siquiera se arriesga a reprochárselo, y Suetonio, que hace de Nerón el protagonista del incendio y que, en trajes teatrales, canta la toma de Troya sobre la torre de Mecena de Esquilmo, cuenta, entre las buenas acciones del emperador, las medidas que tomó para impedir que en Roma volvieran a repetirse los incendios que la asolaban, lo que encaja muy mal con los pasajes en que acusa al emperador de haber incendiado la capital. Según Tácito, Nerón residía en Antium en el momento en que estalló el incendio, a treinta millas de Roma. ¿Cómo puede creerse que un coleccionista tan apasionado, que había llenado su palacio de inestimables tesoros, haya podido, el corazón ligero, exponerlos al riesgo de un incendio declarado en sus cercanías, simplemente por darse el placer de ver la ciudad en llamas? En estas condiciones, ¿cómo iba a ser sospechoso de haber puesto fuego en la ciudad? Toda la actitud del emperador durante la catástrofe, y tras ella, es la de un hombre que trata de concluir con esa plaga. Suetonio ignora todos los rumores populares que deberían haber corrido sobre el particular, y según el mismo Tácito, la fama de Nerón no se resintió tras este suceso. Los aristócratas conjurados contra él no intentaron absolutamente nada, y en los procesos contra ellos, el pueblo jamás se puso de su lado. La nota de Tácito no viene confirmada ni por los poetas ni por los otros autores. Es más, le reprochaban, como es el caso de Juvenal, las peores acciones. Pero nunca vieron en él a un incendiario: jamás se le designó como tal en los innumerables versos que se escribieron contra él y que le trataban con el más absoluto de los desprecios.

Se dice de él que era un emperador a quien nada le importaban los pensamientos del populacho sobre sus malas acciones. Entonces, ¿qué motivo le hubiese llevado a tratar de hacer caer la responsabilidad de sus barbaridades sobre los cristianos? El pueblo, nos dice Tácito, los despreciaba por sus infamias. ¿Cuáles eran estas infamias? ¿De dónde toma su conocimiento de los cristianos? Nos encontramos ante un verdadero rompecabezas. Es poco probable que los cristianos, que a los ojos de los

romanos se confundían con los judíos, hayan sido objetos, de parte del pueblo, de una animosidad excepcional. En palabras de Tácito, habrían sido portadores del odio al género humano. Pero este reproche de «odium humana generis» recuerda, de una manera sospechosa, el pasaje de la primera carta a los Tesalonicenses II, 15, en donde se dice de los judíos que no agradan a dios y que son enemigos de todos los hombres; lo que parece haber sido tomado de Tertuliano que dice que sus correligionarios habían sido acusados de ser los «enemigos del género humano»^[360], acusación que podía ser creída en la época de Tertuliano, hacia el fin del siglo II, y que además viene a ser confirmada por los autores de esta época^[361], pero que en la época de Nerón hubiese sido una cosa inimaginable.

Por otro lado el término *cristiano*, del cual se sirve Tácito, no se utilizaba entonces, ni se encuentra en ningún otro autor de la época. Aun el mismo Dion Cassius (siglo III), y la separata de su obra debida al monje Xiphilin, hablando de los cristianos perseguidos bajo Diocleciano, lo hacen todavía como si pertenecieran a la religión judía. Los mismos cristianos se denominaban con el nombre de Nazoreanos, Jeseanos, Elegidos, Santos, Fieles, y eran generalmente considerados como unos judíos. Observaban la ley de Moisés, y el pueblo no podía diferenciarles de los otros judíos. Pero que Tácito como lo piensan Voltaire y Gibbon, hayan empleado el nombre extendido en su época para designar a los sectarios judíos bajo Nerón, parece improbable por el hecho, y la simple razón, de que el nombre de Cristo no significaba otra cosa más que Mesías, y que todos los judíos sin excepción esperaban el Mesías, de modo que todos eran, en cierto sentido Cristianos. Se comprende muy mal entonces que en la época de Nerón o Tácito haya podido distinguirse a los partidarios de Jesús de quienes creían en Cristo. Esto sólo ha podido ocurrir en una época posterior, en donde el recuerdo de los otros personajes numerosos, que habían aspirado a la dignidad mesiánica se había borrado, en donde la fe en el Mesías se había convertido en la fe en Jesús, considerado no como un Mesías, sino como el Mesías, y en donde Cristo y Jesús se habían convertido en sinónimos^[362]. Únicamente así puede explicarse el hecho singular que hemos denunciado: que Tácito hable de Cristo y no de Jesús.

Mas las inverosimilitudes de la narración de Tácito no se detienen aquí. Dice que detuvieron, primeramente, a los que confesaron. ¿Qué confesaron? Uno piensa: su fe en Jesús. Pero los cristianos, en esta época, no tenían todavía ningún credo determinado. Bajo Nerón, los cristianos y su fe no habían llamado la atención del pueblo, ni su credo les había hecho sospechosos o criminales a los ojos de los romanos^[363]. Otros suponen: confesaron haber cometido el Incendio. En este caso, no se hubiese tratado de una persecución de cristianos, tal y como la presenta Tácito, sino de un hecho criminal que atañía a la policía. A causa de ello una «gran multitud» habría sido entregada a la muerte. Exageración ridícula que recuerda demasiado las exageraciones del mismo género de los Hechos y de otros escritos cristianos. Y no

olvidemos, que en la primera mitad del siglo III, Orígenes señala expresamente que el número de los que sufren la muerte por la fe era «entonces insignificante, y fácil de contar»^[364]. Finalmente, resulta muy difícil considerar una verdad histórica el hecho de que Nerón hiciese quemar vivos, en sus jardines, a los cristianos. Porque según la narración de Tácito estos Jardines sirvieron de refugio a las víctimas de los incendios y estaban llenos de tiendas y barracones de madera que hubiesen podido causar nuevos incendios, sin tener en cuenta la idea extravagante que presenta a la multitud pasando la noche, entre alegrías, alrededor de esta carne humana asándose, y a Nerón mezclándose entre el populacho para deleitarse con este espectáculo alucinante: precisamente Nerón que, según el mismo Tácito, en su Vida de Agrícola, no puede presenciar los crímenes que él mismo ha ordenado.

Cuanto más se profundiza en la narración de Tácito, más enigmática parece. H. Schiller afina con precisión cuando declara este pasaje «uno de los más difíciles en este autor tan prudente. Se diría, casi, que ha querido, en su narración, proponer a la posteridad un enigma que él mismo no había podido resolver»^[365]. Igualmente, E. Arnold, en su obra *Die neronsche Crtstenverfolgung* (La persecución de los cristianos bajo Nerón, 1888) llama la atención sobre el particular: «Esta nota, que siempre se había creído simple y fácilmente inteligible, ha sido, efectivamente, muy poco comprendida»^[366].

Bruno Bauer había señalado ya las dificultades de estas líneas de Tácito^[367]. Algunos especialistas extranjeros, entre ellos el holandés Pierson^[368] y el inglés Edwin Johnson dudan de su autenticidad. Finalmente, la demostración completa de su inautenticidad ha sido presentada por el francés Hochart, en un trabajo especialmente dedicado a este tema *Ettide au sujet de la persécution des chrétiens sous Neron* (Estudio sobre el tema de la persecución de los cristianos bajo Nerón, 1885). Por lo tanto, es totalmente falso, y contrario a la verdad, el afirmar, como lo hacen ciertos teólogos, que, excepción hecha de los negadores de la historicidad de Jesús, nadie ha puesto en duda la autenticidad del pasaje XV, 44 de los Anales de Tácito. W. B. Smith ha llegado a demostrar que, aun desde el punto de vista puramente filológico, sus bases no son tan sólidas como quiere hacerse creer. Su estilo, tantas veces alabado frente a los escépticos por sus características auténticamente propias del autor, no deja de prestarse a la crítica, sin contar con que un falsificador hábil puede imitar cualquier estilo, juego al que se presta muy bien el estilo rebuscado y amanerado del autor de los Anales^[369].

Lo que debe hacernos muy sospechoso el escrito de Tácito, es el silencio absoluto de los demás autores antiguos sobre las pretendidas persecuciones de los primeros cristianos bajo Nerón en conexión con el incendio de Roma. En el caso de que hubiese existido alguno que debiera haber hablado sobre el suceso, debería haber sido Josefo, puesto que eran judíos, sus compatriotas, los que habrían sucumbido a causa de él. Si se acusaba a los cristianos de haber provocado el incendio, a los ojos del

historiador judío, esta acusación iba dirigida contra el pueblo. Josefo vivía entonces en Roma, frecuentando la casa de Popea y negociando, por mediación de ella, con Nerón. ¿Cómo podía ignorar entonces la persecución de los judíos que creían en Jesús? ¿Cómo podía, una vez más, ignorarla y no reflejarla en sus escritos? ¡Terrible acusación, para los cristianos, el ser acusados de haber incendiado la capital del universo! Y sin embargo, no vemos a ningún adversario pagano del cristianismo, elevar sus garras contra los judíos, que curiosamente eran bastante detestados, mientras que ningún autor cristiano, de los siglos sucesivos, sospecha que un número apreciable de cristianos sufriera la muerte bajo Nerón y, lo que es peor, que hubiesen sido tenidos por incendiarios. Cuando hablan de una persecución de cristianos bajo Nerón, sus narraciones se refieren, a lo sumo, a la ejecución de Pedro y de Pablo. Si los pretendidos *Hechos de Pablo* parecen constituir una excepción, al atribuir a Nerón, junto a la muerte de los apóstoles la de un número de cristianos tan grande que aun los mismos romanos se indignan temiendo que la nación se debilitara por ello, se sabe que este escrito, originario sin duda alguna de Asia Menor, no posee ningún valor histórico; el texto es tan confuso e Increíble, diríamos tan ingenuo, que no podemos detenernos a discutirlo; sobre todo al ser imposible, todavía, determinar la fecha en que pudo escribirse este factum consagrado a la mayor gloria del apóstol Pablo. El editor de los Apócrifos del Nuevo Testamento lo cree originario del último cuarto del siglo II^[370]; Geiser, en su *Geschichte Roms und der Päpste fin Mittelalter* (Historia de Roma y de los papas en la edad media, tomo I), cree que debe localizarse, lo más pronto, en el siglo V^[371].

Tras la antigüedad, la edad media entera parece ignorar, también, completamente, la persecución de los cristianos bajo Nerón: las innumerables leyendas de mártires y santos, que se deleitan, con una voluptuosidad perversa en las torturas sufridas por los cristianos, lo mismo que los cronistas de la época, los Freculphe, los Vicent de Beauvais, los Jacques de Voragine, no nos dicen nada sobre el particular. Ninguno de estos autores hace la menor alusión a ello, aun cuando hablen de Nerón. En su Divina Comedia, Dante designa un lugar en el Infierno, a todos aquéllos que, a lo largo de la historia, se han destacado por sus crímenes, pero Nerón no se encuentra entre su número, cuando lógicamente, si este poeta tan unido a la Iglesia hubiese conocido los hechos atribuidos a Nerón contra los cristianos, este primer perseguidor de los creyentes le hubiese parecido muy digno de asarse en los Infleamos. Dante se dirige a Roma por el jubileo de 1300 y menciona el cortejo de peregrinos que van a San Pedro pasando el puente de Sant-Angel. Tiene bajo sus ojos los antiguos jardines de Nerón, en el lugar en que actualmente se levanta el Vaticano, ahí mismo donde las antorchas vivientes debieron iluminar la noche y, ¡ni una sola palabra de las persecuciones!. El sabio Villani que estaba en Roma con Dante, en su *Historia de Florencia* VIII, 36, describe los recuerdos de la antigüedad que ha evocado con esta ocasión y ¡tampoco dice nada sobre el incendio de Roma y la persecución de los cristianos como consecuencia de aquél!^[372].

Por primera vez comienzan a gestarse los vagos contornos de esta historia de incendiarios, en la correspondencia entre Pablo y el filósofo Séneca, pero desde su publicación, en el siglo xv, esta correspondencia fue inmediatamente reconocida como falsa. Posteriormente se encuentra un cuadro más detallado de la persecución en la crónica o *Historia sacra* de Sulpicio Severo, al comienzo del siglo v, en parte con los términos mismos de Tácito, cuyo estilo en general ha sido «hábilmente» imitado por el autor^[373]. Más resulta evidente que este escrito no pertenece a la pluma del discípulo del obispo Martín de Tours. Data, Igualmente del siglo xv (1420 y ss) época en la que fue exhumado por Poggio Bracciolini, tan famoso por sus humanidades como por sus descubrimientos y ventas de antiguos manuscritos. Sorprende, de todos modos, que no fuese publicado hasta el año 1556, por Flach Frankowitz. Se trata de una falsificación manifiesta debida, probablemente, al mismo Poggio. La autentica Crónica de Sulpicio Severo fue descubierta por el español Enrique Florez hacia mediados del siglo xviii en un manuscrito del siglo xiii, y publicado en la *España Sagrada*. No se encuentra en ella ninguna alusión a la persecución de los cristianos bajo Nerón. En el mundo científico, este hecho parece haber pasado desapercibido. Únicamente Holder-Egger ha tratado sobre él en una tesis de inauguración de Göttingen bajo el título *Ueber die Weltchronik des sog. Sverus Sulptcius und südgalltsch Annalen des funften Jarhhunderts* (Crónica universal del pretendido Severo Sulpicio y los Anales de la Galia meridional del siglo V, 1985).

Si se piensa en el Interés capital que debía tener la Iglesia por la primera persecución de los cristianos bajo Nerón y el martirio de estos miserables condenados en los jardines de Nerón, en el mismo lugar en que se levanta hoy día la Iglesia de San Pedro y el Vaticano, no puede comprenderse cómo es posible que un historiador como Tácito haya permanecido ignorado durante toda la edad media y que sus escritos, sobre todo los Anales, no hayan llamado la atención de los monjes que, en los claustros, pasaban su tiempo copiando manuscritos. Concretamente, todo lo que nos ha llegado de Tácito es un fragmento designado con el nombre de Codex Mediceus I y II, y conservado en la biblioteca mediceo-laurentiana, en Florencia; todas las otras ediciones son copias de él. De estos dos códices, el Codex Mediceus II contiene el fin de los Anales y el comienzo de las Historias, y fue descubierto en 1429 por Poggio Bracciolini, mientras que el Codex Mediceus I contiene el comienzo de los Anales y fue encontrado en 1515, bajo el papa León X. Las circunstancias en que estos dos códices fueron descubiertos son de lo más sospechosas y singulares. Ni Poggio ni quien pretende haber reencontrado el Codex I declararon jamás, de manera clara y perentoria, el modo en que entraron en posesión de estos preciosos manuscritos. Los dos escritos contienen tal cantidad de errores y tal número de anacronismos, y tan manifiestos, que es muy difícil atribuirlos a un autor romano distinguido. Hochart ha llegado a demostrar que tales escritos contienen compilaciones de autores griegos que fueron introducidos en Italia al fin del siglo xiv

y al comienzo del siglo xv: Xiphilin, la crónica de Zonaras el Bizantino, Plutarco, Josefo y Estrabon, a los que se añaden Suetonio, Pablo Osorios y Ammianus Marcellinus. Y, al comparar y analizar todos los textos puede verse que es Tácito quien depende de estos autores, y no estos autores quienes dependen de Tácito.

Un examen más detallado de las fuentes en que se inspira Tácito, como el que tuvo lugar con ocasión de un concurso abierto en el año 1891 por la Academia Francesa de Inscripciones y Bellas Artes, lo emprendió el profesor lionés M. Philippe Fabia^[374], y se llegó a la conclusión que el historiador romano no tenía por costumbre trabajar con documentos originales. Para Fabla, sus fuentes son casi siempre de segunda mano; en lugar de los escritos originales reproduce lo que dicen los historiadores que le precedieron. El hecho de que haya sido tan estimado estriba en que en su estudio para nada se le comparó con las fuentes, sino que se le consideró siempre de una validez indiscutible^[375]. Todos los autores en los que se ha inspirado Tácito, cite su nombre o no, están perdidos, nos recuerda Fabia, por lo que no puede constatarse si les ha seguido realmente. Si Fabla ha tratado de explicar de otro modo las concordancias —que no niega en absoluto— del relato, consideraciones de estilo y aun de los términos con los autores señalados anteriormente, Hochart ha demostrado con argumentos perentorios que estos esfuerzos son vanos, y él mismo ha tratado de demostrar, por el examen de la escritura, del pergamino, y de la técnica de los copistas, etc., que los dos códices datan del siglo xv. Quiere presentar de este modo la prueba de que los Anales y las Historias de Tácito, bajo la firma del historiador romano, tratan de problemas políticos, eclesiásticos, religiosos y filosóficos que agitaban entonces Italia, y que es debido a esta circunstancia el que su estilo tan vivo y colorínico sea, con justicia, alabado.

Sea como sea, una suposición parece imponerse rápidamente: el falso Sulpicio Severo y el pasaje XV 44 de los Anales fueron fabricados únicamente en interés del papado, a fin de proporcionar al papa, tras su regreso de Avignon una residencia segura al pie del Vaticano, sobre la orilla derecha del Tiber, a proximidad del Castillo de Sant-Angelo, a cambio de su antigua residencia del Laterano, donde estaba expuesto a las frecuentes revueltas populares y a la violencia de los señores. Se trataba, pues, de establecer una relación entre la nueva residencia papal y la tradición eclesiástica. ¿Podía encontrarse algo mejor que el poder afirmar que en ese mismo lugar, en los antiguos jardines de Nerón, cerca de la Iglesia de San Pedro, los primeros cristianos de Roma habían firmado con su sangre la fe? ¿La supremacía de la Iglesia romana sobre la de Bizancio podía estar mejor garantizada que con la aparición de un documento testimoniando que, desde la época de Pedro y de Pablo, la ciudad santa ocultaba entre sus muros una «gran multitud» de cristianos?^[376]

De todos modos resulta imposible aceptar la autenticidad de la narración XV, 44 de los Anales, y de fundamentar en ella el hecho de la realidad histórica de una primera persecución de los cristianos bajo el nombre de Nerón.

Existiría una única hipótesis que permitiera suponer el pasaje auténtico; pero para

ello habría que admitir que *los chrestiani* de Tácito no eran cristianos, sino adeptos de Serapis u Osiris egipcio, que lleva también el sobrenombre de Chrestus, el bondadoso, y que en 117 Tácito les confundió con los cristianos de su época. Sucede que el manuscrito parece haber contenido primitivamente la palabra *Chrestianos*, y que esta apelación fue cambiada, intencionadamente por *christianos*. Los *chrestiani*, pertenecientes, básicamente, a las más bajas capas sociales del pueblo, eran, en cierto modo, los apaches de Roma, pudiendo ser, realmente, «detestados por el pueblo debido a sus infamias» y formar una «gran multitud», de suerte que fuera fácil a Nerón hacerles sospechosos de haber provocado el incendio y conducirles a la muerte. Desgraciadamente, de aceptar esta hipótesis, con el fin de no rechazar el documento, ya no nos encontraríamos frente a una persecución de cristianos, y la Iglesia, los teólogos y los historiadores cristianos están empeñados en que los perseguidos hayan sido cristianos.

En resumidas cuentas, sin profundizar demasiado y dejándose seducir por sus cualidades superficiales y el color cautivante de su estilo, la obra de Tácito está muy lejos de merecer la bella confianza que continúa otorgándosele. Particularmente, el pasaje XV, 44, no es digno de ninguna credibilidad. La ligereza e ingenuidad de que se ha dado prueba al apoyarse sobre este escrito para afirmar el hecho de una persecución de cristianos bajo Nerón, es simplemente un escándalo científico. Desde hace tiempo la ciencia hubiese renunciado a él si no se tuviese necesidad de esta persecución con fines extraños a la búsqueda de la verdad^[377].

Resumamos el resultado de nuestra investigación: No existe ningún testimonio profano en favor de la historicidad de Jesús. Esto ha sido concedido, en el curso de las discusiones suscitadas por el mito de Jesús, por autoridades como Jülícher, Weis, Weinel y, a pesar de todas sus diatribas por Heitmüller. Weis reconoce que «falta un testimonio convincente en la literatura profana»^[378]. Se podía dejar saldado, definitivamente, este punto. No vale la tinta que los teólogos han hecho correr a causa suya. Lo que no es óbice para que los dignos teólogos sigan citándoles de nuevo, confiando en la estupidez humana, que es eterna, y contando, con que, a pesar de todo, impresionaran siempre a una categoría de lectores.

Mientras tanto, la Iglesia trata de consolarse con la idea de que si es exacto que ningún autor profano no puede confirmar la historicidad de Jesús, también es verdad, que ninguno la pone en duda, cuando hubiese sido tan fácil atacar la fe por este lado. Pero esto es una falacia, y la Iglesia lo sabe. Desde que comenzó a existir la Iglesia hizo todo lo que pudo para suprimir todo lo que podía molestarle, y destruyó todos los escritos de sus adversarios. Supo borrar el recuerdo de los gnósticos precristianos, cuya existencia le estorbaba. Destruyó igualmente toda la literatura, tan rica y tan variada, del gnosticismo precristiano, que ella consideró siempre tan peligroso porque predicaba a otro cristo diferente al que ella predicaba. Suprimió los escritos de Porfirio y de sus otros adversarios, y lo que ha quedado lo adaptó tanto a sus intereses, que actualmente es casi imposible encontrar la línea del proceso y la

evolución histórica. Pero, por desgracia para ella, algunas pistas quedan. Justino, en su diálogo con el judío Tryphon, hace decir a su adversario: «Seguís un rumor falso y forjáis vuestro Cristo. Cuando haya nacido y esté en algún lado, nadie le ha de conocer»^[379]. Y, en Orígenes, Celso reprocha a los cristianos: «No hacéis más que inventaros fábulas y no sois capaces de hacerlas creíbles. Como los borrachos que se hieren solos, algunos de vosotros han adulterado tres o cuatro veces y, en ocasiones más, los textos evangélicos con el fin de negar lo que se os discute»^[380].

No es exacto que ningún pagano o judío haya negado jamás la existencia de Jesús, ni la verdad de los evangelios. Lo cierto es que dudaron de ellos y de su supuesto fundador. Y, aunque así no hubiese sucedido, ello no probaría, de todas las maneras, la historicidad de Jesús. Puesto que la época en que la contra-ofensiva judía y pagana contra el cristianismo se desató, es decir, en el siglo II, la tradición cristiana estaba ya fijada. Y los adversarios dirigieron contra esta tradición sus ataques. Pero en aquel entonces a nadie se le podía ocurrir aplicar a la tradición los métodos de la crítica histórica. «La antigüedad, nos dice Hausrath, jamás se preocupó por la verdad histórica, sino por la verdad ideal». Son contados los casos en que un autor se pregunta: «¿Qué ha sucedido realmente? ¿Qué viene certificado por la historia?»^[381]. En el caso de que se hubiese querido realizar investigaciones sobre la historicidad de las narraciones evangélicas y de ir al fondo de las cosas, era poco probable que, tras la destrucción de Jerusalén y la dispersión de su población judía nadie hubiese encontrado nada. Es un silogismo manifiesto, *lucus a non lucendo*, el querer llegar a la conclusión de la historicidad de Jesús por el hecho supuesto de que nadie la negó jamás.

Los creyentes toman partido cuando dicen que los autores paganos y judíos no tenían ningún interés en ocuparse de la personalidad del rabí de Nazaret. Lo admitimos. ¿Mas cómo explicarse entonces que ni un solo autor cristiano no ofrezca ningún informe, sobre el fundador de su religión, que sobrepase y complete algo el contenido de los evangelios y que sea más digno de fe?

En cuanto a lo que se refiere al contenido de los Hechos de los Apóstoles, se ha visto ya que todo este escrito presenta, todo lo que se refiere a Jesús, con un carácter dogmático y se apoya en los evangelios. Ni siquiera los evangelios apócrifos, todos los escritos cristianos que rechazaban ya la autoridad de escritos considerados por la Iglesia como verdaderos, no nos presentan ningún detalle que merezca la pena. Todo lo que ofrecen sobre Jesús, tiene un carácter tan fantástico e Irreal, en ocasiones tan necio, que no hay posibilidad de tenerlos en consideración. Hausrath reconoce que no es posible obtener nada válido de los escritos apócrifos para completar nuestro conocimiento del protagonista. Existen también cierto número de sentencias de Jesús conservadas por la tradición, fuera de los evangelios, y denominadas *agrapha*^[382]. Este mismo teólogo, Hausrath, afirma, a pesar de la declaración anterior, lo siguiente: «Lo que se encuentra fuera del canon es un testimonio elocuente de la existencia de la actividad de Jesús».^[383]

Acerquémonos al segundo periodo de la literatura cristiana, que comienza con el siglo II. Se necesita ser un creyente como el cura Gróber de Constance^[384] para esperar que puede obtenerse de aquí algo útil. ¿Qué utilidad puede aportar la nota de Eusebio, que habría tomado de Hegesipo, y en la que afirma que descendientes de la familia de Jesús todavía vivían en la época de Domiciano y que habían sido presentados al emperador que temía la vuelta de Cristo^[385]? Hegésipo habría vivido entre 120 y 180. Eusebio vivió en el siglo IV (325-395), y trabajó tan arduamente para mayor honra y gloria de la Iglesia, creando y consolidando la tradición, que no merece ninguna credibilidad. J. Burkhardt le denuncia como «el primer historiador de la antigüedad que actúa de mala fe»^[386]. Cuando escribe: «Quadratus, un discípulo del apóstol testifica que algunos de los que el Señor había curado de enfermedad o resucitado de entre los muertos todavía vivían en su época», ¿quién puede creerle? Siguiendo siempre a Eusebio, Policarpo (156) habría hablado a Ireneo de sus charlas con el discípulo Juan y con los otros apóstoles, y le habrían comunicado lo que él confiesa acerca de los milagros de Jesús, «como habiéndolo recibido de quienes habían visto, con sus propios ojos, la Palabra de Vida, en concordancia con las escrituras»^[387]. ¡Qué lástima que Ireneo no haya dicho nada! Podemos suponer, con toda lógica, que estas informaciones no sobrepasan, para nada, la narración de los evangelios y «Escrituras». Cuando el mismo Policarpo, en su epístola a los Filipenses, maldice a quienes no confiesen que Jesús vino en la carne, existe una afirmación puramente dogmática dirigida contra los docetas que pensaban que Jesús no había poseído más que un simulacro de cuerpo.

Si queremos acercarnos al dichoso Papías todavía peor. Según Eusebio, habría vivido hacia el año 130, se tomó la pena de escribir las tradiciones orales, que habría recibido de los apóstoles y de los discípulos inmediatos de Jesús, sobre las palabras y los hechos del Señor. Nos creemos en la obligación de creer a este buen viejo, pero nos sorprende el que, cien años después de la pretendida muerte de Jesús, algunos de sus discípulos vivan todavía.

Gróber afirma: «Si han existido discípulos del Señor, que han podido relatarnos no solamente lo que hablan oído decir del Señor, sino que lo habían recibido del Señor mismo, este Señor no puede ser una ficción, la hipótesis de una idea, sino que era una personalidad histórica». Por supuesto, pero con *condicionales y podían*

Podemos pues ahorrarnos el examinar detalladamente los otros testimonios, tenidos por tan fidedignos, sobre todo dentro de la secta católica: el testimonio de Ignacio, si se quiere admitir que es auténtica la carta del obispo de Antioquía^[388], no tiene más que elementos dogmáticos, a pesar de sus «informaciones detalladas» alabadas por Gróber, y no tiene ninguna relación con el problema que nos ocupa, puesto que los pretendidos martirios de los apóstoles, mencionados por Clemente, nada prueban, ni directa ni indirectamente acerca de la historicidad de Jesús: en cuanto a las «Palabras de Cristo» citadas por él, no pertenecen, necesariamente, al

Jesús de los evangelios, y los «hechos» de que los apóstoles han recibido del mismo Jesús su evangelio, y que fueron fortalecidos en la fe por su resurrección, está por demostrar, todavía, que son hechos.

Da lástima el espectáculo de los defensores de la tradición eclesiástica, obligados por la necesidad de agarrarse a «pruebas» como las utilizadas por el cura de Constance, con el fin de consolar a los demás. Esperan, sin duda, que nadie ha de comprobar y controlar sus afirmaciones, y, que en cualquier caso, los creyentes aceptarán sus palabras como revelaciones de la verdad.

3. Jesús de los sinópticos.

NUESTRA afirmación resulta ser cierta: no existen pruebas que puedan confirmar la existencia histórica de Jesús si no se tienen en cuenta los evangelios. Lo que llevaría a la conclusión de que en ellos, si existe alguna prueba, hemos de tratar de buscar los hechos que puedan, realmente, demostrar inequívocamente su historicidad. Serían pues, testimonios aislados que nadie podría corroborar. Van der Bergh van Eysinga tiene razón cuando dice: «Si lo que conocemos de Atila, se limita únicamente a lo que puede leerse en los Nibelungos, debemos confesarnos que no sabemos si realmente vivió o se trata de una figura mítica como Sigfrido. Las fuentes donde debemos investigar la vida de Jesús no valen mucho más»^[389]. Es cierto que se han esforzado en darles una base histórica, trayendo a colación una nota de Eusebio (siempre nos encontramos con este afortunado), según la cual, Papías, el obispo de Hierápolis ya mencionado, informa que Marcos, el intérprete de Pedro, habría escrito, sin orden preciso, por supuesto, sus recuerdos de los discursos y hechos de Jesús, que él mismo habría sacado de las conversaciones ocasionales con Pedro, escritos que vendrían apoyados, según Papías, por Juan el «Antiguo»^[390]. Pero ¿de qué utilidad nos resulta esto? Eusebio (en el siglo IV) pretende haber tomado todo de Papías (hacia el año 150), y Papías, según Eusebio, pretende haberlo tomado de un «Juan el Antiguo», que nos resulta totalmente desconocido, y también de Pedro el de Jesús. Se necesita mucho candor e ingenuidad si se pretende fundar sobre estas informaciones, procedentes de un pretendido testigo ocular, la veracidad de lo narrado en los evangelios.

Eusebio nos enseña también, acerca del primer evangelio, que su autor Mateo escribió los discursos del Señor en hebreo y que «cada uno los traducía como podía»^[391]. Lamentablemente esta nota no nos sirve de nada, por la sencilla razón que no nos dicen la naturaleza de los «discursos del Señor». ¿Se trataban de propósitos tenidos por un Jesús histórico, o de las palabras atribuidas a la inspiración inmediata del Espíritu Santo y pronunciadas por personalidades señaladas, o eran, al fin de cuentas, palabras del Antiguo Testamento, es decir, de Yahvé, designado, igualmente con el título de Señor? ¿Y quién era este Mateo? ¿El autor del primer evangelio? Se presupone que se trata del cobrador de impuestos llamado por Jesús, Mar. II, 14. Pero Marcos, el cobrador no se llama Mateo, sino Leví, hijo de Alfeo, a quien sólo mucho más tarde se le identifica con Mateo. En el fondo, esta nota nos viene a decir, simplemente, que en el siglo II, debió de haber circulado una colección de palabras pronunciadas por el Señor, ricas en variantes, y que esta diversidad venía originada, al parecer, por la diversidad de traducciones de una fuente común, que se suponía de un cierto Mateo cuyo nombre figuraba entre los que se designaban como discípulos de Jesús. Al final resulta que Papías no era un testimonio demasiado fiable. El mismo Eusebio confiesa que era «un hombre de poca sesera», y lo que pretende

haber recibido de los «Antiguos» con respecto a las palabras y enseñanzas de Jesús, lo mismo que sobre los hechos de los apóstoles, es tan absurdo que el mismo Eusebio se indigna y no duda en colocar sus historias entre las fábulas.

¡Y éstos son los pilares sobre los que quiere afirmarse todo el peso de la historicidad de los evangelios! ¿Cómo pueden los teólogos hablar de una «buena tradición», y fundar sobre ella su famosa hipótesis de las «dos fuentes» que es la base de la crítica moderna? Según esta hipótesis el evangelio de Marcos, probablemente una forma más antigua llamada «primitivo Marcos», constituye una de las dos fuentes de los evangelios tal y como han llegado hasta nosotros; él transmitirla los hechos de Jesús. La otra fuente serían los discursos o sentencias transmitidas en las notas de Mateo mencionadas por Papías, es decir, en el Mateo primitivo. Nuestro Mateo y Lucas actuales habrían tomado sus informaciones, independientemente el uno del otro, de los hechos de Jesús en el Marcos primitivo, y cada uno habría incorporado en su narración los discursos de Jesús que habría tomado de las Sentencias. Además cada uno habría utilizado una fuente particular que no existía ni en las Sentencias ni en el Marcos prima, y que uno piensa que puede atribuirse a la tradición oral. Pero es suficiente que se traten de precisar los elementos de esta hipótesis, para que la unanimidad entre las autoridades competentes desaparezca. Unos pretenden que el Mateo primitivo comprende también narraciones sobre la vida de Jesús; el Marcos primitivo que contiene sermones, y que aun la fuente de las sentencias no se componía únicamente de sentencias. Otros afirman que, junto a mateo y Marcos primitivo, existe un Lucas primitivo también y quizás más antiguo que nuestro Marcos a quien, además de la historia del nacimiento y de la infancia de Jesús, se le deben parábolas y narraciones tendentes a exaltar la pobreza y condenando la riqueza, una especie de evangelio ebionita (evangelios de los Ebionitas o pobres), como se denominaba un primer grupo de primitivos cristianos. En todo caso, los recientes trabajos sobre este terreno han aumentado tan grandemente el número de las posibilidades, y han complicado tanto el problema, que no puede hablarse, en absoluto, de una hipótesis y de dos fuentes. Junto a ello, la secta católica se empeña en considerar a Mateo como el evangelista primitivo, no porque haya mayores motivos para creerlo, sino a causa del pasaje XVI, 18, que establece la Iglesia sobre la «roca de Pedro», y confiere el poder de las llaves a este discípulo, señalado como el más eminente. Se ve que el problema de las fuentes no ha afirmado el crédito de los evangelios, y san Agustín tiene mucha razón al afirmar que: «Si no fuese por la Iglesia, yo no prestaría ninguna credibilidad a los evangelios». Es necesario, en efecto, ser creyente para admitir la historicidad de los evangelios.

Podemos ver, con este punto de vista, el contenido del Evangelio considerando el más antiguo y el más seguro, el de Marcos, del que se dice, también, que es el más fiablemente histórico.

Marcos comienza su evangelio con el bautismo de Jesús, mientras el cielo se abre y el Espíritu Santo desciende bajo forma de paloma para proclamarle hijo bien amado

de dios. Tras esto el espíritu le conduce al desierto, Satanás le tienta, los ángeles le sirven y permanece junto a las fieras hasta que se decide a anunciar la próxima venida del Reino de dios y a exhortar a la penitencia. A su llamada los pescadores Simón y Andrés abandonan sus redes y le siguen sin preguntar quién es. En la sinagoga de Cafarnaún, sorprende al pueblo por su predicación; ya que habla como quien tiene autoridad. Allí mismo libera a un poseso de un demonio que le llama Santo de dios; cura también a la suegra de Pedro por la simple imposición de las manos. Se suceden algunas curaciones milagrosas, en donde prohíbe a los demonios que diga que le conocen y saben quién es. Un leproso termina curado con una palabra. Un paralítico recobra el uso de sus piernas y, en su calidad de «Hijo del hombre» o de Mesías, le perdona los pecados. Como sucedió con los dos pescadores, el peajero Leví no duda en seguirle a su sola llamada. Se muestra el amigo y abogado de los pecadores y reivindica el derecho a disponer del sábado, curando en ese día una mano seca, y provocando la ira de los fariseos contra él. Nuevas curaciones. Los espíritus inmundos se inclinan ante él y le reconocen como Hijo de dios, pero él les prohíbe que lo revelen. Sobre una montaña designa a doce hombres para que le acompañen y para que vayan a predicar, dándoles poder para expulsar a los demonios. Los fariseos, que le acusan de ser un poseso de Belzebú, son acusados por él de blasfemar contra el espíritu santo. Su madre y sus hermanos se acercan a él y le hacen llamar entre la multitud que le rodea; él se niega a reconocerles y no quiere aplicar las palabras madre o hermanos, más que a aquellos que se entregan a él y que cumplen la voluntad de su padre celestial. Habla del Reino de dios, en parábolas, pero de tal modo que aquéllos que no son los suyos no pueden comprenderle ni se convierten. En una tormenta sobre el lago, conjura el viento y las olas, con sorpresa por parte de sus discípulos.

En Gerasea, expulsa de un poseso toda una legión de demonios y les envía a un rebaño de puercos, cuyos propietarios le ruegan que abandone la región. Poco después resucita a la hija de Jairo y, mientras se acerca a ella, una mujer, afectada de hemorragias, es curada al tocarle. En su ciudad natal, es cierto, no puede realizar ningún milagro; mientras que en otros lugares por dos veces, en un periodo muy corto, alimenta a cinco mil personas con algunos panes y peces; marcha de noche, sobre el lago, como si fuera un espectro; cura de lejos, a la hija de la mujer sirofenicia, más tarde a un sordo con saliva e imposición de las manos, posteriormente a un ciego y, tras haber sido reconocido por Pedro, por revelación divina, como el Mesías, subió a un monte en donde Moisés y Elías se le aparecen y donde se transfigura a los ojos de sus sorprendidos discípulos. Prevé su pasión. Un joven epiléptico, a quienes los discípulos tratan, en vano, de curar, recupera la salud en nombre del espíritu que habita en él. A los discípulos, que riñen entre sí reclamando el puesto preponderante en función de su propia grandeza (todavía no hemos tenido ocasión de notar su pretendida grandeza), les hace comprender su dignidad mesiánica presentándoles un niño. Resuelve, como prestidigitador, graves

problemas de la vida social y cultural, bendice a los niños, confunde al joven rico que no puede renunciar a sus bienes por su amor, decidiéndose a darlos a los pobres, y anuncia a sus discípulos que ha venido, no para hacerse servir, sino para dar a su vida en rescate de muchos, en el sentido de Isaías LIII. Cura también a otro ciego y se presenta públicamente como el Mesías al entrar solemnemente en Jerusalén rodeado de la multitud y montado sobre un asno, del cual vio en espíritu el lugar donde pacía y ha enviado a buscar a los suyos. En la ciudad maldice una higuera porque no tenía frutos, aunque no era su estación, vuelca en el Templo las mesas de los cambistas y los bancos de los vendedores de palomas y animales y expulsa a los sorprendidos e indignados tratantes del atrio del santuario. A las preguntas capciosas de sus adversarios escapa proponiendo a su vez preguntas precisas y dando respuestas más precisas todavía, de tal modo que nadie se arriesga ya a preguntarle, mientras que todos le escuchan con placer, al tiempo en que les pone en guardia contra los escribas. Al atravesar el Templo anuncia el fin próximo; se deja ungir, en Betania por una extranjera, como si fuese para sus funerales. Con una maravillosa precisión de detalles, encarga la comida pascual durante la cual predice la traición de Judas y, en unas palabras llenas de misterio, se ofrece como el verdadero cordero pascual. Predice, igualmente, la renegación de Pedro. En Getsemaní demuestra una debilidad momentánea, Pero frente al sanedrín, una vez que ha sido detenido, se muestra orgulloso y se declara el Mesías delante de Pilatos. Tras esto soporta pacientemente los golpes y la burla de la soldadesca y muere en la cruz, lanzando, es cierto, el grito de desamparo del salmo XXII. Es reconocido y admirado como el hijo de dios por el centurión romano, mientras que el velo del templo se rasga de arriba abajo, y que una oscuridad de tres horas se extiende sobre la tierra. El sepulcro en la roca, donde un rico consejero le ha enterrado, no puede retenerle. Sale de él a pesar de la pesada losa que cerraba la entrada y, cuando las mujeres, de madrugada, vienen con el fin de ungir su cuerpo, encuentran un ángel que les anuncia que los discípulos le volverán a ver en Galilea, donde les habrá precedido.

¿Qué existe de histórico en todo esto? Parece evidente que Marcos no nos presenta a un hombre, sino a un ser divino, cuya naturaleza sobrehumana y supraterrrestre se refleja claramente a través del barniz de la realidad histórica que le recubre^[392]. Suponiendo que leyésemos estas historias en cualquier otro escritor antiguo, y que no estuviésemos condicionados, desde la infancia, por la educación y la enseñanza, a admitir su historicidad, ¿quién las había a tomar por otra cosa que una leyenda piadosa? Pero si se quiere, como se ha intentado en no pocas ocasiones, podar de la narración evangélica todos los elementos sobrenaturales e inadmisibles, no se conservaría nada, por lo menos nada que pueda tener para nosotros el menor interés histórico y, sobre todo, religioso. ¿Y estas historias las habría comunicado Pedro a su intérprete Marcos, sacadas de sus recuerdos personales? ¿Este evangelio habría sido redactado, como quieren hacernos creer Wellhausen y Harnack, por un discípulo de Pedro veinte, treinta o cuarenta años después de la muerte de Jesús,

cuando testigos de los sucesos relatados vivían todavía? Puede creer esto quien lo desee, para nosotros esta opinión es, simplemente ridícula^[393].

¿Sería posible, por medio de un método determinado, extraer la verdad histórica de la narración evangélica misma? Los teólogos hablan mucho de método y reprochan a los negadores de la historicidad de Jesús el que no tengan uno. Pero el teólogo Albert Scheitzer es de otro parecer: «La debilidad de la ciencia teológica consiste siempre en hablar mucho de métodos y en no tener ni siquiera un poco»^[394]. Los métodos de la ciencia teológica empleados hasta ahora, se han reducido siempre a considerar, en principio, como real, lo que aparece como posible en el relato evangélico y a engañar las dudas, señalando la vivacidad del relato, lo curioso y original que es, y la imposibilidad de inventarlo. Con ello se han curado en salud y han seguido manteniendo sus afirmaciones sin que hubiera una base para mantenerlas. Y, puesto que se necesita tener siempre una persona que garantice su credo, se cita a Rousseau diciendo en *Emile* que, si los evangelios fuesen inventados, el autor de una tal ficción merecería nuestra admiración con mayor razón que el protagonista. Se supone entonces que, en cuanto a ficción e imaginación el evangelio se lleva la palma. «Es imposible imaginarse eso», afirman.

Estos juicios han sido formulados en las controversias suscitadas por el mito de Jesús, y ello por autoridades reconocidas en la ciencia teológica, autoridades que dudan de la buena fe de sus adversarios, hasta el punto de que teólogos como Klostermann han aconsejado a sus colegas que abandonen sus «viejas armas», que no tienen ya ningún valor, y forjarse unas nuevas. Es bastante arriesgado declarar inimaginable cualquier historia, y de hacer del carácter único del Jesús evangélico el criterio de su verdad, cuando todo hombre es único en su género y que, además, la historia de Jesús muestra con las de los otros dioses salvadores de la antigüedad como Attis, Adonis, Dionisios, Osiris, Marduk y otros, analogías tan numerosas que no puede considerársele un ser de carácter único. Un cerebro rico en imaginación puede inventarlo todo; ¿la teología crítica no ha probado ya, el que la mayoría de las historias evangélicas son inventadas?

Se dice que los evangelios respiran vida ¿? Pero una impresión de este género no podría probar la veracidad de la narración, de lo contrario deberíamos prestar una realidad histórica a todas nuestras buenas novelas, en donde la vida palpita con mucho más realismo que otras veces, sin contar con que este elogio no puede aplicarse al evangelio donde el color y la vivacidad están totalmente ausentes. Es el caso de Jesús tal y como los evangelios lo describen. Su figura no soporta la luz crítica, y cuanto más se acerca uno a ella, en el curso de las investigaciones científicas, más nebulosa se hace y más imprecisa se vuelve. Y eso a pesar de los panegíricos de los teólogos, que suenan más cuanto la figura del Salvador más se borra tras el velo de la tradición.

¡Consideremos el ambiente que rodea a Jesús! De sus discípulos nada podemos saber, salvo de Pedro. El tiempo en que cumplió su misión en la tierra permanece en

la sombra. Aun Johannes Weiss, que ha creído poder, por los pretendidos relatos de Pedro —que supone ser la base del evangelio de Marcos—, probar su historicidad, se queja de las inexactitudes cronológicas en este evangelio. «La cronología es su parte débil... No hay modo de precisar la duración de la actividad de Jesús» (Weiss sólo llega a precisar que debió ser hacia el año 64 cuando Marcos escribió su relato). Que Marcos haga asistir, por primera vez, a su Jesús, israelita piadoso, a la pascua de Jerusalén resulta totalmente pueril hasta para el mismo Weiss. «Nada se sabe con seguridad en cuanto a la cronología de este evangelio. En ningún lugar puede encontrarse una indicación que pueda servir para establecer una cronología real».

La topografía de Marcos es todavía peor. Es verdad que nombra ciertas localidades y sitúa, igualmente, ciertos sucesos, pero generalmente lo hace de manera tan confusa y superficial (*una casa, una montaña, un lugar solitario, etc.*) que el historiador no puede obtener de sus informaciones más detalles de los que podría sacar sobre las indicaciones de decorado de una pieza teatral. «El contexto geográfico no supera ciertas generalidades: Galilea, Perea, Mar de Galilea, etc. Su ignorancia geográfica destaca claramente, por ejemplo, de las narraciones que se han agrupado alrededor de las dos multiplicaciones de los panes. Las idas y venidas de Jesús sobre el lago, su aparición súbita en las regiones de Tiro y de Sidón, y, posteriormente, de nuevo, sobre la orilla oriental del lago. Todos estos rasgos sólo han podido ser escritos por un autor que ignoraba totalmente la geografía de la región. Las indicaciones topográficas del evangelio son confusas. Estas cosas no le interesan para nada. Ni el lugar ni el tiempo le inquieta»^[395]. No sabe describir los alrededores del lago de Genesaret ni conoce Jerusalén... Y sin embargo Marcos había nacido, se dice, en Jerusalén... Y en esta ciudad había pasado la mayor parte de su vida.

Wellhausen ha realizado una crítica análoga a la de J. Weiss, quizás todavía más severa, sobre el autor del evangelio más antiguo^[396]. No estamos muy seguros de que Marcos no haya tomado de Josefo los nombres de los lugares que cita. En el caso de Cafarnaún está claro. En efecto, Josefo da este nombre a una fuente abundante que fertiliza la región y está situada cerca del lago^[397], y Marcos hace de este nombre la ciudad de Jesús, en recuerdo de Zacarías XIII, 1 ss., donde se dice que «en este día» una fuente que lavará las iniquidades e impurezas correrá por la casa de David y los habitantes de Jerusalén; por esta causa Marcos hace realizar a Jesús sus primeros milagros la expulsión de los demonios, en una supuesta localidad a la que ha dado ese nombre. Y hace estos milagros y en esta región porque Zacarías también había escrito: «Y yo expulsaré del país el espíritu impuro». Por otro lado, se da la curiosa coincidencia, como Raschke, entre otros, ha demostrado, que Marcos toma los nombres de los pueblos que cita para, según el significado de los nombres, señalar las acciones primordiales de Jesús en dichas localidades; por ejemplo: en Betania, que significa «casa de los pobres», Jesús toma partido, vivamente, por los pobres, y en Bethfagé maldice a una higuera, porque el nombre significa «casa de la higuera».

¡Si al menos, en este sentido, el terreno fuese más sólido en Mateo y en Lucas!

Uno debería esperarlo, sobre todo, de Lucas que, en su prólogo, se cita a sí mismo como «historiador». Desgraciadamente no lo demuestra en nada. Las expresiones, «en aquellos días, en la misma hora» predomina igualmente en él, y cuando parece dar indicaciones cronológicas más precisas, resulta que son, generalmente, falsas. Hace nacer a Jesús «en la época del rey Herodes», que había muerto hacía ya cuatro años, si según sus propias palabras, Jesús tenía alrededor de treinta años en el año xv del reinado de Tiberio. Inventa un empadronamiento que se ha demostrado que nunca tuvo lugar, sobre todo bajo Quirinus, que no fue gobernador más que en los años de 7 a 11 de nuestra era. Según él, Anás y Caifás ejercen el pontificado al mismo tiempo, cuando siempre hubo un solo sumo sacerdote. El retrato de los fariseos es falso^[398], tanto en Lucas como en los demás. El carácter de Pilatos, tal y como nos lo presenta, está en contradicción con el que nos presenta Josefo y Philón. Ningún historiador hace mención de una amistad entre Herodes y Pilatos, imaginada, claramente, por Lucas (XXIII, 12). El proceso judicial que lleva a la condenación de Jesús es absolutamente incompatible con el derecho judío de la época^[399]. Pilatos tenía su sede en Cesarea y, si alguna vez fue a Jerusalén, no fue, ciertamente, en pascua. El Talmud enumera los nombres de los hombres que, después de Antígono (250 a. C.), presidieron el sanedrín hasta la destrucción del templo: el nombre de Caifás no figura entre ellos. La topografía de Lucas es totalmente imaginada; por ejemplo, cuando coloca su Jesús en peligro de ser precipitado, por los habitantes de Nazarte^[400], desde lo alto de una roca o farallón que no existe en toda la zona.

En estas condiciones, hablar de color local, como osan hacer los teólogos, es, simplemente, burlarse del mundo. La narración de los evangelios es cualquier cosa menos una narración digna de fe y, si no fuese por los motivos extracientíficos por los que se la defiende, nadie pensaría en tomarla por un testimonio histórico.

Entre los métodos más apreciados y ensalzados por la teología para demostrar la historicidad de la narración evangélica, se encuentra la teoría de Schmiedel sobre los «pilares fundamentales de vida de Jesús consideraba bajo un punto de vista estrictamente científico»^[401]. Estos pilares son nueve, nueve justos, como en un juego de bolos. Estos pilares corresponden según Schmiedel, a los caracteres de Jesús que no han podido ser inventados porque no favorecen a su protagonista y se armonizan mal con su carácter divino; estos trazos, piensa Schmiedel, los evangelistas jamás hubiesen podido imaginarlos, y nunca señalarlos, de no haberlos encontrado históricamente certificados en la tradición.

Tenemos, por ejemplo, en Marcos III, 21, que la madre y los hermanos de Jesús declaran que éste está loco. ¿Qué nos prueba esto? En el evangelio de Juan donde, se dice, la deificación de Jesús alcanza su apogeo, se encuentra un rasgo que habla muy poco a su favor, que sus hermanos no creían en él^[402]; y el mismo evangelista hace decir a los judíos X, 20: «Tiene un demonio, está loco». En el libro de la Sabiduría, los Impíos dicen del justo: «Hemos considerado su vida como Insensata». En Zacarías XIII, 3, los parientes del profeta atentan contra su vida porque, arguyen, dice

mentiras en el nombre del Eterno, y cuando se pregunta al profeta de dónde le vienen sus heridas, responde: «Es en la casa de aquellos que me aman que yo las he recibido». El salmo LXIX, 9, expresa la misma idea:

«Me he convertido en un extranjero para mis hermanos,
En un desconocido para los hijos de mi madre».

¿No será ésta la fuente en donde el evangelista ha tomado los rasgos de Jesús, que se ha convertido en un extranjero para sus parientes, que le han declarado loco?

Y, en resumidas cuentas, aunque el narrador presente a Jesús como un ser incomprendido por quienes le rodean, no puede asestar ningún golpe a su grandeza. Con lo que queda claro que, el primero de los nueve pilares no parece muy sólido.

En la historia de un joven rico, Marcos X, 18, éste llama a Jesús: «Maestro bueno», y Jesús le responde: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino dios». Schmiedel piensa que ningún adorador de Jesús ha podido inventarse esto. En Mateo XIX, 16, el rico dice: «Maestro, ¿qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?». Y Jesús le responde: «¿Por qué me preguntas sobre lo que es bueno? Uno solo es bueno». Lógicamente Jesús hubiera debido proseguir: Una sola cosa es buena. Schmiedel piensa entonces que Mateo ha chocado con el pasaje de Marcos en donde Jesús rechaza el calificativo de bueno, por lo que habría alterado los términos de su modelo. Por desgracia, los más antiguos manuscritos de Marcos omiten, como Mateo, el adjetivo «bueno» delante de «maestro». En siríaco no existen diferencias en la respuesta de Jesús, entre las formas masculinas y neutras: uno solo es bueno o una sola cosa es buena. La respuesta de Jesús es totalmente lógica: una sola cosa es buena: observa los mandamientos. Sólo al traducir esta respuesta al griego, se ha cambiado y se ha escrito: «Uno solo es bueno», pensando que se trataba de dios. Por lo tanto, la pregunta: ¿Por qué me interrogas sobre lo que es bueno? Debe ser cambiada por la siguiente: ¿Por qué me llamas bueno? El encadenamiento, al quedar así interrumpido, se necesitaba, para establecerlo, intercalar: «Si tú quieres entrar en la vida, etc.», retomando, de este modo, la pregunta primitiva^[403].

Junto a lo anteriormente señalado, hemos de decir que los escritos herméticos confirman una vieja costumbre gnóstica que reserva el calificativo de «bueno» exclusivamente al Padre, negándole a cualquier otro, aun al Logos, lo que no quiere decir, en absoluto, que éste último sea un personaje histórico. Justino veía, en el pasaje de Marcos, una prueba de la humildad y la modestia del Salvador^[404], mientras que otros padres apostólicos interpretan las palabras de Jesús en un sentido totalmente opuesto al de Schmiedel, como una prueba de su divinidad, pensando que cuando Jesús decía: «Dios sólo es bueno» designaba su propia persona, y que se deducía: Tiene razón en llamarme bueno, porque yo soy dios.

El tercer pilar sería la incapacidad de Jesús de realizar ningún milagro en Nazaret,

a causa de la incredulidad de sus compatriotas^[405]. Pero esta narración sólo pretende ilustrar, en sentido paulino, la virtud de la fe, que acaba de quedar totalmente exaltada en los episodios inmediatos que le preceden, el de la hija de Jairo y el de la mujer afectada de hemorragias, y que ahora, por un juego de contrastes, se ilumina todavía más vivamente.

Ver en este episodio una prueba de historicidad, era la única cosa «imposible de imaginar».

El cuarto pilar sería el grito de desesperación de Jesús sobre la cruz: «¡Dios mío, dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Pero estas palabras se leen en el comienzo del salmo XXII, que también ha determinado los otros detalles de la crucifixión: el Justo colgado del madero, las manos y los pies traspasados, la muchedumbre que se mofa de él, y los soldados rifándose sus vestiduras, todo está imitado del salmo. ¿Y se nos quiere convencer de que Jesús ha pronunciado, efectivamente, esas palabras?^[406]

Pasamos al quinto pilar. Sería la negación persistente de Jesús para dar una indicación precisa sobre el día y la hora del juicio^[407]. Sobre este punto podemos preguntarnos limpiamente, ¿cómo el evangelista, bastante apurado él mismo para responder a esta cuestión, iba a poner en boca de Jesús una declaración más precisa? Además, como Smith ha señalado acertadamente, el hecho de que Jesús se coloque a sí mismo entre los ángeles y dios, obliga a concederle una naturaleza divina más que humana, lo que invalida el proceso.

Es inútil discutir los otros «pilares». Ha sido ya realizado por Hertlein^[408], Steudel^[409], Lublinski^[410], Robertson^[411], yo mismo^[412] y sobre todo Smith^[413], de una manera tan detallada y aplastante que sería perder el tiempo y el papel de detenerse una vez más en ellos. Por regla general son rabietas de teólogos que no tienen el sentido común para aceptar el que puedan encontrarse, en el Jesús de los evangelios, algunos rasgos demasiado humanos para armonizar perfectamente con la figura de hombre-dios. Los antiguos, por el hecho de colocar sobre las espaldas de Júpiter, Juno, Venus y Marte algunas historias bastante comprometidas y en ocasiones eróticas, no han dejado por ello de considerarles divinidades auténticas y venerables como tales, y, el más viril de su héroe, Hércules, no desmereció a sus ojos cuando en su furia, degüella a sus propios hijos, se viste de mujer y hace girar el tomo para Ónfale. Ya no se argumenta, entre los medios teológicos, sobre la veracidad histórica de los evangelios, apoyando sus afirmaciones, en los nueve pilares de Schmiedel que, en otro tiempo eran considerados como las columnas de Memnon. Quizás, algún cura despistado o algún pastor perdido, hacen mención de ellos, en sus discursos sobre la realidad histórica de Jesús, sin tener conocimiento de la evolución de las controversias y, aprovecha la ignorancia del auditorio para hacer alarde de sus juegos de manos teológicos.

Hemos agotado las razones internas que se han aducido para demostrar la historicidad de los evangelios. Todas han quedado reducidas a humo. Es muy probable que los teólogos estén ocupados en forjar, en silencio, las nuevas armas

reclamadas por Klostermann, porque desde el año 1910 ningún argumento nuevo ha sido presentado contra la tesis de los negadores. A menos que se quiera mirar y considerar como arma nueva la creación de una escuela reciente, llamada de «crítica de las formas», que pretende asegurar por vía puramente filológica la historicidad de las narraciones evangélicas. Para esta escuela, los más antiguos elementos evangélicos serían pequeños relatos anecdóticos, en donde no habrían figurado más que personajes tipo puramente alegóricos, relatos desprovistos de todo carácter individual y que, tras muchos cambios y reajustes, habrían sido incorporados a los evangelios. A la inversa de lo que sucedía con el método antiguo, la certeza histórica de los evangelios se fundamenta aquí, no sobre el colorido vivo e individualmente preciso, sino al contrario, sobre la difusa presentación, y la falta de detalles individuales de unos elementos primitivos, que, para colmo de males, nos son totalmente desconocidos. Ello no nos dispone a prestar una gran confianza a esta nueva acrobacia teológica. La manera en que los representantes de esta hipótesis tratan de probarla, el tono ultraprudente, timorato, borroso, lleno de reservas con que hablan en sus aislados escritos, considerados los más antiguos, no prueba, precisamente, una gran confianza en su construcción^[414]. No es imposible que la escuela filológica tenga razón de afirmar que los más antiguos elementos de los evangelios eran narraciones aisladas, pero ¿quién nos garantiza que éstas contuvieran la historia real? A fin de cuentas todo regresa a la vieja opinión de los teólogos que dicen que lo que históricamente es posible, debe, por esta razón, ser real, y que uno puede alcanzar el núcleo de los evangelios por una simple sustracción y por un minucioso registro de las sílabas.

Se llega, pues, al punto en que uno debe preguntarse: ¿Cuál ha sido, de hecho, la génesis de los evangelios y de su protagonista Jesús?

4. La génesis del Jesús evangélico.

EL cristianismo fue gestado por la angustia que experimentaba el alma humana delante del misterio de su destino, y por el deseo de hacer del dios justo, que le inquietaba, un padre cuya cualidad esencial y suprema fuese el amor. Ésta es la necesidad que inspira el mito del Hijo de dios enviado desde el cielo a la tierra por su padre para rescatar, por su muerte expiatoria y substitutiva, a los hombres de su pecado. La figura de Cristo se convierte en prenda de la redención del hombre, cuando no era otra cosa más que el producto de la imaginación religiosa y de las necesidades del alma. Los creyentes encarnaban en su Salvador la voluntad divina de salvación y la posibilidad para el hombre de conseguir la victoria sobre los malos espíritus y la muerte. Pero esta revelación nueva de la naturaleza esencial de dios carecía todavía de la prueba material y documental que los otros judíos poseían para su dios Justo, el del Antiguo Testamento, y en la ley dada por él. Para no verse abrumados por sus adversarios judíos, dada la gran atracción ejercida por el Antiguo Testamento sobre los otros pueblos, los fieles de Jesús fueron obligados a oponerles alguna cosa similar y, aun superior si era posible para, tratando de hacer de su Salvador un personaje histórico y para colocar la verdad de su fe al amparo de toda sospecha. Éste fue el motivo que inspiró los evangelios. Se trata de documentos de revelación y de libros Piadosos, y no de exposiciones históricas. No se inspiran en ninguna realidad, sino en la conciencia religiosa y en la imaginación, apoyándose claramente sobre el contenido histórico y religioso del «Antiguo Testamento» para vencerle y superarle con un «Nuevo Testamento» inspirador de la fe en Jesús (Juan XX, 31).

Todo el Antiguo Testamento está dominado por las figuras centrales de Moisés (Josué) y de Elías (Elíseo), el primero en su calidad de fundador de la antigua alianza de Israel con dios, el segundo en su calidad de renovador de este pacto, habiendo conservado, se dice, en el pueblo la religión de Yahvé y habiéndola purificado de los elementos paganos, en condiciones difíciles y en lucha permanente con un medio hostil. Era lógico, con estos antecedentes, que la figura de Jesús en los evangelios debía ser creada en función de estos modelos, tanto más cuanto el nombre de Elischa (Eliseo) tiene el mismo significado que el de Jehoschua (Jesús): ayuda de dios.

Resulta perfectamente lógico que Marcos, el más antiguo de los evangelios, comience su narración por el episodio del bautismo de Jesús en el Jordán. Moisés había inaugurado, de un modo similar su carrera de jefe de Israel: con el paso del Mar Rojo, lo mismo que Josué lo había hecho con el paso del Jordán. Este paso era considerado como un bautismo^[415] (primitivamente bautismo de sol en las aguas del cielo): la figura del Bautista está copiada, rasgo por rasgo de la de Elías (2 Reyes I, 8). Mateo, en su historia de la infancia de Jesús, hace también alusión a la de Moisés, en tanto en cuanto la masacre de los Inocentes no tiene otro significado que el de

contrarrestar la orden del Faraón (Ex. 1, 15 y ss.) de matar a todos los recién nacidos machos. El nombre de la madre de Jesús, María, reproduce el de la hermana materna de Moisés (Miriam) y de la madre de Josué (ver más arriba). La tentación del Hijo de dios por Satanás «y su permanencia de cuarenta días en el desierto» responde al hecho de que, según Ex. IV, 22, Yahvé prueba, durante cuarenta años a su «primogénito» Israel por medio de las tentaciones en el desierto, y que Moisés pasó cuarenta días y cuarenta noches en ayuno absoluto, cuando recibió de Yahvé los mandamientos, base de la alianza con Israel (Ex. XXXIV, 28), que Eliseo había sido, se dice, empujado al desierto por el espíritu divino y en él había permanecido cuarenta días y cuarenta noches, para sufrir la prueba de su confianza en dios (1 Reyes XIX, 4, 8; 2 Reyes II, 16), sin hablar de la narración rabínica que cuenta que Moisés fue tentado por el mismo Satanás. Elías llama a Eliseo a mitad de su trabajo para hacer de él su discípulo (1 Reyes XIX, 19); de esta misma manera Jesús consigue sus primeros discípulos. Jesús cura al leproso como Eliseo cura al sirio Naemann (2 Reyes V). Si Moisés se rodea de doce jefes de tribu y de setenta ancianos^[416], si Josué escogió doce ayudas para el paso del Jordán^[417], Jesús hará lo mismo y, de este modo, resultará ser su doble.

Moisés recibe la visita de su suegro Jetró acompañado de su mujer y de sus hijos; le llaman fuera de su tienda y le reprochan el agotarse en el servicio del pueblo^[418]. Jesús recibe, igualmente, la visita de su madre y de sus hermanos, que le llaman cuando está rodeado de gente y le acusan de alienación mental. Moisés anuncia a su pueblo que, si escucha a Yahvé y guarda sus mandamientos, hará de ellos un pueblo de sacerdotes, y, con ocasión de la Antigua Alianza Moisés prohíbe al pueblo pisar el monte sagrado. Jesús, en un discurso sobre el lago, anuncia al pueblo el misterio del Reino de Dios, pero en unos términos que ni sus mismos discípulos le comprenden, y que son absolutamente oscuros para la multitud; ésta es mantenida, por la ignorancia, alejada también del Reino de dios como los israelitas lo fueron de la vista de Yahvé^[419]. Elías resucita al hijo de la viuda de Sarepta^[420], Eliseo al de la mujer Sunamita^[421]. Jesús, para no ser menos, resucita a la hija de Jairo y cura a distancia a la hija de la mujer sirofenicia. Las palabras que Eliseo dirige a su servidor Guehasi, para enviarle a casa del hijo difunto de la mujer sunamita^[422] encuentran su eco en el discurso que Jesús dirige a sus discípulos al enviarles al mundo, lo mismo que este discurso hace alusión al bagaje de los israelitas a su salida de Egipto^[423]. Moisés alimenta a los israelitas con codornices y el maná^[424], Jesús alimenta al pueblo hambriento con el milagro de los panes y de los peces. Tenemos también, que Moisés había atravesado el Mar Rojo y subido al monte sagrado^[425], mientras que Josué había atravesado el río Jordán andando^[426], mientras que Elías y, tras él Eliseo, habían separado con su mano las aguas del Jordán y atravesado el río^[427], lo que exactamente viene a repetir Jesús al andar sobre el lago. Y, puesto que Eliseo se había dirigido a Sarepta, «que pertenece a Sidón», y allí se había encontrado con una

pagana a la que cura un hijo, es necesario que Jesús vaya a tierra pagana donde ha de curar también a otra persona enferma, la hija de la mujer sirofenicia, que siga los mismos caminos que Elías y que cumpla las mismas acciones que Elías y Eliseo realizaron sobre los hijos de la viuda de Sarepta y de la sumanita. Elías se presenta como el enviado de dios al realizar el signo que se lo pide^[428]. Jesús rechaza a los fariseos el signo que le piden, pero es muy probable que ello haya sido porque el narrador andaba corto ya de imaginación en este lugar, y no encontraba el modo de prestar a su Jesús milagros todavía mayores a los que acaba de contar. Se muestra tan dependiente de su modelo del Antiguo Testamento que, tras haber agotado los rasgos esenciales de la historia de Elías y de Eliseo, no tienen más recursos, repite la historia de la multiplicación de los panes y no tiene capacidad para concluir, medianamente bien el plagio^[429].

Como la cosa no da para más, el autor respira y trata de lanzarse, con renovado ímpetu, por nuevos derroteros. Pedro reconoce en Jesús al Mesías, y con dos discípulos es conducido sobre una montaña en donde encuentran —¿a quién?—: ¡Nada menos que a Moisés y Elías! Los mismos que hasta este momento han servido de modelo al autor para construir la persona de Jesús, los mismos, se les aparecen en persona, y Jesús se transfigura ante sus ojos. Pero toda esta narración no es más que un plagio, y malo, de la narración del Ex. XXIV, en donde Moisés sube al Sinaí con sus tres fieles Aarón, Nadab y Abihu y en él perciben a dios, cuyo resplandor transfigura a Moisés. La impotencia de los discípulos delante del niño epiléptico sugiere la influencia de la debilidad de Aarón, delante de las solicitudes del pueblo, cuando Moisés desciende del Sinaí, y recuerda igualmente el relato de los vanos esfuerzos de Guéhasi para resucitar al hijo de la sunamita^[430]. Según Números XI, 26 y siguientes, Moisés se niega a oponerse a la exaltación profética de Eldad y de Medad; mientras que Jesús adopta la misma postura con el exorcista extranjero. La historia de la entrada de Jesús en Jerusalén se apoya sobre la unción de Jehú por Eliseo^[431]. La expulsión de los cambistas y mercaderes del templo y la puesta, patas arriba, de sus mesas, recuerda el enojo de Moisés a la vista del becerro de oro, enfado que le obliga a romper las tablas de la ley^[432]. El relato de la Cena describe la institución de la Nueva Alianza y responde al de la antigua por Moisés. Es, por lo mismo, natural que, el rito practicado en esta ocasión sea tomado del modelo del Antiguo Testamento^[433]. La detención de Jesús corresponde a la de Eliseo, en el libro segundo de los Reyes, VI, 10 y ss. Y finalmente, es necesario, según la concepción de Lucas, que Jesús suba a los cielos como Elas y como se imaginó una ascensión, también, para Moisés. Parece, además, que el sacrificio voluntario de Jesús sobre la cruz no falta tampoco en la historia de Moisés y de Josué, ya que éstos, lo hemos visto, se ofrecieron como víctimas expiatorias por los suyos, según el relato primitivo que, también es verdad, fue retocado posteriormente.

En todo lo expuesto nada nos recuerda la historia. Sobre todo los numerosos milagros de Jesús que forman la parte esencial aun en Marcos, considerado el

evangelista más seguro, y que resultan ser meros plagios del Antiguo Testamento. «El (Yahvé) vendrá y os salvará», había proclamado Isaías. «Entonces los ojos de los ciegos y las orejas de los sordos se abrirán. El paralítico saltará y la lengua de los mudos se alegrará»^[434]. «Ese día los sordos oirán las palabras escritas y los ojos de los ciegos podrán ver en las tinieblas. Los pacientes se alegrarán con Yahvé y los más pobres exaltarán al santo de Israel»^[435].

Zacarías añade: «En este día eliminaré del país el espíritu de impureza»^[436]. Jesús debía, consecuentemente, cumplir los milagros señalados aquí, curación de ciegos, de paralíticos, de sordos, de mudos, de posesos, sin hablar de las resurrecciones señaladas y tomadas de la historia de Elías y de Eliseo, ni de la multiplicación de los panes y de los peces, ni de la marcha sobre el lago, que recuerdan los milagros de Moisés. Schweitzer opina: «Existe una urgencia de proceder a un examen sintético de los milagros y de las curaciones, con el fin de poner término a las ambigüedades que, en este terreno, comienzan a pulular de una manera inquietante»^[437]. ¡Trabajo inútil! No tenemos ningún propósito de rompernos la cabeza sobre la posibilidad o imposibilidad de los milagros de Jesús: todos, sin excepción, son pura ficción. Llevan demasiado claramente el sello de fábrica, la huella de su origen, que es el Antiguo Testamento; y, si los milagros atribuidos a los santos de la Iglesia y a sus reliquias derivan, en último análisis, de los de Jesús, se ve claramente lo que hay que pensar de ellos.

Dada la estrecha relación entre la figura del Jesús evangélico y el Servidor de dios de Isaías, se desprende sin dificultad que es sobre todo este profeta el que ha ejercido una gran influencia sobre la historia de Jesús. El carácter de este último está calcado de la descripción del servidor de dios: su constancia, su paciencia, su humildad, su obediencia, su bondad y entrega a los hombres, su cariño hacia los débiles y los necesitados^[438]. Las palabras de Isaías empapan toda la descripción evangélica. Todo el relato de la actitud de Jesús frente al sanedrín, el de su crucifixión y resurrección sigue las huellas de Isaías LIII, completadas por los pasajes ya citados del libro de la Sabiduría y del salmo XXII, en lo que se ha pretendido encontrar prefigurada la pasión del Mesías (reparto y tirada a suerte de las ropas de Jesús, bromas de los asistentes, sed, perforación de las manos y los pies, grito desesperado). Los otros salmos y profetas, sobre todo Oseas, Miquéas y Zacarías han contribuido, igualmente, al cuadro evangélico como mi Markusevangeltum lo expone con detalle. La dependencia del Antiguo Testamento es tan grande, que no hay en el Nuevo nada importante que no recuerde, de una manera o de otra, esta fuente fundamental, verdadero Evangelio primitivo. Se sabe con certeza, además, que Mateo no lo disimula en absoluto. Presenta cada parte de su relato como la realización de una profecía del Antiguo Testamento; por ejemplo, en la fórmula repetida frecuentemente: «Esto sucedió con el fin de que la Escritura se cumpliera». Y, ante esto no retrocede aunque llegue a la exageración más descarada, que termina cayendo en la comicidad más ingenua, como por ejemplo, al hacer entrar a Jesús en Jerusalén

sobre dos asnos, únicamente porque, conforme al paralelismo de la poesía hebraica, Zacarías había dicho: «Tu rey viene a ti montado sobre un asno y sobre el potro de una burra». Mateo hace exclamar a los niños, en el Templo, Hosanna al hijo de David, con el fin de que se cumpliera lo que dice el salmista: «Sacaste alabanzas de los niños y de aquéllos que son todavía lactantes»^[439]. El lector inspirado por una fe ingenua no ve, en la historia de Jesús, más que un cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. Cuando en realidad el Nuevo Testamento, la historia de Jesús, no es más que un tejido de argumentos proféticos, compuesto, como lo refleja claramente, sobre el modelo del Antiguo Testamento^[440].

Mas los evangelistas no quieren únicamente contar una vida de Jesús calcada del Antiguo Testamento, señalando igualmente cómo ha tenido lugar el cumplimiento de las profecías en el fundador de la Nueva Alianza. Los evangelistas aprovechan la ocasión para responder a problemas y litigios de organización, de culto y de costumbre, poniendo la decisión en la boca de Jesús y respaldando la solución al apoyarla en el fundador de su religión. Con esta finalidad fue necesario imaginar cierto número de situaciones y de circunstancias para servir de cuadro a las palabras del maestro. Por esta razón Jesús se sienta a la mesa con los cobradores de impuestos^[441] con el único fin de saber si cristianos y paganos pueden sentarse en la misma mesa. Igualmente en Marcos II, 18 y ss. Jesús se pronuncia sobre la cuestión del ayuno, y la historia de las espigas arrancadas le permite abordar el problema del sábado. Marcos VII, 1 y ss. pone sobre el tapete la cuestión de la pureza y hace exponer a Jesús una concepción más libre de los usos alimenticios judíos. Todavía más: Cuando Marcos ha agotado la materia y no sabe ya qué decir sobre la vida de Jesús, porque ya ha explotado los hechos principales de la historia de Moisés, de Elías y de Eliseo, le hace hablar de la prelación de los apóstoles, de las relaciones de los antiguos miembros de la sinagoga con los neófitos paganos a quienes llama «niños», del divorcio, de la riqueza, de los plenos poderes, de la resurrección, de la suprema ley moral, y añade a todo una advertencia contra los escribas, recogida de Isaías, Jeremías y otros profetas; añade una profecía sobre el templo y un discurso escatológico tomado de un apocalipsis judío del tiempo de Barcochebas (hacia el año 130). Es superfluo entonces preguntarse si Jesús se ha sentado realmente con paganos y pecadores, puesto que toda la historia ha sido inventada para dar un contexto histórico a la palabra de Jesús: «He venido no para llamar a los justos, sino a los pecadores». Y si se considera con exaltación a Jesús como el salvador de los pobres y amigo de los niños, repetimos, no estamos frente a una realidad histórica, sino que sus supuestas palabras están motivadas por la vida de las comunidades, sin contar que se trata, no de verdaderos niños, como la sensiblería de la secta católica ha fomentado, sino de personas recientemente convertidas a la fe de Jesús (menores, *nepiopi* en griego)^[442].

Concluimos diciendo que el orden de sucesión de los relatos evangélicos no es más histórico que su contenido: Está copiado de la bóveda celeste o, mejor, sobre una

esfera armilar que suministró al evangelio la clasificación de los relatos aislados que circulaban sobre Jesús. La marcha del sol sobre el zodiaco (en hebreo Galia) le da el itinerario de las peregrinaciones de Jesús a través de la Galilea, con su estancia en Jerusalén, y los hechos y las palabras de Jesús están clasificadas según los temas proporcionados por los doce signos del zodiaco y por las constelaciones correspondientes a la parte superior e inferior de la eclíptica, que se levantan, acuestan y culminan con estos signos. Nos encontramos frente al mismo principio de la mitología astral, que resulta ser el origen de los mitos de otros numerosos dioses y héroes antiguos, sobre todo de Salvadores divinos agonizantes y resucitados, como ya lo hemos visto con Jesús-Josué, representando primitivamente el sol en su triunfo y en la muerte de su revolución anual. El sol muere en cruz otoñal (punto de intersección de la eclíptica con el ecuador celeste) en el signo de Libra (del juicio), como condenado a muerte en el equinoccio vernal (signo de Aries o del Cordero), «levantado» sobre la cruz vernal: es en la combinación de estos dos elementos anuales que se ha fraguado toda la historia de la crucifixión y la resurrección del Salvador cristiano, toda la mística de la cruz, sin que sea necesario buscar la cruz en ningún hecho histórico^[443].

Concluimos: no solamente no puede deducirse de los evangelios ninguna «vida» de un Jesús histórico —esto aún los mismos teólogos lo conceden—, sino que tampoco se encuentra en ellos el menor indicio de verdad histórica. Quien considere a Jesús una personalidad histórica fundándose en los evangelios, deberá indicar exactamente qué pasaje, o qué relato le dan el derecho de afirmarlo. Puesto que no existe en ningún lado ningún pasaje de este género, ni siquiera en Marcos, considerado el más antiguo y el más seguro de los evangelios; por esta causa, la afirmación de un Jesús histórico no tiene otro fundamento más que la nada absoluta. Los teólogos Wiedel^[444] y Feigel^[445] tienen razón: la pasión desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección está montada con elementos sacados del Antiguo Testamento, y M. Crückner ha sellado el desmoronamiento de las investigaciones teológicas sobre la vida de Jesús declarando, en su obra *Das Leben Jesu in Galiläa* (La Vida de Jesús en Galilea, 1919), colección de *die Religionsgeschichtliche Volksbücher* (Publicaciones populares sobre la historia de las religiones), que todo lo que los evangelios dicen sobre la estancia en Galilea es pura ficción. Mi *Mito de Jesús* no ha afirmado nada tan apodíctico, para la teología, como esta confesión de un teólogo. De este modo caen por el suelo todas las objeciones levantadas contra él, y puede verse el valor de la acusación de «herostratismo» que se le ha dirigido con frecuencia.

5. Palabras y carácter de Jesús.

TODAVÍA no nos hemos ocupado de las sentencias y enseñanzas de Jesús que, según el decir de muchos, debe servir para garantizar la historicidad de los evangelios. Palabras tan poderosas, doctrinas tan sublimes, se dice, que no pueden proceder más que de una personalidad única, augusta y sobrehumana, como es la de Jesús. ¿Pero cómo probarlo?

En lo que se refiere a la fuente de las Sentencias o «palabras del Señor», de donde las habrían tomado sobre todo Mateo y Lucas, nosotros hemos ya constatado nuestra ignorancia de su verdadero contenido: ¿sentencias de un individuo determinado, Jesús, o palabras nacidas bajo la inspiración del «Espíritu», similares a las sentencias de la «Sabiduría»? Es probable que se hayan introducido posteriormente en el relato evangélico, y puestas en boca de Jesús únicamente en tanto apotegmas, al ser consideradas como las mejores y las más llamativas de la tradición, al pensarse que, aquellos dichos que expresaban mejor los sentimientos de los fieles de Jesús debían ser atribuidos, según la opinión de sus partidarios, exclusivamente a aquél a quien ellos veneraban como el «Señor» en el sentido más pleno de la palabra.

Es significativo que Pablo no parezca conocer ninguna palabra de Jesús, ya que jamás hace mención de ellas, ni siquiera cuando hubiera sido obligado por las circunstancias a reflejarse una concordancia absoluta en las ideas, y cuando el contexto le hubiera debido obligar a colocar sus propios puntos de vista bajo la autoridad del Maestro. ¿Y cómo es posible que los más antiguos escritos cristianos, tales como la Didaché, la Epístola de Santiago, citan unas *palabras del Señor*, pero sin designarlas como pronunciadas por Jesús? ¿Cómo explicarse que estas palabras parezcan haber tenido un papel tan borroso en los comienzos del cristianismo? En efecto, según los Hechos, la primera predicación cristiana no fue la propagación de unas enseñanzas recibidas de Jesús, sino una doctrina sobre Jesús, como lo prueban los ejemplos de Pedro, de Esteban, de Filipo y de Apolos. ¿Si se sabía que estas sentencias provenían de un Jesús histórico por qué no se las guardó más cuidadosamente? ¿Cómo es posible que se haya permitido perder la colección? Una riqueza tan inestimable como las palabras de su Señor y Maestro ¿no las hubiesen guardado los fieles como la niña de sus ojos, recopiado miles de veces y transmitido con cuidado de una generación a otra? Y sucede todo lo contrario. El simple conocimiento de la existencia de una colección similar parece haber desaparecido completamente de la memoria de los cristianos, y ha sido necesario que los teólogos modernos, es decir, los críticos, vengan a calentar la hipótesis de su existencia.

Con todo, uno debe preguntarse: ¿estas palabras realmente son únicas en su género, y puede considerárselas «inimaginables» en grado tal que deba deducirse por ello la existencia de un Jesús histórico? ¿O más bien, toda esta argumentación resulta un círculo vicioso, deduciendo de la naturaleza de sus palabras el carácter único de Jesús, y de este carácter sin igual, la naturaleza única de sus palabras?

Veamos, por ejemplo, las discusiones con los fariseos. Los evangelistas se ponen, con no poco esfuerzo, a demostramos, por medio de los casos significativos, la superioridad del espíritu de Jesús sobre el de los escribas y fariseos, y para tratar de dar a esta supuesta superioridad el mayor lustre posible. Los fariseos incitan continuamente al Salvador con el fin de someterle a prueba, encerrarle en las redes de su dialéctica rabínica: pero cada vez que lo intentan, subyugados por su espíritu luminoso, pierden el juego y se retiran confusos. Sin embargo, la manera en que Jesús responde siempre a sus sabios adversarios es tal, que uno no sabe qué admirar más: la insignificancia de las respuestas o la candidez de los fariseos que se dejan impresionar por semejantes argumentos.

Cuando, por ejemplo, un día de sábado los discípulos han sido sorprendidos arrancando espigas y los fariseos se lo reprochan a Jesús, éste les responde: «¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre lo mismo que los que con él estaban? ¿Cómo entró en la casa de dios, y comió los panes de la proposición que no podían comer ni él ni quienes con él estaban puesto que estaban reservados únicamente a los sacerdotes? ¿No habéis leído en la ley que los sábados los sacerdotes violan el sabbat en el Templo, sin ser por ello culpables?»^[446]. ¡Como si los discípulos arrancando espigas un día de sábado pudieran ser comparados a un grupo de guerreros hambrientos, a los cuales, además, la ley permite los alimentos Impuros! ¡Como si estuviera prohibido sacrificar en el Templo los días de sabbat!^[447].

En otra ocasión los saduceos le proponen la pregunta capciosa de saber a qué hombre pertenecería, tras su muerte, una mujer que se ha casado sucesivamente con siete hermanos, y Jesús les reprocha el no saber la ley, puesto que en el más allá nadie se casará, sino que serán semejantes a los ángeles, y añade: Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que dios os dice? *Yo soy el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob*. «Dios no es dios de muertos, sino de vivos». «Y cuando la multitud le oyó, añade el evangelista, quedó asombrada»^[448]. ¿De qué y por qué? ¿Podían ver, realmente, es estas palabras una refutación de la opinión saducea que niega la resurrección? Si dios es un dios de vivos, ¿prueba ello que la vida no termina con la muerte? Tampoco se comprende qué vienen a hacer los patriarcas aquí. Pero acusando a los saduceos de ignorar la Ley, Jesús olvida manifiestamente que justo, según el parecer de la Ley, la mujer no cesa jamás de ser la esposa del primer marido difunto, cualquiera que sea el número de esposos que ella pueda todavía tener^[449]. Como recuerda Lutero, ¿cómo podía Jesús «cerrar la boca» a los saduceos y hacerlos guardar silencio con tales argumentaciones?

Más adelante, cuando enseña en el Templo, los fariseos le preguntan con qué derecho hace tales cosas, y Jesús responde, preguntándoles a su vez, ¿de dónde procede el bautismo de Juan, del cielo o de los hombres? Y como por motivos muy improbables no le respondan, él les replica con desdén: «yo tampoco os diré por qué autoridad hago esta cosas», y se escaquea, de esta manera, de su interrogatorio.

Jesús hubiese conseguido la gran victoria sobre los fariseos cuando pregunta de quién es hijo el Mesías, y ellos le responden: De David. Entonces les dice: «¿Cómo entonces David, inspirado por el Espíritu, le llama señor, cuando dice: El Señor ha dicho a mi Señor: *Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos a tus pies?* ¿Cómo es posible que David le llame Señor siendo, como es, su hijo? Esta palabra habría apurado a los fariseos hasta el punto en que no encontraron nada que responderte, y que jamás ya nadie, le hizo ninguna pregunta»^[450].

En realidad, todos estos propósitos complicados de Jesús encierran un sofisma tan manifiesto, que la actitud de los fariseos se explica fácilmente por la inutilidad de continuar una discusión con un hombre que responde siempre de esta manera.

Por supuesto, los escribas y fariseos de los evangelios corresponde a los Malos e Injustos que, en el libro de la Sabiduría de Salomón, levantan trampas al Justo y terminan perdiéndole. Los fariseos que describen los evangelios no son los del primer siglo, sino los del segundo, que alimentaba, efectivamente, una animosidad mortal contra los cristianos, mientras que en el siglo I, los dos partidos se entendían todavía bastante bien, ya que los fieles de Jesús no eran considerados como una comunidad religiosa diferente. Según Lucas VII, 36 y ss., Jesús mismo frecuenta la casa de un fariseo llamado Simón, y, según los Hechos, los adeptos de Jesús contaban, entre sus filas, a algunos fariseos^[451]. Los fariseos de los evangelios dan la sensación general de una irrealdad total. Estos fervientes de la Ley que piden a Jesús que legitime por medio de un signo su misión mesiánica, aunque no se haya presentado a ellos como mesías, cuando la Ley prohíbe, expresamente, que se tenga en consideración los signos y los milagros de un falso profeta^[452]; estos jefes que se dejan tratar por Jesús de hipócritas, ciegos, ciegos conductores de ciegos e insensatos, que aceptan tranquilamente todas estas injurias delante del pueblo reunido, que esconden su resentimiento, y meditan la pérdida de Jesús al mismo tiempo en que le dejan enseñar en el Templo y en la sinagoga, no son, resulta evidente, personajes históricos, sobre todo cuando ninguno de ellos está mínimamente dibujado o se le cita por su nombre, cuando el Talmud no olvida casi nunca señalar los nombres de los figurantes cuando escribe las charlas y las disputas de los rabinos con sus adversarios. Estos escribas y fariseos están, simplemente, calcados sobre los «jefes del pueblo» que Isaías acusa de oprimir y desviar la comunidad, de hacer leyes inicuas, escribas que no escriben más que para atormentar, que desvían a los pequeños del camino recto, que despojan de sus derechos a los miserables, que engañan a las viudas y explotan a los huérfanos^[453]:

«¡Malditos sean todos aquéllos que llaman mal el bien, y bien el mal,
Que cambian las tinieblas en luces, y la luz en tinieblas,
Que cambian la amargura en dulzura, y la dulzura en amargura!
¡La desgracia caiga sobre aquéllos que son sabios a sus ojos,

Y que se creen inteligentes!...
¡Qué justifican al culpable con un regalo!^[454]
¡Pueblo mío! ¡Aquéllos que te conducen te pierden!
Y corrompen el camino por el cual tú avanzas»^[455].

Jesús reprocha a los fariseos su hipocresía. Les acusa de no tener el culto más que en los labios y de complicarse ellos mismos el camino de la salvación agravando y multiplicando las prescripciones^[456]. También en Isaías el «Señor» se queja de su pueblo:

«Me honra con la boca y con los labios;
Pero su corazón está lejos de mí,
Y el temor que me tiene
Sólo es un precepto de traición humana»^[457].
«Vuestros labios pronuncian la mentira,
Vuestra lengua pregona la iniquidad.
Nadie se queja con justicia,
Nadie recurre con derecho;
Se apoyan sobre concepciones vanas y declaman falsedades;
Conciben el mal y gestan el crimen»^[458].

Jesús llama a los fariseos serpientes y raza de víboras, porque Isaías también dijo:

«Incuban huevos de basilisco,
Y tejen telas de araña.
Quienes comen sus huevos mueren;
Y si alguien chasca uno, de él sale una víbora.
Sus telas no sirven para hacer ropa»^[459].

¿Alguien puede dudar todavía que sea Isaías y no alguna reminiscencia histórica la fuente de las polémicas de Jesús contra los fariseos y su actitud contra ellos y los escribas? ¿No era normal que los cristianos del siglo II identificaran la imagen de sus peores enemigos con la de los adversarios de su «Señor»?

¿Y qué podemos decir de los preceptos morales de Jesús? En ellos no encontramos nada original ni sorprendente. Son, simplemente, el contrapeso de los que se encuentran en el Antiguo Testamento y en el Talmud. Éste es el caso, por citar un ejemplo, que vemos cuando Jesús lanza una mirada emotiva sobre las flores de los campos y los pájaros de cielo, oponiendo su bella ligereza y falta de apuros al alma humana devastada por las preocupaciones del día de mañana^[460]. «¿Has visto jamás a

un pájaro o a un animal del bosque que deba preocuparse de su comida, asegurándosela por medio del trabajo? Dios les da la comida sin que la ganen con sus esfuerzos. Con todo, el destino de las bestias no es más que el de servir al hombre, mientras que éste conoce una misión más alta, como es la de servir a dios. ¿Le ha de convenir, pues, preocuparse por las necesidades materiales?»^[461]. «¿Viste jamás a un león alquilarse como mozo de carga, a un ciervo recoger las mieses del verano o a un lobo vender aceite? Y, a pesar de todo, estas creaturas se perpetúan, aunque ignoran toda preocupación por la comida. Pero yo, que soy creado para servir a mi creador, ¿debo estar más preocupado por mi subsistencia?»^[462].

Tras las citas de Isaías, es lógico que Jesús se ocupe ante todo de los débiles, de los necesitados, y de los niños, que tuvieron un lugar de preferencia en la nueva religión de Jesús y debían, como consecuencia de ello, ocupar un lugar privilegiado bajo la protección especial de dios y de la comunidad. Lo que no significa, en absoluto, que el movimiento que se le atribuye a Jesús haya sido de naturaleza proletaria, como han tratado de afirmar Maurencracher, Kautsky y otros autores, confiando el conducir a las masas obreras hacia el cristianismo, a quien han dado la espalda. Sin duda, y sobre todo Lucas, nos han mostrado al «Señor» en su papel de un Salvador de los pobres que se dirige hacia los desheredados y despreciados del pueblo, fulminan las acciones de los ricos y les reprocha su violencia y su injusticia. Pero esta característica, lo repetimos, ha sido tomada de Isaías, y sólo sirve para animar la imagen de Jesús, mientras que el movimiento es, en sí mismo y por su origen, de esencia puramente religiosa y sólo se explica con esta perspectiva^[463]. El cristianismo primitivo no tiene ninguna relación con el socialismo o el comunismo actual que tratan, por una distribución más justa de los bienes y por medio de mejores instituciones sociales, de realizar el cielo sobre la tierra en un plano de igualdad, y hacer participar de sus goces al mayor número posible de hombres. Para Jesús, todo lo contrario: los bienes terrestres no son dignos de interés, rechaza todos los esfuerzos por la consecución de bienes de este mundo, y prohíbe, como consecuencia de la inminencia del fin, la preocupación por el mañana. Si maldice a los ricos y bendice a los pobres, no lo hace como adversario del capitalismo, sino simplemente porque los ricos corren el riesgo de corromper sus almas, mientras que los pobres están menos expuestos a las tentaciones que quienes están favorecidos por la fortuna. El mismo no se presenta como pobre más que por la necesidad de armonizarse con las profecías de Isaías. Su padre era carpintero, no por razones de recuerdo histórico, sino porque el padre del dios Salvador y Mediador era concebido, normalmente, como carpintero, en el sentido de arquitecto del mundo; así sucede con Ea, padre del Marduk babilónico; Hephestos, padre de Hermes, Cinyros, padre de Adonis; Chronos, padre de Mitra^[464]. Aunque pueda también ser motivado por un simple juego de palabras originado por una toma realizada de la Epístola de Pablo a los Romanos (ver mi *Markuseuangelium*. 142 y s.).

Jesús habría estado sin pecado y, por esta razón, se habría motivado la veneración

debida a su persona humana. ¡Cómo si no hubiese sido normal que aquél que podía quitar los pecados de los demás hombres, no debiera ser él mismo libre de pecado, y como si este detalle no hubiese sido tomado de la figura del Servidor de dios en Isaías LIII, 9! Además, los evangelistas no se han esforzado mucho en presentarnos a un Jesús libre de faltas. La manera, ya señalada, el que se comporta con sus adversarios, arrojándoles a la cara las expresiones más duras, burlándose de ellos, maldiciendo a un árbol inocente por no llevar fruto cuando no era la estación de los frutos, entregando al fuego de los infiernos a ciudades enteras, Chorazim, Betsaida, Cafarnaún, Tiro y Sidón, simplemente porque no aceptan su doctrina (¿qué doctrina?)^[465], sorprende en la boca de un Jesús que curiosamente es la misma dulzura, que predica la caridad, la humildad, la amabilidad y la mansedumbre, y que destina al infierno a quien se limite a llamar impío a su hermano^[466], aunque él mismo, en un acceso de cólera trata a Pedro de Satanás^[467].

No se sabría qué pensar de este singular Salvador y amigo de los hombres, si no supiéramos que esta actitud está también tomada de Isaías^[468]. Resulta sorprendente, para un Salvador, la idea que se desprende de un Jesús que prohíbe a los suyos el dejar participar de la salvación a los paganos y a los samaritanos, cuando predica con el fin de no ser comprendido por el pueblo que no puede escapar a su destino, cuando no cesa de amenazar con el infierno, cuando aconseja a sus discípulos hacerse amigos del injusto Mammon, o cuando, en una parábola, alaba al Intendente infiel, diciendo que ha obrado bien al engañar a dios y al incitar a sus subordinados a la mentira^[469].

No, este Jesús no será nunca el ideal moral para todos los tiempos, como se nos ha querido persuadir. Nos negamos a entusiasmarnos por un personaje que, según los mismos relatos evangélicos, lo merece únicamente con reservas, sobre el cual no se posee ninguna precisión y que es necesario vaciarle y hacer de él una sombra para adornarle, posteriormente, con todas las virtudes. La moralidad del Jesús de los evangelios está manchada de graves defectos. El mismo no observa los mandamientos que él valora como sublimes, y su exposición irritada contra los cambistas y vendedores del Templo, que estaban en su justo derecho, no se justifica demasiado. Se dice que ha colocado el fundamento de toda moral al presentar a dios como el *Padre* de los hombres y revelando que sus cualidades supremas son el amor y la misericordia. Se comete un error al tomar por predicación de Jesús lo que era la predicación de la secta que llevaba su nombre, y por sentencias de Jesús las palabras que esta secta ponía en la boca de su dios cultural, para darle la autoridad querida. Resulta, encima, que nos encontramos ante un prejuicio de los teólogos al pensar y creer que Jesús ha sido el primero en predicar la fe en dios Padre. Largo tiempo antes de Jesús, la idea de ver en dios un padre estaba muy extendida en el judaísmo. En un *System der christlichen Lehre* (Sistema de la doctrina cristiana, 1906), Went señala un mínimo de veintitrés pasajes del Antiguo Testamento en donde dios ha sido designado como Padre, exactamente en el mismo sentido en que Jesús da a esta palabra. Como por ejemplo, cuando Isaías grita: «¡Oh Yahvé, tú eres, en verdad

nuestro padre, nuestro Salvador desde tiempos antiguos, éste es tu nombre!»^[470].

Yahvé ha podido ser un dios riguroso que persigue los pecados de los padres en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación^[471], pero el Antiguo Testamento dice también: «No se hará morir a los padres por los hijos, ni tampoco a los hijos por los padres»^[472]. Por otro lado, la idea de un dios justiciero y vengador es familiar también a Jesús.

¿En dónde se habrá dado una definición más bella de dios que la presentada por Ex. XXXIV, 6 y ss?: «Yahvé es un dios misericordioso y compasivo, lento a la cólera, rico en bondad y fidelidad, que conserva su amor hasta mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado»^[473]. En ningún sitio encontraremos acciones de gracia más calurosas, para la bondad paternal y misericordia de dios que en el salmista:

«¡Mi alma bendice a Yahvé
Y no olvida ninguna de sus bondades!
El perdona todas las iniquidades,
Cura todas las dolencias;
Él libera tu alma del sepulcro,
Quien te colma de bondad y misericordia;
El asegura tu vejez con sus bienes.
Yahvé es misericordioso y complaciente.
Lento para la cólera y rico en benevolencia;
No responde sin cesar,
Y no guarda su enojo para siempre.
No nos trata según nuestros pecados,
Ni nos castiga según nuestras iniquidades.
Como un padre se compadece de sus hijos,
Yahvé tiene compasión de quienes le temen.
Porque sabe de qué pasta estamos formados,
Recuerda que estamos hechos de polvo.
¡Los días del hombre son como la hierba!
Florece como la flor de los campos.
Cuando el viento pasa sobre ella, ya no es,
Y el lugar que ocupa la ignora por completo.
Mas la bondad de Yahvé dura siempre hacia quienes le temen»^[474].

Se ha repetido que Jesús estableció una relación directa entre Yahvé y cada creyente tomado individualmente, y que este individualismo religioso es la gran novedad que Jesús ha revelado al mundo. Pero esta idea tampoco es característica de Jesús ni del cristianismo; es un hecho fundamental de todas las religiones profundas,

sobre todo de los misterios antiguos que precisamente se distinguían, por esta característica, de las religiones oficiales.

En resumidas cuentas, el dios de Jesús no es otro que el del Antiguo Testamento, un dios único de Israel^[475], dios de Abraham, de Isaac y de Jacob^[476]. El mismo Jesús, en el relato de los evangelios, no pretende, en absoluto, ofrecer a los suyos, sobre este punto, una revelación nueva. Hace tiempo que Wrede destruyó la fábula, tan cara a los teólogos, que atribuía a Jesús una concepción nueva y más profunda de la divinidad^[477]. Y, a pesar de todos los esfuerzos que hace Wendt para establecer una distinción entre el dios de Jesús y el del judaísmo, se ve obligado, al fin, a inclinarse ante la verdad. Confiesa, en lo que se refiere a la idea de hacer de dios un Padre: «Jesús no ha sido el primero que ha tocado esta nota: ella sonó mucho, antes que él fuese imaginado, en la religión de los judíos y de los helenos». Mas cuando añade que nunca la fe en dios el Padre ha sido concebida con tanta certidumbre y sencillez, de fuerzas y de exclusividad^[478]. Grutmacher le replica que está haciendo una «afirmación sin pruebas: y, además los elementos nuevos y decisivos aportados a la historia religiosa de la humanidad se reducen, efectivamente, a tan poca cosa, su contribución ha sido de las más modestas y sin gran valor»^[479].

El dios-«Padre» de Jesús no es, en realidad, más que el dios universal del judaísmo de la época, y no puede aponerse más que al legislador y juez severo que los fariseos veneraban como su dios, que ellos creían el único verdadero: «Ni un ave cae al suelo sin la voluntad de vuestro Padre»^[480], dice Jesús, y añade: «Aun los cabellos de vuestra cabeza están contados». Job nos decía también:

«¿Dios no ha conocido todos mis caminos?

¿No ha conocido, también, todos mis pasos?» (Job XXI, 4).

«Sin la voluntad de dios, dice el Talmud, ningún pájaro cae del cielo; ¿ha de amenazar más el peligro a un hombre, si no lo decreta el Creador?»^[481]. Y puede leerse, también, Pesikta Fol. 18, col. 4: «¿No conté los cabellos de cada creatura? Nadie, aquí abajo, mueve un dedo sin que sea conocido en lo alto». Estos pensamientos e ideas no eran ajenos a la antigüedad pagana, como lo prueba el himno del estoico Cleanthe a Zeus, conservado por Stobee: «Nada, ¡Oh dios!, se hace sobre la tierra sin tu consentimiento». Pero si Jesús llama a dios padre suyo, hemos visto ya que esta expresión procede de la Sabiduría de Salomón, en donde los malos se burlan del justo, porque él ha declarado que dios es «su» padre^[482].

Según Marcos XII, 28 y ss., Jesús, a quien se le ha preguntado cual es el mandamiento primero, responde que es el amor de dios y del prójimo, según Deut. VI, 4 y ss., y Lev. XIX, 18, y Jesús, al hacer esto, tiene conciencia de no enunciar nada nuevo. Si Luc. X, 25 y ss., pone estas palabras en la boca de un escriba, siendo como era un pasaje bien conocido de la ley, es evidente que era una cita común y que

se citaba fácilmente entre los judíos. Jesús, añade Mat. VII, 12; XXII, 40, dice: «De estos dos mandamientos depende la Ley y los profetas», y sigue, Mat. VII, 12: «Todo lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos; porque es la Ley de los profetas». Pero Job ya nos había dicho, IV, 16: «lo que tú no quieres que te hagan, no lo hagas a los demás»; y es bajo esta forma negativa que encontramos esta sentencia, no solamente en Confucio (cinco siglos antes de Jesucristo), sino en el Talmud^[483]. Se ha pretendido que esto es menos de lo que exige Jesús. Pero la misma forma negativa se encontraba también en los más antiguos manuscritos de los evangelios. El amor que predica Jesús no es más que el amor al prójimo del Antiguo Testamento.

En Mateo podemos leer, V, 43 y ss.: «Amarás al prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced el bien a los que os maltratan y persiguen». Aquí el amor al prójimo parece alcanzar hasta el amor del enemigo. Pero ¿en dónde se ha escrito que los judíos deben odiar a sus enemigos? En Lev. XIX, 18, que ordena el amor al prójimo, dice claramente: «No te vengarás jamás, y no guardarás rencor a los hijos de tu pueblo», y: «No odiarás a tu hermano en tu corazón; podrás reñir a tu prójimo, pero no te cargarás con el pecado a causa de él»^[484]. Es necesario ser amable con los extranjeros: «No oprimáis al extranjero; sabéis lo que siente, porque fuisteis extranjeros en Egipto»^[485]. «Trataréis al extranjero que habite en vuestro territorio, como a cualquiera de los vuestros: lo amaréis como a vosotros mismos»^[486]. Y el amor al enemigo está ordenado por la ley: «Si tú encuentras el buey de tu enemigo, o su asno, perdido, se lo devolverás. Si ves el asno de tu enemigo cayendo bajo su carga, no sigas tu camino, ayuda a tu enemigo a aligerar su asno»^[487]. En los Proverbios está anotado:

«No te alegres de la caída de tu enemigo,
Y que tu corazón no se tambalee en la alegría»^[488].
«Si tu enemigo tiene hambre, dale pan para que coma;
Si tiene sed, dale agua para que beba.
Porque son carbones ardientes que amasas sobre tu cabeza
Y Yahvé te dará tu recompensa».

Según las palabras de Job, es un crimen contra dios alegrarse de la desgracias del enemigo^[489]; mientras que el salmista se glorifica de haber salvado a quien le combatía sin motivo. Los Proverbios dicen: «No exclames: devolveré el mal»^[490], y el salmista cuenta: «Si ellos maldicen, tú bendecirás»^[491]. Y Jesús, hijo de Sirach escribe: «Perdona a tu prójimo la injusticia que te ha hecho, y tus pecados se te perdonarán cuando reces»^[492].

En la carta de Aristeo para la defensa del judaísmo, escrito judeo-alejandrino, compuesto hacia el año 200 a. C., se ha preguntado a quién es necesario demostrar

afecto, y el autor responde: «Todos creen que es necesario hacerlo hacia nuestros amigos. Pero yo creo que es fundamental demostrarlo también hacia los enemigos, con el fin de ganar de este modo su reconocimiento y para que le sea útil. Pero es necesario rogar a dios, el maestro de todo, para que pueda cumplirse». En otro lado encontramos la regla de oro: «¿Cuál es la enseñanza de la Sabiduría? Por la misma razón por la que deseas que no te suceda ningún mal, y no quieres más que experimentar el bien, igualmente trata de obrar hacia tus subordinados como hacia quienes faltan». «Como dios hace el bien al mundo entero, tú puedes ser irreprochable Imitándole». «¿Cuál es el mayor honor? Honrar a dios. No con regalos y sacrificios, sino con la pureza de alma y corazón piadoso»^[493].

Todavía más: Los Testamentos de los doce Patriarcas del último siglo antes de nuestra era, encierran ya toda la predicación de Jesús sobre el amor. «José, dice el Testamento de Simeón^[494], era un hombre bueno y estaba en él el espíritu de dios. Era compasivo y misericordioso, sin que me guardara rencor, sino que me amaba como los otros hermanos». «Y vosotros ahora, queridos hijos, amad cada uno a vuestro hermano, con corazón bueno, alejad de vosotros el espíritu de la envidia»^[495]. El Testamento de Isacar dice: «Amé al Señor con toda mi fuerza, y amé a todos los hombres como a mis hijos; haced como yo, hijos míos, y el espíritu de Belial huirá de vosotros, y ninguna mala acción se apoderará de vuestros corazones, y domaréis las bestias feroces, teniendo junto a vosotros al dios del Cielo, que acompaña a los hombres de corazón simple»^[496]. «Vi a un necesitado, dice el Testamento de Zabulón, desnudo en invierno, y por piedad aparté un vestido de mi casa y lo di al desgraciado. También vosotros, hijos míos, tened piedad de todos sin distinción, y dad a cada uno de buen corazón lo que dios os ha dado. Pero si momentáneamente no tenéis nada que dar al necesitado, sufrid con él por compasión. Se que por el momento mi mano no encuentra nada que ofrecer al indigente pero iba con él siete horas y me condolía, y mi corazón me abrió a él lleno de piedad. También vosotros, hijos míos, tened piedad de cada uno, con el fin de que el Señor la tenga de vosotros. Porque él tiene piedad de los hombres, en la medida que ellos tienen piedad de su prójimo. Hijos míos, amaos los unos a los otros y no penséis cada uno en la maldad de vuestro hermano»^[497]. «El hombre valiente, afirma el Testamento de Benjamín, tiene piedad de todos, aunque sean pecadores, aunque le quieran mal. De este modo quien hace bien vence a los malos, estando protegidos por el bien que les hace. Pero él ama a los justos como a su alma. No es celoso de aquéllos a quienes alaban, no es celoso de los ricos; felicita a quien se muestra valeroso; alaba la castidad, pleno de confianza; tiene piedad de los pobres y es compasivo con las enfermedades de los débiles; pone a dios por encima de todo; protege a quien teme a dios y ayuda a quien a dios ama; avisa a quien desprecia al Altísimo y le convierte, y ama de todo corazón a quien tiene la gracia de un buen espíritu»^[498]. «Si hacéis el bien, los espíritus impuros huirán de vosotros, y las bestias salvajes os temerán. Porque en el corazón en donde brilla la luz de las buenas obras, las tinieblas se

disipan. El piadoso tiene piedad de los blasfemos y se calla. Y si alguno ha traicionado un alma justa, y que el justo se ha humillado aunque no sea más que poco tiempo en el rezo, aparecerá pronto más resplandeciente de lo que mi hermano José ha estado»^[499]. El hombre bueno «no se apasiona por los bienes perecederos ni acumula riquezas persiguiendo el goce; ni se deleita con gozos ni engaña a su prójimo, no se recarga con alimentos, ni deja sus ojos errar a la aventura: porque el Señor es su heredad. El hombre de bien no acepta ni honor ni ofensa de las partes de los hombres, y no conoce ni astucia, ni mentira, ni querella, ni provocaciones»^[500].

Se desprende lógicamente que el Talmud está igualmente lleno de exhortaciones a la caridad, y de ejemplos de sentimientos benévolos con respecto al enemigo. «No debes odiar, ni siquiera en tu corazón»^[501]. «Ama a quien te castiga»^[502]. «¿Cómo es posible que quien teme a dios pueda odiar a un hombre y considerarlo como enemigo?»^[503]. Un rabino, se dice, perdona, antes de acostarse, a todos los que le habían ofendido durante el día. Otro, el Rabino Josué, quería atraer la cólera divina contra un hereje que le atormentaba sin cesar, pero se durmió y pensó al despertarse: Este sueño es un signo de que el Justo no debe nunca invocar el castigo divino contra el culpable^[504].

«Cuando los ángeles quisieron entonar un canto de alegría a causa de la destrucción de los egipcios en el mar Rojo, dios les dice: ¿Mis creaturas se ahogan y vosotros cantáis?». De este modo el Talmud refleja que el amor no se limita a los compatriotas. Lo mismo que está prescrito que el hombre ruegue a dios aun por los pecadores^[505], y que dios ordena a Moisés: «Israelita o pagano, hombre o mujer, siervo o libre, todos son para vosotros»^[506]. Por esta razón, y de acuerdo con el Lev. XIX, 9 y s., el Talmud ordena no prohibir al pagano pobre recoger espigas en los campos tras la siega^[507], y continuamente presenta a Abraham como modelo de tolerancia. Las palabras de Jesús: «Benedicid a los que os maldicen, haced bien a los que os odian» no se encuentran en los manuscritos más antiguos y autorizados de los evangelios, sino en el Talmud, en donde se señala: «Es mejor ser insultado por los otros que insultar uno»^[508]. y «Colócate entre los perseguidos y no entre los perseguidores»^[509].

No deja de ser un engaño de los teólogos y un ocultamiento de la verdad histórica el proclamar que Jesús fue el primero en predicar el amor al enemigo (cuando Platón y los estoicos ya lo habían hecho), y que si la caridad se ha convertido en el principio supremo de la conducta moral, es gracias a su ejemplo (Weinel). Robertson responde a esta afirmación recordando la historia de Lycurgo y Alcandro, citada por Plutarco: durante un tumulto, Alcandro había reventado un ojo a Lycurgo, pero recibido en casa de su víctima fue tratado con la más grande atención, con lo que se transformó, de enemigo encarnizado en su admirador. ¿En dónde muestra Jesús su caridad, fuera de su muerte que es de carácter puramente dogmático? ¿En sus curaciones milagrosas? Nada le costaban. ¿En su actitud hacia los suyos? No aprendemos nada

de ello, más bien todo lo contrario. Sin duda alguna los evangelistas deseaban pintarle como el amor divino encarnado, pero no lo lograron. Si hubiese sido el más afectuoso de los hombres, su recuerdo debería haberse conservado de alguna manera en la conciencia de la humanidad. Pero lo que los evangelistas nos presentan como ejemplos del amor de Jesús, se limita a construcciones dogmáticas artificiales, desprovistas de toda credibilidad histórica. Su Jesús será siempre, desde el punto de vista humano, un fantasma exangüe, sombra abstracta, maniquí inerte, al cual se le adorna con todo tipo de pensamientos buenos; y la fraseología corriente sobre su «personalidad única» no nos puede hacer olvidar que el Salvador de los evangelios nos resulta extraño y ajeno en cuanto hombre y no recibe una apariencia de vida más que si nosotros le animamos con nuestra propia sangre, con las premisas y aspiraciones religiosas que le ponemos. Aquel que se exalta por él se exalta por un ser gestado en su imaginación, no por una figura concebida al leer los evangelios. Así se explica el hecho singular de que cada uno encuentra en este Jesús lo que le conviene, y que las tendencias, partidos e ideas corrientes más opuestas continúan reivindicándole sin que nadie tenga la sensación de estar equivocado. Esto no es posible con relación a una personalidad con un dibujo preciso. Es necesario que esta figura esté rodeada de una atmósfera vaga e imprecisa que nos la haría simplemente indiferente y aburrida si se tratara de buscar, sin cesar, más de lo que contiene. Frente al estúpido parloteo sobre la moralidad única de Jesús, Robertson tiene demasiada razón cuando dice: «¿Hasta cuándo será necesario oír la afirmación pueril que unas reglas morales, efectivamente formuladas en la India miles de años antes por hombres olvidados, no han podido ser fijadas más que en Siria, en tiempo de Séneca, y allí únicamente por una personalidad decisiva y poderosa, cuyas enseñanzas consiguen elevar a la humanidad hasta alturas desconocidas? ¿Acaso en Grecia ningún hombre, ninguna mujer anónima, no buscó la belleza del perdón de las ofensas?»^[510]. ¡Uno está dispuesto a comulgar con ruedas de molino cuando se trata de la salvación de su alma!

No hay que extrañarse de que el Discurso sobre La Montaña, el más célebre de las joyas de la corona de las sentencias de Jesús, no sea de su exclusiva propiedad, sino que es un compuesto de sentencias judías de la época, de las cuales las más antiguas se encuentran, con toda seguridad, en la *Didaché o Enseñanzas de los Apóstoles*, escrito descubierto en el año 1873 y publicado en 1883. En él puede leerse: «Amarás al dios que te ha creado, y a tu prójimo como a ti mismo, y no harás a otros lo que no deseas que te hagan a ti. La enseñanza que puedes sacar de esto, es la siguiente: Bendice a los que te maldicen. Rezarás por tus enemigos y ayunarás por aquéllos que te persiguen, porque ¿qué mérito tendrás en amar a los que te aman? ¿No lo hacen también los extranjeros? Ama a los que te odian, y no tendrás ya enemigos. Abstente de los placeres carnales y mundanos, y si alguno te golpea sobre la mejilla derecha, ofrécele también la otra; de este modo serás perfecto. Si alguien te obliga a recorrer una legua, vete dos con él. Si alguien te toma el manto, ofrécele la

túnica. Si alguien te toma lo que te pertenece, no se lo reclames. Da a todos lo que te pidan y no les reclames nada»... Parece que fue Rodríguez quien, por primera vez señaló, en un escrito sobre *los Orígenes del Sermón de la Montaña* (1868), que las raíces deben ser buscadas en las sentencias de la Sabiduría judía, y esta tesis ha sido tan confirmada, que sólo la ignorancia puede oponerse a ella^[511]. Las beatitudes se leen en el Antiguo Testamento. El «padre nuestro», que sería, se dice, lo que Jesús ha dejado de más personal, está formado de trozos tomados de viejas plegarias judías, recitadas en las sinagogas mucho tiempo antes de Jesús; además, nadie conoce la forma primitiva de esta oración^[512]. Las parábolas, tan alabadas, son, la mayoría, elementos formados para contrarrestar las parábolas de los rabinos, y no merecen los elogios que con tanta libertad les destinan por el hecho de provenir, según se ha dado en admitir, de Jesús. La mayoría están calcadas de las que se encuentran en el Talmud, y las modificaciones que han sufrido no les favorecen. Eso sucede, por ejemplo, con la parábola de los talentos, en Mateo, que no es concluyente: la de las diez vírgenes que no se sabe a qué viene, mientras que las del tesoro en el campo y la del intendente infiel son moralmente poco recomendables^[513].

Que la moral de Jesús depende de la del Antiguo Testamento y de la de los rabinos, es un hecho incontestable, sobre todo entre los autores judíos, lo que obligarla a considerar ciegos voluntarios a quienes no quisieran ver esta dependencia. Una de las labores más importante y más urgente de la historiografía futura, sería la de devolver a la moral judía lo que le corresponde, y no es un honor para la teología cristiana el rechazar esta obligación y deber, el negarse a esta acción de justicia, veracidad y decencia, ya que ha sido ella, la teología cristiana, la que se ha empeñado en levantar un contraste artificial allí donde en realidad nunca lo hubo. Existe el consuelo de que al menos un historiador, Seeck, reconoce sin reservas: «Se ha creído que el cristianismo ha introducido en el mundo una moral totalmente nueva, y yo mismo lo creía antes de haber estudiado suficientemente las fuentes de este pensamiento. Pero, habiéndolo hecho, me he convencido de que todas las doctrinas cristianas que pretenden influenciar la actividad humana no están solamente anticipadas por el espíritu de la filosofía griega, sino que además han penetrado en la creencia popular mucho tiempo antes de Cristo. La única excepción es el principio que afirma que sólo la verdadera fe garantiza la felicidad eterna. Este elemento es original, pero la historia nos ha enseñado que sólo ha sido, a lo largo de todos los siglos, una inagotable fuente de calamidades y miserias»^[514].

Es cierto que, en los últimos tiempos, algunos teólogos confiesan que Jesús no ha enseñado nada nuevo, pero pretenden, a su vez, que la grandeza de Jesús reside, precisamente, en la selección que habría operado entre las numerosas sentencias existentes, como si hubiese sido necesario la existencia de un Jesús para ello y como si este mérito no debiera recaer, precisamente, en los autores de los evangelios. Únicamente Harnack insiste en decirnos exactamente en qué consiste lo que Jesús nos ha traído de original. «Es, nos recuerda en su *Hadbuch der Dogmengeschichte*

(Manual de la historia de los dogmas, 1888. 1652), su personalidad, el hecho de su vida es lo nuevo. Cómo ha provocado eso (¿qué?), y creado un pueblo de dios sobre la tierra, que está seguro de dios y de la vida eterna, cómo ha innovado el viejo testamento y hecho de la religión de Israel la religión por excelencia, aquí está el misterio de su persona y esto es lo que le asigna un rasgo único y definitivo en la humanidad». ¡En buenos paños nos coloca!

En general puede afirmarse que no es la doctrina de los evangelios lo que representa un elemento nuevo, sino solamente el color particular que le da la espera del fin del mundo. Pero este elemento es el que se ha hecho viejo para nosotros, y de este hecho, todos los mandamientos de Jesús se hacen obsoletos y pierden su transcendencia que es la que aglutina todo y determina su importancia en el conjunto del relato. Para nosotros, las sentencias de Jesús no son más que una colección incoherente de sentencias sueltas y de valor práctico sólo por el hecho de que su adecuación a la civilización de la época contrasta con nuestra civilización hasta el punto de que resulta totalmente imposible su vigencia por mucho que uno se propusiera actualizarla y seguirla. Su carácter exclusivamente individualista que considera únicamente la salvación del alma individual, se opone a la tendencia social de la época que reclama, no la piedad, sino la justicia, y su orientación dirigida básicamente hacia la felicidad, el hecho de que todas las prescripciones se motivan solamente por la perspectiva de un castigo o de una recompensa en el más allá, terminan por hacerla inaceptable a una conciencia moral más madura. Goethe pronunció una frase vacía de sentido cuando afirmó que la moral de los evangelios no podía ser superada en majestad. ¿Superada? Fue superada ya en tiempos de Jesús, y mucho antes. El sentido moral de innumerables hindúes, y helenos, la ética de Séneca, de Epicteto, de Marco Aurelio, la superan con mucho y en muchos sentidos. Esta verdad se ignora, o no se quiere confesar, porque habría que renunciar entonces al pretendido carácter único del Salvador cristiano, del cual todavía se quiere hacer uno de los elementos fundamentales para probar la realidad histórica de Jesús.

Además, no es jamás por su moral por lo que la religión conquista el mundo. Por muy buena o mala que sea esta moral, la fuerza de ataque y de expansión de una nueva fe reside siempre en sus ideas metafísicas, en sus dogmas, en las promesas de lo que ofrecerá, en las afirmaciones que levantarán a las almas desesperadas y les dará la seguridad de que la existencia tiene un sentido y que la vida tiene un destino. Porque la religión no es más, a fin de cuentas, que la creencia en un sentido y en un destino de la vida. Y esto sucede también con el cristianismo. Jamás, en la propaganda del cristianismo, la moral de Jesús tuvo nada que hacer; ni siquiera se intentó seriamente hacer de ella la norma de la vida práctica, puesto que hasta este día los pueblos cristianos se han preocupado muy poco de vivir según los preceptos del espíritu de Jesús, y ni siquiera hubieran sido capaces de hacerlo sin suicidarse: lo que diferencia a los cristianos de los otros hombres, si no se consideran las formas exteriores, es siempre la doctrina de la redención: la buena nueva del amor de Dios, la

revelación de la aparición sobre la tierra de dios en Jesús y la muerte expiatoria, inocente y voluntaria de éste último para la liberación de la humanidad, doctrina que libera al individuo de la angustia acerca de su suerte tras la muerte. Y esto se refiere al Cristo dogmático y no histórico. Y resulta tan evidente esta verdad que los hombres, por lo menos actualmente, no saben qué hacer de este predicador callejero judío, de este rabino de Nazaret que debería haber sido el Jesús histórico. A este Jesús pretendido histórico le salva su identificación con el Jesús dogmático, el único que interesa a la salvación de sus almas y que por esta razón, adquiere cierto valor a sus ojos. Se olvida con frecuencia, que el Jesús puramente histórico, producto de la filosofía de la luces (Aufklärung) del fin del siglo XVIII, ni siquiera tiene ciento cincuenta años de existencia. Durante toda la antigüedad y la edad media, este Jesús considerado «histórico» no fue más que un símbolo, un pedestal para el Cristo dogmático, para el Logos, la Palabra, la Sabiduría o la Razón Divina que se presenta al espíritu del filósofo bajo las especies del mundo transcendental de las ideas, en esta unión espiritual en donde, desde Platón y Plotino, se había uno acostumbrado a enfrentarse con la salvación moral y religiosa. Para quienes han roto con el Cristo dogmático, el Cristo histórico no tiene ningún interés, sobre todo desde el punto de vista religioso, y el problema de su historicidad les resulta tan indiferente como el de su valor moral. Esta moral no tiene nada que decirnos hoy día que no podamos encontrar más pura, más espontánea y más profundamente motivada en nuestra propia literatura, y eso reconociendo que la ética de los evangelios es, todavía para nuestras personas, el único aspecto que les permite tener contacto con ideas morales animadas por sentimientos religiosos.

6. El Jesús joánico.

A los evangelios de Mateo, Marco y Lucas se les denomina con el nombre común de «sinópticos» porque, a pesar de las numerosas divergencias en los detalles, señalan la vida del Salvador con pinceladas relativamente concordantes, lo que permite considerarlos en su conjunto. En cuanto a la fecha de origen de estos evangelios, nada puede afirmarse de cierto. Harnack, Wellhausen, Maurenbrecher y otros atribuyen la prioridad del evangelio de Marcos, que habría sido redactado antes de la destrucción de Jerusalén, entre los años 60 y 70 o, aun antes del año 60 del siglo primero. Pero por diversos motivos, demasiado largos de desarrollar aquí, esta afirmación es tan poco probable, que aun en los medios teológicos tiene poca aceptación. Pablo no conoce todavía los evangelios, pero es conocido por Marcos quien, como lo prueba sobre todo el episodio de la profesión de fe de Pedro, tenía ante sus ojos las epístolas a los Romanos y a los Corintios, y aun la de los Gálatas^[515]. Mas como es probable que estas epístolas sean del siglo II, y que su forma actual no pueda remontarse más allá de la mitad de dicho siglo, el evangelio de Marcos no puede ser mucho más antiguo, aunque algunas fuentes de los evangelios hayan podido existir antes, y que algunos de sus relatos hayan podido circular en los medios cristianos, textos que el autor de nuestro Marcos actual habría reunido para componer su escrito. Con esta finalidad se sirvió, lo hemos visto, de una esfera armillar de la cual se tenía por costumbre inspirarse para contar las historias de los dioses. Pero supo ocultar tan perfectamente las huellas de su método, que sólo en nuestros días ha sido posible descubrirlo^[516], aparte de que la Iglesia, sobre todo la secta católica, hizo todo lo que pudo para borrar de la historia de su Salvador todo vestigio de mitología astral. El conflicto que estalló entre ella y la última fase del gnosticismo no es, en último análisis, más que un conflicto entre el Cristo histórico y el Cristo astral. En esta lucha por la supremacía, es el Cristo histórico quien se llevó la palma, porque era el más popular de las dos figuras, el que ofrecía a la Iglesia más facilidad de afirmar su dominación en la conciencia de las masas.

La creencia de que dios había aparecido sobre la tierra encarnado en Jesús, hombre entre los hombres, había sufrido la muerte, como ellos, manifestando de este modo su amor hacia el género humano, ofrecía un fundamento sólido en la fe en el dios de amor opuesto al dios de Justicia. Y de la misma manera en que los judíos podían, con el apoyo de su dios de justicia, tener en cuenta el Antiguo Testamento y la Alianza sobre el Sinaí, los cristianos, por su dios de amor, podían apoyarse sobre el Nuevo Testamento y sobre la exposición que da de la vida de Jesús. Cuanto más próxima estuviera la redacción de los evangelios de la aparición de Jesús, más segura e incontestable debía parecer la buena nueva de la muerte expiatoria de Cristo. El espíritu histórico, tal y como se concibe en nuestros días, lo volvemos a repetir, no existía entre los primeros cristianos ni entre sus compatriotas y contemporáneos. Los

mismos evangelistas pueden haber sido los fiadores de la verdad histórica de su narración, como lo he mostrado en mi *Markusevangelium*^[517], porque creían poder deducir la carrera terrestre de Cristo de la misma manera que las profecías del Antiguo Testamento lo hacían.

Sólo debido a las exigencias de una espiritualidad más desarrollada, incapaz de satisfacerse con el fondo puramente histórico de la nueva religión, debido a la élite de las grandes ciudades como Antioquía, Alejandría o Éfeso, educada en el intelectualismo de la filosofía griega, se apreció que el Jesús sinóptico no era suficiente. Este fundamento no parecía demasiado filosófico a esta élite. La figura y el medio del Jesús sinóptico no respondía al ideal sutil que ella consideraba digno de sus dioses. Por esta razón nació, quizás en Éfeso, bajo la influencia de la filosofía religiosa de un Philón de Alejandría, el Cuarto Evangelio que, para los espíritus más refinados, quiere fundar sobre una base más intelectual, especulativa y filosófica, la idea del amor de dios manifestada en Cristo.

El evangelio de Juan es el resultado de una fusión de la teoría del Logos alejandrino con la concepción histórica de los sinópticos, con el fin de dar al amor de dios el más alto grado de certidumbre. Pero la «historia» se ha modificado en él y se ha amañado hasta tal punto que de los dos evangelios, uno sólo puede aspirar a la verdad, el de los sinópticos o el de Juan. El Jesús de Juan es muy distinto al de Mateo, Marcos y Lucas. Piensa de otro modo, actúa diferentemente, habla de otra manera y se mueve en un medio completamente distinto. ¿Qué debe pensarse cuando se lee en Juan que Jesús y sus discípulos practican —lo que es significativo— el rito del bautismo^[518], mientras que se abstienen en los sinópticos? Éstos se esfuerzan en disimular la naturaleza divina de Jesús tras su naturaleza humana, y atribuirle una actitud tan natural como sea posible, sin que por ello quede borrado el elemento divino. Juan, en el polo opuesto, se esfuerza en hacer brillar su naturaleza divina y su majestad, y muestra en él un superhombre que está, de alguna manera, perdido entre la turba humana. Y mientras que los sinópticos le prestan el lenguaje aforístico de la filosofía judía, Juan le hace proclamar largos discursos extraños y llenos de oscuridades que, a la manera de los misterios, quieren ser abismos de profundidades, accesibles únicamente a los iniciados versados en la filosofía alejandrina.

Para Juan, Jesús es el «hijo de dios» en el sentido del Logos o Verbo de Philón, de la Sabiduría o Conocimiento de dios; y como dios mismo no es otra cosa que el Logos, Jesús aparece como la encarnación inmediata de la divinidad. Es el conocimiento de dios en los dos sentidos, subjetivo y objetivo: él conoce, y lo que él conoce no es otra cosa que él mismo. Es la identidad del sujeto y objeto del conocimiento, la razón pura que se toma a sí misma por objeto. En este sentido lleva el nombre de Verdad, ya que lo que se llama verdad es precisamente esta identidad del pensar y del ser, del sujeto y del objeto. Lleva igualmente el nombre de Vida, porque toda vida es, en su arranque, conocimiento o pensamiento, porque la actividad de dios es pensar, y la vida es una manifestación del ser divino. Lleva el nombre de

Luz, siendo totalmente este conocimiento que penetra todo e ilumina todo. Tiene, igualmente, el nombre de Espíritu, al ser el pensamiento reabsorbido en el ser. Finalmente, lleva el nombre de Amor; porque Platón había designado bajo el nombre de Eros la identificación del sujeto y del objeto del conocimiento, el acto en el cual el conocimiento del ser, representación y objeto del conocimiento, se confunden y no pueden más ser separados, respondiendo siempre a dos ideas distintas; no hay, pues, que pensar en cierto estado de sensibilidad, sino simplemente en la fusión de las antinomias fundamentales del pensar y del ser.

El Cristo es el conocimiento, la palabra de dios, en cuanto revela la naturaleza y que nosotros tomamos posesión de ésta gracias a él y a su acto de redención. El conocimiento de dios en sentido objetivo lo es también en sentido subjetivo. La Palabra que trata de dios, tal y como nos ha sido revelada por Cristo, es por su naturaleza al mismo tiempo la Palabra que es dios. Apropiarse de la palabra revelada por Cristo y amar a Cristo no es otra cosa que apropiarse del mismo dios, y por mediación de Cristo unirse en la idea de dios a la realidad divina, ser recibido por dios en su amor, contemplar la verdad cara a cara, sumergirse en la luz pura; en otras palabras: ser espiritualizado, deificado, y participar de este modo en la vida divina. El amor de dios que, en el sentido que venimos de exponer es originalmente una noción puramente especulativa, puesto que identifica el amor de la sabiduría y del conocimiento, se eleva, desde el momento en que se vuelve hacia Cristo, en el mundo de los sentimientos y adquiere así un gran valor psicológico. Y como el amor de Cristo se manifiesta sobre todo hacia los hermanos, aquel que ama a Cristo se hace caritativo, y como por otro lado, al amar a Cristo se ama también a dios, adquiere, igualmente, por la mediación de su amor por Cristo, la felicidad eterna^[519].

Según la concepción antigua, el amor de dios encuentra su fundamento, su base más profunda, primeramente en la revelación sensible de dios en Cristo, después en la espiritualización de este Cristo y su elevación en el terreno del pensamiento puro, libre de toda experiencia sensible. Lo que la gnosis ordinaria no podía prometer más que a un pequeño número de elegidos, como era el elevarse por intuición hasta dios y contemplarle cara a cara, el evangelio de Juan lo pone al alcance de cualquiera sin apenas esfuerzo, al substituir la contemplación suprasensible por la vista sensible de Cristo, visión que se convierte automáticamente en una visión espiritual de dios, visión que abarca los dos sentidos: objetivo y subjetivo. De esta manera la revelación cristiana del evangelio se coloca al mismo nivel de la revelación judía de dios en el Antiguo Testamento. Dios es el amor de dios. Al reconocerle como tal directamente por Cristo, y amando a Cristo, no podemos ya dudar ni de su amor ni de su misericordia, ni temer la exclusión de su felicidad al no poder satisfacer su justicia. Este conocimiento señala el apogeo del desarrollo del cristianismo primitivo y la conclusión de su principio. Sólo así se explica que, a pesar de la imagen diferente que ofrece de Jesús, el evangelio de Juan haya podido ser colocado entre los sinópticos y ser tenido como canónico: era fundamental para completar los fundamentos de la

nueva fe. La falta de preocupación del autor y de sus admiradores por las contradicciones históricas con el Jesús sinóptico, prueba de manera clara que todos estos documentos del cristianismo primitivo no se preocupaban en absoluto por la historicidad en el sentido actual; esta historicidad no era para ellos más que un barniz y un medio de hacer más sensibles los pensamientos religiosos, lo que hace que sea una insensatez el querer encontrar en estos escritos una realidad histórica^[520].

7. Últimas objeciones.

CONTRA esta conclusión se levanta, una vez más, el coro de creyentes imbuidos de historicismo, pretendiendo que, si Cristo no era un personaje histórico, sus seguidores difícilmente se hubiesen sacrificado por él y llegado a sufrir las más crueles torturas y aun la muerte. ¿Realmente es exacto que lo hicieron por un personaje histórico? ¿No se sacrificaron, más bien, por la inspiración de su fe en la obra redentora del Salvador, sin necesidad de considerarlo una realidad histórica? Justino dice que existe gente «de todas las razas dispuestas todavía a soportar todo por el amor del nombre de Jesús, en vez de renegarlo»^[521]. Por el amor del nombre de Jesús, quiere decir: que esperan ser salvados en su nombre. El historiador Seeck ha señalado, con razón, que «no fue tanto la fidelidad con relación a sus convicciones lo que hizo a los mártires cristianos aceptar la muerte, cuando la pena y el miedo a ser entregado a los demonios al participar en los sacrificios. Comparadas con las penas eternas que les esperaban, ¿qué importaban las torturas pasajeras que podían aplacarles las autoridades paganas?»^[522]. ¿Acaso se sacrifica uno sólo por un hombre? Al contrario, los más grandes sacrificios vienen inspirados por una idea impersonal. Desde tiempos inmemorables, las ideas de la patria, libertad, honor, gloria y otras similares han incitado a los hombres a las proezas más extraordinarias. ¡Qué ramplones y materialistas estos teólogos que pretenden que sólo una cosa tangible, alguien similar a nosotros, puede inspirar actos extraordinarios! Por Jesús, en cuanto hombre, es poco probable que nadie haya sufrido el martirio. Bruno Bauer exclama con razón: «El Cristo de los evangelios, si se supone su existencia histórica, sería un fenómeno que haría temblar a la humanidad, una figura que sólo podría inspirar miedo y espanto»^[523].

No fue el Jesús histórico quien decidió la victoria del cristianismo sobre las otras religiones. Y es lo que se ha afirmado y pretendido en la controversia con motivo del mito de Jesús, lo que no impide que sea una idea absurda. Apoyar la difusión de una religión en la excelencia y la superioridad moral de su fundador es, como dice Robertson, ceñirse a nociones precientíficas de causa y de efecto, como si se profesase la creencia geocéntrica^[524]. Lo que elevó el cristianismo por encima de las religiones rivales fue, lo repetimos, su metafísica nueva, la perspectivas que abría a sus seguidores, y sobre todo su organización particular que atraía a los hombres y les encadenaba definitivamente; mas el Jesús de los evangelios no ha contribuido a ello más que, a lo sumo, para ofrecer a la fe cristiana un apoyo más sólido que el presentado por otras revelaciones sobrenaturales de los dioses. En un mundo sumergido en la esclavitud, el cristianismo presentó la idea de una democracia libre. Dio a las almas vaciadas y que se consumían en el ocio y la indiferencia un contenido precioso, un sentido más profundo de la vida, un destino nuevo; despertó en los hombre fuerzas que dormitaban y que necesitaban actuar, haciéndoles colaborar en el

perfeccionamiento de la existencia; les indicó una tarea, colocó a cada uno en el lugar en que le convenía, e hizo cesar el malestar resultante de una existencia privada de toda orientación moral. A partir de entonces, cada uno se sentía, en el organismo de la comunidad cristiana, un miembro útil. La comunidad se interesaba por él, le ayudaba en la necesidad, le envolvía en una acción local práctica y socorredora al perfeccionar las asociaciones de ayudas mutuas como la asistencia a los pobres, a los enfermos, a los viejos y los servicios fúnebres. Aun las mujeres, niños y esclavos encontraban en él un campo fecundo de actividad, se sentían comprendidos dentro de la humanidad, y los débiles, los miserables e impotentes se veían transportados a una atmósfera de caridad que parecía aligerar su suerte e iluminar con un rayo de sol sus ensombrecidas almas.

Además, de la unión de las comunidades entre ellas, la amplia ramificación de las asociaciones cristianas que se prestaban ayuda mutua, permitía a los miembros obligados a desplazarse el encontrarse a gusto cerca de sus nuevos «hermanos» y «hermanas», que formaban ya como una familia. Una colección común de evangelios y de epístolas circulaban de mano en mano y se leía en las asambleas, manteniendo su unidad en la fe, en los pensamientos y las opiniones religiosas. La manera en que, al menos en los primeros siglos, supieron adaptarse a las fases sucesivas de la vida política y social, y evitar los choques con las autoridades y el mundo pagano, realizaba el sentimiento de seguridad y aumentaba la importancia de los grupos cristianos. Aunque existiera en ocasiones actos de oposición, o que el populacho pagano, exasperado por el aislamiento en que se mantenían los cristianos, cometiera excesos hacia ellos, no existieron, en los primeros siglos, persecuciones propiamente dichas. Éstas se inventaron mucho más tarde o fueron grandemente exageradas por los cristianos, para mayor gloria y honor de su propio heroísmo, y también para excitar el celo de sus fieles, mover a los paganos a su admiración, y ganar de este modo nuevos adeptos. El cristianismo actuó concentrado metódicamente todas sus fuerzas hacia el mismo fin, con la hábil propaganda de sus misioneros y por la diplomacia y el talento de organización de sus obispos y de sus auxiliares, medios que ninguna de las otras religiones había puesto todavía en actuación. «Los cultos paganos, dice Birt, se parecen a las plantas salvajes que brotan con una lujuriente espontaneidad en una naturaleza inculta, florecen y se agostan. El cristianismo, al contrario, fue sembrado metódicamente, como lo hace el agricultor que se esfuerza en multiplicar sus frutos; los obispos fueron los labradores, y el suelo cultivado avanzó más y más sobre la tierra virgen, paso a paso, pero con una persistente regularidad»^[525].

Sólo nos queda, como última objeción contra el «mito de Jesús», la llamada a la «poderosa personalidad» y a la «impresión imborrable que Jesús habría podido hacer sobre su ambiente, porque se afirma que, una corriente de ideas tan poderosas como el cristianismo ofrece, no pueden explicarse más que por la acción de semejante personaje. Mas ¿en dónde están las huellas de esta impresión profunda? Los escritos

del cristianismo primitivo (¿es necesario volverlo a repetir?) nada ofrecen sobre el particular. Aun las epístolas paulinas, que se afirma han sido escritas bajo la influencia inmediata de la “poderosa personalidad” de Jesús, le ignoran totalmente en tanto individuo histórico y no conocen más que a un Cristo dogmático. Si se examina en detalle el evangelio más antiguo, como yo lo he hecho en mi *Markusevangelium*, puede constatarse que nada, absolutamente nada, ni siquiera una línea, ni una palabra siquiera, puede afirmar su historicidad, y se ve claramente que todo ha sido tomado de las profecías del Antiguo Testamento y de las constelaciones. Y no olvidemos que es en Marcos, se dice, donde se han inspirado todos los demás evangelistas. ¿En qué se convierte, entonces, la historicidad del protagonista? “¡Cuando la púrpura cae, el duque no tarda en seguirla!”».

Si todos los detalles del relato evangélico, bajo las manos de la crítica, se convierten en niebla mítica y se confirman como pura ficción, no subsiste ningún derecho «metódico», tras la desaparición de todos los detalles particulares, de mantener el simple hecho abstracto de un Jesús histórico. ¡Que se cite, pues, un solo episodio de los evangelios que pueda afirmarse con toda lógica, derecho y conciencia, que es histórico! Lo repetimos. ¡No existe ni uno! Y, mientras no se haya descubierto por lo menos uno, el hecho de querer contra toda razón mantener la historicidad de Jesús no puede ser considerado más que como una irracionalidad interesada teológica.

«Sería trastocar todos los fundamentos de la historia, se dice, no creer en la existencia de Cristo y en la verdad de los relatos apostólicos y de los escritores sagrados. El hermano de Cicerón decía a su vez: Sería trastocar todos los fundamentos de la historia el no creer en la verdad de los oráculos de Delfos. Preguntaría a los cristianos si creen destruir los fundamentos de la historia cuando atacan estos pretendidos oráculos, y preguntaría igualmente al orador romano si habría creído alterar tales fundamentos negando la verdad de las profecías, suponiendo que las hubiera conocido. Cada uno defiende su quimera y no la historia»^[526]

Si Jesús fue realmente una «poderosa personalidad», ¿por qué no tenemos de él más que ficciones? Y si la tradición no nos ha legado más que unas ficciones de él, ¿con qué derecho hemos de ver en él más de lo que vemos en los personajes míticos de un Josué, Attis, Adonis, Osiris o Balder? ¿Únicamente porque su historicidad haría comprender el origen y desarrollo del cristianismo? ¿Puede comprenderse mejor si se admite a un Jesús crucificado y resucitado o, al menos un Jesús en cuya resurrección sus adeptos se considera que han creído, aunque sin haberle reconocido como Mesías cuando estaba vivo, y sin que les hubiera manifestado su mesianidad, teniendo en cuenta que éstas, según las concepciones judías, no podía ser legitimada ni por su vida, ni por sus milagros, ni por su resurrección? Que un predicador ambulante de Galilea, muerto hacía poco, haya podido parecer como el Hijo de dios, en el sentido metafísico, a Pablo, defensor acérrimo del monoteísmo judío el más riguroso, y que

Pablo haya podido ver en él al Edón creador del mundo y segundo Adán, es una cosa tan improbable, tan imposible, que nadie hasta ahora ha dado una explicación suficiente del cambio que se habría producido en el alma del apóstol. Los teólogos reprochan a los partidarios del mito de Jesús «de envenenar todo lo que es individualmente grande y único en la historia de la humanidad» (Jülicher). Nosotros nos limitamos a pedir argumentos, aunque no fuese más que uno solo aceptable, nada de expectoraciones indignadas y fraseologías. Con todo, un historiador de la Iglesia, Hausrath llega a reconocer: «Nunca un fenómeno colectivo se ha apoyado en un individuo únicamente. Toda época es el resultado de las épocas que le han precedido, y no la actividad de un hombre». «La difusión de grandes principios se realiza más bien de una manera impersonal. Los mayores descubrimientos e invenciones son anónimos. ¿A quién debemos el primer artilugio para tejer, o la primera chimenea? ¿Cómo se llamaba el inventor del primer alfabeto? Nadie lo sabe. La Iglesia, además, celebra una fiesta llamada de Todos los Santos, consagrada a las almas anónimas de aquéllos a los que debe todo, pero que la historia ha olvidado para siempre»^[527].

Si todavía se pretende afirmar que la génesis de la religión cristiana es la obra de un hombre, único en su género, de Cristo, y que es precisamente en esta obra en donde se manifiesta su grandeza, que alguien nos diga entonces quien fundó la religión babilónica, egipcia o el mitraísmo, que ejercieron, sin embargo, en su época la mayor influencia sobre la civilización y la vida religiosa de la humanidad. W. Koehler señala que el gnosticismo no tuvo ningún fundador. Es dudoso que Buda y Zoroastro hayan sido personalidades históricas; eminentes sabios como Kern, Séuart, Louls de la Vallée, Poussin, Speyer, van den Bergh van Eysinga lo han negado^[528]. Puede considerarse como cierto que Moisés no es un personaje histórico. Wernle, uno de los más decididos entre los teólogos del género «vida de Jesús», al hablar de la filosofía de las Luces (Aufklärung), dice: «No es la obra de un genio religioso de primer orden, y no se explica por las experiencias íntimas de un individuo, aunque se admita que ha sido favorecida por las circunstancias, políticas y de otro estilo, de la época. Con justa razón no lleva el nombre de ningún jefe, siendo la obra de generaciones enteras que, inspirándose en el espíritu colectivo, orientan sus pensamientos y sus sentimientos en la misma dirección, al menos en cuanto hace referencia al aspecto negativo»^[529].

En su *Diario de viaje de un filósofo*, libro actualmente en todas las manos, Keyserling niega que la importancia de una idea permita determinar la grandeza de su autor: «Se sabe que la influencia inmediata que ejerce un hombre coincide muy rara vez con su valor real: un enfermo, hasta un individuo equívoco, puede gestar ideas capaces de revolucionar el mundo. Este contraste existe también, hasta cierto grado, entre los fundadores de la mayoría de las religiones. Aunque la leyenda hable de su poderosa personalidad, es cierto que, en general, no han podido actuar, en vida, más que sobre un público poco interesante; lo que es una prueba concluyente de que no fueron, en el sentido corriente de la palabra, fuertes personalidades; porque

normalmente las personalidades fuertes terminan imponiéndose. Existe tan poca relación fundamental entre la fuerza de expansión de una idea y la envergadura del espíritu que la gesta que, tratándose de ciertos fundadores de religiones, su misma existencia es incierta. Sin duda, por todos los lugares el mito se ha condensado alrededor de una personalidad histórica, pero siempre será dudoso el que tal personalidad haya sido, efectivamente, la inspiradora de las ideas que han agitado el mundo. En el cristianismo, que debía conquistar el mundo, la vida primitiva de Jesús sólo ha proporcionado un elemento: su nombre. Y este nombre se convirtió en el símbolo y el hogar de múltiples tendencias que, en las profundidades insondables, han determinado la historia de Occidente: de aquí parte su inmensa importancia histórica, que nada tiene que ver con el débil grado de realización que las ideas de Cristo han conseguido hasta nuestros días. Esta realidad es general para todas las religiones. Un hombre puede colocarse entre los más grandes de la historia sin que jamás haya existido, sin haber jamás enseñado lo que determina su importancia histórica, sin haber, siquiera, enseñado nada, sin haber tenido ninguna importancia, etc., etc.»^[530].

Entre las objeciones tan numerosas como miserables que se han levantado contra el mito de Jesús, el de la poderosa personalidad es la más lastimera de todas. Como en todas las demás religiones del mismo tipo, la figura del Salvador es pura ficción. Ella es un producto de la conciencia religiosa, no un hecho de la experiencia histórica. Si el cristianismo, para acreditar su figura, quiere acudir a la realidad histórica, esta llamada no es, en sí misma, más que la manifestación de un sentimiento religioso, y nada tiene que ver con las preocupaciones del historiador.

CONCLUSIÓN

EL cristianismo es la religión del amor divino revelado en Cristo tal y como se ha admitido que ha sido fundado por Jesús y realizado por su pretendida historicidad. Es en esta unión íntima, en esta amalgama indisoluble de la idea metafísica o dogmática de redención con la concepción de un personaje histórico en donde reside esta esencia del cristianismo que los teólogos como Harnak se han dedicado, sistemáticamente, a ocultar al interpretarlo desde un punto de vista moderno y superficial. En esa unión reside la diferencia que distingue al cristianismo de las otras religiones de salvación.

El cristianismo es la religión metafísica de salvación, históricamente motivada por el amor de dios revelado en la persona de Cristo. No se puede, entonces, suprimir uno de estos dos elementos sin sacrificar el otro al mismo tiempo, y dejar, consecuentemente de ser cristiano. Los teólogos llamados liberales, que separan de la idea cristiana el elemento metafísico para ceñirse únicamente al elemento histórico, no tiene derecho a ese título. Y quienes, habiendo concebido dudas con respecto a la existencia histórica de Jesús, se limitan únicamente al Cristo dogmático, considerándole un símbolo de experiencias y de convicciones religiosas, no tienen tampoco, derecho a reivindicar este nombre, por mucho que conserven la ilusión de ser cristianos. Cualquiera que niega la historicidad de Jesús, por el hecho de negarla, si es leal, deja de ser cristiano, y de cualquier manera en que acomode el personaje de Cristo, ha abandonado, definitivamente, el terreno del cristianismo. Si se pregunta: ¿podemos ser todavía cristianos? Quien ha comprendido bien la amplitud del problema y que se ha convencido de la superstición del Jesús histórico sólo puede responder con un no categórico. El cristiano auténtico no puede dispensarse de creer que dios descendió realmente sobre la tierra hace diecinueve siglos, bajo la forma de su Hijo, que se hizo crucificar para rescatar los pecados del mundo, que murió y resucitó, que subió al cielo para conducir a él a los hombres, tras su muerte, o para condenarlos a las penas eternas. Aquel que no crea en todas estas cosas, ya puede ser el mejor de los hombres, el espíritu más eminente, la lumbrera más brillante de toda la Iglesia, desde el momento en que deja de creer, deja de ser cristiano en el sentido primitivo del nombre. Y ni la piedad mas ardiente, ni el confesor, ni un ángel del cielo, ni el mismo dios podrá absolverle del reproche de haberse forjado un cristianismo moderno.

Nosotros, con la mejor voluntad del mundo, no podemos tener fe en el Cristo histórico, y nos vemos, por lo mismo, enfrentados a este dilema: o renunciamos definitivamente a toda religión o, si tenemos todavía aspiraciones religiosas, satisfacerlas de cualquier grupo que no sea el cristiano. El regreso a la antigua religión y a la antigua Iglesia se nos ha cerrado para siempre. Ella nos parece poco segura desde sus premisas, poco sincera y franca en sus orígenes y exigiendo de nuestra credulidad demasiadas complacencias monstruosas como para poder entrar en

comunidad con ella. Su mística de la cruz, su doctrina de Jesús Dios-Salvador, de su resurrección, del último juicio, del cielo y del infierno, nos producen el mismo efecto que los relatos de los aparecidos hablando de un mundo de espíritus suprasensibles y de la acción que éstos ejercían, como apariciones, sobre el devenir terrestre. Su moral, que los teólogos alaban como nacida en Jesús y que motiva egoístamente sus postulados por la perspectiva de recompensa y de castigo, esta moral que pone todas sus máximas al unísono con la espera del fin del mundo, considerado próximo, esta moral exclusivamente individualista, no tiene para nosotros más que un interés retrospectivo tocante a la evolución de las ideas. El historicismo de la fe en Jesús nos parece pueril y, al envejecer, esta fe ha perdido su sabor.

Ni un solo libro del Nuevo Testamento, como no sea el Apocalipsis de Juan, fue escrito antes del siglo segundo. Todo el Nuevo Testamento, en tanto en cuanto se presenta como un documento histórico, resulta ser la obra y el trabajo de falsificadores de gran envergadura^[531], y, con sus ideas y postulados actualmente inadmisibles, se nos parece como un libro que, más que cualquier otro en el mundo ha sido super alabado, gracias a los prejuicios de nuestra educación y a la inercia de nuestras facultades intelectuales.

Para nosotros, las Escrituras han perdido, pues, todo interés religioso, y ello a pesar de los esfuerzos mejor intencionados de la teología, llamada histórica, para adaptar su doctrina a la conciencia moderna y, sea como sea, darle un sabor religioso. Esta teología nos parece en desacuerdo consigo misma para poder, por sus propios medios, conducirnos a la unidad de la creencia religiosa. Uno de sus más eminentes representantes dice: «¿En qué, sino en sus negaciones hay unidad de vista en la teología histórica? Aun cuando sus representantes estuvieran de acuerdo, en ocasiones, sobre el resultado, jamás lo están en su apreciación: lo que parece decisivo para uno, los otros lo encuentran insignificante o mal interpretado. No existe una sola carta de la cual no pueda discutirse la fecha, la dirección, la ocasión, la disposición, la integridad, todo. Y quien nos escucha de lejos un poco, puede oír todas las notas posibles, abundancia que no tiene nada de imponente. ¡Lo que subsiste es la impresión de que en nuestra ciencia se puede probar todo lo que se quiere, es decir, que está construida en las nubes!» (Julicher).

En su *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia de los estudios relativos a la vida de Jesús, 2ª Ed. 1913). Albert Schweitzer ha reflejado el fracaso definitivo de todos los esfuerzos realizados para probar la historicidad de Jesús. Werner Ebert ha dado la misma prueba para el Cristo dogmático en su obra *Der Kampf um das Christentum* (La lucha a favor y en contra del cristianismo, 1921).

Según Troeltsch, nos es necesario permanecer siendo cristianos porque no disponemos, momentáneamente, de una religión mejor. Pero tal religión, «a falta de otra cosa», una religión cuyas premisas están minadas y la doctrina cuarteada, una religión que está en contradicción con toda nuestra vida social, política e intelectual es, a nuestros ojos, obsoleta y no puede ser tomada en consideración para la

satisfacción de nuestras aspiraciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- A. C. ZAFRA *Los círculos del Poder. El Aparat Vaticano.*
- J. BERGUA: *Historia de la religiones, Tom. IV y V.*
- VOLNEY: *Las Ruinas de Palmira.*
- DUPUIS: *Origen de tous les cultes.*
- DUPUIS: *Abrégé de l'origine de tous les cultes.*
- E. RODRIGUEZ SOLIS: *La Santidad del Pontiado. Crónica general de los romanos pontífices, sus crímenes, vicios, apostasías y virtudes.*
- A. PEYRAT: *Histoire élémentaire et critique de Jesus.*
- GANEVAL: *Jésus dans l'histoire n'a jamais vécu.*
- E. HAVET: *Le Christianisme et ses orígenes.*
- EMILE BURNOUF: *La science des religions.*
- HOCHART: *Études d'histoire religieuse.*
- ROBERT STAHL: *Le Document 70.*
- P. L. GOUDCHOU: *Le mystère de Jésus.*
- MAURICE GOGUEL: *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire.*
- L. DE GRANDMAISON: *Jésus dans l'histoire et dans le mystère.*
- PAUL BUYSSE: *Jesus devant la Critique.*
- DAVID FRIEDR STRAUSS: *Leben Jesu.*
- BRUNO BAUER: *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes.*
- BRUNO BAUER: *Kritik der evangelischen Geschichte und der Synoptiker.*
- BRUNO BAUER: *Kritik der Evangelien und ihres Ursprungs.*
- BRUNO BAUER: *Kritik der paulinischen Briefe.*
- BRUNO BAUER: *Christus und die Cásaren.*
- ALBERT KALTHOFF: *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozia theologie.*
- ALBERT KALTHOFF: *Die Entstehung des Christentums, neue Betträge zum Christus problem.*
- ALBERT KALTHOFF: *Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. Bousset.*

PROMUS: *Die Entstehung des Christentums.*

P. JENSEN: *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur.*

P. JENSEN: *Moses, Jesus, Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch.*

P. JENSEN: *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*

KARL VOLLERS: *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhänge.*

RIEGER STEUDEL: *Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus.*

ARTHUR DREWS: *Die Christusmythe.*

ARTHUR DREWS: *Die Petruslegende.*

ARTHUR DREWS: *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesus.*

ARTHUR DREWS: *Der Sternenhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie.*

ARTHUR DREWS: *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus.*

ARTHUR DREWS: *Die Zeugung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart.*

RIEGER STEUDEL: *Wir Gelehrte vom Fache.*

RIEGER STEUDEL: *Im Kampf um die Christusmythe.*

ERNST KRIEGER: *Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem.*

ARTHUR BOEHLINGK: *Zur Aufhellung der Christusmythologie.*

SAMUEL LUBLINSKI: *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur.*

SAMUEL LUBLINSKI: *Das werdende Dogma vom Leben Jesu.*

EDUARD HERTLEIN: *Was wissen wir von Jesus? Ein Beitrag zur Orientierung in der Frage der Geschichtlichkeit Jesus, nach einem Vortrag.*

HERMANN RASCHKE: *Die Werkstatt des Markusevangeliums. Eine neue Evangelientheorie.*

EDWIN JOHNSON: *Antiqua Mater. A Study of Christian Origins.*

JOHN M. ROBERTSON: *Christianity and Mythology.*

JOHN M. ROBERTSON: *A short history of Christianity.*

JOHN M. ROBERTSON: *Pagan Christs, studies in comparative mythology.*

JOHN M. ROBERTSON: *Evangelienmythen.*

JOHN M. ROBERTSON: *The Historical Jesus. A survey of positions.*

JOHN M. ROBERTSON: *The Jesus Problem A restatement of the Myth Theory.*

TH. WHITTAKER: *The Origins of Christianity, with an Outline of van Maanens Analysis of the Paulina Literature.*

GILBERT T. SSADLER *Has Jesus Christ lived on earth?*

GILBERT T. SSADLER: *The Inner Meaning of the four Gospels.*

GILBERT T. SSADLER *Behind the New Testaments.* 250

VAN MANEN: *Die Unechtheit des Römerbriefes.*

G. A. VAN DER BERGH VAN EYSINGA *Die holändische Kritik des Neuen Testaments. Itere Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums.*

G. A. VAN DER BERGH VAN EYSINGA *Radical Views about the New Testament*

G. A. VAN DER BERGH VAN EYSINGA: *Voorchristelijk Christendom. De voorbereiding van het Evangelie in de hellenistische Wereld.*

WILLIAM BENJ. SMITH: *Der vorchristliche Jesus.*

WILLIAM BENJ. SMITH: *Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingitlichen Jeus.*

MILESBO (EMILIO BOSSI): *Gesú Christo non é mal existito.*

ANDRZEI NEMOJEWSKI: *Bog Jezus.*

R WIPPER *Die Entstehung des Christentums.*

GEORG BRANDES: *Die Jesussage.*

W. RODZITZYN: *Der Urchristentum in der Beleuchtung seiner Zeitgenossen.*



Christian Heinrich ARTHUR DREW (1 de noviembre de 1865 - 19 de julio de 1935) fue un escritor, historiador, filósofo y representante importante del pensamiento monista alemán.

Drews se convirtió en profesor de filosofía y lengua alemana en la Technische Hochschule de Karlsruhe. Durante su carrera escribió extensamente sobre las historias de la filosofía, las religiones y la mitología. Fue un discípulo de Eduard von Hartmann que afirmó que la realidad es el «Espíritu Mundial inconsciente», también expresado en la historia a través de las religiones y la formación de la conciencia en las mentes de los filósofos. Drews a menudo provocó controversia, en parte debido a sus ideas poco ortodoxas sobre la religión y en parte debido a sus ataques a Nietzsche y el apoyo apasionado de Wagner. Se elevó a la prominencia internacional con su libro *The Christ Myth* (El mito de Cristo, 1909), al amplificar y publicitar la tesis inicialmente propuesta por Bruno Bauer, que niega la historicidad de Jesús, mito inventado tras la fusión de personajes de distintas religiones y culturas.

Notas

[1] Geschichte der LebenJesuforschung, 1913, 2.^a ed. p. 632. <<

[2] Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, 1924. <<

[3] Die Werkstatt des Markuaevangelisten, 1924. <<

[4] Epístolas a Lucilius; ep. XLI. <<

[5] Ep. II. <<

[6] Ep. LXVII. <<

[7] Ep. CXV. <<

[8] E. v. Mommsen y Wilamowitz en el *Instituto Arqueológico de Alemania* XXIII, fac. 3. *Chrstl. Welt* 1899, n.º 51.- La sed de salvación que caracteriza esta época encontró una expresión significativa en la cuarta égloga de Virgilio, en donde se alaban las alegrías de la vida campestre. Comp. Jeremías, *Babylonisches im Neuen Testament*, 1905, 57 ss. Lletzmann, *Der Weltheiland*, 1909. <<

[9] Van der Bergh van Eysinga: *Voorchristelgk Cristendom. De voorbereiding van het Evangelie in de Hellentstiche Wereld*, 1918. <<

[10] Exo. IV, 22; Deut. XXXI, 6; Oseas II, 1. 8.- Is. XLIX, 6, 8. <<

[11] Is. XLIX, 6, 8. <<

[12] Ibid. I. I, 16. <<

[13] Is. XLIV, 28, XLV, 1 s. <<

[14] Cumont: *Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra*, 1899, vol. 1, 188. <<

[15] Ibid. II, 65, 17 ss. <<

[16] Is. IX, 6; Miq. V, 1 <<

[17] Sal. XLVII, 6, 9: LVII, 12. <<

[18] Caps. 45-51. <<

[19] VI, 1 y ss. <<

[20] Comp. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903, p. 23, nota 4. <<

[21] Apoc. XXII, Comp. O. Pfeiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und seine Lehren*, 2.^aed. 1902, vol, II, pp. 54 ss. <<

[22] L. c XII, 3. <<

[23] Ver para los esenios: Schurer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II*, 1898, 573584. <<

[24] Para las relaciones entre los esenlos y Apocalipsis, comp. Hilgenfeld, *Die jüdische Apocalypitik*; 1857, pp. 253 ss <<

[25] Comp. Brandt, *Die manddlsche Religton*, 1889; *Realen zyklop. f d. protest. Theologie u. Ktrche*, XII, 160 ss.: Gunkel 1. c. 18 ss. <<

[26] Comp. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1884. <<

[27] Gunkel, 1. c. 29. <<

[28] Dan. VII, 13 s.; Apoc. V. <<

[29] Gén. XXXII, 24. <<

[30] Núm. XX, 16, Exo. XIII, 21. <<

[31] Ex. XXXIII, 14, 2 Sam. V, 23. <<

[32] 1 Rey. 1, 3; Ez. XLIII, 5. <<

[33] Isa. LXII, 9 ss. <<

[34] Sal. II. <<

[35] Comp. Ghillany, *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, 1842, 326-334, Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, 1711, 1, 311: 395 ss., Movers, *Die Phönizier*, 1841, 1, 328 s. <<

[36] Ex. XXIII, 20 ss. <<

[37] Jos. XXIV, 11, comp. Justin, *Contra Tryph.* LXXV, 1, CLIII, 5. <<

[38] Jos. V, 2 ss. <<

[39] Talmud de Babilonia, *TYatté Baba-Bathra*, fol. IX, 2. <<

[40] Jos. VIII. <<

[41] Jos. IV, 4. <<

[42] Jos. VIII, 32. Es evidente que el paso de las aguas (Mar Rojo, Jordán) hace relación al paso del sol por la parte del zodiaco que corresponde al invierno o al agua. La fiesta de pascua se celebraba en el equinoccio vernal, fecha en la que el sol abandona la mitad inferior del zodiaco y vuelve a tierra firme en el signo de Aries (cordero), en el punto en que la órbita solar corta el ecuador celeste. La circuncisión era un sacrificio vernal que reemplaza al sacrificio del primer nacido, y los doce hombres tienen relación con los doce signos del zodiaco, que la bendición de Jacob (Gen. XLI) pone también en concordancia con las doce tribus de Israel. Es necesario ver en todos estos relatos especulaciones astrales, manifiestamente influidas por la astrología babilónica. Para los babilonios, la promulgación anual de las leyes por el dios solar Marduk coincidía también con la fiesta del año nuevo celebrada en el equinoccio vernal. (Cons., mi obra: *Los astros en la Poesía y en la Religión de los Antiguos y de los primeros Cristianos*, 1923). La naturaleza divina de Josué viene indicada también por el poder que ejerce sobre el sol y sobre la luna, al obligarlos a detenerse. Para Stade, los Samaritanos efraimitas poseerían, en lugar de nuestro libro de Josué, otro con el mismo nombre. El libro samaritano de Josué (*Chronicon Samaritanum*, ed. 1848) fue escrito en el siglo XIII, en Egipto, en lengua árabe, y reproduce un texto más antiguo, redactado en el siglo III antes de nuestra era, conteniendo relatos que no figuran totalmente en nuestro libro de Josué. (Comp. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 1887, 64 ss., 135). <<

[43] Ver Justino, *Contra Tryph.* XXXVIII, 1. <<

[44] Esdras II. <<

[45] El nombre de Jasios, de *tasthal*, curar, le designa claramente como curandero y salvador. Por ello se hizo de él un médico capaz aun de resudictar a los muertos, y se le hizo continuar la obra de su divino padre, como el Josué de la Biblia continuó la obra de salvación de Moisés. Como Josué y Jesús, acompañado de doce discípulos (los signos del zodiaco), recorrió el país y realizó milagros sin cuento. Como tal se realaciona también con el héroe griego Jasón que conquistó con sus doce (o 52) acompañantes el vellocinio de oro (signo zodiacal de Aries), que era, según Estrabón, venerado en todo el Asia Menor, en Iberia, en Albania, en Tesalea y alrededor del golfo de Corinto, y cuyo culto se vinculaba al de Aries o cordero Phrixus (Stalbo 1, 2; XI, 4, 13. *Cons., mi obra: Los Astros, etc., p. 59 y ss.*). <<

[46] Justino, O. c. CXV, 2, CXVI, Stade, O. c. II, 1888, 126, nota. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitischen Volkes*, 1889, 62 f. <<

[⁴⁷] XII, 20 ss. Ver también. Heb. W, 8. 45.- <<

[48] Contra Tryph. 113. <<

[49] Comp. Lev. IV, 16, donde se dice en la versión griega: *ho hierous ho chrtstos*: el sumo sacerdote, el ungido. <<

[50] *Historia de la Iglesia* 1, 3. Recordemos de paso que el nombre de Josué, Jesús, Jasios, Jasón, o al menos la sílaba Jes parece haber designado, durante toda la antigüedad, un ser divino. Según Virgilio (Eneida III, 168), Jasius es el nombre del antiguo dios itálico Janus, Quirinus (Padre Jasius del cual descende nuestra raza). De aquí proviene el nombre de la más antigua moneda romana en bronce, *as*, *eis*, *jes*, que lleva el perfil de Jasius o Janus. Según la Odisea, XVII, 443, Jasus (Jaso) era el nombre de un rey poderoso de la isla de Chipre, cuyo hijo Dmestor es idéntico a Diomedes, nombre bajo el cual los venetos del Golfo Adriático sacrificaban caballos a Jasón. Bajo el nombre de Iskenos que tenía también este dios entre los venetos, Kronos (Saturno-Janus) era celebrado todos los cinco años en Elis, entre los iskenies (Kronias, olimpiadas). Iskenos, se dice, era el amante de Coronis, madre de Esculapio (Jasón). Jes Krishna es el nombre de la novena encarnación de Jesnu o Vishnu, cuyo atributo es un pez, lo que recuerda que Josué es el hijo de un pez, Nun, Ninus, nombre cuya forma primitiva parece haber sido Nin jes. Jes es uno de los nombres del sol. Jesse era el nombre del dios solar de los eslavos del sur. Jasny, en lengua eslava, designa el cielo luminoso, y Jas continúa siendo, aun en nuestros días, un nombre propio entre los pueblos de Crimea y del Cáucaso. Según Hellanicus, este nombre vuelve a aparecer en los nombres de Osiris (Jes-iris o Hes-iris), en Heus, nombre de un dios de los celtas, en Isskander, nombre que los persas daban a Alejandro el Grande, venerado como *salvador del mundo*, en los nombres de lazyges, yesyges, yezides o yesidas, de un pueblo de Italia del sur relacionado con los venetos. Entre los mahometanos este nombre designa a un herético. Los turcos lo daban a una tribu nómada que detestaban, ella parecía venerar a Jesús-Cristo, pero veneraba realmente a Jes Krishna, y se diferenciaba tanto de los cristianos como de los mahometanos por todo tipo de características religiosas. La madre de todas estas divinidades, cuyo nombre contiene la raíz Jes es una virgen Maya. Mariamna, Maritala, Semíramis, María, es idéntico a Miriam y ésta, como lo demuestra John M. Robertson, en *Christianity and Mythology*, 2^a ed., 1910, p. 99, debe ser, según una tradición parsista, la madre del Josué mítico. Tiene por atributo la cruz, el pez o el camero (cordero), su cabeza es la de Huli o Yule, por la cual César recibió tras su deificación en el templo de Júpiter Ammon el nombre Julius o Julius, y la historia de esta mujer encaja perfectamente con la de Jesús. Ver Alex del Mar, *The worship of Augustus Caesar*, Nueva York, 1900. <<

[51] Is. XLVIII, 13. <<

[52] Apoc. 1, 13. <<

[53] V, 5 ss. <<

[54] XII, 1 ss. <<

[55] Consultar mi trabajo: *El Gnosticismo, padre del Cristianismo*, 1924, p. 128-134, 384 s. <<

[56] Los libros apócrifos del Nuevo Testamento, editados por Hennecke, 1904, p. 191.

<<

[57] Lev. XXIV, 5 ss. <<

[58] Señalado anteriormente. <<

[59] Sepp, *Das Heldentum und dessen Bedeutung für das Chrlstentum*, II, 1853, p. 316 ss. <<

[60] Harnack, *Die Oden Solomos, Ein Jüdischchristliches Psalm buch aus dem ersten Jahrhundert, aus dem Syrischen übersetzt* von J. Fleming, 1910. <<

[61] Philón, *De Cherub*, I, 146; *De ebrletate* 1, 361 s. <<

[62] L. c. III. <<

[63] Hamack, 1, c. P. 99. <<

[64] Harnack, I. c., p. 118. <<

[65] Consultar acerca de esta materia a Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, p. 9 ss <<

[66] Hommel, *Geschichte Babylons und Assyriens*, p. 255 <<

[67] *Die ChristL Gnosis*, 1835, p. 37, 52, 194 ss. <<

[68] *Der vorchristliche Jud. Gnostizismus*, 1889; *Synagoge und Kirche in Ihren Anfängen*, 1908, p. 79 ss. <<

[69] Consultar también Norden. *Agnostos Theos*, 1913, p. 65 ss.; Kellermann, *Krit. Beitrge zur Entstehungsgeschichte des Christentums*, 1906. <<

[70] Dietrich, *Abraxas*, 1891, p. 143; cons., su *Mithrasliturgie*, 1903, 27, 44 ss. <<

[71] Marc. IX, 33 s., Luc. IX 49. X, 17. <<

[72] III, 16. El pasaje de la epístola de Santiago V, 14 es dudoso, porque en la fórmula de exorcismo «en el nombre del Señor», el término «Señor» designa, con toda probabilidad, a Yahvé, y no a Jesús. <<

[73] Mat. XII, 28. <<

[74] XXIV. 5. <<

[75] También el teólogo Preuschen reconoce que no es evidente que *ho Nazoraios* signifique *el de Nazaret*, al decir en su *Kommentar zur Apostelgeschichte* (1902): «La significación de esta palabra es discutible, como la del sobrenombre Nazaraeos dado a Jesús» (O. c. p. 138). <<

[76] Volkmar, *Die Evangelien*, 1870, p. 503. <<

[77] Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, 1920, p. XVI, ss., Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, N. F. XVIII, 1; Zimmern, *Nazaräer (Nazarener)* en Ztschr. d. Deutschen Morgenl. Ges., 1920, p. 74. <<

[78] *Panarion haer.* XVIII, 29. <<

[79] Is. XI, 1. <<

[80] En cualquier caso la existencia de Nazaret no fue nunca afirmada antes del siglo IV, por Eusebio (*Historia eccl.* 1, 7, 14). <<

[81] Cons., mi obra: *El evangelio de Marcos testigo contra la Historicidad de Jesús*, 1921, p. 62 ss. <<

[82] *Pagan Christs*, 2' ed., 1911, p. 162 ss. *The Jesus Problem*, 1917. <<

[83] *Der vorchristliche Jesus*, 1906, 2' ed. *Ecce Deus*, 1911. <<

[84] En el apéndice a *Ecce Deis*, Smith Invalidó las objeciones levantadas por los teólogos: consultar igualmente el apéndice a la segunda parte de mi Cristo mítico (1911). Robertson, en sus más recientes publicaciones *The Historical Jesus* (1916) y *The Jesus Problem* (1917), a pesar de los ataques de sus adversarios, no se ha visto obligado a hacerles ninguna concesión. <<

[85] Marc. V, 27: Lic. XXIV, 19: Hec. XVIII, 25, XXVIII, <<

[86] Mat. X, 1 s.: Marc. III, 13 ss.: Luc. IX, 1 ss.: también X 1 SS. <<

[87] Mat. X, 7. <<

[88] LL ci., 32 ss. <<

[89] Mat. X, i, 8. <<

[90] Hec. XIX, 8. <<

[91] Robertson, *The Jesus Problem*, 90. <<

[92] Smith, *Der vorchrlstl. Jesus*, cap. 1. <<

[93] La traducción y la explicación alemanas son un ejemplo llamativo de los métodos practicados por los teólogos para desembarazarse los pasajes que les molestan: puede verse claramente cómo las traducciones de este género están influenciadas por ideas preconcebidas. <<

[94] Whittacker, O. c. <<

[95] *Die Oden Salomos* en *Ztschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft u. Kundt de Urchrlstentums*, 1910, p. 291, 55; cons., también su estudio *Die Oden Salamos* en *Deutsche Rundschau* n.º de enero 1913. <<

[96] O. c. p. 48. <<

[97] Ex. XVII, 10 ss. Ver. Justino, *Contra Tryph.* XC, 4, CXI, 1. <<

[98] Cons., mi obra: Los *astros*, etc., p. 25. Para la significación mística de la cruz: El mito de Jesús I, p. 108 ss.; Robertson, *Die Evangelienmythen*, 1910, p. 132 ss. <<

[99] VIII, 24 ss.: X 15-26. <<

[100] II Sam. XXI, 6 ss.; ver. Núm. XXV, 4. <<

[101] Consultar los versículos citados de la oda 42 de Salomón. <<

[102] II. Sam. XXI, 9; Lev. XXIII, 10 ss. <<

[103] II rey. III, 27. <<

[104] Eusebio, *Praep. evang.* 1. 10; con. Movers, o. c. I, 303s. <<

[105] Con. Chillany, Daumer, *Der Feuer-und Molochienst der alten Hebráer*, 1842;
Die Menschenopfer der alten Hebrder, 1842. <<

[106] Frazer, *The golden bough*, 1900, II, p. 196 SS. <<

[107] Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1906, 128 ss. Hepding, *Attis*, 1903; ver. Baudissin, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter*, 1911. Martín Bruckner, *Der sterbende und auferstehende Gottheitend in den orientalischen religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, *Religionsgesch. Volksbücher*, 1908. <<

[108] Cons., mi obra: *Los Astros*, p. 174. <<

[109] VIII, 14. <<

[110] *Pagan Crisis*, 146. <<

[111] Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, 2. Beilage in den Berichten über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Phil. Hist. Kl. 70. Band 1918, Heft 5. <<

[112] O. c. III, 138 ss. <<

[113] VI, 47 ss., 209 ss. <<

[114] Cons. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, 309 ss.
Scharader, *Die Keilschriften und das Alte Testament*, 1902, 514 ss. <<

[115] Ester VII, 15; ver VI, 8, 9. <<

[116] Sobre este relato ver P. Wndland, *Ztschr. Hermes* XXXIII, 1898, 175 ss. <<

[117] Robertson, The Jesus Problem, 31-39. <<

[118] Núm. XX, 22 ss.; XXVII, 12 ss.; XXa=II, 37 ss.; Deut. XXXII, 48 ss. Cons. Ghillany, o. c. 709-721. <<

[119] Deut. XVIII, 15. <<

[120] Hebr. V. <<

[121] Diodoro de Sicilia II, 44, <<

[122] Justino, *DialL cum Tlyphone XC*. <<

[123] Schúrér, o. c. II, 555. Cons. Wúnsche, *DL-Leiden des Messias*, 1870. <<

[124] Consultar el comienzo del punto 4. <<

[125] Con. Eisenmenger, o. c. II 720 ss.; Gforer, *Das Jahr hundert des Hells*, 1838, 1 11230 ss. <<

[126] Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachhrlstlichen Jahrtausend*, 1888, p. 21; Bousset, *Die religton des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 218 s.; Jeremías. o. c. 40s. <<

[127] Recordemos que Mirlam es también el nombre de la hermana de Moisés, sosia de Josué; ella le hizo el oficio de madre. <<

[128] Consultar nota 37.82 <<

[129] Gressmann, *Der Ursprung der israelitischjüdischen Eschatologie*, 1905. p. 322 ss. <<

[130] Cheyne, *The mines of Isaiah re-explored*, 1912, p. 42s. <<

[131] Cheyne, o. c., p. 33. <<

[132] Cheyne, o. c. 28 ss., 31, 43, 109 s.; ver *Hibbert Journal*, julio 1911, p. 891; Cheyne, *Traditions and Beliefs of ancient Israel*, 1907, p. 33, 36. 56 s., 326, 438. <<

[133] Jer. XXIII, 5. <<

[134] Zac. III, 8; VI, 12. <<

[135] Luc. IV, 18 ss. <<

[136] Ver el pasaje, citado anteriormente, de la epístola de Santiago. <<

[137] *Mito de Jesús* II 260. (1.^a ed. alemana). <<

[138] En su *Apología del Cristianismo* (II 361), Apolonius se refiere al pasaje de Platón que acabamos de citar: «porque un filósofo griego dice: ¡El hombre justo será torturado, se le escupirá en el rostro, y, finalmente, será crucificado!». <<

[139] Van de Bergh van Eysinga, *Radical views about the New Testan~* 1912, p. 42. <<

[140] Sab. V, 15 s. <<

[141] Is. III, 13-15. <<

[142] Is. II, 4. <<

[143] Comp. Sir. XLVI, 1. <<

[144] Gunkel, *Zum religlonsgesch. Verstdndnis usw.* p. <<

[145] Todo lo que se viene de leer prueba el poco fundamento, de parte de los teólogos, de su cadavérica actitud cuando tratan de ridiculizar y presentar como elucubraciones de un diletante lo que había dicho del nombre y del culto precristiano de Jesús. Puedo apoyar mi opinión sobre el testimonio de un hombre cuya competencia y erudición no podrán rebatir ni poner en duda tales teólogos: el prof. Cheyne escribe en *Hibbert Journal*. abril 1911, p. 658: «The direct evidence for the divine name Joshua in pre-christian times is both scant and disputable. Yet, I incline (on grounds of my own) to agree with Prof. Drews in his view of the main point in dispute». Y en p. 662: «In my opinion Prof. Drews and his authorities are right in the main». <<

[146] Sal. XXII, 19. <<

[147] Con. Robertson, *The Jesus Problem*, 202. <<

[148] Cons. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums unter Apostelgeschichte*, 1906; *Die Apostelgeschichte*, 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911. Harnack piensa que los Hechos fueron redactados por el evangelista Lucas poco después del año 60 de nuestra era; atribuye de este modo a Lucas los «textos en nosotros» (Wirstücke), en donde el autor habla de sí mismo en primera persona del plural. Se considera, generalmente, este texto el diario de viaje de un compañero de Pablo, diario que el redactor del libro que conocemos habría integrado en su relato. <<

[149] Los dos apóstoles comienzan la serie de sus curaciones milagrosas haciendo andar a un paralítico (111, 2; XIV, 8). Pedro realiza milagros con su sombra (V, 15), Pablo con telas y sudarios (XIX, 12). Los demonios temen el nombre de Pedro (V, 16; VIII, 7) tanto como el de Pablo (XVI, 18; XIX, 11, 15; XXVIII, 9). Si Pedro desconcierta al mago Simón (VIII, 18). Pablo hace lo mismo con Elymas 9XV, 6, y con los exorcistas efesios (XIX, 13). Pedro y Pablo realizan milagros que tienen el carácter de castigos (V, 1). El uno y el otro disponen del poder de resucitar a los muertos (IX, 36; XX, 9). Eutychus corresponde a Tabitha, Enea (IX, 33) al padre de Publius (XXVIII, 8). Si Cornelio cae en adoración a los pies de Pedro (X, 25), Pablo es, en Lystre (XIV, 11) como en Malta (XXVIII. 6), venerado como a un dios y se niega a ello con palabras casi idénticas. <<

[150] Joel III, 1 ss. <<

[151] Marc. V, 41. <<

[152] Cons. Hausrath. *Jesus und die neutestamentl. Schriftsteller*, 1,909, II, 147. <<

[153] *Paulas I De hardeUngen der Apostel*. 1890. 133 ss. <<

[154] Antiq. IV, 6.48. <<

[155] XXI. 38. <<

[156] V, 36. <<

[157] Le. III, 15, 3, 20. <<

[158] XI. 27 ss. <<

[159] XXI, 20 ss. <<

[160] V, 1 ss. <<

[161] XV. <<

[162] VIII, 14 ss. <<

[163] XX. 29 s. <<

[164] VII, 50 ss. <<

[165] XXVIII. 22. <<

[166] XIII. 43 ss. XVIII, 5 ss.: XXVIII. 28. <<

[167] 1 Cor. XV, 32. <<

[168] 2 Cor. XI, 2 ss. <<

[169] XXVI, 28. <<

[170] Es el método que aplican corrientemente los apologistas del cristianismo, como por ejemplo, cuando afirman que con excepción de Nerón ningún emperador romano había perseguido a los cristianos. El cristianismo fue perseguido por los judíos, pero protegido por los romanos. El autor (¿el falsificador?) de los anales de Tácito XV, 44., se ha inspirado en este detalle, lo mismo que el falsificador de la famosa carta de Plinio a Trajano: de la misma manera en que el gobernador de Tithinia solicita de su emperador consejo con respecto a la actitud que debe tomar con los cristianos, igualmente se ve en los Hechos al romano Restus someter al rey Agripa el caso de Pablo, pretextando la duda en que le había sumergido el examen de la doctrina enseñada por el acusado, lo que hace que Agripa termine por enviarle a Roma ante el emperador. Las dos historias son totalmente improbables. Para Hausrath el autor de los Hechos habría tomado de la carta de Plinio los términos atribuidos a Pablo, diciendo que él obligaba a los cristianos de Jerusalén a blasfemar de Cristo (XXVI, 11). Plinio dice, en efecto, que él obligaba a los cristianos a blasfemar de Cristo. Hausrath concluye que los Hechos fueron redactados al principio de la persecución bajo Trajano (1. c. 194 s). Pero parece que es exactamente lo contrario lo que se acerca más a la verdad: los términos empleados por Plinio están tomados de los Hechos, y el autor de esta carta, cuando describe los templos abandonados como consecuencia de la agitación cristiana, y los santuarios profanados por los seguidores de la nueva ley, se ha inspirado en la historia del orfebre Demetrius de Efeso (XIX, 23 ss.). La carta de Plinio a Trajano está calcada del discurso de Festus al rey Agripa (XXV, 14 ss.; XXI 24-27). Se trata, evidentemente, de una falsificación creada al comienzo del siglo XVI por Giocondo di Verona, y que no puede ser atribuida a Plinio el Joven, aunque no fuese más que por el hecho de que Plinio jamás fue gobernador de Bitinia. Cons. Hochart, *Eludes au sujet de la persécution des Crétiens sous N~* 1885. 79-143. La carta fue declarada falsa desde su publicación en el siglo XVI. *Igualmente* Semler, Aubé (*histoire des persécutiofls de r E~*. 1871. 215 ss.). Havet (*Le christtanisme et ses oxigenes*, 1884 N. c. 8). Bruno Bauer (*Chrístus und die Caesaren*, 1.897.268 as.) y la obra *Antigua mater de Edwin Johnson*, aparecida sin indicación de autor en 1887; todos estos trabajos han puesto en duda su autenticidad. Unicamente la teología historicista liberal defiende su autenticidad, porque tienen interés en ayudarse con ella para afirmar la historicidad de Jesús. <<

[171] XVII, 7. <<

[172] XII, 1. <<

[173] II, 36; come. IV, 10 <<

[174] III, 13 ss. <<

[175] L c. 15; cp. II, 33, V, 32. <<

[176] Smith, *Ecce Deus*, 1911. p. 88 <<

[177] X, 37. <<

[178] Luc. XXIV, 36 ss. <<

[179] Hechos 1.3. <<

[180] XX. 9. <<

[181] XXVIII, 8 ss. <<

[182] XVII, 21 ss. <<

[183] XXVII, 3,35. <<

[184] CoL IV, 14. 38.- Fil. III, 2. 39.- 2 Cor. II, 4. 40.- GaL 1, 6. <<

[185] Fil. III, 2. <<

[186] 2 Cor. II, 4. <<

[187] Gal 1, 6. <<

[188] Cons. Steck, *Der Galaterbrief, nach seine Echtheit* untersucht, 1888. <<

[189] X, XV, 17. <<

[190] *Prot. Monatshefte*, año 15, 1911. fas, VII, p. 283. 44.- VIII, 1. <<

[191] VIII, 1. <<

[192] Paulus, 25, 55. <<

[193] Zum *Problem* Paulus und Jesus, en *Zischr. f. neutestament Wissenschaften*, 1912, 328. <<

[194] LL c. 23 ss. <<

[195] 11,15. 49.- IX, 1. 50.- XV, 8 s. <<

[196] LL c. IX, 1. <<

[197] LL c. XV, 8 s. <<

[198] L. c. Fasc. I, p. 149, not. Cp. Hausrath, Jesus I. p. 268. <<

[199] Cp. Holtmann, Handkommentar 1, 358. <<

[200] Ver mi obra: *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, 1924, p. 243. <<

[201] Gal. II, 5 s. <<

[202] XVI, 3. 140 <<

[203] XXI, 17 ss. <<

[204] GaL V, 1 SS. <<

[205] Cons., también XVII, 31. <<

[206] XIII, 38. <<

[207] XIII, 43. <<

[208] XIII, 48. <<

[209] XIV, 22; cons. XIII, 8. <<

[210] Cons., también XX, 24. <<

[211] XVIII, 12; XXI, 21. <<

[212] XIII, 26. <<

[213] XIII, 20, s. <<

[214] Ant. XVIII, 3, 1 y Vi. 14.9. <<

[215] XXIII. 32 s. <<

[216] IV, 24-28 <<

[217] XIV, 15 <<

[218] XVI, 31 SS. <<

[219] XVII, 3. <<

[220] XVII, 18. <<

[221] XVII, 23 ss. <<

[222] XIX, 4 ss. <<

[223] XX, 21. <<

[224] XXIII, 6. <<

[225] XXIV, 16, 22, <<

[226] XXVI, 6. <<

[227] XXIV, 24 s. <<

[228] Josefo, Antiq. XX, 7, 2, <<

[229] N=, 20,22 s. <<

[230] XXVIII, 23. <<

[231] VI, 9 ss. <<

[232] L e. 159 s. <<

[233] Le. 185. <<

[234] Sobre esta escuela ver la obra, interesante, de Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik*, etc., también: *Radical Views about the New Testament*; Whittakep, *The origins of Christianity*; van Manen, *Die Unechtheit des Römerbriefes*, trad. alemana de Schlager (1906), y Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*. <<

[235] Rom. XV, 19. <<

[236] X, 18. En todo caso, parece que el nombre del apóstol no había llegado a Roma, puesto que cuando entra en la ciudad, los judíos de la misma declaran que no han oído hablar de él (Hechos, XXVIII, 21). <<

[237] Rom. XI, 16 ss. <<

[238] L. c. 25. 142 <<

[239] Van den Bergh van Eysinga. o. c. Ver también su artículo Pro Domo, dirigido contra el teólogo de la secta católica Valentin Weber, en Nieuw Theologisch Vdschrift. 1923, fas. 5. <<

[240] Gal. I, 1. <<

[241] I, 20. <<

[242] I, 11-24. <<

[243] Gal. II. <<

[244] L c. II, 11 ss. <<

[245] Gs. van der Bergh van Eysinga, o. c. <<

[246] Cons., van Manen, o. c., 172 ss.; Eschelbacher, Zur Geschichte und Charakteristik der paulinischen Briefe, en la Monatschrift f. Geschichte und Wissenschaft d. Judentums, año 51; nueva serie, año 15. 411 ss., 542 ss., 546 s.; 550, 668; Steck, o. c., 212 ss. Igualmente Deissmann en su Paulus (1911) estima que «se ha valorado demasiado la dialéctica rabínica de Pablo y su dialéctica en general» (74). <<

[247] Van den Bergh van Eysinga, o. c., 39 <<

[²⁴⁸] Smith, Der vorchrlstliche Jesus, 136 ss. <<

[249] Parerga und Paralipomena 2.^a ed., Frauenstádt 41. <<

[250] Cons., mi Mito de Jesús, tomo II, 148-172. (1.^a ed. alemana) <<

[251] Robertson, *The Jesus Problem*, 147 <<

[252] 2 Cor. IV, 4. <<

[253] Rom. VIII, 18 ss. <<

[254] Rom, VII, 14 ss. <<

[255] Rom, M, 10 ss.; IX, 17 ss. <<

[256] Rom. VII, 15. <<

[257] Rom. V, 12. <<

[258] Rom. IV, 15; VII, 7. <<

[259] Gal. III, 10. <<

[260] 1 Cor. XV, 56 <<

[261] Rom. VI, 15, 17. <<

[262] Rom. VII, 24. <<

[263] Rom. III, 20. <<

[264] Gal. III, 19; Rom. V, 20. <<

[265] Gal. III, 24. <<

[266] Rom. II, 17 ss. <<

[267] Rom. VIII, 3; 15, 39. <<

[268] Cons., mi obra: *Die Entstehung des Christentums*, 173 s., 301 s. <<

[269] Rom. III, 25; V, 10; 2 Cor. V, 15. 21. <<

[270] L e. <<

[271] Rom. 1, 7 s.; I Cor. 1, 3 s.; 2 Cor. 1, 2; Gal. 1. 1, 3. <<

[272] Rom. VIII, 15; Gal IV, 6. <<

[273] Rom. V, 5; VIII, 31 ss. <<

[274] Rom. VIII, 15. <<

[275] Lc. ss. <<

[276] Rom. VIII, 32 <<

[277] Rom. VIII, 3: cop. Fil. II, 8. <<

[278] Fil. II, 7. <<

[279] Cor. VII, 9. <<

[280] Rom. VIII, 11. <<

[281] Ram. 1. 3 s. <<

[282] Ram X, 6; GaL IV, 4. <<

[283] 1 Cor, M 6:11,3: XV, 45-49 <<

[284] 1 Cor. XV, 23,45 ss. <<

[285] 2 Cor. V, 14. <<

[286] Gal. M, 13. <<

[287] GaL IV, 5. <<

[288] Rom. I, 4. <<

[289] Rom. VIII, 17. <<

[290] Rom. VI, 6; 1 Cor. II, 8. <<

[291] Ram. VI, 4; Cor. XV, 4. <<

[292] L. c. Ram. IV, 24, VI, 4. <<

[293] Rom. VIII, 14. <<

[294] Cons., mi obra; *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, 1921, 16 ss. <<

[295] I Cor. XV, 3 ss. <<

[296] Rom. 1, 2; III, 21; XVI, 26. <<

[297] Gal. 1, 12 ss. <<

[298] 1 Cor. II, 6. Ver P. L. Couchould, *Le Mystère de Jésus*, 1924, p. 123 ss. <<

[299] Rom. VI, 4 s. <<

[300] Cp. Hertlein, *Jesusworte bei Paulus?* en las *Prot. Monatshefte* 1904, 265 ss.; M. Brückner, *Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evangelien*, 1. c. 1906, 352 ss., *El Mito de Jesús II*, 134-141. (1.^a ed. alemana). <<

[301] Cons., también Brücker, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, 1903, 45 s. <<

[302] Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, 210, nota <<

[303] Mat. XXIX, 9. Marc. XVI, 9. <<

[304] XXIV, 33. <<

[305] Es necesario considerar interpolado, como mínimo, a los quinientos hermanos, como lo prueba la observación: «de los cuales la mayoría están todavía vivos, y de los cuales algunos están muertos». Pablo habría escrito la primera a los Corintios entre el año 55 y 57, es decir, de veinticinco a veintisiete años después de que tuvieran lugar los supuestos sucesos relatados. ¿Era oportuno hacer, entonces, esta observación? Ello se daba por supuesto, de tal modo que resulta extraño que un hombre como Pablo se hubiera tomado la pena de hacer esta aclaración. Se comprende mejor que un interpolador haya pensado, actuando de esta manera, dar más fuerza al testimonio de los quinientos hermanos, y es muy posible que haya encontrado esta observación muy aguda. <<

[306] Según Heitmüller, se trataría, 1 Cor. IX, 5, de las cuñadas de Jesús, y Weinel es del mismo parecer. (Heitmüller, *Jesus*, 1913, 9; Weinel. *Its das geschlchtllche jesusbild wtderlegt?*, 1910). El texto dice solamente: «¿No tenemos el derecho de llevar con nosotros una hermana que sea nuestra mujer?». Las «cuñadas» de Jesús han salido de la imaginación de Weinel. <<

[307] *Contra Celsum* 1, 47. <<

[308] *Commentaire a Gal. IV, 19.* <<

[309] Eusebio, *Historia de la Iglesia* 11, 25. <<

[310] Marc. III, 33 ss. <<

[311] LL e. 106. <<

[312] Rom. VIII, 14; Gal. IV, 6. <<

[313] Hertlein, *Was wissen wir von Jesus?*, 22. <<

[314] Según Winel, sería imposible que Pablo hubiese dado al término «hermano del Señor» un sentido espiritual, porque tenía la costumbre de llamar a los cristianos en general «hermanos en Cristo». Y precisamente, en el pasaje en cuestión, no se trata de cristianos en general, sino de un grupo especial de cristianos. Además, el término «hermanos en Cristo» figura en Col. 1, 2, mientras que en Fil. 1, 14, sólo es cuestión de «hermanos del Señor». ¡Y estas dos epístolas ni siquiera cuentan entre las que están declaradas como «indudablemente auténticas»! <<

[315] Ver mi trabajo Das *Markusevangelium*, etc., 245-249. <<

[316] *KrtL Studlen*, 1863, 38-63. <<

[317] *TheoL Tydschr.* XXVI, 397-403. <<

[318] L. c. 172 ss. <<

[319] *TheoL Tydschr.* XXIII, 322. <<

[320] Whittacker, 1. c. 168. <<

[321] *TheoL TYdschr.*, 1899, fas. 1, 41. <<

[322] Ver Joh. Weiss, *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte*, 1910. Es curioso constatar que científicos dotados de una habilidad sorprendente para descubrir interpolaciones y alteraciones en los textos, parecen volverse ciegos cuando se trata del tema de la historicidad de Jesús. <<

[323] 1 Cor., XV, 5, excluye el conocimiento de la traición de Judas. ¿Puede creerse que Pablo, en el caso de que haya escrito este capítulo, esté señalando al traidor de Judas cuando escribe en 1 Cor. XI, 23, las palabras; «dónde fue entregado»? <<

[324] A. Eichhorn, *Das abendmahl*, 1898, 19. <<

[325] Mat. XVI, 18. <<

[326] W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*; 1911. <<

[327] Jesus, 1.c. <<

[328] He aquí un ejemplo que demuestra la intranquilidad de los teólogos sobre esta cuestión: En su artículo titulado: *Der Abenmahls-, der Auferstehungsbericht und die Hernworte im ersten Brief an die Korinther*, Shlaeger había demostrado, por medios que tienen relación únicamente con el análisis y crítica literaria, la falsedad de los pasajes en cuestión. Pero cuando trató de que las revistas teológicas alemanas publicaran su trabajo, todas estas revistas le cerraron la puerta, por lo que el autor se vio obligado a dirigirse a Holanda, en donde su artículo terminó publicándose en la *Theol. Tydschr.* XLV, 1912. Con. *El Mito de Jesús* II. 116-125. (1.^a ed. alemana). <<

[329] L. c. 320. <<

[330] Ibid. <<

[331] Ibid. 322. <<

[332] Ibid. 328. <<

[333] Ibid. <<

[334] Ibid. <<

[335] Ibid. 323. Ver también Bousset, *Kyrios Christos*, 1913. <<

[336] L. c. 11. <<

[337] *The Jesus Problem*, 180. <<

[338] 2 Ped. I, 16. ss. <<

[339] Robertson, o. c. 181. <<

[340] Ant. XVIII, 1, 1. <<

[341] Ibid. I, 6; XX, 5, 2; Bell. Jud. II, 18, 1. <<

[342] Ant. XX 5. 1. <<

[343] Heitmüller, Jesus 5. <<

[344] *Geschichte des jüd. Volkes*. 1901. I. 541. <<

[345] *Forschungen zur Geschichte d. nt. Kritik* VI, 305. <<

[346] L. c. VI 5, 3.- El epíteto «hermano de Jesús» no es otra cosa que el título consagrado de «hermano del Señor», con el cual los cristianos, desde Pablo, tenían por costumbre designar a este Santiago. El comentador cristiano ha querido, para los lectores cristianos, subrayar la identidad de la víctima de Anás, al recordarles el nombre que les era familiar, P. -L. c. p. 26. <<

[347] *Internationales Monatsschrift* 1913, fasci. de julio: «Der jüdiche Geschichtsschreiber Josephus und Jeus Christus». <<

[348] Norden: Josephus und Tacitus. Ueber Jesus ChrLstus und Bine messianische Prophetie. Publicación aparte del tomo 31 de *Neue Janrbücher fur das Klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur* 1913, 14. <<

[349] E. Meyer, *Ursprung und Anniinge des Christentums* 1, 1921, 206 ss. Cons. *El Mito de Jesús* II, 4-6 (1.^a ed. alemana). <<

[350] L. c. 5. <<

[351] Friedlaender, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, 1901, 96.

<<

[352] Joh. Weiss, 1. c. 88. <<

[353] VIII, 2.^a sec. fac. 2, *Tacitis*. <<

[354] L. c. 7. <<

[355] Weiss, 1. c. 92. <<

[356] Bruno Bauer, *Christus und die Cäsaren*, 1877, 155. <<

[357] L. c. 14. <<

[358] E. Meyer, 1. c. 209. <<

[359] L. c. 3. <<

[360] Apol. 37. <<

[361] Cons. Hausrath, *Die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts* en sus *Kleinere Schriften religionsgesch. Inhalts*, 1883, 71 ss.; Boerston, *Geschichte des Chrtstentums*, trad. alemana, 1910. <<

[362] Si hay que creer los Hechos XI 26, el nombre había sido empleado por primera vez en Antioquía. Mas esto lleva claras señales de ser una interpolación, y data de una época en que este nombre se había convertido ya en un honor para unos y una injuria para otros (cons., 1 Pedro IV, 16; Hechos XXVI, 28). <<

[363] Cons. H. Schiller, 1. c. 435. <<

[364] Orígenes, *Contra Celsum* III, 8. <<

[365] L. c. 435. <<

[366] L. c. VI 220. <<

[367] *Christus und die Caesaren* 150 ss. <<

[368] Bergrede, 1878. 87 ss., cons., van den Vergh van Eysinga, *Radical views* 10 ss.

<<

[369] Smith, L. c., *Ecce Deus* 242 ss. ¿Tiene uno el derecho de escribir, como Heitmüller, las siguientes palabras?: «Declarar un pasaje interpolado cuyo estilo y fondo es claramente de Tácito, no serán los eruditos y los sabios quienes lo intenten; ha sido necesario para ello la audacia y el mal gusto de los negadores de Jesús. Y eso ni siquiera merece la pena ser discutido». (L. c.). <<

[370] L. c. 367. <<

[371] L. c. 180. Ver también H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, 1915, 125. <<

[372] Hochart, o. c. VII; del mismo autor: *Nouvelles Constdérations au sujet des Annales et des Histotres de Tacite*, 1894,145-153. <<

[373] Teuffel, *Gesch. d. Rara. Literatur*, 5' ed., 1890, II, 1137. <<

[374] *Les sources de Tacite dans les Annales et les Histoires*, 1893. <<

[375] L. c. Introducción XI, XIII. <<

[376] Hochart, *Nouvelles Considérations*, 164, s. <<

[377] Cons., para el problema en general, mi obra *El Mito de Jesús*, 1128-75 (1ª ed. alemana); Hochart, las obras citadas y: *De l'Authenticité des Annales et des Histoires de Tacite*, 1890. Me doy perfecta cuenta del riesgo que corro al tocar, en la presente obra, el problema de la autenticidad de los Anales XV, 44 y aun del conjunto de los Anales y de las Historias. Los adversarios tratarán, una vez más, de afirmar que declaro falsos o inauténticos todos los pasajes que no encajan con mi negación de la historia de Jesús. Los teólogos, y con ellos filósofos e historiadores, se indignarán por el *diletantismo* de que yo doy pruebas al dudar de la autenticidad de Tácito. Lo que puedo responder a todo esto es que esta autenticidad ha sido revocada y puesta en duda no solamente por Hochart, sino también por otros eruditos, como el inglés Ross en *Tacitus and Bracciolini* (1878). Y más recientemente León Wiener, profesor de lenguas y literaturas eslavas en la universidad de Harvard de Boston, quien también ha presentado argumentos sólidos contra la autenticidad de «De Germania»; en: *Contributions toward a History of Arabico-Gothic Culture*, vol. III, *Tacitus' Germania and other Forgeries*, 1920. Me parece a mí, que el problema de la autenticidad de Tácito debería ser sometido a examen por un especialista. Pero se necesitaría un erudito bastante valiente para enfrentarse a todo el gallinero filológico, y bastante independiente para ignorar sus cacaresos. De todas las maneras, no será por medio de afirmaciones categóricas, ni con gritos de indignación moral con los que eliminará el problema. Me sentiré muy orgulloso si, las observaciones que acabo de hacer, inspiran a una persona competente a realizar un nuevo examen. Y afirmamos ya, que sea cual sea la solución, nada cambiarán del problema de la historicidad de Jesús. <<

[378] L c. 92. <<

[379] L. c. VIII 3. <<

[380] Orígenes, *Contra Cels.* II, 26-27. <<

[381] Hausrath, Kl. *Schroften religionsgesch Inhalts*, 124. <<

[382] Heitmüller, 1. e. 7. <<

[383] Ibid. <<

[384] Cons., su obra: *Christus lebte. Eine Kritik der Christusmythe von Arthur Dreus*, 1923. <<

[385] *Histoire de l'Eglise XX*, 1 ss. <<

[386] J. Burckhardt, *Leben Konstantins*, 2' ed., 1860, 307,335,347. <<

[387] Eusebio, *Historia de la Iglesia* V 20. 6. <<

[388] Cons., van der Bergh van Eysinga: *Zur Entstehungsfrage der ignatianischen Briefe*, *Prot. Monatshefte*. año 11, 1907, fas. 7 y 8, 252 ss., 301 ss. <<

[389] *Radical views*, 32. <<

[390] Eusebio, *Historia de la Iglesia III*, 39. <<

[391] Lc. c. <<

[392] En el caso de que existiera alguna duda, sería conveniente acercarse a la obra de Raschke, citada en la introducción, en donde el autor demuestra claramente la naturaleza gnóstica y mística del evangelio de Marcos. <<

[393] V. *El Mito de Jesús* II, 1914. (1.^a ed. alemana). <<

[394] *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, 1911, 27. <<

[395] J. Weiss: *Das ? lteste Evangelirn*, 1903, 136 s., 235. <<

[396] Wellhausen, *Eileitung in die drei ersten Evangelien*, 1905, 51 ss. <<

[397] *Guerra de Judea 11I 10, 8.* <<

[398] V. *El Mito de Jesús* II 324 ss. (1.^a ed. alemana). <<

[399] Cons., mi obra *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, 273. <<

[400] L. c. IV 29. <<

[401] Schmiedel, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart*. Cons., del mismo autor: *Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten*, *ReligionsgeschichtL Volksbücher* 16 ss. <<

[402] Juan VII, 5. <<

[403] Comp. Pott, *Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aus Natur u. Geststewelk 1906, 63 s. <<

[404] *Contra Ttiyph.* CL 1. <<

[405] 1 Marc. VI, 5. <<

[406] Para más detalles, ver mi *Markusevangelium* <<

[407] Marc XIII, 32. <<

[408] *ProL Monatshefte*, 1906. <<

[409] *Im Kampfl um die Christusmythe*, 1910, 88 ss. <<

[⁴¹⁰] *Das werdende Dogma vom Leben Jesus*, 1910, 93 <<

[⁴¹¹] *Evarugeliennythen*, 228 ss. <<

[412] *El Mito de Jesús* II 212-225 (1.^a ed. alemana). <<

[413] *Ecce Deus* 164 ss. <<

[414] Cons. M. Dibelius, *Die Formgeschichte der Evangelien* (1919) y mi opinión del libro en la *Pyramide de la Gazette de Carlsruhe* (9 de abril de 1922); Igualmente Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1922 <<

[⁴¹⁵] 1 Cor. X. 1 ss. Cons., mi obra *Das Markusevangelium* p. 54 s. <<

[416] Núm. 1,44. <<

[417] Josué III, 12; N 1 SS. <<

[418] Ex. XVIII. <<

[419] Ex. XIX, 5 SS. <<

[420] 1 Rey. XVII, 17 ss. <<

[421] 2 Rey. IV, 8 SS. <<

[422] L. c., 29. <<

[423] Ex. XV, 11; =, 34 s. <<

[424] Ex. XVI. <<

[425] Ex. XIV-XIX. <<

[426] Jos. III, 7 ss. <<

[427] 2 Rey. II, 8, 14. <<

[428] 1 Rey. XVIII. <<

[429] V. mi Markusevangelium 166 ss., 171. <<

[430] 2 Rey. IV, 29 ss. <<

[431] 2 Rey. IX, 13. <<

[432] Ex. XXXII, 19 s. <<

[433] Ex. XXIV, 6 ss. <<

[434] Is. XXXV, 4 ss. <<

[435] Is. XXIX, 18 ss. <<

[436] XIII, 2. <<

[437] L. c., 615. <<

[438] Cons., mi Markusevangeltum 16 ss. <<

[439] Mat. XXI, 5, 15 s.; cons. Zac. IX 9. Sal. VII, 3. <<

[440] V. mi Markusevangelium 10 ss <<

[⁴⁴¹] Marc. II, 13 s. <<

[442] V. mi Markusevangelium, 191, s., 194, 197. <<

[443] Comp., mi Markusenvangelium y *Der Stemhimmel*. <<

[444] *Studien Caber den Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, en Theol. Studien u. Kritiken*, 1910, 83-109, 163 ss. <<

[445] *Der Einfluss des Welssagungsbeweises und anderer Motive auf die Letdensgeschichte Jesu*, 1910. <<

[446] Mat. XII, 1. <<

[447] Cons., el tratado *Schabboth*, fol. 17, col 1.: «El servicio de los sacrificios no es considerado como un trabajo, como una profanación del sábado»; también Rosh Hashana, fol, 21, col, 2 etc. <<

[448] Mat. XXII 23 ss. <<

[449] K. Lippe, *Das Evangelium Matthdi vor den Forum der Babel und des Talmud*, 1889, 228 ss. 240 <<

[450] Mat. XXII, 41 ss. <<

[451] V. *El Mito* de Jesús, II, 324 ss. (1.^a ed. alemana). <<

[452] Deut XIII. <<

[453] Isa. I, 15 ss. <<

[⁴⁵⁴] Isa. X, 1 s.; comp. Marc. XII, 40. <<

[455] Isa. III, 12. <<

[456] Mat. XV, 8 ss. <<

[457] Isa. XXIX, 13 s. LVIII. <<

[458] Isa. LIX, 3 s. <<

[459] Isa. LIX, 5 ss. <<

[460] Mat. VI, 26 ss. <<

[461] *Kldushin 4, Hatach 14.* <<

[462] Comp. Sal. CXXXVI, 25; CXLVII, 9. <<

[463] Comp. Lublinski 1. c. 183 ss. <<

[464] V. Sternhúnmel, 177. <<

[465] Luc. X, 12 ss. <<

[466] Mat. V, 22. <<

[467] Marc. XIII, 35. <<

[468] XIII, sobre todo 11 ss. <<

[469] Luc. XVI, 1 ss. <<

[470] Isa. LVII, 16; LXN, 7; Comp. Ex. XXJÜV, 6; Deut. VIII, 5; XXXII, 6; Sir. XXIII, 1; Sal. CIII; Sab. II, 16 s. <<

[471] Ex. XXXIV, 7. <<

[472] Deut. XXIV, 7 <<

[473] Com. Jonás IV, 2. <<

[474] Sal. CIII. <<

[475] Marc. XII 29. <<

[476] Mat. XXII 32. <<

[477] Wrede, Paulas 91. <<

[478] LL c. 25. <<

[479] *Gegen den religiösen Rückschritt*, 1910, 4. s. <<

[480] Mat. X, 29. <<

[481] Bereschith rabba 79, fol. 77, col. 4. <<

[482] Sab. II, 16 s. <<

[483] Tratado Schabbath 31 a. <<

[484] Id. 17. <<

[485] Tic. XXIII, 9. <<

[486] Lev. XIX, 33. <<

[487] FSc. XXf, 4 s. <<

[488] Prov. XXIV, 17 y XXV, 21 s. <<

[489] Job. XXXI, 29 s. <<

[490] XX, 22. <<

[491] CIX, 28. <<

[492] XXVIII, 2. <<

[493] *Apokr. und Pseudep. d. Alten Testam.*, 23 s. <<

[494] Ibid. 464. <<

[495] Ibid. <<

[496] Ibid., 480. <<

[497] Ibid., 482. <<

[498] Ibid., 503. <<

[499] Ibid., 504. <<

[500] Ibid., 504. <<

[501] *Menachot*, 18. <<

[502] *Derech Erez suthac*, 9. <<

[503] *Pessachim* 113. <<

[504] *Berachot*, 76, 10 a. <<

[505] *Sohar á Gen., fol. 67.* <<

[506] *Jalkut* c. 20b. <<

[507] *Gttin* c. 5. <<

[508] *Baba mezia*, 93. <<

[509] *Sanhedrin*, fol. 48. <<

[510] Robertson, *The Historial Jeus. A Survey of Posidones*, 1916, 29. <<

[511] V. también Robertson, *Evangelienmythen*, 181-183. Cons., mi *Sternhimmel*, 248.

<<

[512] Robertson, 1. c. 191-199; comp. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, 48, 178. <<

[513] V. mi libro *Der Sternhfmel* 258, z y para todo el conjunto v. *El Mito de Jesús*, II, 365-371, 382-391. (1.^a ed. alemana). <<

[514] Seeck, *Entwlcklungsgesch. d. Chr.*, 1921, XV, V. también Jold, *Geschichte der Ethik*, 2' ed., 1906, 123 s., 127. <<

[515] V. mi *Markusevangelium* 178 s. <<

[516] V. mi *Markusevangelium y Der Sternhimmel* <<

[517] P. 31 ss. <<

[518] III 22. <<

[519] V. mi introducción a la filosofía: *Die Erkenntnis der Wirklichkeit als Selbsterkenntnis*, p. 197-200. <<

[520] Puede encontrarse una exposición detallada sobre el evangelio de Juan en mi trabajo: *Die Entstehung der Christentums*, p. 333-384. <<

[521] *Contra Tryph. C. XXI, 2.* <<

[522] Seeck 1. c. p. 317. <<

[523] *Kritik d. org. Geschichte der Synoptiker*, 1841, III, 14. <<

[524] *The Jesus Problem* 155. <<

[525] Birt, *Charakterbilder Spdtrorns u. d. Entstehung dL modern Europa*. 2. Aufl., 1920, 162. <<

[526] Dupuis, *Abrégé de l'Origine de tous les Cultes*, 3^e ed. tomo II, p. 104. <<

[527] *Jesus*, 1, 221, 228. <<

[528] V. también Robertson, *Pagan Christs*, 2' ed., 1911, 327 ss. <<

[529] *Lessing u. d. Chrlstentum*, 1912, 9 s. <<

[530] O. c., 1920, 1164 ss. <<

[531] No examinaremos si los autores del Nuevo Testamento eran conscientes de las falsificaciones que estaban cometiendo. Hausrath afirma con razón: «Los asiáticos no tienen la menor idea de ningún tipo de obligaciones con respecto a la verdad». Pero sí podemos decir que lo que no contribuía a la mayor gloria de la Iglesia, lo que contradecía sus dogmas, lo que hacía dudar a los espíritus fue, sin el menor escrúpulo, pasado en silencio, negado o interpretado diferentemente; porque el objetivo práctico de hacer triunfar su comunidad sobre las otras, o de eliminar los obstáculos que podía encontrar, ahogan, en germen, toda aspiración a la verdad histórica o a la corrección exegetica. Se veían las cosas como se querían ver, y la Iglesia siempre tuvo grandes tragaderas para sus creencias y siempre fue injusta para las creencias de los demás. Tomaba con la verdad histórica tales patrañas que al poco tiempo el propio pasado de la comunidad tomaba un carácter mítico y, aun los sucesos más recientemente vividos eran transformados, descaradamente, en manos de los narradores y de la jerarquía eclesiástica (*KL Schriften*, 127). Lo que estos autores necesitaban haber vivido, para la extensión de su secta, se afirmaba que se había vivido. Gente tan Imaginativa, para quienes su propia existencia se convierte en un mito, merecen poca credibilidad; digamos que no merecen, cuando faltan otras garantías, la menor credibilidad en sus afirmaciones sobre el pasado de su iglesia. Estas escuelas religiosas, lo mismo que sus jerarquías eclesiásticas, se mantienen siempre dentro del fraude piadosamente interesado, de tal manera que pensamientos, aspiraciones, palabras, escritos, ¡todo! es una falsedad manifiesta. Cuando se reprocha a la teología histórica de dar palos de ciego, no hay ninguna razón para ello, y quienes afirman tal proceder ignoran totalmente la realidad del contenido histórico de sus afirmaciones. Teniendo en cuenta los documentos que existen, el único método que puede seguirse es el del principio de Descartes: de «*omnibus dubitandwn*» (1. c. 135 s.). Éste es el parecer de un teólogo; no es difícil hacer la aplicación al problema de Jesús en general. Compárese lo que dice Raschke sobre la noción de realidad entre los antiguos, que era muy diferente a la nuestra. <<