

El diagrama
del Primer Evangelio
Ignacio Gómez de Liaño

Ediciones Siruela



La importancia del debate que suscita este libro viene dada por el hecho de que arroja nuevas luces sobre uno de los pilares en los que se asienta nuestra cultura: el cristianismo. Las variadas visiones que se formaron de Jesucristo las diferentes comunidades cristianas más antiguas –Jerusalén, Damasco, Antioquía, Corinto, etc.– y la topografía circular o diagramática de la que se sirvió el evangelista Mateo para estructurar su relato, son los ejes de este ensayo. La variedad de visiones, provenientes de la inspiración mística, que suscitó en su tiempo la figura de Jesús el Nazareno queda bien reflejada en los escritos del Nuevo Testamento, por no hablar de las pertenecientes a las escuelas gnósticas, y que tuvo como resultado las medidas que hubieron de tomarse para unificar y encauzar la imagen de Cristo en los primeros tanteos de la religión cristiana. Por otro lado, el diagrama mnemónico utilizado por Mateo explica ciertos aspectos de su redacción, ya subrayados por los estudiosos desde los tiempos más antiguos. Externamente se parece mucho a los diagramas gnósticos, pero en realidad pertenece a la tradición utilizada por los retóricos de la época para memorizar los textos, y a la vez guarda cierta relación con los «mandalas» gnósticos, que el autor estudió ampliamente en su obra *El círculo de la Sabiduría*.

Ignacio Gómez de Liaño, doctor en Filosofía y profesor titular de Estética, ha publicado en Siruela *Athanasius Kircher, El círculo de la Sabiduría, Iluminaciones filosóficas, Sobre el fundamento y Filósofos griegos, videntes judíos*.

ISBN 84-7844-690-7



9 788478 446902
7505032



El Árbol del Paraíso

- 12 El origen musical
de los animales-símbolos
en la mitología
y la escultura antiguas
Marius Schneider
- 13 El fruto de la nada
y otros escritos
Maestro Eckhart
- 14 La Trinidad
Raimon Panikkar
- 15 Tao te king
Lao zi
- 16 Visión en azul
Alois M. Haas
- 17 Eros y magia en el Renacimiento
Ioan P. Culianu
- 18 La religión y la nada
Keiji Nishitani
- 19 La plenitud del hombre
Raimon Panikkar
- 20 Corpus Hermeticum y Asclepio

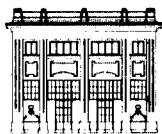
- 21 La religión gnóstica
Hans Jonas
- 22 El hombre de luz
Henry Corbin
- 23 El mito del andrógino
Jean Libis
- 24 Textos esenciales
Paracelso
- 25 El Vedānta y la tradición occidental
Ananda K. Coomaraswamy
- 26 Ramon Llull y el secreto de la vida
Amador Vega
- 27 Del Cielo y del Infierno
Emanuel Swedenborg
- 28 El concepto del alma
en la antigua Grecia
Jan N. Bremmer
- 29 Los dioses de Grecia
Walter F. Otto
- 30 Orfeo y la religión griega
W. K. C. Guthrie
- 31 La presencia de Śiva
Stella Kramrisch
- 32 El diagrama del Primer Evangelio
Ignacio Gómez de Liaño



El Árbol del Paraíso

Ignacio Gómez de Liaño

El diagrama
del Primer Evangelio
y las imágenes de Jesús
en el cristianismo primitivo



Ediciones Siruela

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

En cubierta: Mosaico paleocristiano de Hinton St. Mary,
siglo iv. Museo Británico, Londres

Colección dirigida por Jacobo Stuart

Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

© Ignacio Gómez de Liaño, 2003

© Ediciones Siruela, S. A., 2003

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Prólogo	9
El diagrama del Primer Evangelio	
La identidad polimorfa de Jesús	15
Orígenes frente a Celso	15
La identidad de Jesús en las Cartas de san Pablo y en los Hechos de los Apóstoles	31
La identidad de Jesús en los evangelios	42
La acción del Espíritu y el polimorfismo de la videncia <i>Autopteia</i> y <i>epopteia</i>	49
Conclusión	64
El gueto cristiano	69
El diagrama del Primer Evangelio	79
El <i>iter lucanum</i> de la memoria	79
La geometría textual del evangelio de Mateo	82
Artificios redaccionales	85
El diagrama pentádico-quiástico	88
El Mateo aramaico y el Mateo griego	117
El diagrama de Mateo y los diagramas gnósticos	126
Notas	129

Prólogo

Poco antes de terminar *El círculo de la Sabiduría*¹, decidí no incluir algunos estudios que habían surgido como parte de la investigación de la que esa obra era el resultado. Esos estudios, que tratan sobre algunos aspectos del cristianismo primitivo, son los que ahora se publican.

En el primero, «La identidad polimorfa de Jesús», analizo las imágenes que de Jesús se formaron las comunidades cristianas más antiguas y lo que éstas entendían por Espíritu, a cuya acción atribuían la eclosión de esas imágenes. La variedad de las visiones queda bien reflejada en los escritos del Nuevo Testamento, fue utilizada por los paganos en sus alegatos contra el cristianismo, y permite entender las especulaciones cristológicas, tan abigarradas, que desarrollaron los gnósticos a lo largo del siglo II.

El segundo estudio, «El gueto cristiano», trata de la complicada situación en que se encontraban los cristianos durante el primer siglo de su existencia, tanto en relación con los judíos como con los paganos. Aunque lo he dejado en la forma original de boceto, no he querido omitirlo, pues desarrolla algunos puntos que sólo son sugeridos en el estudio anterior.

El tercer escrito, «El diagrama del Primer Evangelio», se centra en una cuestión que, pese a su apariencia menor, reviste la mayor trascendencia: la forma compositiva del evangelio de Mateo, que tiene el honor de figurar como el primero de los cuatro canónicos y de los escritos todos del Nuevo Testamento. Desde Papías, a comienzos del siglo II, ha llamado la atención la forma tan *ordenada*, y tan extraña a nuestros usos literarios, de su composición. Ese aspecto del evangelio me interesa porque, según se deduce del análisis textual, el redactor lo ha estructurado conforme a las pautas de un esquema geométrico. Es un esquema análogo a los enseñados por el arte clásica de la memoria y a los diagramas que utilizaban las escuelas gnósticas del siglo II para ilustrar su ideario, cuestión que investigué muy por extenso en el primer volumen de *El círculo de la Sabiduría*.

¹ Esta obra, que consta de dos volúmenes, de 726 y 521 páginas respectivamente, ha sido publicada, en 1998, por Siruela.

Como he dicho, ninguno de los capítulos que componen este volumen pasó a ese libro. Las interacciones que se produjeron entre los gnósticos y los cristianos de los dos primeros siglos podían hacer aconsejable la inserción de un capítulo dedicado a la diversidad de visiones que se tuvo de Jesús de Nazaret, pero al final preferí no hacerla, pues amenazaba con romper la unidad de la obra y alargar un libro ya de por sí extenso.

La inserción del estudio sobre el evangelio de Mateo estaba más justificada, pero tampoco lo incluí porque el diagrama que sirve al redactor como pauta para la composición de su escrito sólo se parece *externamente* a los gnósticos. En realidad, pertenece a la tradición de los diagramas mnemotécnicos utilizados por los retóricos de la época, si bien entre esa tradición y la de los diagramas gnósticos hay obvias conexiones. Además, mientras que las composiciones diagramáticas de los gnósticos se deducen con claridad de las fuentes documentales, la que sirve de molde al texto del Primer Evangelio no pasa de ser una hipótesis que sólo se puede hacer valer a partir del análisis interno de la obra y de algunas indicaciones de los primeros exégetas.

Por todo ello, he preferido reunir estos escritos en un libro independiente que sirve de complemento a *El círculo de la Sabiduría*, pero los he dejado en la forma más bien sumaria en que quedaron entonces.

Como en *El círculo de la Sabiduría* y, sobre todo, en *Filósofos griegos, videntes judíos*² he tratado ampliamente del arte de la memoria y, más en particular, de la reforma de tipo zodiacal que inspiró Metrodoro de Scepsis en el siglo I a. C., he pasado por alto ese tema en estas páginas. Sólo quiero recordar que la mnemónica clásica se basa en dos reglas: la de lugares o *loci* y la de imágenes o *imagines agentes*. Mientras que ésta enseña a formar imágenes mentales empapadas de sentimiento y movimiento, y relacionadas con los asuntos que se desea confiar a la memoria, la otra enseña a trazar itinerarios también mentales a través de lugares —donde se alojan las *imagines*— con el fin de ayudar a recordar de forma ordenada las cosas asociadas a éstas. Las prácticas mnemónicas requieren, obviamente, intensos y sistemáticos ejercicios de visualización, de meditación.

Estas técnicas se habían universalizado en la pedagogía de la época en que se redactaron los evangelios. Eran utilizadas por los oradores y abogados para grabar en la memoria sus discursos y, en general, por los estu-

² Este libro también ha sido publicado por Siruela, en el año 2000.

diantes para asimilar las enseñanzas que se impartían en las escuelas. La descripción ezequielana del Templo de Jerusalén, los escritos atribuidos a Henoc, y otros de la secta de Qumrán³ atestiguan que, dentro del judaísmo, se habían adaptado las reglas del arte a una finalidad religiosa. Nada tiene, pues, de raro que los que fijaron la vida y enseñanzas de Jesús utilizaran, con vistas a la predicación, las reglas de imágenes y lugares de la mnemónica, pues con su ayuda se aseguraba la unidad y coherencia de la enseñanza, ni tampoco que el uso que se hizo de esas reglas en las comunidades cristianas cobrase una dimensión religiosa de intensa espiritualidad.

Los estudios que componen este libro no hacen más que abrir un debate e indicar un camino por el que otros podrán llevar la investigación más lejos. Es un debate cuya importancia no se debe minusvalorar, pues arroja nuevas luces sobre la forma de espiritualidad que cultivaban los cristianos de las primeras generaciones y sobre las disposiciones que, a ese respecto, tomaron los apóstoles que decidieron dar forma al primer evangelio canónico.

El movimiento cristiano fue en buena medida el fruto de la espiritualidad que se cultivaba en las primeras comunidades, una espiritualidad carismática, visionaria, que se despliega con toda viveza en la comunidad-madre de Jerusalén cuando, durante la fiesta del Pentecostés, desciende el Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego; en la de Damasco, donde Saulo recibe el mensaje cristiano en forma de revelación divina; en la de Antioquía, donde se formará ulteriormente ese mismo apóstol y de donde procede el protomártir Esteban, cuya visión en el momento de la lapidación se describe en los Hechos de los Apóstoles, y en otras comunidades de la Iglesia naciente donde la efusión del Espíritu adoptaba a veces formas tan incontroladas que, en los momentos paroxísticos, diríase que sus miembros se habían vuelto locos, según dictamina Pablo acerca de la comunidad de Corinto, que él mismo había fundado el año 49 o 50:

Si la comunidad entera —dice— tiene una reunión y todos se ponen a hablar en lenguas, y entran entonces no iniciados o incrédulos, ¿no dirán que estáis locos? (1 Cor 14, 23-24).

³Es un asunto que estudio detalladamente en los últimos capítulos de *Filósofos griegos, videntes judíos*.

El apóstol de los gentiles buscó remedio a tales excesos, y, unos años después, Mateo creyó que lo había encontrado gracias al riguroso orden que acertó a dar a las imágenes y enseñanzas de Jesús que ofrece en su evangelio.

El diagrama
del Primer Evangelio

La identidad polimorfa de Jesús

Orígenes frente a Celso

Orígenes lleva veinte años desterrado en Cesarea de Palestina. La malevolencia de sus correligionarios de Alejandría no dobllega, sin embargo, a este hombre que —dice Eusebio de Cesarea—, «formado como griego en las letras griegas, vino a parar en la temeridad bárbara». De joven siguió, al igual que Plotino, las lecciones del filósofo Ammonio Saccas, quien, al contrario de su discípulo, prefirió la senda de los platónicos tras haber recibido una educación cristiana. De Orígenes —el teólogo del Logos, del Nous— se ha dicho que fue el más grande cristiano del siglo III. Por su labor exegética y teológica puede parangonarse con el apóstol Pablo y el evangelista Juan, a quienes se deben unas formulaciones tan audaces de la fe cristiana que sin ellas la secta judía que rodeaba a Santiago y a Pedro en la Jerusalén de los años 30 y 40 no habría llegado a ser una religión capaz de apoderarse del Imperio.

De Alejandría, su ciudad natal, le llega a Orígenes la amarga espuma de la envidia, pero también, desde allí, su amigo Ambrosio hace todo lo posible para facilitarle el trabajo. Hombre atento a las novedades filosóficas, Ambrosio descubre hacia el año 246 un libro que se intitula *Alethes logos*, de un tal Celso, y se lo manda a su amigo¹. Debía de ser una rareza bibliográfica, pues el Alejandrino lo desconoce. Es una obra publicada en torno al año 170, tal vez el 178, unos diez años antes de que naciese Orígenes. El *Discurso verdadero* es un alegato sorprendentemente bien documentado y razonado contra el cristianismo. Su autor es un romano culto, relacionado probablemente con las altas esferas de la administración, que ha viajado por Palestina, Siria, Egipto. Para encontrar otra pieza comparable hay que esperar al tratado *Contra los cristianos* de Porfirio, el discípulo de Plotino que, siendo muy joven, conoció a Orígenes, y a los discursos del emperador Juliano el Apóstata de la siguiente centuria.

Cuando Celso escribe su *Discurso*, el Imperio lleva casi un siglo disfrutando de una brillante teoría de emperadores —Trajano, Adriano, An-

tonino Pío y Marco Aurelio— que a sus dotes intelectuales, a veces sobresalientes, unen la de ser excelentes administradores del vasto y complejo mosaico de territorios y pueblos que formaban el Imperio de Roma. Por su lado, los cristianos están divididos en numerosas sectas que se hacen la guerra entre sí y que a veces sólo tienen en común el nombre de cristianas. En el año 170 aún no se ha formulado un credo obligatorio, ni ha sido fijado el canon —cada vez más necesario para dar coherencia al movimiento— de la Escritura cristiana. El canon del Fragmento Muratoriano excluye todavía, hacia el año 180, la Epístola a los Hebreos, que es uno de los escritos teológicos más brillantes del Nuevo Testamento, e incluye el Apocalipsis de Pedro. En la Iglesia romana no faltan dignatarios que rechazan el evangelio de Juan, que, en otros círculos, es considerado uno de los libros más profundos de la nueva fe. La doctrina del Logos encarnado en Jesús atraerá, sobre todo, a los filósofos y, entre ellos, a Orígenes. Su famoso prólogo («En el principio era el Logos») hará brotar un caudaloso río de comentarios, tanto entre los cristianos de la Gran Iglesia como entre los gnósticos. En esas páginas, misteriosas por su misma coherencia —densas, repetitivas, casi oníricas—, Jesús revela sin reservas su identidad divina y el alcance cósmico de su misión salvadora. A tanta exaltación no habían llegado ni Pablo con su tenaz rechazo de la Ley judía y con su afirmación de que es la fe en Jesucristo lo que salva, ni los evangelios sinópticos que se limitaban a afirmar, con diferentes matices, la mesianidad del profeta galileo ajusticiado en Jerusalén.

Tan indefinida estaba la ortodoxia en tiempos de Celso que todavía el propio Orígenes considera el *Pastor* de Hermas un libro inspirado, y el mismo título se otorga a una gran variedad de evangelios, hechos y apocalipsis que no han pasado al canon. A esa confusión se refiere Dodds, cuando dice:

Si Celso confundía a veces el cristianismo con el gnosticismo, como alega Orígenes, es muy probable que en esta misma confusión incurriera un buen número de cristianos contemporáneos².

Los dos siglos transcurridos desde la muerte del Nazareno no habían servido para aclarar la identidad de Jesús, como si algo hubiera en la fuente que hiciera la clarificación impracticable.

De esa confusión es una muestra el que, en tiempos de Celso, Valen-

tín, uno de los adalides del gnosticismo —en él se ceba el heresiólogo Ireneo por los mismos años en que aparece el *Alethes logos*—, presentara su candidatura a la cátedra episcopal de Roma. A Valentín le avalaban su gran prestigio intelectual y el hecho de haber sido discípulo de Teudas, discípulo a su vez del apóstol Pablo, según informa Clemente, que, al igual que Orígenes y el propio Valentín, era natural de Alejandría. Es inútil fantasear acerca de las consecuencias que habría supuesto para el cristianismo su ascenso a la cátedra de Pedro. Pero, aunque Valentín no logró su objetivo, tampoco fue expulsado de la comunión eclesial, ni él ni sus numerosos discípulos. Los valentinianos pensaban que sus concepciones cristológicas sólo eran aplicables a una minoría de cristianos superiores, *conocedores*, gnósticos, trazando así una divisoria entre creyentes simples y creyentes inteligentes, que se asemeja a una diferenciación análoga que también se encuentra en el propio Orígenes.

En tiempos de Celso, los cristianos acaban de salir del gueto ideológico³. Los Padres Apostólicos —Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma, Bernabé, Policarpo—, que precedieron a los apologetas, dirigían sus cartas, en los inicios del siglo II, a la comunidad de los fieles, a fin de darles aliento, elevar su moralidad, suavizar las diferencias. Y cerraban los ojos al paganismo circundante, cada vez más amenazador⁴.

Hasta entonces los cristianos se habían sentido amparados dentro de las sinagogas en virtud de la *Lex Iulia de Collegiis*, que otorgaba importantes privilegios a los judíos y a los prosélitos provenientes del paganismo acreditados por los jefes de las sinagogas. Gracias a esa ley los judíos y los prosélitos estaban autorizados a reunirse y asociarse libremente, se les dispensaba del culto al emperador y, en la práctica, se les eximía del servicio militar. Ninguna otra «etnia» disfrutaba de tales privilegios dentro del Imperio. Como secta del judaísmo, los cristianos habían disfrutado hasta entonces de esos beneficios⁵.

Pero la sinagoga fue extremando su sentido de la ortodoxia y, desde el primer tercio del siglo II, los cristianos tuvieron que salir a la intemperie y valerse por sí mismos. Fue entonces cuando llegó la hora de los apologetas⁶. Con sus alegatos trataban de defender y acreditar la religión en la que habían depositado el ardor de su fe. Desde entonces los cristianos tuvieron clara conciencia de pertenecer a una religión distinta del judaísmo y, en consecuencia, recopilaron viejos documentos (los evangelios, las cartas de Pablo, etc.) a fin de disponer, al igual que los judíos, de sus pro-

pías Escrituras. Ese momento histórico debió de ser para la Iglesia el del triunfo de las comunidades fundadas por Pablo, las cuales desde sus orígenes habían mostrado sin rodeos su rechazo frontal a la Ley mosaica.

En la desembocadura de la corriente apologética, que se despliega a lo largo del siglo II desde el final del reinado de Adriano (117-138), Celso es el primer intelectual pagano que se toma en serio el cristianismo. Quiere mostrar la distancia que hay entre pretensiones y realidades, entre lo que los cristianos piensan de sí mismos y lo que un romano debe pensar de ellos tras una detenida investigación del caso. Celso pasa por alto las toscas calumnias que las capas populares dirigen a los cristianos. Hay que discutir las cosas racionalmente, reconstruir la verdad histórica. Adivina la trascendencia de ese confuso movimiento religioso, formado por gentes sin instrucción, de los estratos sociales más bajos.

Lo que para Plinio el Joven —observa Dodds— no había sido más que una incómoda complicación administrativa, lo que Luciano y el mismo Galeno habían mirado como una mera curiosidad psicológica, fue considerado por Celso como una amenaza contra la estabilidad y la seguridad del Imperio. Con notable anticipación supo ver en la Iglesia un potencial Estado dentro del Estado, cuyo continuo desarrollo, en su opinión, amenazaba con romper los vínculos de la sociedad y abrir finalmente las puertas a los bárbaros. Ése es el objeto de *La verdadera doctrina* [o *Discurso verdadero*]: oponerse a la expansión del cristianismo; persuadir a los cristianos de que deberían ser mejores ciudadanos. Se cree que fue publicado bajo Marco Aurelio, quizá hacia el año 178. Si es exacta esta fecha, parece que dominó la situación, sin tener réplica, durante dos generaciones⁷.

Por los años en que Celso escribe su alegato soplan vientos de persecución, acaso a consecuencia del decreto contra los que «introducen nuevas religiones, no conocidas por el uso o la razón, por las que puedan perturbarse los ánimos de los hombres». De ahí que, en torno a los años 171-172, se haga oír en varios puntos el clamor de la protesta cristiana. Melitón de Sardes redacta su apología:

Porque, cosa jamás antes sucedida, ahora se persigue a los hombres adoradores de Dios, que se ven vejados por nuevos edictos por toda el Asia. Sicofantas sin vergüenza y ávidos de los bienes ajenos, tomando ocasión de los edictos im-

periales, se entregan a cara descubierta al pillaje, despojando día y noche a los que no han cometido injusticia alguna (cf. Eusebio, *Hist. Ecl.*, IV, 26, 5).

Por los años 176-178, otro apologeta, el ateniense Atenágoras, se dirige a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, «arménicos, sarmáticos y, sobre todo, filósofos», y con talante de hombre instruido en cuestiones mitográficas y astrológicas no duda en adoptar algunos desarrollos gnósticos del cristianismo, y fragua un interesante argumento «topológico» en favor de la unidad divina. Presentar el cristianismo como una «filosofía» equiparable a las escuelas filosóficas reconocidas podía ser una manera de sortear los peligros que acechaban.

En esos años de efervescencia Celso lleva adelante su investigación, sin olvidar en ningún momento sus preocupaciones de índole política. En sus oídos tal vez resuena la arrogante frase que Tertuliano escribe por esas fechas:

Somos de ayer y hemos llenado todo lo vuestro: ciudades, islas, guarniciones, municipios, aldeas, vuestros mismos campamentos, el Palacio, Senado y foro. Sólo os hemos dejado los templos (*Apolog.* 37, 4).

Si las cosas estaban así, Celso y las autoridades tenían buenas razones para inquietarse, en unos momentos en que no faltaban las amenazas. Durante el reinado de Marco Aurelio el Imperio se defiende, en 162-165, de la invasión de los partos en Oriente; y en 167-175, del empuje formidable de los germanos y eslavos en la región danubiana, guerra que se recrudece entre el 178 y el 180. Las fuerzas telúricas tampoco están ociosas. Temblores de tierra siembran de ruinas y pánico el litoral jonio, provocando el hundimiento, en el 178, del soberbio templo construido por Adriano en Cícico. Incluso los «demonios» de las enfermedades campean a lo largo y a lo ancho del Imperio. Ahí están las calamitosas secuelas de la peste que, traída del Oriente hacia el 162, azota durante seis o siete años el Imperio. Cristianos y paganos se echan la culpa los unos a los otros de esos males enviados por la «cólera divina».

Celso cree abanderar el partido de la racionalidad histórica contra la insensatez de la superstición. Su talante estaba en contradicción con el de aquel apóstol Pablo que no sólo alardeaba de la insensatez y «tontilocura» de la doctrina cristiana, sino que colocaba esa *morosophia* por encima de

la sabiduría griega (1 Cor 1, 20-25; 3, 19). Celso, que se siente portavoz de la sabiduría griega y de la armonía político-social romana, quiere poner en guardia respecto a la difusión de una creencia que estima deleznable y que da cobertura a inquietantes tendencias subversivas. Ése es el punto central. Pues la finalidad que con su alegato persigue es ante todo política: salir al paso de una situación potencialmente gravísima, dado el rechazo cristiano a colaborar con la administración. El autor pagano ataca en los cristianos sobre todo lo que hay en ellos de malos ciudadanos. Un reino dividido no puede subsistir. Como está persuadido de que para hacer de ellos buenos ciudadanos hay que desinfectar su doctrina de la ingenua charlatanería que la recubre, quiere enseñar la recta doctrina, la doctrina verdadera.

Si fuera posible —dice en los últimos párrafos de la obra— que todos los pueblos que habitan Europa, Asia, África, tanto griegos como bárbaros, hasta los últimos confines del orbe, se uniesen en la comunidad de una misma fe, entonces una tentativa del género de la vuestra tal vez pudiera tener éxito; pero eso es una quimera, habida cuenta de la diversidad de los pueblos y de sus costumbres. Quien acaricia un proyecto de esa especie, testimonia por lo mismo estar ciego. Apoyad al emperador con todas vuestras fuerzas; compartid con él la defensa del derecho; combatid en sus filas, si las circunstancias lo exigen; ayudadle en la dirección de sus ejércitos. Con ese fin, dejad de sustraeros a los deberes civiles y al servicio militar; tomad parte, si fuera menester, en las funciones públicas para salud de las leyes y la causa de la piedad.

Ése es el corazón del discurso. Celso cree que sólo la religión imperial —una religión eminentemente civil— puede ser el aglutinante ideológico de los diversos pueblos del Imperio. Sin duda, se equivocaba. No midió con precisión, pero sí sospechó con clarividencia, la fuerza del «proletariado» que empezaba a socavar los cimientos del edificio político romano, el vasto alcance de la disidencia que se daba cita en las iglesias, y el vigor que proporcionaba a los cristianos la fe que alimentaba sus espíritus. Aunque la política imperial se regía por el principio de tolerar las más variadas creencias religiosas, no podía ir contra sí misma cerrando los ojos ante una religión cada vez más extendida que ni toleraba la existencia de las demás ni quería colaborar con el Estado.

Celso observaba el cristianismo desde fuera, al igual que su contem-

poráneo Luciano, o sea desde la perspectiva normal de un ciudadano romano culto. No podía imaginar que sus argumentos, por más razonables que fuesen, nada valían ante el potencial de fanatismo que anidaba en el corazón de los que creían en el Mesías judío. El pagano se fiaba demasiado de la razón, de la argumentación histórica y filosófica. Al desarmar pieza a pieza la peligrosa doctrina, no se daba cuenta de que hacía un trabajo inútil. El cristianismo no era un asunto de razón, sino de fe, y la fe, cuando es ardiente, insensibiliza a los creyentes ante los argumentos de tipo racional. Incluso es dudoso que las comunidades cristianas, compuestas a la sazón en su mayor parte de fieles poco cultos, llegasen a tener noticias de la investigación de Celso.

Sólo un siglo y medio más tarde de la publicación del *Alethes logos* las Iglesias, cada vez más fuertes y cohesionadas, saldarán sus cuentas con el Imperio. El «edicto de tolerancia» de Constantino (del año 313) será su triunfo, si es que no lo fue el del emperador que supo atraérselas. Pues cuando después de un gran banquete se disolvió el 19 de junio del 325 el concilio de Nicea, mientras algunos de los obispos creían encontrarse ya en el reino de Dios, otros más perspicaces «se dieron cuenta, nada más volver a sus casas —dice Étienne Trocmé—, de que al haber cedido tan fácilmente a la imperiosa seducción ejercida por Constantino habían cambiado la libre iniciativa de que anteriormente disponían por la sombra de cooperación con el Estado»⁸.

En el siglo y medio que separa a Celso del concilio de Nicea cada una de las partes en liza tuvo que hacer importantes concesiones y se produjo una especie de impregnación recíproca. Si Orígenes trata de conciliar el cristianismo y el platonismo, el propio neoplatonismo se asemeja cada vez más a una religión de salvación. En las altas esferas se buscan afanosamente posibles combinaciones. La emperatriz Julia Mammea invita a Orígenes a la corte, y su hijo Alejandro Severo (222-235) tiene en su capilla privada imágenes de Abrahán, Orfeo, Cristo y Apolonio de Tiana. El emperador no era el único en mantener una actitud tan ecléctica; por la misma época los discípulos del gnóstico Carpócrates veneraban, según refieren Ireneo y Agustín, imágenes de Homero, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Cristo y san Pablo.

Algo había en el *Discurso verdadero* para que, setenta años después de su publicación, Orígenes se sintiese impulsado a responder con la que será su obra más famosa. Su respuesta nos permite reconstruir, si bien de

forma incompleta, el discurso de Celso. Pero ¿no será mejor callar?, se pregunta el Alejandrino. Los cristianos han gozado de varios decenios de paz. La rareza del libro, y hasta, como dice en el prólogo, el hecho de que el propio Logos-Jesús guardase silencio «cuando se le levantaban falsos testimonios y nada respondió cuando era acusado», también le inducen al silencio en su retiro de Cesarea. Pero, al fin, Orígenes se decide a hablar, dicta sus ocho libros *Contra Celso* y de esa manera pone una brillante diadema a la tradición de los Justino, Atenágoras, Ireneo, Tertuliano. El Alejandrino escribe la obra de un tirón, en el año 248, mientras el emperador Filipo el Árabe (244-249) se enfrenta a una sedición, ya que las legiones de Panonia acaban de elevar a Pacaciano como emperador rival, y en las fronteras de Capadocia y Siria, tan cerca de Cesarea, surgen otros aspirantes al solio imperial. Orígenes barrunta que el período de tranquilidad de que han disfrutado los cristianos toca a su fin. Él mismo, pese a sus muchos años, conocerá la cárcel durante la gran persecución (249-250) de Decio.

Celso empieza su alegato poniendo en duda el nacimiento virginal de Jesús. Más aún, según sus informaciones, Jesús habría sido el fruto adulterino de una campesina y un soldado llamado Panthira (C. C. 1, 32), opinión generalizada en el judaísmo del siglo II. Esta opinión era sin duda repugnante para los cristianos y estaba tan escasamente fundada como lo estaba, en la mente de los paganos, la pretensión cristiana de hacer a Jesús el hijo único del Espíritu divino. También Alejandro Magno, en su afán de ser hijo de Zeus, hizo pasar a su madre, Olimpia, por lo que no era. El denigrante comentario de los enemigos del cristianismo podía apoyarse en un versículo del evangelio de Marcos. Cuando Jesús es rechazado por sus paisanos y familiares a poco de empezar a predicar, los habitantes de Nazaret se preguntan: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago?» (Mc 6, 3). En la edición de la Biblia de Cantera-Iglesias se anota:

Entre los judíos, los «apellidos» hacían referencia al padre, no a la madre; se ha pensado que quizá José había muerto; o que se trataba de una expresión insultante, como se podía dirigir a un hijo «de padre desconocido»⁹.

Los pasajes paralelos de los evangelios sinópticos arreglan la desconsiderada expresión. Mateo hace decir a los paisanos de Jesús: «¡Si su madre

es María y sus hermanos...!», etc., y Lucas la altera con diplomática elegancia, según su costumbre: «¿No es éste el hijo de José?». Fundada o no, la acusación de Celso se remontaba en todo caso a fuentes muy antiguas.

Más adelante (C. C. 1, 57), el pagano arguye que «había miles» en tiempos de Jesús que se presentaron con los títulos de Hijo de Dios, Mesías, etc. Celso exageraba, pero que los hubo es bien conocido. El samaritano Simón —el Simón el Mago de las tradiciones cristianas— al que se hace referencia en los Hechos de los Apóstoles, ya a finales del siglo I era considerado por sus seguidores como Dios, según refiere el apologeta Justino, que también era de Samaria, incluso como el «Primer Dios», y en tiempos de los apóstoles se le daba el título de «Gran Potencia» de Dios. Dositeo, que fue discípulo de Juan el Bautista y maestro de Simón, también se proclamó a sí mismo Mesías, como refiere el propio Orígenes. Menandro, discípulo de Simón, prefería presentarse como Salvador. Del rey Herodes Agripa I, que hizo pasar a cuchillo al apóstol Santiago, el hermano de Juan, se dice en Hechos que la plebe le consideraba «dios» (Hch 12, 22). El campeón de la lucha contra los romanos de la Segunda Guerra Judaica, Simón bar Kosiba, era reconocido por sus partidarios, en torno al año 130 d. C., como el Mesías. De él dice Eusebio de Cesarea, en su *Chronicon*, que «sometió a variados suplicios a muchos cristianos porque no querían colaborar con él en la guerra contra los romanos», debido a que aquéllos no podían admitirle como mesías. Justino ratifica la noticia en su primera *Apología*.

Todavía se podrían citar otros nombres que en la Palestina del siglo I suscitaron tanto entusiasmo que muchos los consideraron grandes profetas. Josefo, que alude a gran número de ellos, nombra a dos de estos «impostores» o «pseudoprofetas»: Teudas, mencionado también en el Nuevo Testamento, y el llamado «el Egipcio», con el que el tribuno romano confundiría al apóstol Pablo, tras el arresto de éste en el templo de Jerusalén.

Celso tal vez exageraba al pretender que había miles de «profetas» exaltados a rango divino, pero sabemos que hubo al menos unos cuantos y que entre ellos se contaban algunos que formaron sectas que lograron gran difusión y que, como la de los simonianos, presentan no pocos paralelismos e interrelaciones con el cristianismo naciente¹⁰.

Son muchas las cosas del cristianismo que causan asombro al autor pagano. Una de ellas es que un «cuerpo divino» —el de Jesús— estuviese sometido a la condición natural de los cuerpos humanos, y que incluso co-

miese alimentos semejantes a los que comían los demás hombres (C. C. 1, 70), a lo que contesta Orígenes: «¡Como si se pudiera demostrar por los escritos evangélicos que comió y qué cosas comió!». Réplica extraña, pues el propio Orígenes hace referencia a varios pasajes evangélicos que implican que Jesús efectivamente comía como los demás mortales, y en Lucas hay uno nada ambiguo en el que se afirma que Jesús, incluso resucitado, comía como cualquier hombre: «¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos [los discípulos] le dieron un trozo de pez asado; y cogiéndolo, comió delante de ellos» (Lc 24, 41-43).

Celso no pasa por alto (C. C. 2, 9) el ignominioso comportamiento de los discípulos cuando Jesús fue detenido y llevado al suplicio. Los evangelistas no pudieron dejar de hacerse eco de tan cobarde conducta, a riesgo de contradecirse con el supuesto preconocimiento de que el trance de la Pasión de Jesús era necesario, y con la afirmación de que el propio Jesús lo había previsto y anunciado. Tras analizar este punto, Celso concluye (C. C. 2, 13) que los discípulos inventaron la inverosímil especie de que Jesús sabía y había predicho todo lo que posteriormente le sucedió:

Porque es evidente que si uno se percatara de antemano de que se acecha contra él, los acechadores se apartarán y se guardarán, desde el momento en que se les advierte. [...] Luego todo esto [la ejecución] no sucedió porque estuviera previsto, pues es imposible; antes bien, el haber sucedido [la ejecución] demuestra ser mentira que fuera previsto, pues es de todo punto imposible que quienes de antemano fueron advertidos persistieran en traicionar o negar (C. C. 2, 19).

Ni mintiendo —agrega— fuisteis capaces de encubrir verosímelmente vuestras ficciones (C. C. 2, 25).

El pagano rechaza también la pretensión de que Jesús fuese el Logos (C. C. 2, 30), identificación tan sofisticada que sería imposible adjudicarla a un profeta que se movía en zonas rurales hostiles a la filosofía griega y que era acompañado por un grupo de personas sin instrucción.

Al analizar los documentos, Celso llega a la conclusión de que «Jesús no convenció a nadie mientras vivió, ni siquiera a sus discípulos» (C. C. 2, 38); «mientras vivió en este mundo sólo pudo ganarse a diez marineros y alcabaleros, gentes perdidísimas, y ni siquiera a todos» (C. C. 2, 45). Celso pensaba que el cristianismo no fue en realidad cosa de Jesús, sino

una invención religiosa generada tras la muerte de éste y tomando ocasión de ella.

El contenido de su predicación es, según Celso, un pobre remedo de la sabiduría helénica. En conjunto, poco podía aportar a quien conociese la moral del platonismo, el pitagorismo y el estoicismo. El relativo éxito que tuvo Jesús como predicador fue consecuencia de sus artes mágicas, de su capacidad para conjurar a los dáimones que, obedientes a sus órdenes, salían de los enfermos.

El anticristianismo de Celso va a la par del desprecio que le inspiran los judíos y las locas pretensiones que éstos tienen de ser el pueblo elegido y el único depositario de la auténtica sabiduría. ¿Cómo aceptar tales desvaríos, cuando ese pueblo no ha contribuido para nada al desarrollo de la filosofía, las ciencias, las artes, la civilización? No menos ridícula le parece la pretensión cristiana de ver en Jesús al Hijo de Dios, cuando su misma muerte habría bastado para convencer de lo contrario. Por otra parte, hay tantas divisiones en el cristianismo que eso mismo confirma su inconsistencia.

Al pagano le asombra también la impotencia de Jesús ante los poderes que le llevaron a la muerte, y explica la resurrección con estas palabras:

¿Y quién lo vio? ¡Una mujer frenética [María Magdalena], como vosotros la llamáis! O alguno otro de la misma banda de embaucadores. Esto lo soñó alguien por cierta disposición de espíritu o, conforme a su deseo, se lo imaginó con opinión extraviada, y así lo propaló; fenómeno que se ha dado ya en infinitas gentes (C. C. 2, 58-59).

Celso se adelanta así a un estudioso moderno que no duda en afirmar que la creencia en la resurrección de Jesús «está basada en pruebas que sólo pueden calificarse de frágiles y confusas. [...] Desde luego, en Marcos y Mateo, Jesús anuncia en cinco ocasiones distintas su calvario, muerte y resurrección, pero se sostiene generalmente, incluso entre la ortodoxia académica, que al menos las referencias a la resurrección constituyen una profecía después del suceso»¹¹.

Orígenes contesta a las diferentes objeciones del pagano y, al llegar a este punto, trata de explicar un hecho desconcertante que Celso ha puesto de relieve y que nos interesa destacar: las incongruencias que hay en las afirmaciones que hacen los cristianos acerca de la identidad de su

Maestro, la plétora de visiones distintas que sobre su persona humano-divina circulan entre ellos. La respuesta del Alejandrino es un brillante *tour de force* que pone a cubierto a Jesús de cualquier intento de investigar históricamente su identidad:

Jesús, aun siendo uno solo, ofrecía muchos aspectos a la consideración, y no era igualmente visto por todos los que lo miraban. Que ofrecía muchos aspectos a la consideración se ve por dichos como éstos: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* y *Yo soy el pan* y *Yo soy la puerta* (Jn 14, 6; 6, 35; 10, 9), y por otros innumerables. Y que, al ser visto, no aparecía igualmente a todos los que lo miraban resultará claro [...]. Que no apareciera siempre el mismo lo pone de manifiesto el hecho de que Judas, cuando lo iba a traicionar, dijo a las turbas que salieron con él como si no lo conocieran: *Al que yo besare, éste es* (Mt 26, 48). [...] Así pues, teniendo nosotros esa idea de Jesús, no sólo en cuanto a su divinidad interior, oculta a las turbas, sino también en cuanto a su cuerpo, que se transfiguraba cuando quería y ante quienes quería, afirmamos que todos eran capaces de ver a Jesús antes de que despojara a los Principados y Potestades (Col 2, 15) y antes de morir al pecado (Rom 6, 10); mas una vez que despojó a los Principados y Potestades y no tiene ya nada capaz de ser visto por las muchedumbres, no todos los que antes lo vieran eran ya capaces de verlo. [...] Jesús no se apareció a todo el mundo, sino sólo a los que sabía que tenían ojos capaces de contemplar su resurrección (C. C. 2, 63-64).

Con estas palabras —que son parafraseadas más adelante, en C. C. 4, 16— Orígenes cree hacer comprensibles y conciliables las diversas visiones que de Jesús proliferaron en los dos primeros siglos de la era cristiana. De una parte, admite que a Jesús resucitado sólo se le podía ver con los «ojos del espíritu», pues con su muerte había despojado a los Principados y Potestades, es decir, a los Arcontes de naturaleza meramente psíquica que gobiernan las esferas astrales; de ahí que sus apariciones, después de la resurrección, fuesen de naturaleza estrictamente espiritual y por eso mismo estuviesen reservadas a pocos. Pero, de otra parte, la persona de Jesús ostenta un carácter extraordinario: es un ser transformista y polimórfico que, como Proteo, puede adoptar la figura que desee y suscitar toda suerte de visiones.

No es ésta una doctrina exclusiva de Orígenes. En el *Evangelio de Felipe*, redactado por los años en que el Alejandrino publica su *Contra Cel-*

no, hay un párrafo que proporciona una clave antropológica a esta visión de Jesús. Es una clave que delata la concepción platónico-pitagórica según la cual el hombre es de la naturaleza de aquello que mira, de aquello que aloja en su interior, gracias a su comunicación, a través de la parte irracional de su alma, con los animales, y con los dioses a través de su entendimiento. El párrafo que nos interesa del *Evangelio de Felipe* dice así:

Jesús habló con ellos [sus discípulos] a escondidas, pues no se les aparecía tal como era, sino en la forma en que [ellos serían] capaces de verle. Se apareció a ellos. Se apareció a los grandes como grande. [Se apareció] a los pequeños como pequeño. [Se apareció a los] ángeles como ángel, y a los hombres como hombre. A causa de esta su palabra se ocultó de todo el mundo. Algunos ciertamente le vieron, pensando que se estaban viendo a sí mismos, pero cuando se apareció a sus discípulos en gloria sobre el monte, no era pequeño. Se hizo grande, pero hizo a sus discípulos grandes, de modo que pudieran verle en su grandeza (57-58)¹².

El argumento debía de ser ya antiguo, pues en las *Enseñanzas de Silvano*, obra contemporánea de Clemente y Orígenes, con cuya cristología coincide en muchos puntos, así como con el estoicismo de Marco Aurelio o el medioplatonismo de Albino, se lee: «¡Oh, alma! [...] ¿Cuántos aspectos adoptó Cristo por tu causa? Aunque era Dios, [se le encontró] entre los hombres como hombre», etc. (103-104)¹³.

Aquí se entremezclan dos argumentos: la dificultad objetiva de precisar históricamente quién era Jesús, ya que su persona ha quedado recubierta por múltiples imágenes, y, por otro lado, ciertas concepciones pitagórico-platónicas relativas al ser del hombre.

También en los *Kerygmata Petrou* encontramos la idea de que el espíritu de Dios es capaz de hacerse el cuerpo que quiere¹⁴, y en las *Homilias Pseudoclementinas* se lee: «Mucho más es Dios capaz de cambiarse a Sí mismo en lo que quiere» (20, 6, 8).

Según los doxógrafos, para Posidonio de Apamea Dios es «un Espíritu intelectual e ígneo, que no tiene forma, pero se muda en lo que quiere y se asemeja a todas las cosas» (Estobeo, 1, 34-35)¹⁵. Con este argumento Posidonio logró justificar el metamorfismo divino, que Platón había descalificado, en la *República*, alegando que lo perfecto no desea degradarse convirtiéndose en algo menos perfecto.

Más de un siglo antes de Orígenes, otro alejandrino, Basílides, que se proclamaba discípulo de Glaucias, discípulo a su vez del apóstol Pedro, había proclamado la facultad metamórfica de Jesús al afirmar que, en el camino de la cruz, adoptó la figura del Cireneo, de suerte que fue éste el ejecutado, mientras Jesús se reía por el éxito de su engaño: «Jesús asumió la figura de Simón, y estaba allí mofándose de ellos» (Ireneo, *Adv. haer.* 1, 24, 4)¹⁶.

Una vez más se produce la interferencia entre el problema histórico y el dogma platónico. Pues Basílides no sólo reconoce el polimorfismo —el «muchos en uno y uno en muchos»— en la persona de Jesús, sino que extiende esa facultad a toda alma humana.

Permítaseme añadir este dato —dice Clemente de Alejandría en sus *Stromateis*—: el hombre que describe Basílides conserva la imagen del caballo de madera, tal como se describe en los mitos poéticos, ya que encierra en un solo cuerpo un ejército de tan diversos espíritus (2, 20, 113)¹⁷.

Esta condición locativa del hombre, entendido como morada de espíritus, la recogerá unos decenios después, antes de mediado el siglo II, Valentín, cristiano gnóstico y también alejandrino, profundamente influido por el pitagorismo y el platonismo:

A mi entender —dice—, al corazón le sucede lo que a una posada. Pues ésta es maltratada, deteriorada y con frecuencia ensuciada por gente que se comporta sin recato alguno. [...] De la misma manera, el corazón, hasta que no se encuentra con la providencia, es impuro, morada de muchos demonios (*Strom.* 2, 114).

La imagen del alma como una posada parece ser pitagórica. La menciona Yámblico en su *Vida de Pitágoras* (34) cuando, al hablar de las censuras que merecen a los pitagóricos los pretendidos maestros que comercian con el saber, pone en boca de aquéllos la expresión «abren [los pretendidos maestros] sus almas como las puertas de una posada a todo el que se les acerca».

Séneca, que pasó una larga temporada en Alejandría a comienzos del siglo I, se sirve de esa misma imagen cuando dice que «este cuerpo no es más que una hostería donde hemos de demorarnos poco tiempo» (*Epistola a Lucilio* 120). Séneca atribuye esta doctrina a los «antiguos maestros»

del estoicismo, que debieron de tomarla de los pitagóricos, pues algo análogo se encuentra ya en Platón, pero agrega que no está totalmente de acuerdo con ella, pues tiende a conferir a las «cualidades» (virtudes y vicios) el carácter de entidades vivas:

En la estrechez de nuestro pecho habitan muchos miles de animales [por los que se han de entender las virtudes y los vicios] y cada uno de nosotros es un conjunto de muchos de ellos, o contiene muchos de ellos (*Ep.* 113).

El Cristo polimórfico de Orígenes sería, pues, el paradigma perfecto de esta facultad metamórfica de la naturaleza humana, además de un estupendo expediente para justificar la multiplicidad de imágenes con que se fue revistiendo su identidad histórica. Con esa llave maestra se podía salir al paso de todo el que pretendiera mostrar las incongruencias que ofrece la figura de Jesús.

Orígenes conocía los relatos paganos sobre las metamorfosis de los dioses, que había popularizado Ovidio en el siglo I. ¿Por qué Jesús, que era el Hijo de Dios, el Dios Logos, la Razón que lo penetra todo y se halla por doquier, iba a carecer de una potencia inagotablemente proteica? Como mitólogo y alegorista, Orígenes estaba en su derecho de ver las cosas de esa manera, pero al mismo tiempo bloqueaba toda posible investigación histórica. Lo que hablaba en el Alejandrino era ante todo la fe, junto a una teología y antropología muy definidas. No es consciente de que, con esa forma de pensar, ya ha juzgado los hechos antes de someterlos a juicio. Celso, que no podía admitir la hipótesis de que Jesús era un ser tan extrañamente polimórfico, pues esa suposición hacía impracticable toda investigación racional, difícilmente podría hacer entrar en razón a quienes empezaban por negar que, acerca de Jesús, la discusión racional y la investigación histórica fuesen métodos apropiados.

El párrafo transcrito de Orígenes sintetiza un hecho desconcertante que se remonta a los comienzos del cristianismo. El hecho es la dificultad de conciliar las diferentes imágenes que se fueron formando del Nazareno a los pocos años de su muerte, antes incluso del año 70, cuando a causa de la Primera Guerra Judaica, con la diáspora subsiguiente a la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén, la fatalidad histórica cerrase los canales más antiguos por los que fluyó la *imagen real* del predicador galileo.

Así, la figura de Jesús nos ha llegado tamizada por las creencias que amasaron la pasta de su persona. Los evangelistas no fueron biógrafos, ni lo pretendieron, sino creyentes, y en razón de su creencia, de los informes de que disponían y de lo que esperaban de ellos las comunidades a las que se dirigían, cumplieron su tarea. Incluso al helenizado Lucas le cuesta no poco convertir la abigarrada documentación que maneja en algo que pudiera parecerse a una *vita* al estilo helenístico. También en él es la fe lo que domina.

Exceptuando el episodio de la Pasión y muerte, núcleo narrativo común a todos los evangelistas, si bien con no pocas divergencias de detalle, y exceptuando también algunas de las líneas maestras de la trayectoria de Jesús, desde el bautismo en el Jordán hasta su muerte, que dura, según los tres sinópticos, un año o, según el evangelista Juan, de dos a tres, las cuestiones relativas a la persona del predicador galileo, su mensaje y la autoconciencia que aquél tenía de sí mismo nos han llegado envueltas en tantas formas como eran los sesgos que fue adoptando la fe de las diferentes comunidades. Las visiones que de él tuvieron fueron, como en seguida veremos, el fruto de estados emocionales que podían llegar a confundirse, como destaca el apóstol Pablo, con la locura y el delirio.

Ni siquiera sabemos nada del aspecto exterior de Jesús, lo que es chocante si se piensa en el piélagos de imágenes que de él ha ofrecido el arte a lo largo de los siglos y si, además, se tiene en cuenta el extraordinario desarrollo que tenían en el siglo I las artes plásticas y que muchos de los primeros cristianos eran paganos o judíos «helenistas» poco afectos a la Ley mosaica y su aniconismo. El único retrato, muy sumario, de antigua data que poseemos es el que hace Celso en su *Alethes logos*: «El cuerpo de Jesús en nada se diferenciaba de nadie, sino que dicen era pequeño, feo y vulgar» (C. C. 6, 75), lo que, en parte, confirma Orígenes, que reside desde hace veinte años en Palestina y sin duda poseía sobre Jesús informaciones que se han perdido desde entonces: «Estamos de acuerdo en que se escribe que el cuerpo de Jesús fue feo, pero no, como afirma Celso, vulgar o innoble».

Fuera el que fuese su aspecto exterior, el Nazareno fue un hombre de honda espiritualidad que mantuvo una actitud crítica e independiente respecto a las corrientes religiosas imperantes dentro del judaísmo. En los medios rurales de Galilea tuvo un considerable poder de convocatoria y, en Jerusalén, un cierto número de simpatizantes. En algún momento lle-

gó a suscitar el entusiasmo popular y también la malevolencia de las autoridades religiosas de Jerusalén, que, por otro lado, no veían con buenos ojos nada que procediera de la rebelde Galilea. Pero como en la perspectiva de este trabajo interesa menos la personalidad histórica de Jesús que las *personificaciones* o *máscaras* para las que sirvió, tomaré su elusivo organismo como la percha en la que cada comunidad fue colgando el manto de sus propias ideas, creencias y figuraciones.

La identidad de Jesús en las Cartas de san Pablo y en los Hechos de los Apóstoles

La multiplicidad de las imágenes e interpretaciones relativas a Jesús y su mensaje era ya un problema en los orígenes del movimiento cristiano, como ponen de relieve los Hechos de los Apóstoles. Aunque el autor de esa obra pretende destacar la concordia que reinaba en la primitiva comunidad de Jerusalén, aporta datos suficientes para invalidar tan idílico cuadro. Las cartas del apóstol Pablo confirman por su parte la existencia de versiones contrapuestas sobre la precisa identidad y transcendencia teológicas del Crucificado. Esas cartas presentan una doble ventaja sobre los demás escritos del Nuevo Testamento. Son los únicos que admiten una fechación precisa y son, también, los más antiguos, ya que su redacción se sitúa entre el año 50 y el 62.

¿Qué cuenta Pablo acerca de Jesús? Un repaso de sus cartas sirve para llegar a una conclusión tan insoslayable como chocante: el interés que tiene el apóstol por destacar la personalidad mesiánica de Jesús está en proporción inversa al que alberga por la biografía de éste, si exceptuamos la institución de la eucaristía, la «inmolación» en la cruz y la experiencia «mística» de su resurrección. A Pablo le basta con saber que Jesús murió en la cruz y ha resucitado, pues se le ha «aparecido» a él y otros han tenido la misma experiencia. Le basta con creer que Dios, al resucitar a Jesús, lo ha convertido en Mesías y que la venida (*parousia*) de ese Mesías al mundo es ya inminente, hasta tal punto que en la primera carta a los Tesalonicenses no duda en afirmar que él todavía estará vivo cuando venga. Cree que en ese breve plazo que separa la muerte de Jesús de la llegada del Mesías, incorporado por obra y gracia de Dios en la persona del Crucificado, no es necesaria la Ley mosaica para salvarse, sino sólo la fe en Je-

sús-Mesías. Hay que apresurarse, pues, a proclamar la Buena Nueva por todo el mundo, pero en ningún caso haciendo prosélitos a la vieja usanza de los fariseos, que exigen a los paganos que se sometan a las prescripciones de la Ley —entre ellas la arcaica práctica de la circuncisión—, pues la fe en Jesucristo ha liberado a todo hombre del cumplimiento de la Ley. Esa fe ha hecho libres a todos, a judíos y a griegos. A todos los ha sustraído de la «elementalidad» del mundo, del pecado, cuya eclosión es una consecuencia, afirma Pablo con audacia, de la existencia de la Ley. A la Ley de Moisés el apóstol opone la fe en la «promesa» de Dios, que justificó a Abrahán «cuatrocientos años» antes de que aquélla fuera proclamada. Ésta ni siquiera fue obra de Dios, sino «de ángeles», como deja caer de paso el apóstol.

Éste podría ser un resumen bastante preciso, aunque sumario, del mensaje de Pablo, de su forma de entender el cristianismo y el papel representado por Jesús. Constantemente, pone a éste en el primer plano de su ideario, pero lo hace en detrimento del Jesús histórico. Nada nos dice de las circunstancias concretas de su nacimiento, vida, viajes, milagros y, lo que es más chocante, del contenido de su enseñanza. Todo eso es para él secundario. De hecho, la regla de vida que el apóstol enseña es muy parecida a la de los trashumantes cínico-estoicos de la época. Su fe en que Jesús es el Mesías mediante el cual los judíos quedan liberados de la Ley y los paganos excusados de entrar en la verdadera religión a través del judaísmo le dispensa de toda otra información, aunque no ignora las predicaciones de Jesús según se las han enseñado los que trataron al Maestro.

Por ejemplo, en la primera carta a los corintios establece una diferencia entre lo que ordena Jesús, no él («les mando, no yo, sino el Señor», 1 Cor 7, 10), respecto de la indisolubilidad del matrimonio, de lo que aconseja él, no Jesús («les digo yo, no el Señor», 1 Cor 7, 12), respecto a los matrimonios mixtos entre cristianos y paganos, con lo que viene a decirnos que Jesús no tuvo en cuenta semejante eventualidad, ni era verosímil que la tuviera, si se piensa que el horizonte de su misión era el pueblo judío.

Para Pablo el cristianismo no ha de ser visto en el marco de la historia, sino en el del Espíritu. No es asunto de investigación de fuentes; su fuente es la inspiración que viene de lo alto. Sin dejar de ser un activo organizador, Pablo es ante todo un místico. Son sus visiones lo que le im-

pulsa a desarrollar una incansable actividad misionera; lo que le hace sobrellevarlo todo con tal de difundir el evangelio por el mundo.

En las primeras palabras de su carta a los gálatas, escrita entre los años 54 y 57, se refiere así al fundamento visionario donde descansa su autoridad:

Pablo, apóstol no por autoridad humana ni gracias a un hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre que lo resucitó de entre los muertos.

Y unas líneas más abajo:

Os comunico, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es un evangelio al modo humano, porque a mí no me lo ha transmitido ni enseñado ningún hombre, sino que me lo ha revelado Jesucristo (1, 11-12).

Y agrega:

Cuando el que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia determinó revelarme a su Hijo, para que yo predicara su Evangelio entre los gentiles, no fui a consultar en seguida a ninguna criatura humana, ni subí a Jerusalén a ver a los apóstoles anteriores a mí, sino que fui a Arabia [la región transjordana de Nabatea], de donde volví de nuevo a Damasco (1, 15-17).

A los tres años Pablo visita, al fin, a Cefas (Pedro) en Jerusalén, reside en su casa dos semanas, y de los cristianos que habían conocido personalmente a Jesús «no vi a ningún otro de los apóstoles, a no ser a Santiago, el hermano del Señor».

Unos quince años después vuelve a Jerusalén para dar cuenta del evangelio que predica, cuyos puntos esenciales son que la Ley mosaica ha quedado superada por Jesucristo y que el hombre sólo puede salvarse gracias a su fe en que Jesús es el Mesías.

Aunque el redactor de Hechos trata de hacer creer que Pablo llegó a un acuerdo con los discípulos y familiares del Crucificado, la realidad fue muy otra, por lo que se deduce de las propias cartas del apóstol. En efecto, su labor misionera se vio amenazada de continuo por los judeocristianos de Jerusalén, para los cuales Jesús no había abolido la Ley ni las prescripciones del Templo. En la carta a los gálatas relata con franqueza

las dubitaciones de Pedro, y cómo al llegar éste a Antioquía, hacia el año 52, se resuelve a infringir la Ley comiendo en la misma mesa que los gentiles, pero entonces llegaron «algunos de parte de Santiago» (Gál 2, 12) y Pedro «empezó a retraerse y a separarse, temiendo a los de la circuncisión [los de Santiago, que exigían la circuncisión a los paganos convertidos al cristianismo]; y los demás judíos se le unieron en la hipocresía, y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar con ellos a aquella farsa [de las prácticas judías]. Ahora que cuando yo vi que no andaban a derechas con la verdad del evangelio, le dije a Pedro delante de todos: “Si tú, siendo judío, estás viviendo como un pagano y en nada como un judío, ¿cómo intentas forzar a los paganos a las prácticas judías? Nosotros éramos judíos de nacimiento, no de esos paganos pecadores, pero comprendimos que ningún hombre es rehabilitado por observar la Ley, sino por la fe en Jesús Mesías”» (Gál 2, 12-16).

La «conversión» de Pedro al cristianismo de Pablo o, mejor dicho, la ruptura del príncipe de los apóstoles con su manera anterior de entender el cristianismo —la de la comunidad de Jerusalén presidida por Santiago— es presentada en Hechos como fruto de una visión celeste. Acaeció en Jope, en vísperas de su visita al «capitán Cornelio», pagano adepto al judaísmo que residía en Cesarea. Hallándose en la azotea entregado a la oración —con los ojos verosímelmente dirigidos en dirección a Jerusalén—, Pedro sintió hambre y tuvo un éxtasis:

Vio el cielo abierto y una cosa que bajaba, una especie de toldo enorme [...] con todo género de cuadrúpedos, reptiles y pájaros. Una voz le habló: «Anda, Pedro, mata y come». Replicó Pedro: «Ni pensarlo, Señor, nunca he comido nada profano o impuro». Por segunda vez le habló una voz: «Lo que Dios ha declarado puro no lo llares tú profano» (10, 11-15).

Tras repetirse la misteriosa invitación tres veces, Pedro se decide a «romper» con la Ley. El redactor de Hechos es consciente de la importancia de ese momento para el futuro del movimiento cristiano, pues vuelve a contar la visión en otra parte de su relato y, en ese mismo capítulo, pone en boca de Pedro un discurso en el que dice:

Realmente voy comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea. Él envió su

mensaje a los israelitas anunciando la paz que traería Jesús el Mesías, que es Señor de todos (10, 34-36).

Si eso era lo que había oído predicar a Jesús, hay que reconocer que Pedro fue muy obtuso, al igual que los otros discípulos. Lo más razonable es pensar que el mensaje histórico de Jesús no pretendía, al menos aparentemente, abrogar las prácticas religiosas prescritas por la Ley. La conversión de Pedro a la interpretación paulina del mensaje de Jesús era vital para el cristianismo, pues sin ella el apostolado de Pablo corría el riesgo de romper el cordón umbilical que le unía a la comunidad de los Doce que acompañó a Jesús en vida y, en consecuencia, carecer de suficiente autoridad apostólica.

Para entender la primacía de Pedro dentro del grupo de los discípulos de Jesús, ha de tenerse en cuenta que, según el evangelista Juan (1, 37 y sigs.), fue Jesús quien entró en el grupo de Pedro tras el bautismo en el Jordán, ya que hasta ese momento el Nazareno no había encabezado ningún grupo. Al abandonar Nazaret, Jesús se fue a residir en Cafarnaún, en la casa de Cefas. Pero la superior autoridad de Jesús se impuso y el propio Simón Pedro fue el primero en reconocerla de la manera más ferviente.

Tres cosas resultan significativas en la visión que Pedro tiene en Jope: la enorme trascendencia que se otorga a las visiones en los primeros años del cristianismo, el ejemplar didactismo de la visión y, en tercer lugar, el que no se dude en referirla a la inspiración del Espíritu divino. La importancia que se otorgó a la visión de Jope es fácil de explicar. Servía para justificar el tránsito de la cristología conservadora que predominaba en la comunidad-madre de Jerusalén (presidida por Santiago) a una cristología novedosa, de imprevisibles consecuencias religiosas, y aun sociales y políticas, que abanderaba Pablo, convertido al cristianismo en Damasco, o sea, fuera de Jerusalén y de Galilea y, en general, del ámbito geográfico judío. También llama la atención el hecho de que quien acaba determinando la verdad cristiana sea Pablo, «apóstol nacido a destiempo» o «abortivo», según él mismo se califica (1 Cor 15, 8), el cual logra imponerse al príncipe de los apóstoles, de la misma manera que, en otro tiempo, el propio Jesús se impuso en Cafarnaún al mismo Pedro y al grupo de éste. Este paralelismo entre Pablo y Jesús respecto a Pedro es casi tan chocante como el que ofrece el autor de los Hechos de los Apóstoles al

equiparar, tácitamente, el proceso de Pablo ante el rey Herodes Agripa II y el que sufrió unos años antes Jesús ante un rey de la misma familia. En cambio, otra línea de la tradición cristiana, la de los ebionitas, descendientes de la primitiva comunidad de Jerusalén presidida por Santiago, «el hermano del Señor», verá en el detestado Pablo la contrafigura del no menos odiado Simón el Mago.

En la crisis religiosa que Pablo experimentó en Damasco, donde encontró a un grupo de cristianos independiente al parecer de la comunidad de Jerusalén, y en su posterior retirada a los desiertos nabateos, el apóstol descubrió por sí mismo, mirando en su interior, quién era verdaderamente ese Jesús del que tantos se hacían lenguas y había sido ejecutado en la Ciudad Santa. Nunca se le ocurrió pensar que «su» Jesucristo pudiera no ser el verdadero y hasta se atrevió a dar lecciones a los demás cuando la ocasión se presentaba. Por ejemplo, a Apolo, del que se dice en Hechos:

Llegó a Éfeso un judío llamado Apolo, natural de Alejandría, hombre elocuente y muy versado en la Escritura. Lo habían instruido en el camino del Señor y hablaba con mucho entusiasmo enseñando con gran exactitud la vida de Jesús, aunque no conocía más bautismo que el de Juan. Apolo se puso a hablar abiertamente en la sinagoga. Cuando lo oyeron, Priscila y Aquila lo tomaron por su cuenta y le explicaron con más exactitud aún el camino de Dios (18, 24-26).

Aquila y Priscila —él era natural del Ponto— habían hecho amistad con Pablo en Corinto en el año 51 o la primera mitad del 52 (Hch 18, 1 y sigs.). No parece que Pablo los hiciese cristianos, sino que ya lo eran. Por lo que se ve, estaban muy avanzados en el «camino del Señor». Hasta ese momento habían residido en Roma, de donde fueron expulsados con los demás judíos a causa del decreto de Claudio del año 49, «porque, instigados por Cresto, no cesaban [los judíos] de promover disturbios» (Suetonio, *Claudio* 25). Si *Qresto* (Cresto era un nombre frecuente de persona) es una mala pronunciación de *Cristo*, entonces ahí tenemos la primera referencia pagana a la persona de Jesús y constancia de que los «cristianos» ya estaban en Roma dieciocho años después de la Crucifixión y más de diez antes del viaje que, según la tradición, hará Pedro a la Urbe. Lo que quiere decir que el movimiento cristiano se estaba gestando no sólo en Jerusalén, Damasco, Antioquía y Alejandría, sino también en los revueltos ambientes judíos de la capital imperial.

La contraposición entre las diversas facciones de los cristianos, nombre que será acuñado en Antioquía¹⁸ en los primeros años 40 (Hch 11, 26), se remonta a unos años antes. En Hechos, como preámbulo del martirio de Esteban, que se suele fechar en torno al año 36, si es que no se trata de un «cuadro» que dramatiza y personifica una situación posterior, el redactor admite que «por entonces, al crecer el número de los discípulos, los de lengua griega [judíos helenistas] se quejaron contra los de lengua hebrea» (6, 1), es decir, los judíos palestinos dirigidos por Santiago y Pedro, y se organizaron de una manera independiente bajo la supervisión de siete diáconos, entre los cuales destacan el protomártir Esteban y un tal Nicolás, «prosélito de Antioquía», que tal vez fue el fundador de la secta de los nicolaítas, a la que se hace referencia en la primera carta del Apocalipsis: «Aborreces las prácticas de los nicolaítas, que yo también aborrezco» (2, 6). Poco después se les vuelve a mencionar en parecidos términos (2, 15).

A Esteban se le acusaba «de proferir palabras blasfemas contra Dios y Moisés» (Hch 6, 11) o, como se puntualiza unas líneas más abajo, «de proferir palabras contra este lugar santo y contra la Ley». Esteban debió de ser uno de los primeros cristianos que, adelantándose a Pablo, el cual asiste a su lapidación, se rebelaron contra la Ley y el Templo, contra aquélla por haber degenerado en un ritualismo inflexible y desprovisto de espíritu, y contra éste por haberse convertido en un negocio, lo que explica la airada intervención de Jesús frente a los mercaderes. En su discurso de autodefensa (Hch 7, 1-53), Esteban da un repaso a las Escrituras para demostrar que Dios se apareció a los hombres fuera de Palestina: a Abraham lo llamó desde Mesopotamia, en Egipto estuvo con José y Jacob, y habló a Moisés en la tierra de Madián, que era «lugar sagrado». Esteban hace hincapié en que Palestina no es la única tierra santa, ni el Templo es esencial para adorar a Dios, pues no fue construido hasta los tiempos de Salomón y los mismos profetas han proclamado que el Templo no puede contener a Dios. Declara, además, que los hebreos han rechazado una y otra vez a los mensajeros de Dios, como se ve en el caso de José o en la hostilidad que mostraron a Moisés, a despecho de haber sido su salvador. Al igual que habían perseguido contumazmente a los profetas, ahora han matado a Jesús, el «profeta» cuya venida había prometido Moisés (Hch 7, 37), el Justo (Hch 7, 52), nombre con el que Esteban probablemente alude al «siervo justo» del último de los cantos al Siervo de Isaías (Is 53, 11).

Los judíos, por último, según Esteban, no han observado la Ley al dar muerte a Jesús en la forma en que lo han hecho.

El discurso de este judío helenista no podía sino soliviantar al Sanedrín, ya que venía a decir que el «pueblo elegido» siempre se había opuesto a los designios de Dios, hasta el punto de crucificar, como si fuera un horrendo criminal, al Mesías que estaba sentado junto a Dios (Hch 7, 55).

A ese Templo contra el que clama Esteban siguieron acudiendo, sin embargo, los llamados «columnas» de la Iglesia —Santiago, Pedro y Juan— junto con los demás miembros de la comunidad. Y siguieron cumpliendo religiosamente con la Ley. La fidelidad a la Ley judía de «el hermano del Señor», de Pedro y de su grupo explica que cuando con ocasión del martirio de Esteban «se levantó una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén, todos se dispersaron, menos los apóstoles, por las regiones de Judea y Samaria» (Hch 8, 1). Los perseguidores no consideraron que en la conducta de los «apóstoles» concurren los motivos que les habían hecho perseguir a los «cristianos helenistas», los cuales en virtud de esa circunstancia llevaron el «evangelio» a Antioquía, la tercera ciudad más importante del Imperio, donde se dará a la corriente cismática del judaísmo que era entonces el cristianismo el expresivo nombre de «el camino», la vía (*hodos*). De allí será de donde fluya la versión de la creencia cristiana que tendrá su portavoz en el incansable apóstol Pablo.

Santiago, en cambio, gozó a lo largo de toda su vida de gran estima entre los judíos de la ciudad y nunca fue molestado por las autoridades. De las circunstancias de su muerte, en el año 62, tenemos noticias por el historiador Flavio Josefo. A la muerte del procurador Félix, sucedió un período de anarquía, que el nuevo sumo sacerdote Ananías aprovechó, en tanto llegaba el procurador Albino, para convocar de una manera anti-reglamentaria el Sanedrín.

Y presentó ante él al hermano de Jesús llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago (*ton adelphon Iesou tou legomenou Christou*), y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y los entregó para ser lapidados. Los ciudadanos considerados más moderados y más escrupulosos cumplidores de la Ley quedaron muy apesadumbrados por este hecho y enviaron un mensaje secreto al rey rogándole ordenara a Ananías que se abstuviera de proceder de este modo. En efecto, no se había conducido rectamente en este asunto. [...] Albino escribió airadamente a Ananías amenazándole con tomar represalias contra él. El rey Agri-

pa, por su parte, depuso a Ananías del sumo sacerdocio a causa de su acción. Había ejercido el cargo durante tres meses¹⁹.

A diferencia de Santiago, Esteban creía que Jesús había venido al mundo para «cambiar las costumbres que nos transmitió Moisés» (Hch 6, 14) y que «el Altísimo no reside en casas construidas por manos humanas, como dice el profeta: “El cielo me sirve de trono y la tierra de escabel de mis pies”» (Hch 7, 48-49).

El ideario de este cristiano helenista poco tiene que ver con el que Santiago observó a lo largo de su vida. Esteban no sólo rechazaba, como también hará Pablo, la observancia de la Ley mosaica y la pretensión de que el Templo era la morada de Dios, al que prefiere ver en una perspectiva cósmica, sino que, además, se había formado una idea muy concreta y audaz de Jesús, apenas cinco años después de la crucifixión:

Fijaos —dice en el momento de ser lapidado, ante un muchacho llamado Saulo que se encargaba de guardar los mantos de los sayones—, estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios (Hch 7, 56).

Para el visionario Esteban («estoy viendo los cielos abiertos...») Jesús, gracias a su muerte, había sido elevado por Dios a la condición de Hijo del Hombre, figura mesiánica de suprema condición celestial y soberanía, que aparece en la visión de Daniel (7, 13)²⁰.

A ojos de Esteban, o del redactor de los Hechos, esa figura, que él cree se plasma en el Crucificado, poseía un valor místico. Desde su elevado sitio junto a Dios descendería a la tierra en un día no lejano para inaugurar el reinado mesiánico.

Pero no es en Hechos, sino en la primera carta de Pablo a los corintios, donde se siente con más intensidad la «guerra» de las imágenes de Jesús que dividió a las comunidades más antiguas. La de Corinto fue fundada por Pablo, que llegó allí desde Atenas el año 49 o 50. Se detuvo año y medio en la gran metrópoli comercial griega (Hch 18, 11), cuya población superaba el medio millón de almas, cuando Jerusalén no pasaba de cincuenta mil, aunque su población se duplicaba fácilmente durante las grandes fiestas. Después de un viaje a Jerusalén y Antioquía, vuelve Pablo a Éfeso, donde permanecerá dos años y medio, y

allí se entera de que, en el entretanto, muchas cosas han sucedido en Corinto.

Apolo había predicado allí el evangelio con gran elocuencia (Hch 18, 24; 19, 1); quizá Pedro mismo había pasado por la ciudad (1 Cor 9, 4), pero, en todo caso, habían estado en Corinto ciertos predicadores judeocristianos que probablemente se escudaban detrás del nombre de Pedro y que estaban muy bien dispuestos hacia lo judío. El resultado fue que la comunidad se dividió en bandos, convirtiendo a los predicadores en jefes de facción, contra la voluntad de Pablo y de Apolo, que había vuelto a reunirse con Pablo en Éfeso²¹.

Pablo se hace eco de estas rencillas:

He recibido informes por la gente de Cloe de que hay discordias entre vosotros. Me refiero a eso que cada uno por vuestro lado andáis diciendo: «Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Pedro, yo de Cristo». ¿Está el Mesías dado en exclusiva? ¿Acaso crucificaron a Pablo por vosotros? (1 Cor 1, 11-13).

Más adelante:

Que nadie ponga su orgullo en hombres, porque todo es vuestro: Pablo, Apolo, Pedro, el mundo, la vida, la muerte, lo presente y lo por venir, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios (1 Cor 3, 21-23).

Pablo sale, pues, por los fueros del Jesucristo que él y no los otros «apóstoles» han predicado a los fieles corintios. Aunque podemos hacernos una idea de las imágenes que de Jesús tenían Pedro y Apolo, y por supuesto Pablo, lo que resulta sorprendente es que hubiera también una imagen que se titulaba «de Cristo», en contraposición a las otras. ¿Era la que difundían los emisarios de Santiago, el hermano del Señor? ¿O era tal vez la propugnada por ese Cresto que, según Suetonio, fue la causa de las disensiones y disturbios que se produjeron en la sinagoga de Roma a finales de los años 40? Comoquiera que sea, en la carta siguiente, ante lo desesperado de la discordia cristológica, Pablo dice de forma resuelta:

Porque si el primero que se presenta predica un Jesús diferente del que yo

prediqué, o recibís un espíritu diferente del que recibisteis y un evangelio diferente del que aceptasteis, lo aguantáis tan tranquilos (2 Cor 11, 4).

Y agrega:

Pues bajo ningún concepto me tengo yo en menos que esos superapóstoles. [...] Esos tales son apóstoles falsos, obreros tramposos, disfrazados de apóstoles del Mesías (2 Cor 11, 5 y 13).

Pablo permite vislumbrar a través de estas dos cartas —que como todas las suyas respiran franqueza y reflejan una personalidad a la vez autoritaria y acomodaticia, directa y llena de meandros, visionaria y ejecutiva— diferentes imágenes en pugna de Jesús y de las facciones que las sustentaban. El Cristo de Pablo polemiza con el Cristo demasiado judío de los «jesusitas» de Jerusalén que, presididos por Santiago, nunca rompieron ni con la Ley, ni con el Templo, ni con la sinagoga. El grupo de Santiago exige la circuncisión, prohíbe reunirse con paganos, comer alimentos vedados por la Ley, contraer uniones ilegales (con paganos). Aunque entre ellos se había abierto camino la conciencia de que el Crucificado era el Mesías, su visión de éste no implicaba el abandono del judaísmo, sino la esperanza en la venida (*parousia*) de Jesús como rey del mundo. Según ellos, Jesús no había venido al mundo a firmar una Nueva Alianza —que es lo que predica Pablo con todo fervor y virtuosismo exegético— ni por tanto a invalidar o superar la Antigua. Jesús es un judío observante que descubrió en la Ley un sentido más profundo y espiritual, pero que nunca pensó en fundar una religión nueva, ni tampoco una Iglesia organizada al margen del judaísmo. Aún menos le podían considerar el Hijo Unigénito y Logos de Dios, pues ese tipo de especulaciones, características del evangelista Juan, no entraban en su forma de pensar.

Y Pablo polemiza con el Cristo de Pedro que, por la razón que fuese, tampoco era de su completo agrado, pero que podemos rastrear gracias al evangelio de Marcos, si es que éste, como asegura una tradición que se remonta a la primera mitad del siglo II (Papías, obispo de Hierápolis), recoge las explicaciones y relatos del príncipe de los apóstoles.

Y polemiza con el del alejandrino Apolo, que tal vez había vuelto a su antigua predilección por el «bautismo de Juan», en cuya estela ponía a Jesús, lo que situaba a éste en un plano «baptista» que no aprobaba Pablo.

Y aún polemiza con otras formas de ver a Cristo, a pesar de que las presenten portavoces fidedignos de Cristo.

La identidad de Jesús en los evangelios

La polémica cristológica y lo enconado de la misma también se detectan en los evangelios y, particularmente, en el de Marcos, base textual de una buena parte de los de Mateo y Lucas, sobre los que tiene la ventaja de que se sitúa más cerca de los hechos que narra²². En el actual Mateo (ya que el Mateo aramaico se perdió muy pronto) y en Lucas se observa una redacción y una cristología más elaboradas. A menudo suavizan o suprimen la forma demasiado franca de expresarse el «secretario de Pedro» en Roma, según considera a Marcos la tradición desde Papías e Ireneo. Además, tanto Lucas como Mateo tienden demasiado a arropar a su Jesús, el uno con un atuendo colorista al gusto de los paganos de formación griega y el otro con un talante que remite al esenismo y otras formas de la espiritualidad judía, que tal vez fue compartida por el Jesús histórico, pero que el evangelio de Marcos no le atribuye.

Juan se separa considerablemente de los sinópticos en el relato de la trayectoria de Jesús, como si quisiera corregir las informaciones de sus antecesores. Su Jesús se dedica a la predicación, no durante un año, sino durante dos o tres, y no preferentemente en Galilea, sino en Judea, e incluso corrige las fechas de la Última Cena y la Pasión que dan los sinópticos. Además, en su «evangelio espiritual», como lo llamó Clemente de Alejandría, presenta a Jesús en una perspectiva teológica de conceptos tales como el Unigénito, el Logos, la Gracia frente a la Ley, la Vida Eterna, la lucha entre la Oscuridad y la Luz, entre la Vida y la Muerte, que jamás habrían soñado los sinópticos, no sólo por su alto nivel de abstracción, sino por la extraña plasticidad que cobran los símbolos teológicos más abstrusos. No es que Juan fuese un cristiano gnóstico, pero se sirve de muchos conceptos que éstos emplean, y el dualismo que enfrenta en su evangelio al Lugar del Padre con el Lugar del Cosmos, etc., tiene paralelismos en el gnosticismo.

Marcos, al igual que Pablo, acredita la conclusión de que Jesús sólo fue reconocido como Mesías tras su muerte, que es lo que, por otro lado, dice Pedro en su famoso primer discurso:

Dios lo resucitó, desatando los lazos de la muerte, dado que no era posible que él quedara dominado por la muerte. [...] Así, pues, que toda la casa de Israel sepa ciertamente que Dios lo ha hecho Señor y Mesías, a ese Jesús que vosotros crucificasteis (Hch 2, 24 y 36).

Mateo, cuya perspectiva es más judaizante que la de Marcos, Lucas y, por supuesto, Pablo, afirma con toda claridad que Jesús no pretendía romper con la Ley mosaica, sino completarla, lo que no le impide aceptar sin reservas la mesianidad de Jesús. Mateo representa un cristianismo inconfundiblemente judío en el momento de abrirse al mundo pagano. En su evangelio hay plena conciencia de que esa apertura es necesaria.

Los evangelistas tratan, en general, de sustentar la opinión de que Jesús ya poseía condición mesiánica antes de su muerte. Pero, como dice G. Vermes, «todos los especialistas serios, incluso un erudito tan conservador como Vincent Taylor, admiten que Jesús nunca afirmó directa o espontáneamente que él fuese el Mesías»²³, lo que no quiere decir que rechazase ese título.

Si los ebionitas («los pobres») son, como muchos admiten, la prolongación más genuina de la primitiva comunidad presidida por Santiago, comunidad que también se daba a sí misma el nombre de «los pobres», Jesús fue considerado por los más próximos a él como un hombre nacido de José y María de una manera natural y legal, que se dirigió exclusivamente a los judíos y nunca pensó en romper con el Templo ni con la sinagoga, ámbitos en los que a menudo predicaba. Pero los ebionitas fueron una de las vías muertas del cristianismo, aunque probablemente, dada la semejanza de su doctrina con la de los judeocristianos de Jerusalén, constituyeron la prolongación de la primera de esas líneas de formación del cristianismo.

La multiplicidad de las imágenes de Jesús no sólo es refrendada por los evangelios, sino que éstos surgen precisamente como intentos de perfilar la imagen correcta del Nazareno²⁴. Habiendo desaparecido el evangelio arameico de Mateo, el más antiguo de los conservados es el de Marcos, que fue redactado probablemente antes del año 70 y tal vez se remonta a los últimos 50. En él nada se cuenta de Jesús con anterioridad al bautismo, lo que quiere decir que los treinta años anteriores de su vida no tenían demasiada importancia a los ojos de Pedro. Tampoco se cuenta nada de sus apariciones como resucitado, ya que los dos manuscritos más

antiguos del evangelio (el Sinaítico y el Vaticano) terminan con la sorpresa de las piadosas mujeres al ver que está vacía la tumba donde el cadáver de Jesús había sido depositado dos días antes. Aunque el evangelista da por supuesto que Jesús resucitó, la polémica empieza cuando se indaga qué es lo que Marcos entiende por resurrección. ¿Es en carne y hueso, o una cristofanía de índole espiritual, como la que experimentó el apóstol Pablo en el camino de Damasco? ¿O es un símbolo bautismal de regeneración, ya que, cuando Jesús se acerca a Jerusalén para la Pasión y muerte, dice a Santiago y su hermano Juan: «¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo o de sumergiros en las aguas en que me voy a sumergir yo?» (Mc 10, 38)²⁵.

En el evangelio de Marcos, Jesús es ante todo un taumaturgo y predicador popular que se mueve en zonas rurales de Galilea y al que consideran sus seguidores, entre los que no se cuentan ni sus paisanos ni sus familiares, un hombre justo y santo capaz de curar las enfermedades del cuerpo y del alma. El evangelista le considera un gran profeta, tal vez el profeta que anuncia la llegada del tiempo mesiánico, íntimamente unido a Dios, al cual llama «padre», como lo hacían algunos jásid, empleando el familiar término de *abba*.

Marcos, al igual que Pablo, no siente simpatía por los familiares de Jesús, ni siquiera por los discípulos que le acompañaron, a excepción de Pedro. Esas fuentes de información no representan nada para él. El evangelista alude constantemente a la ceguera de los hombres que rodean al Nazareno (Mc 3, 5-6). A los tres anuncios que éste hace de la Pasión (Mc 8, 31; 9, 30-31; 10, 32-34) sigue sistemáticamente una demostración de la incomprensión de los discípulos (Mc 8, 32-33; 9, 32-34; 10, 35-37). Aunque la escena de Cesarea de Filipo, que ocupa una posición central en el evangelio, está consagrada a la confesión de Pedro de que Jesús es el Cristo (Mc 8, 29), Marcos sigue abundando en la ignorancia de sus seguidores respecto a esa condición mesiánica, a lo que contribuye el propio Jesús con su persistente reserva, lo que ha llevado a Wrede a afirmar que Jesús no tuvo conciencia de su mesianidad ni habló de ello²⁶. De ahí que la Iglesia primitiva, para explicar este desacuerdo entre su fe y la realidad histórica, inventase la teoría, recogida por Marcos (9, 9), del secreto mesiánico que no se podía divulgar sino después de la resurrección.

Marcos resalta también la incapacidad de la madre, los hermanos y los

paisanos de Jesús para reconocer la verdadera trascendencia e identidad de éste:

¿De dónde saca éste eso? ¿Qué saber le han enseñado a éste para que tales milagros le salgan de las manos? ¡Si es el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón! ¡Si sus hermanas viven con nosotros aquí! Y aquello les resultaba escandaloso. Jesús les dijo: Sólo en su tierra, *entre sus parientes y en su casa* desprecian a un profeta. No pudo hacer allí ningún milagro, «ólo curó a unos pocos (Mc 6, 2-5).

Mateo suaviza la expresión, eliminando la referencia a los parientes:

Pero Jesús les dijo: No existe profeta desprestigiado si no es en su tierra y en su casa (13, 57).

Y Lucas, con su habitual discreción, que compagina con su propensión a los «grandes efectos plásticos», corta por lo sano y se limita a poner en labios de Jesús:

En verdad os digo: ningún profeta es grato en su tierra (4, 24).

En cuanto a Juan, tampoco podía simpatizar con el testimonio de los parientes. En un pasaje pone en labios de éstos las siguientes palabras dirigidas a Jesús:

Márchate de aquí y vete a Judea, que también tus discípulos de allí presencien esas obras que haces; porque nadie hace las cosas a escondidas si es que busca publicidad; si haces esas cosas, date a conocer a todo el mundo. De hecho, ni siquiera sus parientes creían en él (Jn 7, 3-5).

Con su ruda franqueza Marcos descalifica hasta tal punto el valor del testimonio de los familiares que cuando una vez «llegaron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron llamar», Jesús contestó con un tono nada amable, aunque aleccionador:

¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y paseando la mirada por los que estaban sentados en el corro, dijo: Aquí tenéis a mi madre y mis hermanos. El

que cumple la voluntad de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre (Mc 3, 33-35).

Un poco antes el evangelista ha contado que una vez que se juntó en su casa «tanta gente que no le dejaban ni comer», «al enterarse sus parientes fueron a echarle mano, porque decían: “Se ha trastornado” [*hoti exeste*, de *ex-istemi*, «estar fuera de sí», «tener perturbada la mente»]» (Mc 3, 21).

¿Podía ser válido para Marcos el testimonio de unos familiares que pretenden impedir que Jesús predique porque le tienen por loco? Es más que dudoso. El relato atestigua el rescoldo de una polémica contra los familiares, análoga a la que se discierne en las cartas de Pablo. Lo que es indudable es que para Marcos y en cierta medida para los demás evangelistas «su» Jesús no era el mismo que el de «la madre y los hermanos» y los paisanos de Nazaret. Tampoco los otros evangelios, en el estado en que han llegado hasta nosotros²⁷, muestran demasiado interés en contradecir las afirmaciones que hace Marcos a este respecto. Se limitan a suavizarlas cuando las juzgan demasiado ásperas.

En realidad, fue después del terrible trance que supuso la crucifixión cuando la madre y algunos hermanos de Jesús (Santiago, Judas) se sumaron al grupo de los discípulos en Jerusalén, como se refiere en Hechos. Fue entonces cuando le «comprendieron» y se les reveló en toda su grandeza el alma y el destino del familiar desaparecido. La catástrofe y la pesadumbre se transformaron, gracias a una acción que a sus ojos sólo podía venir del Espíritu Santo, en la consoladora alegría de saber que con esa muerte Jesús había sido constituido en Mesías, en Redentor, en un ser divino.

Tampoco los primeros seguidores de Jesús, los Doce que éste había elegido para predicar el reino de Dios, sanar a los enfermos, bautizar y perdonar los pecados, merecieron demasiada confianza a Marcos y en cierta medida a los demás evangelistas. Por un lado se nos dice de ellos que están «en el secreto de lo que es el reino de Dios» (Mc 4, 11), pero al mismo tiempo se insiste en su incredulidad: «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Cómo es que no tenéis fe? Les entró un miedo atroz» (4, 40-41). «¿No acabáis de entender ni de comprender? ¿Estáis ciegos?» (8, 17). «Entonces Pedro lo tomó aparte y empezó a increparlo. Jesús se volvió y, de cara a los discípulos, increpó a Pedro: “¡Quítate de mi vista, Satanás!, por-

que tu idea no es la de Dios, sino la humana"» (8, 32-33). «¡Gente sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros?, ¿hasta cuándo tendré que soportaros?» (9, 19).

La incompreensión de los discípulos más cercanos explica que en las horas decisivas de la Pasión los Doce se dividiesen en tres grupos: el de los desertores, el de los traidores y el de los negadores (Mc 14, 43-50, 72). Al pie del Calvario sólo quedaron, fieles y contritas, unas pocas mujeres y, entre ellas, la madre del ajusticiado. El que entierra a Jesús es un desconocido, José de Arimatea (Mc 15, 43).

Si se piensa que, después de la muerte de Jesús, la comunidad de Jerusalén estuvo regida durante treinta años por Santiago y que la visión que éste tenía de su hermano era bien distinta de la de Pablo y los cristianos «helenistas» que, perseguidos por las autoridades judías, tuvieron que huir de la Ciudad Santa para refugiarse en Antioquía, se entiende el interés de Marcos por desacreditar a los familiares del Nazareno y aun a los Doce que le acompañaron durante su vida pública. Aunque mediante su recurso favorito al secreto mesiánico Marcos trata de «hacer comprensible» algo casi incomprensible, la impresión que deja su evangelio es que ni los familiares ni los discípulos pensaron seriamente, mientras Jesús estuvo vivo, que éste fuera el Mesías y, menos aún, el Logos y Unigénito de Dios. Fue sólo después de la crucifixión cuando se despertó en ellos la conciencia de la especial condición mesiánica de que Jesús estaba investido, o de la que fue investido a raíz de su muerte.

Mateo y Lucas tratan de mediar en la polémica, siguiendo este último una línea paulina y aquél la que podríamos llamar del «segundo Pedro». Pero tampoco el Jesús que ofrecen tiene mucho que ver con el de los jesuitas que rodeaban a Santiago en Jerusalén. Resulta curioso que para éstos no representase nada la tumba de donde resucitó Jesús, y que ni siquiera Pablo haga la menor referencia a la misma en las ocasiones en que conferenció con los de Jerusalén. Sin embargo, Pablo creía en la resurrección, pero a sus ojos ese fenómeno era ante todo una experiencia mística, y las apariciones de Jesús después de la muerte, cristofanías nacidas al calor del Espíritu.

El pasaje más directamente relacionado con la identidad de Jesús aparece, con algunas variantes de interés, en los evangelios sinópticos.

«¿Quién dice la gente que soy yo?», preguntó una vez Jesús a sus discípulos. Ellos le contestaron: «Juan el Bautista; aunque otros [dicen] que Elías, y otros

que uno de los profetas». Él les preguntó: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?». Pedro tomó la palabra y le dijo: «Tú eres el Mesías». Él les prohibió terminantemente decírselo a nadie (Mc 8, 27-30).

¿Es que Jesús se consideraba el Mesías y no quería que se supiese? Comoquiera que fuese, el propio interesado no aclara en absoluto por quién se tenía a sí mismo.

Mateo, al hacerse eco de esta conversación, añade a la lista de Juan el Bautista y Elías la identificación de Jesús, según la gente, con Jeremías, otro de los grandes profetas, y Pedro, por su lado, además de reconocerle como Mesías, le llama «Hijo de Dios vivo». El Jesús de Mateo no se muestra, sin embargo, más explícito sobre sí mismo que el de Marcos.

El *Evangelio de Tomás*, que, junto a los canónicos, es uno de los evangelios considerados «primordiales» —anterior al año 140, algunos de los *logia* de Jesús que en él se recogen parecen ser versiones más antiguas que las correspondientes de los canónicos—, ofrece una variante de esa misma conversación:

Jesús dijo a sus discípulos: «Comparadme con alguien y decidme a quién me parezco». Simón Pedro le dijo: «Eres como un ángel justo». Mateo le dijo: «Eres como un filósofo sabio». Tomás le dijo: «Maestro, mi boca es completamente incapaz de decir a quién te pareces». Jesús dijo: «Yo no soy tu maestro. Porque has bebido, te has embriagado con la burbujeante fuente que ha manado de mí» (NHC 34, 13-35, 13).

Tomás, protagonista apostólico de la comunidad cristiana situada en el norte de Siria a la que iba dirigido ese evangelio, tiene el mérito de reconocer sin rodeos su incapacidad para aclarar la identidad real de Jesús. Imposible decir si fue un ángel justo, un sabio filósofo, un profeta eminente o, como muchos creen, la reencarnación de Juan el Bautista, para no hablar del Mesías. La incapacidad de Tomás es tal vez la conclusión inevitable que se deduce de unas premisas que eran tan confusas a finales del siglo I como lo serán a finales del siglo II, en tiempos de Celso y las escuelas gnósticas, a mediados del III, cuando Orígenes replica el *Discurso verdadero* de Celso, y lo siguen siendo hoy.

La acción del Espíritu y el polimorfismo de la videncia

A la acción del Espíritu, factor determinante de la eclosión del cristianismo, aluden muchos pasajes de los evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento. El evangelista Juan afirma claramente que esa acción se produjo después de la muerte de Jesús:

Decía esto [Jesús] refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado (Jn 7, 39).

Juan quiere dar a entender que fue sólo después de la muerte de Jesús cuando los discípulos y seguidores de éste, inspirados por el Espíritu, comprendieron en todo su alcance teológico la identidad del Crucificado. De ese Espíritu de Verdad o Paráclito dice Juan, en el trascendental capítulo de la Última Cena, del que directamente se pasa a la Pasión y crucifixión, que «el mundo no puede recibirlo [al Espíritu] [...], vosotros en cambio lo conocéis, porque vive ya con vosotros y está en vosotros» (14, 17).

Pero aun cuando el Espíritu está ya de alguna manera, germinalmente, en los apóstoles durante la Última Cena, pues las palabras y la persona de Jesús rebosan espíritu, éste agrega: «El Espíritu Santo, ése os lo enseñará todo y os irá recordando (*hypomnesei*) todo lo que yo os he dicho» (14, 26).

El carácter pedagógico y revelador del Espíritu, que ya hemos destacado al mencionar la visión de Pedro en Jope, lo pone de relieve el evangelista poco después:

Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora; cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os irá guiando en la verdad toda. [...] Él manifestará mi gloria porque tomará de lo mío y os lo interpretará (16, 12-14).

Lo que quiere decir Juan, o la escuela de Éfeso fundada por él a la que a menudo se atribuye la redacción del Cuarto Evangelio, es que la verdad sobre Jesucristo no es tanto el fruto racional que los discípulos podían sacar de su convivencia con él mientras estaba vivo como el de las visiones que de Jesús y su destino les infundirá la acción del Espíritu después de la crucifixión. Visiones que implicaban, como paso previo e in-

dispensable, la viva evocación de la persona de Jesús y, sobre todo, de las palabras que éste había pronunciado en vida. Sin ese acompañamiento espiritual, en el que la evocación (*hypomnesei*) desempeña un papel esencial, no era posible descubrir la verdadera identidad de Jesús, ni el sentido del movimiento que en él tiene su fundamento.

La primera carta a los corintios del apóstol Pablo permite profundizar en la inteligencia del Espíritu. Pablo le atribuye la revelación «de la Sabiduría de Dios en forma de misterio, la que está oculta, la que Dios predestinó antes de los siglos (*pro ton aionon*) para gloria nuestra; a la que ninguno de los jefes de este mundo (*oudeis ton arkhonton tou aionos toutou*, lit. «ninguno de los arcontes de este eón») conoció, pues si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria [...], nos lo reveló Dios por medio del Espíritu, pues el Espíritu todo lo sondea, incluso las profundidades (*ta bathē*) de Dios. Pues ¿quién de los hombres conoce lo [íntimo] del hombre, si no es el espíritu del hombre que en él está? Igualmente, lo [íntimo] de Dios nadie lo ha conocido si no es el Espíritu de Dios. Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo (*tou kosmou*), sino el espíritu que viene de Dios, a fin de que conozcamos las gracias que nos otorga Dios, las cuales referimos también no con palabras enseñadas por la humana sabiduría, sino con [palabras] enseñadas por el Espíritu, acomodando lo espiritual [es decir, un lenguaje espiritual] a lo espiritual [es decir, a las realidades espirituales] (*pneumatikōis pneumatika synkrinontes*)» (1 Cor 2, 7-13).

Según esto, el Espíritu Santo desempeña la función de revelar la divina Sabiduría en forma de *misterio*, o sea, de una representación dramática, empapada de afectividad y emoción, mediante la cual la religiosidad de la época creía transmitir las profundidades de Dios. Esa revelación es una gracia que otorga Dios y que para Pablo está relacionada con *palabras espirituales*, no meramente humanas, ya que sólo lo espiritual es congruente con lo espiritual (*pneumatikōis pneumatika synkrinontes*). Más adelante, en el capítulo dedicado al diagrama del Primer Evangelio, espero arrojar nuevas luces sobre estas *formas místicas* que reviste la Sabiduría de Dios y esas *palabras espirituales* que son indispensables para recibir las gracias otorgadas por Dios.

A ese «Espíritu de Dios», que ha venido al mundo y es asimilable a la Sabiduría divina en contraposición a la humana, parece referirse también Santiago, el «hermano del Señor», en su epístola católica, desde una pers-

pectiva en la que la conexión de la Sabiduría con Jesús —el cual no es mencionado expresamente en la epístola— no implica su exaltación a *nativitate* a la condición mesiánica:

Pero si en vuestro corazón tenéis envidia amarga y ambición egoísta, no os enorgullezcáis ni mintáis contra la verdad. Ésa no es la sabiduría bajada de arriba, sino terrena, «psíquica», demoníaca... [...] En cambio, la sabiduría [que procede] de arriba es, en primer lugar, limpia, después pacificadora, condescendiente, dócil... (Stg 3, 14 y sigs.).

La distinción entre lo «psíquico» y lo «pneumático» se encuentra también en el pasaje que estamos comentando de Pablo, quien distingue, según cuál sea la facultad anímica dominante, tres clases de hombres: los espirituales o pneumáticos, los animales o psíquicos, y los carnales. Estos últimos son los que encienden la discordia en la comunidad de Corinto sobre si unos son de Pablo, otros de Apolo, otros de Pedro y otros de Cristo.

Para Pablo, el Espíritu es, como para los estoicos, una realidad sumamente móvil que todo lo recorre y sondea, que une lo inferior con lo superior y comunica a los hombres espirituales la Sabiduría de Dios. Pues lo que el Espíritu de Dios aporta ante todo a los elegidos es la Sabiduría y el Logos divinos. Esa comunicación la efectúa mediante un proceso misterioso que comporta la recepción de determinados «dones espirituales» o carismas, cuyas formas precisas nos permiten reconocer otros pasajes de la carta.

El cristiano, dice también Pablo en esa carta, debe saber que es «santuario de Dios» y que por eso mismo el Espíritu habita en él (1 Cor 3, 16; 6, 19), al igual que lo hace en los santuarios materiales. Gracias al bautismo, todos, «judíos o griegos», «bebimos un mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). El bautismo sirve para renovarse; para, tras morir al «hombre viejo» mediante la inmersión en las aguas que representan tanto la muerte como la vida, renacer al «hombre nuevo», gracias a la purificación del agua bautismal y, sobre todo, a la *acción ígnea* del Espíritu transformador. Por ser ésa la naturaleza del bautismo, el Espíritu que en él alienta es el mismo que produce la resurrección, que no es sino el tránsito del hombre material, hijo de la corrupción, al hombre espiritual, fruto de la incorrupción.

Hay una transición que, dirigida por el Espíritu, lleva del hombre material al espiritual:

Así pasa también con la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción (*aphtharsia*); se siembra en deshonra, se resucita en gloria; se siembra en debilidad, se resucita en poderío; se siembra un cuerpo animal (*psychikon*), se resucita en un cuerpo espiritual (*pneumatikon*). Si hay un cuerpo «psíquico», también lo hay «pneumático» (1 Cor 15, 42-44).

El Espíritu Santo no ejerce sólo su acción sobre los hombres para elevarlos a un plano superior, divino. También es un estado y condición de vida en el ser que ha sido exaltado a ese plano.

Pero el esquema tripartito de estirpe helénica que utiliza Pablo —materia (*hyle*), alma (*psique*), espíritu (*pneuma*)— no debe llevar a engaño. Mientras los griegos acostumbraban referir la acción del *pneuma* al entendimiento o *nous*, aunque no fueran exactamente entidades iguales, ya que el *pneuma* venía a ser el soporte del *nous*, Pablo establece una clara diferencia entre la acción del *pneuma* y la del *nous*. Aunque, en principio, nada puede estar por encima del Espíritu y su acción carismática, el apóstol se ve obligado a reconocer, a causa de los indeseables efectos que puede tener esa acción espiritual, que es menester recortarle en ocasiones las alas con la navaja del *nous* o entendimiento. En seguida lo veremos.

Tan importante, tan decisiva demostró ser la acción del Espíritu en la génesis de la creencia cristiana que todos los evangelistas ven en el pecado contra el Espíritu el único que no se puede perdonar:

Os aseguro —dice Jesús en Marcos y lo mismo repiten los demás evangelistas en los pasajes paralelos— que todo se les podrá perdonar a los hombres; los pecados y cualquier blasfemia que digan; pero la blasfemia contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás (3, 28-29).

Pero ¿cómo se produce la acción del Espíritu Santo, de ese Espíritu contra el que no se puede pecar bajo pena de caer en una falta imperdonable? Juan da a entender, como hemos visto, que se verifica mediante un proceso de rememoración y reinterpretación de la vida, persona y palabras de Jesús, y que ese proceso fue llevado a efecto tras la crucifixión con el

autoconvencimiento de que Jesús había sido glorificado o elevado, ya al rango de Hijo de Hombre daniélico, ya al de Mesías cuya «venida» —no retorno, pues *parousia* significa «llegada, venida», pero nunca «retorno»— se esperaba como inminente. La acción del Espíritu no desencadena un simple proceso de rememoración y reinterpretación de tipo racionalista, sino que, tanto en su estructura profunda como en su fenomenología, presenta unos caracteres notoriamente místicos, visionarios y, por ello, transformadores de la psique.

El cuadro paradigmático del Pentecostés que traza el redactor de Hechos en el capítulo segundo de su relato pone bien de manifiesto esos caracteres. Es un cuadro que recuerda las epifanías de Yahvé, con su aparato meteorológico, sus fragores celestes, su viento impetuoso y el extraño fenómeno ígneo —tan del gusto estoico, por otro lado— de las lenguas de fuego. En ese ambiente «todos ellos se llenaron de Espíritu Santo y empezaron a hablar en otras lenguas, tal como el Espíritu les concedía expresarse» (2, 4). El paralelismo con la entrega de la Ley en el Sinaí queda subrayado por el hecho de que la vehemente experiencia se produce durante la fiesta que conmemora la entrega de las Tablas de la Ley. Esta fiesta atraía a judíos de todas las partes del mundo —enumeradas por el redactor según un orden zodiacal conforme a los usos pedagógicos de la época— a la Ciudad Santa.

El cuadro del Pentecostés no sólo permite entender la eclosión del cristianismo como una Nueva Alianza abierta a los cuatro puntos cardinales, sino también el extraordinario fenómeno carismático que el redactor presenta como si quisiera sintetizar en un solo cuadro las muchas experiencias de esa especie vividas por los cristianos de la primera hora. El excepcional carácter místico-extático no pasó inadvertido a la muchedumbre de los judíos que se encontraban a la sazón en la ciudad:

Estaban todos asombrados y perplejos, diciéndose unos a otros: «¿Qué quiere decir esto?». Pero otros, tomándolo a broma, decían: «Están borrachos» (Hch 2, 12-13).

En los años que sucedieron a la muerte de Jesús, la intensidad de la reflexión sobre su vida, persona y palabras suscitó actitudes tan fuera de lo común que muchos se sintieron inducidos a tomar al grupo de galileos por gente ebria. Otros prefirieron, más prudentemente, suspender el jui-

cio, como por ejemplo el fariseo Gamaliel (Hch 5, 34 y sigs.), mientras esperaban alguna señal que les hiciera salir del estupor que suscitaba el extraño comportamiento de los amigos del galileo recientemente ejecutado. Como era de esperar, tras la llegada del Espíritu Santo se produce la primera proclamación de la fe cristiana. Es Pedro quien, «en pie con los Once, alzó la voz y les dirigió la palabra», para notificarles que aquel hombre al que habían mandado a la muerte, Dios lo había resucitado y constituido Mesías.

Si es esencial hacer hincapié en la importancia que tuvo la experiencia de la acción del Espíritu en la constitución de la creencia cristiana, no lo es menos mencionar los sorprendentes rasgos psicológicos que presenta esa experiencia, la cual era fomentada y provocada en las reuniones de las primitivas comunidades.

A Pablo debemos el relato más completo de los inusitados fenómenos que en ellas podían llegar a producirse. Se trata de la complicada comunidad de Corinto, cuyos miembros hoy creían en el Cristo de Pablo, mañana en el de Cefas, pasado en el de Apolo y al otro en el Cristo de Cristo o de Cresto, según informa el propio apóstol. En las reuniones de esos cristianos carismáticos —todos lo eran de una manera u otra en esas fechas—, tan agitados por la combinada acción del Espíritu y los misioneros que venían de Palestina, el fenómeno extático no sólo estaba a la orden del día, sino que ofrecía rasgos tan extremos que el propio Pablo se sintió preocupado y obligado a darles algunos consejos.

Pablo trata de situarse en un punto medio. Se debe fomentar, sin duda, la acción del Espíritu y provocar carismas. Pero es menester también andarse con tiento. Cosa harto comprensible, pues Pablo habla de dones espirituales tan extraordinarios como la glosolalia, o «don de lenguas», que por lo que cuenta el apóstol debía de generar algo muy parecido a un galimatías de sonos extraños, que un «profeta» —la profecía era otro de los dones— traducía a un lenguaje mínimamente comprensible, lo que recuerda el procedimiento adivinatorio utilizado desde siglos atrás en el santuario de Delfos. Entre los dones figuraba, además del de hacer milagros y curaciones, el no menos imponente de las visiones extáticas. El prestigio de los judíos en estos campos era grande en la época. Por ello se entiende que los romanos, y entre ellos Celso, los confundiesen a menudo con magos, taumaturgos, astrólogos, encantadores y visionarios, opinión que por otro lado confirman con creces los llamados papiros má-

gicos griegos, en los que rara vez falta el elemento judío con toda una logomáquica terminología de raigambre hebrea. Pero transcribamos ya los párrafos más expresivos de la carta:

Afanaos en la caridad y buscad los dones del Espíritu (*ta pneumatika*), sobre todo para profetizar. Pues el que habla en lenguas no habla a hombres sino a Dios, pues nadie le entiende, sino que profiere misterios impulsado por el Espíritu. Pero el que profetiza habla a hombres: para su edificación, exhortación y consolación. El que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica a la Iglesia. Quiero que todos habléis en lenguas, pero mucho más que profeticéis; el que profetiza es más grande que el que habla en lenguas, a menos que haga de intérprete a fin de que la Iglesia reciba edificación. Ahora bien, hermanos, si voy a vosotros hablando en lenguas, ¿qué utilidad os voy a reportar, si no os hablo ofreciéndoo alguna revelación o conocimiento o profecía o enseñanza? (1 Cor 14, 1-6).

Seguidamente, Pablo compara el sospechoso don de lenguas con una algarabía musical, y agrega:

Así también vosotros, si al hablar en lenguas no proferís un lenguaje inteligible, ¿cómo se va a entender lo que se habla? Estaréis hablando al aire. Hay en el mundo qué sé yo cuántas clases de vocablos, y ninguno carece de significado, así es que, si no sé el valor del vocablo, seré un extraño para el que habla, y el que habla un extraño para mí. Así también vosotros, ya que tenéis pasión por los dones espirituales, procurad tenerlos en abundancia para la edificación de la Iglesia (1 Cor 14, 9-12).

Pablo no puede prohibir el «hablar en lenguas», ya que ese fenómeno fue el milagroso acompañamiento de la llegada del Espíritu Santo en el Pentecostés, pero la abundancia con que recibían tan estupendo don los cristianos de Corinto era motivo de preocupación para el apóstol, que tanto se destacaba por su sentido de la autoridad y la organización. Como medida correctiva, aconseja que alguien interprete la algarabía glosolálica, pues de lo contrario el carisma no reportará beneficio espiritual a la comunidad, lo que no dejaría de ser un contrasentido. El apóstol dice, sensatamente:

Pues si rezo en lenguas mi espíritu reza, pero mi entendimiento no da fruto. Entonces, ¿qué hay que hacer? Rezaré con el espíritu, pero rezaré también con el entendimiento (*to noi*) (1 Cor 14, 14-15).

El espíritu no basta. Sin el concurso del entendimiento, los carismas pueden degenerar en un fenómeno inconveniente. Del texto paulino se infiere que los rezos glosolálicos, entreverados de extraños sonos y ejecutados por un grupo numeroso de fieles, podían pasar por una repetición no tanto del Pentecostés como de Babel y su confusión de lenguas. El apóstol reconoce que «gracias a Dios» habla en lenguas más que todos los cristianos de Corinto (1 Cor 14, 18) —¿cómo no iba a ser así tratándose de alguien tan favorecido por el Espíritu?—, «pero en una asamblea prefiero hablar cinco palabras con mi entendimiento, para instruir también a otros, que diez mil palabras en lenguas». El entendimiento podía ser, pues, más cristiano y caritativo que el propio espíritu.

El delirio de los cristianos corintios debía de ser tan agudo que Pablo remacha su exhortación de forma contundente:

Si toda la iglesia se reúne en asamblea y todos hablan en lenguas, y entran no iniciados o incrédulos, ¿no dirán que estáis locos? Pero si todos profetizan y entra algún incrédulo o no iniciado, se verá acusado por todos, se verá enjuiciado por todos; las cosas ocultas de su corazón quedarán manifiestas, y así, cayendo sobre su rostro, adorará a Dios (1 Cor 14, 23-25).

Esta frase nos permite saber que la profecía, según la practicaban las primitivas comunidades cristianas, tenía la particularidad, al igual que en el Antiguo Testamento, de increpar y conminar a los que no siguen la regla de conducta dictada por el profeta, de hacer prosélitos mediante el método de acusar en nombre de Dios a los incursos en pecado. La glosolalia podía ser más espectacular, provocar estados de arrobos más agudos, pero si a los favorecidos se les confundía con locos, ¿qué utilidad podía prestar ese carisma a la difusión de la Buena Nueva? La profecía, con el sentimiento de culpa que suscitaba en aquellos a los que se dirigía, servía mucho mejor para convertir a los incrédulos. Pablo, que trata de moderar los incontrolados fenómenos espirituales, concluye definiendo una regla:

Si alguno habla en lenguas, sean dos cada vez, y por turno, y que uno haga de intérprete, y si no hay intérprete, calle en la asamblea, y hállese a sí mismo y a Dios. En cuanto a los profetas, hablen dos o tres y los otros juzguen. Pero si le viene una revelación a otro que está sentado, el primero calle, pues podéis profetizar todos, de uno en uno, para que todos aprendan y todos se consuelen. Y los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas. Pues Dios no es Dios de desorden, sino de paz (1 Cor 14, 27-33).

Pablo ha encontrado la manera de someter la indispensable acción del Espíritu a la superior norma del intelecto. A Dios no le gusta el desorden. Sin orden, por más carismas que se posean, ¿qué Iglesia podrá subsistir? Sin entendimiento, ¿de qué sirve el espíritu?

Mientras que Pablo permite descubrir los límites de la «acción del Espíritu» y la necesidad del orden de los conceptos que el *Nous* facilita, el evangelista Lucas nos acerca al momento crucial en que el espíritu se transforma, no tanto en algarabía como en un cuadro o construcción espiritual de imágenes.

Dentro del especial género narrativo al que pertenecen los evangelios, el de Lucas, como a menudo se ha dicho, es el que más se aproxima a las *vitae* helenísticas, en las que por los mismos años destacaba Plutarco. Pero lo más característico de Lucas no es tanto su arte para diseñar una *vita* como el que demuestra para transformarla en una sucesión de cuadros que, a despecho de las apariencias, se basan, al menos en parte, en estados de videncia. Pues el evangelio de Lucas es, más que ningún otro, el «evangelio del Espíritu»²⁸. Más aún, Lucas proclama que uno de los «dones del Espíritu de Verdad» que más directamente determinaron la eclosión de la creencia cristiana fue el «don de la videncia», punto sobre el que volveremos más adelante.

Entre los evangelistas, Lucas se caracteriza, como es bien sabido, por la habilidad con que transforma la vida de Jesús en una galería de escenas capaces de suscitar, por su plasticidad y majestad, respuestas emocionales muy fuertes. Sólo pondré un ejemplo entre los muchos que se podrían espigar, tanto en los pasajes de la infancia y los relacionados con Juan el Bautista como en los que, tomados de Marcos, adquieren en manos de Lucas una intensidad y esplendor especiales. Cuando Jesús es arrestado y Pedro, ante los criados del sumo sacerdote, niega tres veces conocerle, Lucas es el único de los evangelistas que dice:

El Señor, volviéndose, le echó una mirada a Pedro, y Pedro se acordó de lo que el Señor le había dicho: «Antes de que cante el gallo me negarás tres veces». Y saliendo fuera, lloró amargamente (22, 61-62).

Así es Lucas. Nos pone ante los ojos la «escena» y la emoción que de ella fluye. La sola frase «y saliendo fuera, lloró amargamente», que aparece únicamente en su evangelio, ha suscitado los infinitos cuadros pintados desde entonces de las «lágrimas de san Pedro».

Andrew Welburn señala que la «brillante cualidad “imaginativa” del evangelio de Lucas está conectada indudablemente con su fascinación, si lo comparamos con los otros evangelios, por el mundo del ensueño y las visiones. Él y sus lectores aceptan sin necesidad de explicaciones el punto de vista generalizado en el helenismo de que los ensueños y visiones son un canal normal de comunicación entre el hombre y lo divino»²⁹.

El evangelio comienza, muy intencionadamente, con una visión que tiene lugar en el templo de Jerusalén. En ese mismo primer capítulo nos encontramos también con la visita del ángel a María, que tanto juego ha dado a los artistas a lo largo de los siglos. Y, terminado el evangelio, la «película» —o el friso pictórico, si se prefiere— de Lucas se puede seguir todavía en los Hechos de los Apóstoles, que se le suelen atribuir, a través de escenas tan famosas como la ascensión a los cielos o la «caída del caballo» de Pablo en su galopada hacia Damasco. La visión que éste tiene de Jesús, con la leyenda «Pablo, Pablo, ¿por qué me persigues?», le debió de parecer al redactor tan esplendorosa e importante que la repite tres veces a lo largo del relato. Otro tanto podría decirse de la ya mencionada de Pedro en Jope, en la que un toldo baja del cielo con toda clase de animales acompañado del son de unas palabras que le invitan a matarlos y comerlos.

También en el evangelio de Juan se advierte la intrusión de lo onírico. Pero sus imágenes, como la conversación nocturna de Jesús con el misterioso Nicodemo sobre la necesidad de renacer, o el milagro de las bodas de Caná, o la conversación de Jesús con la Samaritana junto al pozo de Jacob al pie del monte Garizín, poseen, como sobre todo los discursos de Jesús en la Última Cena, una tonalidad más profunda, un carácter casi pesadillesco, que se hace sentir particularmente cuando Jesús habla, de forma obsesiva, de sus relaciones con el Padre. En Lucas el pictoricismo nunca pierde un cierto aire clasicista, que en Juan brilla por su ausencia. Precisamente, es ese pictoricismo el que nos persuade mejor de

la educación helenística de Lucas, pues, a diferencia de lo que ocurre en la tradición judía, en la helenística es la imaginería visual, más que la escritura o las revelaciones verbales, lo que especialmente se reputa como manifestación de lo divino. La transformación de la vida de Jesús en una galería de cuadros es uno de los indicios que delatan la influencia helenística en la espiritualidad cristiana desde sus orígenes.

Si Pablo es un testigo de primera magnitud de la influencia que tuvo «la acción del Espíritu» en la génesis del cristianismo, Lucas nos descubre que esa acción tuvo un carácter eminentemente visual. Los contenidos, tanto los discursivos como los narrativos, recogidos en los evangelios no sólo se basan en las enseñanzas del Jesús histórico, sino, de forma muy especial, en la traducción visual, dramática y realista de los mensajes mesiánicos de los antiguos profetas y, también, en visiones o escenas contempladas en el curso de trances extáticos otorgados gracias a la acción del Espíritu.

El evangelio de Lucas sugiere que se ha transfigurado el proceso de la meditación o evocación devota relativa a Jesús en una secuencia de imágenes, a la manera como Séneca recomendaba por las fechas en que se gestaban los evangelios la construcción mental de imágenes con las que encauzar la meditación y favorecer el perfeccionamiento moral. Esta tendencia que de manera tan conspicua se observa en los discursos de Dión de Prusa, coetáneo de Pablo y Lucas, deriva, en definitiva, del filósofo sirio de la escuela estoica Posidonio de Apamea y debió de ser conocida y practicada en los ambientes antioqueños donde se formaron personalidades protocristianas como Esteban y Pablo. Peculiar de Séneca es su preferencia, como tema de meditación, por imágenes inspiradas en grandes individualidades. El filósofo español entiende que lo más conveniente es contemplar las grandes ideas morales o las abstracciones de las virtudes y los vicios *encarnadas en personajes* históricos, para lo que pone el ejemplo de su admirado Marco Bruto. El evangelio de Lucas es una variante, especialmente carismática, pero no por ello menos elaborada, de esta tradición.

Autopteia y eopteia

En la dedicatoria de su evangelio al «excelentísimo Teófilo», Lucas, que no conoció personalmente a Jesús ni ninguna de las circunstancias con-

cretas en que nos lo presenta, advierte al lector que se propone narrar ordenadamente «los sucesos llevados a cumplimiento *entre nosotros*» (*peri ton peplerophorememon en hemin pragmaton*), de los cuales pone como garantes a «los que fueron desde el principio *autoptai* y ministros de la Palabra».

Se suele traducir *autoptai* por «testigos oculares», lo que, si no se precisa el sentido de la expresión, es incorrecto, pues en esa traducción se pasa por alto que el término *autopta* (lit., «auto-vidente») presenta como rasgo característico su conexión con el mundo de las videncias místicas y las iniciaciones en los misterios paganos. A los que se iniciaban en los misterios de Eleusis se les llamaba *epoptas* (lit., «super-videntes»), para indicar que en el proceso de iniciación desempeñaban un papel capital los fenómenos de videncia propiciados mediante imaginerías y escenificaciones que, eventualmente, podían ser potenciadas con la ingestión de fármacos psicotrópicos.

Autopta y *epopta* son términos que guardan estrecha relación³⁰. El polígrafo bizantino Pselos informa de la existencia de dos niveles en la experiencia mística, designados con los términos *autoptes* y *epoptes*, y que se corresponden, el último, con el nivel superior de la iniciación, consistente en la videncia de la presencia factual del dios, y el primero, *autoptes*, con la percepción de imágenes que apuntan a realidades trascendentes.

La experiencia del *autopta* era característica de los cultos de tipo más contemplativo, en cuanto opuestos a los que suscitaban, por medio de escenificaciones dramáticas, la exaltación del iniciado al nivel de los dioses. Congeniaba con el espíritu más bien filosófico de los hermetistas contemporáneos del surgimiento del cristianismo, que aspiraban a contemplar la divinidad a través del esplendor visual de las configuraciones celestes de las estrellas. Tras describir los cielos estrellados, Hermes Trismegistos dice en un fragmento recogido por Estobeo:

Aquel que no ignora estas cosas puede aprehender a Dios de una manera precisa. En verdad, para decirlo audazmente, puede convertirse en un *autoptes* y contemplarle [en visión]; y en la contemplación, podrá ser bendecido (W. Scott, *Hermetica*, vol. 1, pág. 419).

Pero la acción del Espíritu que determinó la visión pospascual del Crucificado no fue sólo fruto de la *autopteia* que menciona Lucas como aval de su *vita Christi*, sino también de la *epopteia*, nivel superior y espe-

cialmente dramático de la videncia. Esta aseveración la confirma uno de los escritos más venerables del Nuevo Testamento, la segunda carta de Pedro. Fechada habitualmente en la década de los 80, se menciona en ella la primera carta de Pedro, que fue escrita en torno al año 64, antes de la persecución de Nerón. Para la redacción de esta última sirvió al apóstol de amanuense Silvano —probablemente el Silas que colaboró con Pablo mucho tiempo, según Hechos— y fue testigo de la misma «mi hijo Marcos» (1 Pe 5, 13), el evangelista que recogería el contenido de sus predicaciones.

Según la primera carta, el príncipe de los apóstoles predica la resurrección de Jesús, «que nos ha hecho renacer para una esperanza viva, para una herencia incorruptible, guardada en los cielos para vosotros» (1, 3-4), así como la salvación, enseñada a través de los profetas por el «Espíritu de Cristo que estaba en ellos» (1, 11) y que les fue revelado «no para ellos sino para vosotros». Asevera que el evangelio que predicán los apóstoles es fruto del «Espíritu Santo enviado desde el cielo» (1, 12), un evangelio «que los ángeles desean seguir con interés»; anuncia el inminente «fin de todo», que considera ya ha llegado (4, 7), y piensa que «cuando se manifieste el Pastor supremo recibiréis la inmortal corona de la gloria» (5, 4).

En la segunda carta, que es la que en especial nos interesa, hay un desarrollo teológico mayor y se percibe una situación más enrarecida que en la primera. Se ataca a los «falsos maestros» (2 Pe 2, 1 y sigs.), tal vez de tendencias protognósticas, que debían de pulular en los ambientes del cristianismo romano de finales del siglo I. En medio de las actividades catequéticas de los continuadores de Pedro y de las de los «falsos maestros que introducen doctrinas heréticas perniciosas, incluso negando al Amo [es decir, Jesucristo crucificado] que los compró [...], usando un lenguaje amañado» (2 Pe 2, 1-3), Pedro, o más bien su continuador, debió de toparse en Roma con paganos que, anticipándose a los argumentos de Celso, tachaban la predicación apostólica acerca de Jesucristo de «cuento», de fábula mitológica, de modo que el redactor de la carta se siente impulsado a decir:

Pues os dimos a conocer el Poder (*dynamis*) y la Venida (*parousian*) de Nuestro Señor Jesucristo no por habernos familiarizado (*exakalouthesantes*) con mitos ideados hábilmente [o «sófisticamente, artificiosamente», *sesophismenois*], sino por

habernos hecho videntes (*genethentes eoptai*) de Su Grandeza (*tes ekeinou megaliotetos*) (2 Pe 1, 16).

El autor de la segunda carta, coetáneo de Lucas y testigo directo de las predicaciones apostólicas, o sea de los «*autoptai* y ministros de la Palabra», afirma con toda claridad que la visión de Jesús que tuvieron los apóstoles, concretamente Pedro, gracias al Espíritu de Verdad de que habla el evangelista Juan, era una *epopteia*, término que pertenece al lenguaje de los fenómenos visionarios sobrevenidos en los misterios. A renglón seguido, el redactor pone un ejemplo de esta videncia:

En efecto, [Jesucristo] recibió de Dios Padre honor y gloria cuando la divina Majestad le dirigió una voz tan extraordinaria: «Mi Hijo, querido Hijo, es éste; en él tuve mi complacencia». Y esta voz la oímos nosotros, venida del cielo, cuando estábamos con él en el monte santo (2 Pe 1, 17-18).

El apóstol alude a la escena de la transfiguración, que anticipa la de la resurrección y que guarda un vínculo muy estrecho con el bautismo, momento en que Dios proclama por primera vez la filiación divina del Nazareno.

Pocas veces se encontrará expresado de forma más precisa en el Nuevo Testamento el modo de videncia pospascual que determinó la reconstrucción carismática de la vida del Crucificado, así como el paralelismo que los romanos de la segunda mitad del siglo I veían en la predicación de Pedro y sus inmediatos sucesores con los mitos paganos, o más exactamente, con las reconstrucciones alegóricas o «sofísticas» de esos mitos (*sesophismenois mythois*), tan de moda en el siglo I. Cuando Lucas redacta su evangelio, los *autoptai* y *epoptai* cristianos, que también hacían el papel de «ministros de la Palabra», llevaban ya cuarenta o cincuenta años desarrollando sus carismas visionarios. Para componer su *vita Christi* el evangelista disponía, sin duda, de informes sumamente variados, aparte de los evangelios ya existentes.

Las diferentes tradiciones e imágenes de Jesús estaban ya configuradas en tiempos de Lucas (hacia el año 80) con precisión y coherencia, pero no sin los riesgos que derivaban de la especial naturaleza de las informaciones utilizadas. No es casual que el evangelio favorito de los gnósticos fuese el de Lucas. Su evangelio y las cartas de Pablo eran a menudo para

ellos el único texto autorizado. Los Padres de la Iglesia refieren que Valentín, el gnóstico cristiano más importante del siglo II, que pasó de su natal Alejandría a Roma, se surtió abundantemente de Lucas. Y Orígenes señala de pasada que «heréticos de toda laya [...] se basan en el evangelio de Lucas» (*Homilias sobre Lucas*, 16). Lucas daba, ciertamente, mucho juego a los que querían fundamentar el cristianismo en las visiones de ese Espíritu que sopla donde quiere.

Si Mateo ofrece la oportunidad de apreciar cómo se usaban las *catenae* de versículos mesiánicos en su aplicación a Jesús, Lucas nos permite vislumbrar hasta qué punto se llegó a configurar un importante aspecto de la imagen de Jesús según la que ofrecía la Escritura acerca de uno de los profetas más destacados del Antiguo Testamento, Elías (cf. 1 Reyes 17-19, y 2 Reyes 5). Como es sabido, Elías no murió, sino que fue arrebatado, al igual que Henoc, por el propio Dios a los cielos, y en tiempos de Jesús eran muchos los que esperaban su venida, con la que creían se prepararía el reino mesiánico. En el evangelio de Lucas hay una referencia explícita a Elías y su discípulo Eliseo en 4, 24-27, en la que el propio Jesús asimila las dificultades que se le presentan en su ministerio con otras análogas que se encontraron Elías y Eliseo. Pero ofrecen un interés todavía mayor aquellos pasajes en los que las imágenes de los profetas Elías y Eliseo se sobreimprimen, como dice J. M. Torrents³¹, sobre las figuras de Juan y Jesús.

De la íntima relación entre la *videncia* de los *autoptas* y la *predicación* de los ministros de la Palabra hay un testimonio en una sentencia del *Diálogo del Salvador*, obra del siglo II relacionada con la escuela joánica y recogida en la colección codicológica de Nag Hammadi: «El Señor dijo: “Aquel que habla también escucha, y aquel que es capaz de ver también revela”» (NHC III 5, 126, 12). Sólo la videncia permite revelar la doctrina, como el que predica sólo puede hacerlo porque ha escuchado con su oído interior.

Pues, como se lee en el *Evangelio de Felipe* (también de la colección de Nag Hammadi):

La verdad no vino al mundo desnuda, sino que vino en tipos e imágenes. El mundo no recibirá la verdad de ninguna otra forma. Hay un renacimiento y una imagen del renacimiento. Es ciertamente necesario nacer de nuevo a través de la imagen. ¿Cuál? La Resurrección. La imagen debe surgir de nuevo a través de la imagen (NHC II 3, 67).

Cuando Oscar Wilde fue encerrado en la prisión de Reading, su lectura favorita era el Nuevo Testamento, que leía en griego. En la prisión, el frívolo y decadente escritor tuvo su pasión y, en cierto modo, su muerte, pues desde entonces ya no volvería a ser el que había sido antes de la experiencia de la cárcel y la ignominia. La lectura del Nuevo Testamento le hizo sentir vívidamente la importancia que tuvo la imaginación tanto en la formación del cristianismo y la redacción de los evangelios como en la propia doctrina de Jesús, y así, en *De profundis*, escribió:

Para Cristo [...] la imaginación es la luz del mundo. Ella lo ha creado y, sin embargo, no puede comprenderlo. Y es que la imaginación no es sino una manifestación del amor, y el amor y la facultad de amar es lo que distingue entre sí a las criaturas.

Se tiene la impresión de que Oscar Wilde, al identificar a Jesucristo con la Imaginación, no hacía otra cosa sino redescubrir el sentido profundo de las extraordinarias y dramáticas experiencias de las que había brotado el núcleo incandescente del cristianismo.

Conclusión

Jesús de Nazaret entró muy pronto en la leyenda. Al poco tiempo de su muerte ya había desencadenado intensos procesos de sublimación. La carrera de exaltación de su persona fue imparable. Desde ese momento, el galileo conservaría los rasgos históricos imprescindibles con los que avalar la diversidad de sus imágenes. Casi lo único que se sabe de él con certeza es que murió crucificado en Jerusalén, en tiempos del prefecto Poncio Pilatos, pero de lo que ya no estamos tan seguros es de *quién* era, históricamente, el que murió en el Gólgota. Pues todo lo demás que de él sabemos se basa en la facilidad con que el recuerdo de ese hombre ignominiosamente ajusticiado se prestó a encarnar en la mente de los que se alimentaban de su recuerdo los más variados papeles e imágenes, cada vez más impresionantes, cada vez más exaltadas, según pasaban los primeros meses y los primeros años tras la desaparición del Maestro. Muchos de los discípulos, conforme lo revivían en el recuerdo, se persuadieron de que su mensaje había dado sentido a sus vidas, que su relación con el

Crucificado era lo más importante que les había ocurrido, a pesar de que el Maestro había pasado ante sus ojos como un relámpago, como un espejismo, como una revelación de otro mundo.

Con razón se ha dicho que el verdadero milagro de la Pascua no fue el Jesús resucitado, sino la transformación de sus discípulos gracias a la acción del Espíritu en el Pentecostés. Fue entonces cuando éstos adquirieron conciencia de sí mismos y de la identidad profunda de aquel hombre que, cuando fue condenado a muerte, sólo recibió de ellos el premio de la traición, la deserción y el repudio. Si un profundo sentimiento de culpa puede explicar la necesidad de exaltar al amigo traicionado, las tensiones que vivía el judaísmo helenista en relación con la intransigencia del aparato judío de Jerusalén y el judaísmo en general con el ambiente helenístico-romano hicieron el resto. ¿Es que el Logos, la Sabiduría eran cosas genuinamente griegas? No. Los judíos helenistas podían blasonar que el Logos y la Sabiduría de Dios Padre se habían encarnado en un hombre humilde criado en la periférica Galilea y que a ese Logos-Hombre le correspondía una realeza superior a la del emperador. El *divi filius*, el «Hijo del Dios» César, que aparecía por doquier en las monedas de Augusto, cobraba una nueva e insospechada dimensión religiosa.

Después de esos primeros meses de temor y temblor, Jesús se hizo, en el espíritu de sus discípulos, ahora ya fieles, más presente y vivo, según lo atestiguan las apariciones del Resucitado, que en el corto período de tiempo en el que le acompañaron por los pueblos de Galilea y Judea. En sus acciones vieron milagros asombrosos, en sus palabras profundas enseñanzas y anticipaciones proféticas. Todo fue recordado, meditado, reinterpretado, magnificado. De ahí la condenación tajante del «pecado contra el Espíritu Santo», de los que osan rechazar la verdad de las visiones y el contenido de los trances extáticos. De ahí las referencias, tan frecuentes en el evangelio de Juan, a la acción del Espíritu Paráclito, esa acción que, en forma de lenguas de fuego, plasma Lucas al inicio de los Hechos en la inolvidable escena del Pentecostés.

El duelo causado por la muerte de Jesús tuvo efectos incalculables. Ese duelo hizo incluso que los familiares de Jesús se acercaran a los discípulos y que todos, al reunirse, se diesen cuenta de que formaban una sola familia, unida por lazos que no eran los de la carne. Había desaparecido, ignominiosamente, el Maestro inigualable, pero su presencia seguía más viva que nunca, aureolada con un cierto resplandor divino. Y esa presen-

en fue modulándose con las múltiples irisaciones de la fe que en los fieles suscitaba la viveza de una evocación empapada de los más variados sentimientos. Esas irisaciones eran fruto del recuerdo de una persona, de unas palabras, de unos hechos, pero también de las ansias que se experimentaban en esos años dramáticos y confusos que culminaron, en la Primera Guerra Judaica (años 66-70), con la destrucción del Templo, el arrasamiento de la Ciudad Santa y el decreto imperial que expulsó a los judíos de su tierra, prohibiéndoles terminantemente el regreso.

Tras la conmoción que supuso la muerte del Maestro, se desencadenó un proceso de reconsideración, de revisión, de reconstitución, de profundización de su identidad, y ese proceso revistió caracteres carismáticos, visionarios. La pregunta por la identidad de Jesús era, en realidad, para los familiares y los discípulos la pregunta por sí mismos, y la respuesta obtenida equivalía a la determinación de su propia identidad. Posiblemente los apóstoles, como les ocurre a los investigadores actuales, no sabían con seguridad *quién* había sido realmente ese hombre que, luego de haber convivido con ellos durante un año o dos, había sido sentenciado a muerte en juicio sumarísimo y ejecutado como un criminal ante toda la ciudad de Jerusalén, fanatizada por sus dirigentes religiosos³².

En los momentos crepusculares, trágicos, agonizantes que se vivían en la Palestina de los años 30-70, varias imágenes salvadoras pugnaron por enseñorearse de los espíritus, según buscaban en el contorno una tabla de salvación que les permitiera salir a flote del oleaje de la fatalidad histórica. Pero no todas estaban igualmente situadas a la hora de arrostrar la singular competición. Todas, sin embargo, corrieron la carrera que las llevaría a la meta de la fe que, al final, las aguardaba, para consagrarlas. Esas imágenes en competencia eran la del Justo favorecido por Dios y capaz de obrar curaciones milagrosas; la del Maestro que enseña con autoridad la verdadera sabiduría; la del Profeta, a la manera de Elías o Jeremías, o a la del que anuncia la inminente llegada del Mesías; la del propio Mesías, el rey ungido que liberará al sufriente y sojuzgado pueblo del poder de las tinieblas y establecerá un reinado de Dios cuyo centro no será ya Roma, sino Jerusalén; la de un Hombre divino y taumatúrgico que obra prodigios; la del gran sacerdote Melquisedec, ante el que se postró Abrahán; la del Hijo de Dios, su Hijo único, ofrecido a los poderes del mundo y las tinieblas como rescate de los judíos y de toda la humanidad sufriente.

Esas y otras imágenes probaron suerte en el Crucificado y Resucitado en el plazo de unos setenta años. Los cristianos gnósticos las ampliarán, desarrollarán y enriquecerán a lo largo del siglo II bajo la libertad que, en sus especulaciones, les confería el Espíritu. Lo extraordinario era que ese hombre que, según la visión de Pablo, había crucificado al mundo consigo mismo se adaptaba maravillosamente a todas ellas. Por eso, cuando los que nos contaron su vida se pusieron a redactarla, cuarenta, cincuenta o sesenta años después de los hechos, no nos dejaron el relato de la vida de un hombre, sino, en cierto modo, el drama del destino del Hombre. En él vieron aquello que su fe les permitía ver, les impulsaba a ver. Si el milagro de la fe no fue para ellos tanto creer lo que no se ve como ver lo que se cree, la divinidad del Crucificado fue, sobre todo, y de ahí su permanente actualidad a lo largo de los siglos, la del que revela fondos insospechados de la condición humana y, a través de ésta, de la condición divina.

El gueto cristiano

El principal problema con el que se encontraron los cristianos de las dos primeras generaciones no fue tanto el de la hostilidad de las autoridades paganas, que los ignoraban, o los consideraban simplemente una de esas sectas en las que el judaísmo era tan prolífico, como el de aclarar su relación con los judíos, a la sombra de cuyas sinagogas la incipiente religión había crecido³³. La conciencia cada vez más clara de que el profeta de Galilea era el fundador de una nueva religión y no de una secta como la de los seguidores de Juan el Bautista, la de los esenios de Qumrán, la de los fariseos o la de los herodianos, tardó algún tiempo en madurar, y si lo logró fue debido en buena medida a las doctrinas de Pablo —el «último de los apóstoles»— sobre la verdadera identidad y dimensión religiosa del taumaturgo nacido en Galilea, al que, por otra parte, no había conocido personalmente.

Los cristianos, al igual que los fariseos de la época, trataban por todos los medios de hacer prosélitos y de granjearse adhesiones en el ambiente pagano que los rodeaba. Pero, a diferencia de los fariseos, pretendían dar un golpe de timón tan fuerte en la orientación religiosa judía que implicaba la transformación de ésta en otra marcada por el universalismo y el aperturismo.

La cuestión teológica más acuciante era la de resolver de una vez cuál de las opciones del cristianismo que circulaban era la que tenía mejores garantías de ser la verdadera o la más convincente, pues, a la vuelta de la crucifixión, como hemos visto en páginas anteriores, empezaron a brotar diferentes formas de interpretar el alcance del mensaje cristiano y de la persona del Maestro. ¿Cuál de ellas era la correcta? ¿Cuál era la que acabaría imponiéndose, ya por eliminación de las concurrentes, ya por su absorción o superación? ¿La preconizada por Santiago, para el que Jesús era ante todo un profeta judío, respetuoso de la Ley y sus prescripciones rituales? Por esta vía discurrirán los ebionitas, judeocristianos para los que Jesús era esencialmente un gran profeta y reformador que había exaltado el papel de los pobres y desheredados. Para ese sector antipaulino, cada vez menos significativo, son los judíos —Moisés en suma— los encargados

de abrir al mundo la verdad predicada por Jesús³⁴. ¿O había que romper con la Ley y asirse a la fe en Jesús, el Hijo de Dios, ya que éste ha pagado con su sangre la deuda contraída por el género humano a causa de la caída de Adán? La inmolación de Jesús y su posterior resurrección ha redimido a todos, no sólo a los judíos, de la esclavitud de la Ley mosaica. Los paganos ya no necesitan pasar por la aduana de Moisés para conseguir la salvación. Además, Jesús está a punto de venir como Mesías, como Rey, pues la Humanidad ha llegado al final de los tiempos. Todo esto es lo que Pablo, cuya doctrina está próxima a los cristianos judeohelénicos de Damasco y Antioquía, pretende descubrir en la vida, muerte y resurrección del Nazareno. Si Pablo logró imponer su visión fue, en gran medida, porque encontró un aliado cada vez más firme en el galileo Pedro, a cuya casa de Cafarnaún Jesús, unos años antes, se había acogido cuando, abandonando Nazaret, inició su vida pública. El viaje de Pedro a Antioquía, mencionado por Pablo en Gál 2, 11, y lo que allí pasó, fue la señal, si no la consecuencia, del distanciamiento del príncipe de los apóstoles y Santiago, que presidía los destinos de la comunidad cristiana de Jerusalén.

Al final, la apuesta cristológica y ecumenista de Pablo triunfó. Como la fe en Jesús Mesías Hijo de Dios y el precepto de la caridad tomaron la delantera a la Ley de Moisés y el ritualismo del Templo, que, por otro lado, fue arrasado el año 70, los cristianos apostólicos tuvieron que pagar el precio de la creciente hostilidad de los judíos no cristianos y, también, de la progresiva helenización que el cristianismo experimentó a lo largo del siglo II, sobre todo en las sectas cristiano-gnósticas.

La *Lex Iulia de Collegiis*, que autorizaba la fundación de sociedades, había garantizado a los judíos y, por ello, a los cristianos del primer siglo, el derecho de reunión en las sinagogas, pero tras la victoria absoluta de Adriano en la Segunda Guerra Judaica —catastrófica para los seguidores de la Ley mosaica— la confusión con los judíos ya no significaba una ventaja jurídica para los cristianos. Además, las posiciones doctrinales se habían decantado lo suficiente como para que nadie pudiera llamarse a engaño. Cada vez estaba más claro que el cristianismo no era una secta del judaísmo. De ahí que se viera urgido a clarificar su ideario y su pretensión de constituirse en una religión independiente.

Los cristianos se ven, pues, obligados a salir a la faz del mundo dueños de sí mismos o, por mejor decir, expuestos como nunca a toda clase

de asechanzas, internas unas —la floración de las sectas— y externas otras —las persecuciones a las que los judíos primero y luego los paganos los someterán—. Forzados a mirar de frente al mundo pagano que los envuelve, se verán obligados por primera vez a defender por sí mismos su causa ante los poderes combinados del Estado romano, con su organización, y la sabiduría griega, con su esplendor intelectual. En los primeros tiempos no los anima tanto la esperanza de convencerlos y convertirlos cuanto la de que cesen las intermitentes persecuciones locales.

En la *Vida de los doce Césares*, Suetonio refiere que el emperador Claudio «expulsó de Roma a los judíos que, instigados por Cresto, no cesaban de promover disturbios». Si estos «crestianos» son, como se suele pensar, «cristianos» o una de las corrientes que acabarán confluyendo en la gran avenida del movimiento cristiano, el dato de Suetonio permite calibrar la difusión de la nueva secta apenas dieciséis años después de que fuera ejecutado su fundador. Esta expulsión se suele fechar, a partir de Orosio, en el año 49, y a ella se refiere probablemente la anotación de Hechos: «Puesto que Claudio había ordenado que todos los judíos abandonasen Roma» (18, 2). Seguramente, se trataba de problemas internos de la sinagoga, en la que estaban encuadrados a la sazón los contingentes cristianos. Tal vez las autoridades judías empezaban a mirar con recelo a los judeocristianos, entre los cuales sin duda había prosélitos procedentes del paganismo que podían anteponer, a la manera del apóstol Pablo, la fe en Jesucristo a la Ley mosaica y al pago del impuesto del Templo de Jerusalén.

A mediados del siglo I los cristianos no parecen ser objeto de una persecución política definida. En tiempos de Nerón, el tribunal imperial que juzga a Pablo el año 62 sentencia que no ha cometido ningún crimen y el apóstol es liberado. No obstante, sólo dos años más tarde, a raíz del incendio de Roma, la situación cambia radicalmente. Tácito, que escribe en tiempos de Trajano, pone en relación el incendio, atribuido oficialmente a los cristianos, y la persecución de éstos que se desencadena a raíz del mismo. A la hostilidad de la sinagoga, cada vez más patente, se suma ahora la del Imperio.

Aquel de quien tomaban nombre, Cristo —dice Tácito—, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilatos; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad (*Anales* XV, 44, 3).

El severo historiador pinta uno de esos cuadros sombríos y dramáticos en los que era especialista: los cristianos son «aborrecidos por sus ignominias» (*per flagitia invisos*) y «convictos no tanto del incendio cuanto de odio al género humano» (*odio humani generi convicti sunt*). Los sucesos del año 64 sientan un precedente para ulteriores actuaciones administrativas. Es posible que ese mismo año el cristianismo pasase a ser *religio illicita*. Desde entonces, a menos que se acojan a los privilegios jurídicos de la sinagoga, los cristianos, por el mero hecho de serlo, están fuera de la ley, son criminales.

Se produce un silencio que dura unos cincuenta años. ¿Es que los cristianos han desaparecido de la faz de la tierra? Evidentemente, no. El silencio se debe a que se han dado cuenta de lo mucho que les conviene poner en práctica el consejo evangélico de ser prudentes como las serpientes.

La segunda noticia pagana acerca del movimiento cristiano aparece el año 112 en la carta dirigida a Trajano por Plinio el Joven, sobrino del autor de la *Historia natural*. Como alto funcionario recién llegado a su provincia de Bitinia, que comprendía todo el litoral septentrional del Asia Menor, desde el Helesponto a la punta de Sínope, Plinio pide instrucciones a Roma sobre el trato que se ha de dar a los cristianos, los cuales invaden la región. Su propagación se la representa Plinio como una epidemia. Unos años después, Luciano de Samosata hace decir al charlatán Alejandro de Abonuticos que «el Ponto está lleno de ateos (epicúreos) y de cristianos». Plinio pide instrucciones a Roma, pues llevaba a la provincia la orden imperial de prohibir las asociaciones no autorizadas, bajo la que parecían caer las iglesias cristianas desde la ley neroniana.

Escrupuloso funcionario, además de elegante escritor, Plinio hace una investigación particular, de la que resulta que el cristianismo no es más que «una superstición absurda y extravagante, acompañada de una perfecta inocencia de costumbres». Pero las denuncias anticristianas llueven sobre el gobernador. Hasta recibir nuevas órdenes, «el procedimiento que he seguido —dice— con los que me han sido delatados como cristianos ha sido el siguiente: empecé por interrogarlos a ellos mismos si eran cristianos. Si confesaban que sí, los volvía a interrogar por segunda y tercera vez con amenaza de suplicio. A los que persistían, los mandé ejecutar». Tal vez el gobernador no hacía más que aplicar las leyes neronianas; tal vez ni siquiera estaba seguro de la vigencia de esas leyes.

La respuesta de Trajano sugiere que la burocracia metropolitana no andaba mejor informada que la provincial. Si existía una jurisdicción especial contra los cristianos, había perdido vigencia o no se había aplicado. El emperador aprueba la conducta de su legado y declara que no se puede fijar una regla general en esa materia. Para empezar, ordena, no hay que hacer caso de las delaciones anónimas, pues eso sería de pésimo ejemplo e impropio de la época. La política que se ha de seguir no es la de condenar a los cristianos por el mero hecho de serlo; hay que inducirlos a renunciar a su creencia, «a adorar a nuestros dioses».

Los sucesores de Trajano, por lo menos Adriano (117-138) y Antonino Pío (138-161), tratan de establecer un procedimiento regular en las causas. En el rescripto de Adriano a C. Minucio Fundato, procónsul de Asia, se advierte un talante aún más moderado que el de Trajano. El apologeta Justino ha conservado una copia de ese rescripto, en el que se prohíbe se atienda «a meras peticiones y rumores». Otro apologeta, Melitón de Sardes, recuerda a Marco Aurelio ese mismo rescripto y otros análogos de Antonino Pío, con el que el propio Marco Aurelio estuvo asociado como emperador.

Bajo los Antoninos ya no era posible ignorar a los cristianos. Se les menciona en escritos de Epicteto, Luciano, Marco Aurelio, Galeno. Están un poco por todas partes. Luciano, nacido hacia el 125 cerca de las fuentes del Éufrates, retrata de forma irónica, en la *Muerte de Peregrino*, a esos cristianos sobre los que Celso estaba documentándose por esas fechas:

Estos desgraciados se figuran que serán inmortales y que vivirán eternamente. En consecuencia, desprecian los suplicios y se entregan voluntariamente a la muerte.

La muchedumbre de los fieles se compone de almas crédulas que han renunciado a los dioses de Grecia por un «sofista crucificado que introdujo estos nuevos misterios y logró persuadir a sus adeptos a no adorar a nadie sino a él». Entre tantos locos como pueblan el mundo, los cristianos no son, sin duda, según Luciano, los más peligrosos. Al samosatense, provinciano cosmopolita llegado a la Urbe desde los confines orientales del Imperio, le priva el afán de hacerse el ingenioso. Con una burla cree despachar a los seguidores del «sofista» crucificado. Su falta de juicio his-

tórico resulta alarmante, sobre todo si se tiene en cuenta que es una de las personalidades literarias más relevantes y encantadoras del siglo II.

En Roma la opinión de las clases cultivadas no podía ser tan indulgente. Es lo que nos revela el caso del retórico L. Cornelio Frontón, hombre culto y de conducta intachable, amigo de Antonino Pío y maestro de oratoria de Marco Aurelio. En circunstancias que se ignoran, pronunció un discurso contra los cristianos, actualmente perdido, pero del que al parecer se tiene una réplica en el *Octavius* de Minucio Félix, escrito a finales del siglo II. De esa obra se deduce que, en la opinión de los romanos, los conversos a la nueva religión procedían de las clases más bajas, rudas y desarraigadas. A pesar de carecer de instrucción y cultura, tenían éstos la pretensión de poseer la respuesta a los problemas filosóficos ante los que se habían detenido sin aliento los filósofos griegos más encumbrados. El cuadro que pinta Frontón no puede ser más tenebroso, pero hay que tener en cuenta que los romanos de la época eran propensos a la dramatización retórica, a los placeres circenses que pueden encerrarse en los márgenes de una cláusula:

Gentes que forman una conjuración sacrílega de hombres ignorantes de la última hez de la plebe y mujercillas crédulas, fáciles de engañar por la misma fragilidad de su sexo, que se juntan en nocturnos conciliábulos y se ligan entre sí por ayunos solemnes y comidas inhumanas, es decir, antes por un sacrilegio que por un sacrificio; casta que ama los escondrijos y rehúye la luz, muda en público y gárrula por los rincones. Desprecian nuestros templos, como si fueran sepulcros, miran con horror a nuestros dioses, se mofan de nuestro culto, se compadecen los miserables (si es lícito decirlo) de nuestros sacerdotes; rechazan, desarrapados ellos, nuestros honores y púrpuras. [...] Por todo el mundo se están multiplicando los abominables santuarios de esta impía coalición. ¡Tal liga de gentes tiene que ser totalmente arrancada de raíz y execrada! Se conocen entre sí por ocultas marcas y señales y mutuamente se aman, casi antes de conocerse. A cada paso se da entre ellos la extraña mezcolanza de religión y desenfreno, y promiscuamente se dan el nombre de hermanos y hermanas, a fin de que la violación, que no es infrecuente, se convierta, por la interposición de ese nombre sagrado, en incesto. [...] Adoran, elevada a categoría divina, la cabeza de un asno.

Y así sigue Frontón con una larga sarta de acusaciones que a menudo

rayan en lo monstruoso. Ciertamente, los cristianos, como se ha dicho, eran víctimas del círculo vicioso en que se debaten las sociedades secretas: se hacían tanto más sospechosos cuanto más disimulaban sus misterios. Las denuncias de los judíos, el odio de los propios cristianos disidentes, ciertos ritos deformados por la imaginación popular bastaban para acreditar los rumores más extravagantes: adoración de una cabeza de asno, comidas de Tiestes, o sea caníbales, lo que derivaba de una mala interpretación de la comunión eucarística, promiscuidades al estilo de Edipo, que no eran sino el resultado de las prácticas de fraternidad cristiana.

La tarea que asumirán los apologetas del siglo II será la de hacer frente a tantas y tan disparatadas acusaciones, para las que los cristianos no daban más motivo aparente que su pretensión de ponerse al margen de la sociedad. El problema cristiano era el de la insumisión, el de una objeción de conciencia basada en la incompatibilidad de su religión con la oficial del Estado. ¿Qué podían hacer los diseñadores de la política imperial, que aspiraban a mantener un difícil equilibrio entre las corrientes culturales y religiosas tan diversas que atravesaban de parte a parte el Imperio, cuando tropezaban con las mil y una ramificaciones de un grupo intransigente en su exclusivismo religioso, intolerante con las diferentes religiones de la época, empezando por la imperial, y, por eso mismo, «convictos de odio al género humano», según la sentencia del acerbo Tácito?

Cronológicamente, las dos primeras apologías fueron la de Cuadrato, obispo de Atenas y «discípulo de los apóstoles», y la de Aristides, «filósofo» también ateniense. Ambas fueron dirigidas a Adriano, quien ordenó que «sin acusación de crimen, no debían ser condenados los cristianos», según Eusebio de Cesarea. Unos años más tarde, Justino, nacido en Samaria, pero de origen romano, y contemporáneo de los corifeos del gnosticismo (Valentín, Marción, Basíldes, etc.), a algunos de los cuales conoció en Roma, dirige una nueva apología a Antonino Pío (138-161) en la que insiste en que los cristianos no son ateos y no se les ha de condenar por el solo nombre. Unos años después, siendo emperador Marco Aurelio (161-180), recibe éste las defensas que le expiden los obispos de Asia, Melitón de Sardes y Apolinar de Hierápolis.

Todos los apologetas coinciden en tres puntos esenciales: justificación de las costumbres y ritos cristianos contra las calumnias difundidas por los paganos; ataque a la inmoralidad de las fábulas paganas junto a la pretensión de que la sabiduría de los filósofos helénicos no es más que un páli-

do reflejo, si es que no un plagio, de las Escrituras; tentativa de conciliar a cristianos y paganos, pues nada beneficiaría más al Estado que su conversión al cristianismo o, al menos, que aquél tolerase una doctrina de moral tan exigente como la cristiana.

Nosotros somos —dice Justino— vuestros mejores auxiliares y aliados para el mantenimiento de la paz, pues profesamos doctrinas como la de que no es posible que se le oculte a Dios un malhechor, un avaro, un conspirador, como tampoco un hombre virtuoso, y que cada uno camina, según el mérito de sus acciones, al castigo o a la salvación eterna (1 *Apología* 12).

Justino tiene también el mérito de avanzar con decisión, tomándole así la delantera a Orígenes, hacia otra conciliación más delicada: la de la doctrina evangélica con la de los grandes filósofos, Platón sobre todo, cuya filosofía le había servido casi de introducción al cristianismo. También adelanta a Orígenes por su habilidad exegética en la interpretación alegórica de las Escrituras³⁵.

Paganos y cristianos estaban, sin embargo, condenados a no entenderse. Los primeros, embebidos en el espíritu aristocrático de su cultura y su filosofía, no podían ver con claridad en el interior de una doctrina que, bajo su aparente insensatez («estulticia para los griegos», había dicho Pablo en 1 Cor 1, 22-23), se hacía eco de las angustias y preocupaciones de los desheredados, así como del tedio o las insuficiencias de que adolecían, a los ojos de muchos, las prácticas religiosas establecidas, oficiales. Es muy posible que el resurgimiento del platonismo que se produjo por entonces, con su tendencia al monoteísmo, no fuese ajeno a la admiración que muchos romanos sentían de buena fe por la altura moral de la religiosidad judía o judeocristiana.

Con los cristianos la «temeridad» había llegado más lejos. Dios se había encarnado en un hombre corriente. Unos pescadores, unos alcahaleros, unas cuantas mujeres «frenéticas» —es decir, una gente oscura con la que cualquier hombre y sobre todo los desheredados podían identificarse fácilmente— eran los testigos del asombroso hecho. El hambre de emoción y de trascendencia, de sabiduría y de Dios podía, al fin, quedar saciada. Lo que se exigía no era una inteligencia refinada, sino fibra moral y el sentimiento de que uno ha de abandonarse a los misteriosos designios del Espíritu. Además, al fin se podía caminar, confiados en el

éxito de tan filantrópica empresa, hacia la fraternidad universal de los hombres.

Los apologetas cristianos no eran siempre razonables. Cuántas veces se mostraron ciegos a los valores de la cultura clásica. Mezclaban argumentos bien fundados contra las calumnias anticristianas con otros bastante débiles contra el culto pagano a las estatuas e imágenes de los dioses, que interpretaban de una forma grosera. Tan poco razonable era esa censura que, a partir del siglo IV, el cristianismo se constituirá en el primer promotor y fabricante de imágenes religiosas de la cultura occidental y tal vez de la historia de la humanidad. ¿Y qué decir de su afán por evitar que se confundiese su monoteísmo con el filosófico, o por rebajar a los dioses del paganismo al rango de malvados demonios y elevar a los ángeles cristianos al de bienhechores dioses? Pues tanto Pablo como Orígenes y la mayoría de los cristianos creían en la efectiva realidad de los dioses paganos, sólo que para ellos eran demonios o ángeles caídos.

A los paganos les resultaba incomprensible que Dios hubiera adoptado una figura humana miserable y sufrido toda clase de humillaciones durante su estancia en la tierra. Por ello, Orígenes y los demás apologetas tienden a presentar a Jesús no como a un personaje histórico, sino más bien como a un «segundo Dios» helenístico, como el Logos intemporal, el agente divino de la creación y gobernación del cosmos.

¿Pero cómo no se iban a sentir molestos los paganos y, en particular, las autoridades a la vista de los efectos que a menudo generaba el cristianismo en la vida social y familiar? Como todos los credos que exigen la total sumisión del individuo, el cristianismo representaba una fuerza disgregadora de la familia. Ya el Jesús evangélico había dicho que, por su causa, era inevitable que las familias se rompiesen. Cada ciudad y cada casa, dice por su parte tranquilamente Eusebio de Cesarea, se halla dividida por una guerra civil entre cristianos e idólatras. Justino habla morosamente de una mujer cristiana denunciada por su «lúbrico» marido. En Tertuliano y otros autores cristianos leemos historias análogas, y en Celso hay un pasaje que hace referencia a ese problema. Transcribiré el resumen que hace Daniel Ruiz Bueno, en *Padres apologetas griegos* (Madrid, 1979, págs. 63-64), de ese pasaje, que se halla en el libro III del *Contra Celso*:

Vemos efectivamente en éstas [las casas privadas] a cardadores, zapateros y

bataneros, a las gentes, en fin, más incultas y rústicas, que delante de los señores o amos de casa, hombres provechosos y discretos, no se atreven a abrir la boca; pero apenas cogen aparte a los niños mismos y con ellos a ciertas mujercillas sin seso, hay que ver la de cosas maravillosas que sueltan: que no hay que atender ni a padres ni a preceptores, sino crearles únicamente a ellos; pues aquéllos son unos necios y unos estúpidos, preocupados como están por vacuas tonterías, ni saben ni hacen nada que sea realmente bueno. Ellos, sólo ellos, son los que saben cómo se debe vivir, y si los niños les obedecen, no sólo serán ellos felices, sino que harán también feliz a su familia. Y si, mientras hablan, columbran que se acerca alguno de los preceptores, encargados de la enseñanza de los niños, hombres prudentes, o el padre mismo, los más cautos se callan de miedo; pero otros, más descarados, tratan de soliviantar a los niños, susurrándoles que en presencia del padre o de los preceptores no quieren ni pueden explicarles nada bueno, pues se lo impide la estolidez y necedad de aquéllos, corrompidos que están totalmente y sumidos en la más profunda maldad, y que pudieran castigarlos; que si quieren, tienen que desentenderse del padre y preceptores y, junto con las mujeres y sus compañeros de juegos, apartarse a la habitación de las mujeres o al taller de zapatería o de curtidos, y allí recibirán cabal instrucción.

El diagrama del Primer Evangelio

El *iter lucanum* de la memoria

Los diagramas gnósticos pretenden reflejar la realidad de Dios, del universo y del hombre a partir de una estratigrafía ontológica que comprende tres clases de constituyentes: eónicos, arcónticos y demoníacos. El drama del hombre radica en que su condición es la de ser el vínculo que une esos tres estratos tan diferentes y por ello tan difíciles de conciliar. El estrato pneumático o espiritual de los eones y el hílico o material de los demonios se oponen entre sí como el día y la noche, y el psíquico o animal de las potencias arcónticas parece simpatizar más con su vecino demoníaco que con el eónico.

Además de este valor denotativo, los *loci* de que se componen los diagramas gnósticos y las *imagenes* de las nociones que se alojan en los *loci* sirven para registrar orgánicamente las líneas maestras de la doctrina y facilitar su memorización, de acuerdo con la metodología ideada por Metrodoro de Escepsis. Los diagramas ofrecen así, debidamente ordenadas, numeradas y correlacionadas, nociones y doctrinas, de forma que el rigor del esquema distributivo impida o dificulte el eventual «extravío» de alguna de ellas.

Los términos ubicados en los diferentes planos y direcciones del diagrama son, de una parte, *objetos de contemplación* y, de otra, *epígrafes* de las materias impartidas durante un curso escolar. Vistos así, los diagramas gnósticos son cuadros para la contemplación y sumarios para la articulación de las nociones del sistema doctrinal que en ellos se aloja. Términos como Abismo, Pensamiento, Intelecto, Verdad, Logos, Vida, Hombre, Iglesia, Preconocimiento, Incorrupción, Voluntad, Previsión, Percepción, Forma, Paráclito, Fe, Esperanza, Mezcla, Comunión, Temor, Estupor, Sentidos, Imaginaciones, Tierra, Agua, Aire, y todos los demás que se encuentran en los diagramas, ya pertenezcan a la Década o a la Dodécada, ya a las restantes divisiones, son, en una de sus valencias, encabezamientos de otros tantos discursos en los que se deben explicar e ilustrar esos términos. La completa comprensión de cada una de las nociones exi-

ge que se la descomponga en tantas cuantas partes sean precisas, de forma que se empleen *loci* más particulares cuya articulación debe obedecer al criterio distributivo aplicado al conjunto del diagrama. Tampoco se debe excluir que el docente gnóstico enseñase a idear o construir algún tipo de fábula mediante la cual vivificar y fijar mejor en la mente las nociones generales y particulares del diagrama, como ocurre en el Apocalipsis de Juan. Basándose en un diagrama de tipo ofítico, el vidente de Patmos acertó a componer una enigmática peripecia de considerable brillantez y dramatismo, pero también convenientemente oscura³⁶.

Obviamente, el método empleado en los diagramas gnósticos se puede aplicar a nociones no gnósticas, pues el diagrama no es más que un recipiente, un *fichero*. No obstante, los valores de que están investidos los estratos del conglomerado numérico-geométrico hacen que, de una manera u otra, se vean afectados los usos didácticos que de él se verifiquen, como se advierte en las diversas modalidades del gnosticismo. Para los grupos que usaban esos conglomerados, los números no eran meros distribuidores, sino que poseían cualidades muy precisas que predeterminaban el tipo de realidades al que debían asociarse. De ahí que, a despecho de la diversidad doctrinal de las escuelas que usaban los diagramas gnósticos, se destaque un fondo ideológico común.

Si del gnosticismo pasamos a los documentos didácticos más antiguos del cristianismo, los evangelios, que nacieron en un ambiente parecido al que, en el último tercio del siglo I, asistió a la eclosión de los diagramas gnósticos, se observa que sus redactores no descuidaron en absoluto la composición del material textual. En ocasiones le dieron la forma de un itinerario —redaccionalmente muy elaborado— de *loci* e *imagenes* con los que, además de facilitar su memorización, se pretendía una determinada finalidad teológica.

El itinerario que Lucas hace seguir a Jesús es una ascensión que se va acentuando a cada paso. Desde las honduras de Galilea, sube, atravesando toda Palestina de norte a sur, a las alturas de Jerusalén, la Ciudad Santa, donde, al fin, el protagonista del evangelio es elevado sobre la cruz. Y una vez crucificado, al producirse la resurrección, Lucas es el único evangelista que informa de la ascensión del Señor a los cielos. Esta intención ascensional llega a determinar las omisiones y modificaciones a que el evangelista somete los datos de la tradición³⁷.

El itinerario ascensional queda, además, encuadrado, tanto al comien-

zo como al final del relato, por la imponente mole del Templo. Pues Lucas es también el único evangelista que comienza el relato en el Templo, con el éxtasis de Zacarías, padre de Juan el Bautista, y que, una vez llegado Jesús a Jerusalén, lo presenta como si toda su actividad se desarrollase en el sagrado recinto. Jesús sólo sale del Templo para sufrir la Pasión y muerte en el Calvario.

Debido a sus facetas escenográficas y a su geografía teologizada, el *iter lucanum* hace pensar que el redactor, hombre instruido en la cultura helenística, recurrió a los dos preceptos del arte de la memoria clásica, el de *lugares* y el de *imágenes*. Dentro del itinerario que sirve al evangelista para ordenar el material textual se abren y cierran, como si fuesen escenarios, las particulares incidencias vitales y didácticas de Jesús. Siendo éstos sus presupuestos redaccionales, se entiende mejor la elaborada plasticidad de sus imágenes, por las que se ha hecho acreedor al título de patrón de los pintores. Esta metodología explica también el recurso que el evangelista hace de la llamada «eliminación»:

Una vez que presenta un personaje en escena, acumula su actuación eliminando así una ulterior intervención. Este método es muy frecuente en Lucas³⁸.

¿Es lícito entonces afirmar que el evangelio lucano es una aplicación del arte de la memoria? El análisis del texto así lo sugiere. Pero ¿fue ésa la intención de Lucas? No lo sabemos con seguridad, aunque es eso lo que se desprende de su composición.

Justino, que nació en Palestina hacia el año 100 y fue uno de los cristianos más cultos de su tiempo (en Roma regentaba una escuela de filosofía), llama a los evangelios *apomnemoneumata* (1 *Apología*, 66), lo que significa «hechos memorables». Emplea, pues, un término que hace referencia a valores relacionados con la memoria, la recordación, acaso la memorización técnica. Cuando Justino utiliza el término *apomnemoneuma* está pensando en los evangelios de Mateo y Lucas, ya que sus citas evangélicas se reducen prácticamente a esos dos escritos, sobre todo al de Mateo. Es posible que Justino fuese consciente de que esos dos relatos eran, no una simple vida de Jesús, sino un elaborado *recordatorio* —sin duda inspirado por el Espíritu— de las palabras y sucesos más dignos de memoria (eso es *apomnemoneuma*) de esa vida.

La geometría textual del evangelio de Mateo

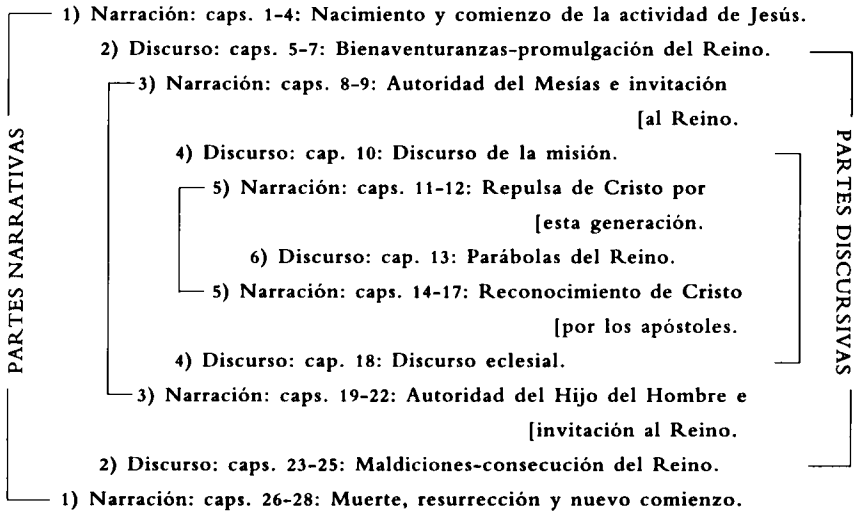
Pero no es el evangelio de Lucas sino el de Mateo el que mejor se adapta a la tipología de un sistema mnemónico estructurado en forma de diagrama; de diagrama, insistimos, diferente del tipo gnóstico que he analizado en *El círculo de la Sabiduría*. Una de las cosas que más llaman la atención en ese evangelio, que ha sido tal vez el más influyente en la definición de la espiritualidad y la moral cristianas, es su sentido del orden. «El Primer Evangelio es muy sistemático y su redacción, muy elaborada», dice Oscar Cullmann³⁹. Y José Caba: «La estructuración ordenada del evangelio de Mateo es algo patente»⁴⁰.

Esta comprobación no es de ahora. El testimonio más antiguo acerca de los evangelios es el de Papías, obispo de Hierápolis, que vivió en la primera mitad del siglo II y del que Ireneo dice que fue oyente del evangelista Juan⁴¹. Papías observó que «Marcos, intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, según se acordaba, *aunque no con orden*, los dichos y hechos del Señor». Esto no quiere decir que no haya ningún orden en el evangelio de Marcos, pues lo hay, sino que, como observa J. Caba, hay «falta del orden particular que presentan el evangelio de Mateo y el de Juan»⁴². Papías atribuye esta falta de orden a que Pedro «daba sus enseñanzas según las necesidades, pero no como quien compone una ordenación de las sentencias del Señor». Según esto, si Pedro no seguía un orden riguroso, ello era debido, no a la ausencia de un cierto orden normativo en la exposición del evangelio, pues ese orden cabe percibirlo por debajo del texto de Marcos, sino a que el apóstol lo adaptaba a las necesidades catequéticas del momento.

Aunque Papías no dice nada acerca de la composición del evangelio de Mateo, es indudable que para él poseía un orden más riguroso que el de Marcos⁴³. El análisis textual revela hasta qué extremo está ordenado y, sobre todo, que el redactor acomodó el material narrativo y discursivo dentro de un esquema o recipiente estructural de tipo diagramático. Para decirlo con J. Caba:

La disposición de este doble elemento narrativo y discursivo no es una mera yuxtaposición, sino que están ordenados en una estructura simétrica con correspondencia de partes en torno a un punto central, clave en todo el evangelio⁴⁴.

En efecto, el esquema que utiliza Mateo para distribuir el material textual es el siguiente:



Alternando la narración y el discurso, el evangelista crea una rigurosa serie de correspondencias y simetrías:

-Primer discurso (5-7) y Quinto discurso (23-25).

-Bienaventuranzas (5, 3-12) y Maldiciones (23, 13-36).

-Programación del Reino (6-7) y su consecución (24, 42-44; 25, 10. 21.23.34).

-Segundo discurso (10) y Cuarto discurso (18).

-Misión de los Doce (10, 1.11.16.24) y su actitud ante la comunidad (18, 3.10.15).

Las simetrías de las partes narrativas no son menos notables, como se puede ver en los capítulos narrativos 1-4 y 26-28; 8-9 y 19-22; 11-12 y 14-17.

Tanto la serie narrativa como la discursiva giran en torno al capítulo que sirve de eje de revolución a todo el texto y representa la clave del evangelio. En ese capítulo Jesús, en el mar de Tiberíades o lago de Genesaret y desde la barca como tribuna, explica mediante parábolas la

naturaleza del Reino Mesianico a cuya instauración ha venido al mundo⁴⁵.

La división del evangelio en *cinco partes* principales, que reconocen, entre otros especialistas, L. Vaganay y P. Benoit, habría tenido una finalidad teológica. Así como la Ley está contenida en cinco libros (el Pentateuco), así mismo Mateo presenta en las cinco partes de su evangelio la Ley nueva. Jesús es el nuevo Moisés, lo que el evangelista hace patente en el gran discurso final del Templo, que es simétrico al Sermón de la Montaña (5-7), primer gran discurso del evangelio:

Entonces Jesús habló a las muchedumbres y a sus discípulos, diciendo: En la cátedra de Moisés... (23-25).

Y así como en los cinco libros del Pentateuco van alternando pasajes narrativos, en los que abundan los milagros, con otros discursivos o legislativos, en el evangelio de Mateo se observa el mismo esquema, pero con una adaptación mucho más lograda, y ciertamente compacta, del material textual que le sirve de base. Según Benoit, la división en cinco partes se impone por el análisis del texto mismo y se garantiza porque el número cinco es usado frecuentemente en otros textos de la Escritura.

El evangelista pudo, sin duda, inspirarse de forma genérica en la distribución pentádica del Pentateuco y las otras series de cinco libros del AT (Salmos, Proverbios, etc.), pero en vano se buscará en esas series el riguroso esquema compositivo de Mateo. No hay que confundir lo que es una vaga distribución quintipartita —la veterotestamentaria— con la aplicación de una metodología redaccional tan rigurosa, que afecta incluso a pequeños segmentos literarios, según se observa en el Primer Evangelio.

La existencia del esquema quintipartito ya fue reconocida en los tiempos más antiguos:



Esta división del evangelio de Mateo en cinco libros —dice J. Caba— tiene una tradición que se puede remontar al tiempo de Papías. Semejante división parece estar sugerida por la posible relación existente entre los *logia* escritos por Mateo y los «Cinco libros de exégesis sobre las palabras [*logion*]» compuestos por Papías⁴⁶.

Artificios redaccionales

Los recursos redaccionales utilizados por Mateo indican que éste elaboró cuidadosamente el texto de su evangelio⁴⁷. Un ejemplo característico aparece en la perícopa del Sermón de la Montaña sobre las tres manifestaciones de la justicia (6, 1-18). El esquema estructural subyacente se deja ver fácilmente:

v. 1:

Guardaos

de practicar vuestra justicia delante de los hombres
por aparecer ante ellos;
de lo contrario, no tenéis mérito ante vuestro Padre.
Por tanto:

vv. 2-4:

v. 2 — CUANDO DES LIMOSNA

— *no lo pregones... como hacen los hipócritas*
— *para conseguir la estima de los hombres.*
— *En verdad os digo, ya tienen su recompensa.*
v. 3 — TÚ, EN CAMBIO, al dar limosna,
— *no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha*
— *para que tu limosna quede en lo oculto,*
v. 4 — *y tu Padre, que ve lo que está oculto, te lo pagará.*

vv. 5-6:

v. 5 — Y CUANDO RECÉIS

— *no seáis como los hipócritas, a quienes les gusta orar...*
— *para aparecer ante los hombres.*
— *En verdad os digo, ya tienen su recompensa.*
v. 6 — TÚ, EN CAMBIO, cuando reces,
— *entra en tu cuarto...*
— *ora a tu Padre en la intimidad*
— *y tu Padre... te lo pagará.*

[vv. 7-15]

vv. 16-18:

- v. 16 — CUANDO AYUNÉIS...
- *no os hagáis los melancólicos como los hipócritas...*
 - *para hacer ver a los hombres que están ayunando.*
 - *En verdad os digo, ya tienen su recompensa.*
- v. 17 — TU, EN CAMBIO, cuando ayunes,
- *perfúmate tu cabeza y lávate la cara*
 - *para que no caigan los hombres en la cuenta...*
 - *y tu Padre... te lo pagará.*

En este esquema hay un versículo inicial (v. 1) que enuncia el tema que se va a desarrollar: la práctica de la justicia. También se insinúa el método de desarrollo que se va a seguir: exclusión de una actitud («no practicar la justicia delante de los hombres»), indicación de una finalidad errada (la de «aparecer ante ellos») y la razón que justifica esta exclusión («no tenéis mérito ante vuestro Padre»). Este triple paso (exclusión de una actitud, finalidad errada y razón de la exclusión) se repite en cada uno de los casos concretos de limosna, oración y ayuno. A este triple paso se contraponen, en cada uno de los casos, una actitud a mantener, una finalidad a seguir, y la razón de esta actitud y finalidad. Como la estructura simétrica en correspondencia es perfecta, se infiere que los vv. 7-15 constituyen una cuña que rompe la armonía artificial del conjunto.

Para indicar el tránsito de discurso a narración, Mateo siempre se sirve de una fórmula final estereotipada que facilita la transición (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Esta repetición no es sólo de fórmulas ya acuñadas, sino también de palabras-clave que centran la idea de una sección o perícopa. Otra técnica, conectada con la repetición de palabras-clave, es el anuncio previo de algo que se va a desarrollar. Los sumarios son también a veces un modo de adelantar lo que después se va a tratar, cuando no funcionan, como en otros casos, a modo de recapitulaciones.

Otra técnica redaccional de la que el evangelista hace amplio uso es la del paralelismo, que consiste en «cierta igualdad o semejanza de los miembros de cada frase, de forma que, generalmente, en cada miembro se correspondan pensamientos con pensamientos y palabras con palabras, como si hubieran sido medidos y ajustados unos con otros»⁴⁸. El tipo de

paralelismo que más interesa destacar aquí es el que tiene forma de *aspa* o quiástico [de la letra griega X, pronúnciese *j* (*kh*)]. No sólo es el más característico, sino que llega a determinar, como veremos, la forma general de composición del Primer Evangelio.

A veces, aunque no se efectúa una construcción plenamente quiástica, los dos miembros del conjunto se oponen en una especie de paralelismo antitético, como, por ejemplo: «Todo árbol bueno da frutos buenos, pero el mal árbol da frutos malos» (7, 18). Cuando el segundo miembro supone un movimiento creciente, se puede hablar de paralelismo progresivo: «El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe, recibe a Aquel que me envió» (10, 40).

En este último ejemplo, al paralelismo progresivo se une el quiástico, de modo que el segundo miembro guarda un orden inverso al primero, como se ve en el ejemplo anterior: «El que RECIBE (A) a *vosotros* (B), a *mí me* (B) RECIBE (A), y el que *me* (B) RECIBE (A), RECIBE (A) a *Aquel que me envió* (B)». En este versículo se dan dos paralelismos en forma quiástica inversa, resultando el siguiente esquema: A-B-B-A y B-A-A-B.

Esta disposición se puede dar con simples palabras: «No temáis a los que matan el CUERPO, pero no pueden matar *el alma*; temed más bien al que puede perder *el alma* y el CUERPO en la gehena» (10, 28); «he aquí mi MADRE y mis *hermanos*; el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi *hermano y hermana* y MADRE» (12, 49-50); «YO debo ser bautizado por *tí*, y ¿*tú* vienes a MÍ?» (3, 14).

La ordenación quiástica se observa también en unidades más extensas, que comprenden varios versículos, como, por ejemplo, en las invectivas contra los fariseos (23, 16-22): «Si uno jura por el TEMPLO... (v. 16), si alguno jura por el *altar*... (v. 18), el que jura por el *altar*... (v. 20), el que jura por el TEMPLO (v. 22)».

En el versículo inicial del evangelio se exponen tres nombres: «Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (1, 1), que después, a través de las generaciones, se enumeran en orden inverso: «Abrahán engendró a Isaac» (1, 2), «David engendró a Salomón» (1, 6), «del cual nació Jesús, llamado Cristo» (1, 16).

Según algunos —concluye Caba refiriéndose sobre todo a los estudios de J. C. Fenton—, la misma estructura general del Primer Evangelio está cons-

truida en forma quiástica en una correspondencia simétrica de partes. Cuando esta simetría perfecta gira en torno a un punto que le sirve de eje central, entonces se da un paralelismo simétrico *concéntrico*. Ésta sería la construcción del conjunto del Primer Evangelio, girando todo él sobre el capítulo central de las parábolas del Reino (13); y la estructura de las secciones 18-22; 11, 2-12, 21; 16, 13-17, 27⁴⁹.

Ahora bien, si la estructura general del Primer Evangelio tiene forma de X, de manera que hay una correspondencia simétrica de sus partes, y si esa simetría gira en torno a un punto que le sirve de eje central —el correspondiente a las parábolas del Reino—, entonces es evidente que el redactor, al componer su evangelio, tenía *in mente* una suerte de topografía que sirve de molde al material textual y, por ello, permite al que lo estudia, lee o escucha con el conocimiento previo de esa clave seguir un itinerario geoméricamente predeterminado, en el cual se van ensartando, como las cuentas en el hilo de un collar, los diferentes momentos del relato. Como estos momentos suele representarlos el evangelista mediante una escena o imagen abocetada, el itinerario textual aparece esmaltado con las *imágenes agentes* que los tratadistas de retórica de la época de Mateo enseñaban a colocar en los *loci* de sus topografías mnemónicas.

El diagrama pentádico-quiástico

Efectivamente, el Primer Evangelio está organizado conforme a un modelo topológico cuyo recorrido obliga a realizar un movimiento quiástico que pone en conexión las cinco partes en que se divide el texto del evangelio. Una vez que se han determinado el *círculo central* y otras correspondencias simétricas que se imponen por sí mismas, no es difícil distribuir el texto en la estructura topológica ideada por el redactor evangélico.

El *círculo central* en torno al cual se hallan los otros cuatro es, ciertamente, el constituido por las parábolas del Reino, lo que por sí mismo indica cuál es el asunto central del evangelio. Este asunto es el mesiánico Reino de los cielos cuya exposición se despliega en las partes discursivas según diferentes puntos de vista: el programa (5-7), las normas para los que han de proclamarlo (10), su naturaleza escondida y humilde (13), que es el centro

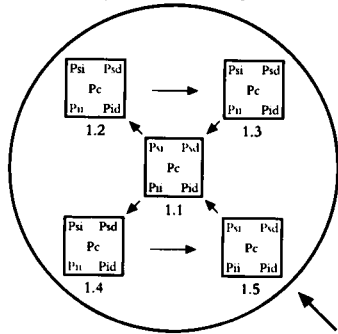
del evangelio, las profecías escatológicas sobre el futuro del Reino (23-25).

Las partes narrativas presentan la marcha progresiva de los sucesos, al tiempo que van preparando las diversas partes discursivas. Así, antes del programa del Reino (5-7) se expone la actuación del Bautista y de Jesús en la programación del Reino (3-4). A la misión de los apóstoles (10) precede la actuación milagrosa de Jesús, como manifestación de la autoridad que delega en los discípulos (8-9). Para preparar el carácter humilde del Reino, según es visto en las parábolas del *círculo central* (13), se expone la oposición de los orgullosos y la apertura de los humildes (11-12). Las direcciones eclesiales del Reino (18) se ambientan mediante los acontecimientos claves en la fundación de la misma Iglesia (14-17). El discurso escatológico (24-25) se introduce por la crisis que ya se presiente (19-23).

¿Dónde ubicar los cinco círculos textuales? Obviamente, dada la estructura en forma de X, hemos de colocar cuatro en los extremos de un cuadrado imaginario y el quinto en el centro. Este último es el centro estructural e ideológico, el eje alrededor del cual gira la entera composición. La lectura adopta, por tanto, la forma de un itinerario que empieza recorriendo los *loci* del círculo situado en el ángulo superior izquierdo; pasa luego al círculo superior derecho; baja, oblicuamente, al central; recorre luego los *loci* del ángulo inferior izquierdo; y, al fin, termina en el círculo del ángulo derecho. De hecho, ese itinerario habrá de completarse con otros dos movimientos, que tienen el círculo central como punto de partida en un caso y como punto de destino en otro. Así, pues, el recorrido dibuja la figura de la X.

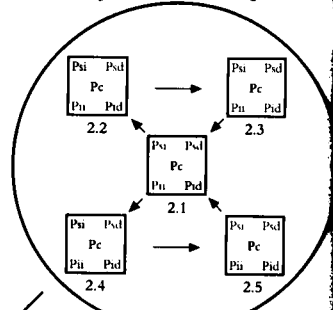
¿Cómo insertar en estos cinco círculos el abundante material textual del evangelio? Según el mismo principio que ha estructurado el conjunto. En cada uno de los cinco círculos mencionados situamos cinco círculos menores (los llamaremos *cuadrados*, para evitar confusiones) y en cada uno de esos 25 cuadrados dispondremos otros cinco de nivel inferior, lo que arroja un total de 125 lugares menores. El recorrido por el interior del cuadrado se verifica también en forma quiástica. En el esquema de la página siguiente hemos representado el diagrama mnemónico empleado por Mateo para organizar el material textual de su evangelio, con sus diferentes niveles de lugar y la dirección que ha de seguirse en el recorrido. Junto al dibujo damos la lista de los iconos o escenas correspondientes a los diferentes niveles espaciales, según se deduce del análisis textual que efectuamos en las páginas siguientes:

Primer Círculo



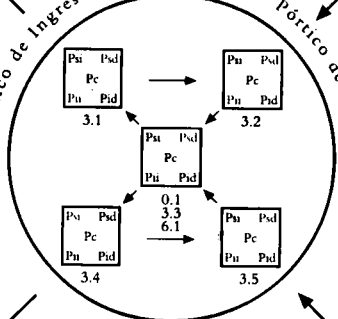
Oeste

Segundo Círculo



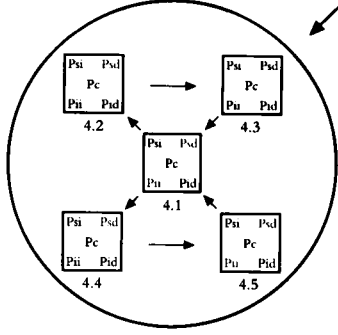
Norte

Pórtico de Ingreso - Tercer Círculo - Pórtico de Salida



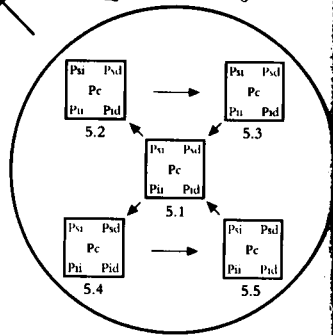
Centro

Cuarto Círculo



Sur

Quinto Círculo



Este

Iconos del diagrama del Primer Evangelio

Escenas generales de los círculos

0. Pórtico de Ingreso (Centro): *Natividad o/y Epifanía de Jesús a los Magos*
1. Primer Círculo (Oeste): *Jesús predicando en una montaña*
2. Segundo Círculo (Norte): *Tempestad calmada en el mar*
3. Tercer Círculo (Centro): *Jesús predicando desde la barca*
4. Cuarto Círculo (Sur): *La purificación del Templo*
5. Quinto Círculo (Este): *La Última Cena y la institución de la Eucaristía*
6. Pórtico de Salida (Centro): *Jesús en la cruz o/y Resurrección-Ascensión*

Escenas particulares de los cuadrados

Primer Círculo (Oeste)

- 1.1. *Bautismo en el Jordán, y los cuatro primeros discípulos*
- 1.2. *El Reino de los cielos, o los pobres*
- 1.3. *Las tablas de la Ley, o la caridad*
- 1.4. *La lámpara como ojo*
- 1.5. *Las dos sendas*

Segundo Círculo (Norte)

- 2.1. *Curación del leproso*
- 2.2. *Curación del parálítico*
- 2.3. *Resurrección de la hija del archisinagogo, y curación de la Hemorroisa*
- 2.4. *Instrucción a los Doce (oro y plata)*
- 2.5. *Instrucción a los Doce (espada)*

Tercer Círculo (Centro)

- 3.1. *Juan en la cárcel y Jesús diciendo «Venid a mí...»*
- 3.2. *En un sembrado, alejándose de la sinagoga*
- 3.3. *El sembrador*
- 3.4. *Decapitación de Juan*
- 3.5. *Curación de la cananea, o multiplicación de los panes*

Cuarto Círculo (Sur)

- 4.1. *La Transfiguración*
- 4.2. *La oveja perdida*
- 4.3. *Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén*
- 4.4. *Maldición de la higuera*
- 4.5. *Jesús predicando en el Templo, la moneda del César*

Quinto Círculo (Este)

- 5.1. *Jesús en la cátedra de Moisés*
- 5.2. *La destrucción del Templo*
- 5.3. *Las vírgenes locas y las prudentes*
- 5.4. *La unción de Betania*
- 5.5. *La traición de Judas en el Huerto de los Olivos*

Sobre los iconos, más particulares, correspondientes a los puntos central, superior izquierdo, superior derecho, inferior izquierdo e inferior derecho (Pc, Psi, Psd, Pii, Pid) de los cuadrados, ver texto (págs. 94-113).

La decisión de encajar la vida de Jesús dentro de un recipiente topológicamente tan riguroso determina un importante rasgo del estilo literario del evangelista: su hieratismo lapidario.

Una simple comparación de las partes narrativas del Primer Evangelio con los relatos de los otros sinópticos —dice J. Caba— deja entrever la tendencia propia a Mateo a exponer los hechos en una línea de laconismo y concisión. Esta propiedad del evangelio de Mateo puede resultar sorprendente por ser éste el evangelio más extenso. Su faceta de concisión se circunscribe, como es natural, al elemento narrativo. [...] Una comparación pormenorizada de los relatos en que Mateo se muestra más breve que Marcos o Lucas nos puede indicar el porqué de este hecho. Así, en la curación del paralítico, Mateo omite una serie de datos circunstanciales que trae Marcos en cuanto al lugar: Cafarnaún, en la casa; en cuanto al tiempo: después de algunos días; en cuanto al auditorio: mucha gente, de modo que apenas había sitio; sobre la actividad de Jesús: les adoctrinaba⁵⁰.

Por lo general, Mateo se limita a dar unas pocas pinceladas para enmarcar plásticamente una determinada enseñanza, dejando al lector o al predicador la libertad de imaginar y circunstanciar la escena como guste y estime oportuno. Comparadas con las del evangelio de Lucas, que entre los evangelistas es el más inclinado a explotar los recursos pictóricos, las escenas de Mateo resultan estereotipadas. Desde el punto de vista de la composición textual, lo que más le interesa es que el sistema de lugares esté bien estructurado. Lucas y Mateo representan así dos facetas de la mnemónica: la pictórica (el primero) y la arquitectónica (el segundo). Como Lucas se dirige a comunidades para las que Palestina es una región remota y desconocida, entiende que debe restituirles su sabor y color exóticos. Mateo, en cambio, escribe en la región sirio-norpalestina y, por tanto, se dirige a gente que conoce el ambiente donde se desarrolló la vida de Jesús e incluso ha visto los santos lugares. De ahí que le basten unas pocas pinceladas para poner al lector en situación.

El itinerario de Lucas es más suelto y el color de las numerosas parábolas que adornan su relato está más a tono con el gusto de los espíritus formados en el plasticismo helénico. Lucas es el único de los evangelistas que pone en labios de Jesús parábolas tan plásticas como la del rico Epu-

lón y el mendigo Lázaro, la de la oración del fariseo y el publicano, la del buen samaritano, la del administrador infiel y astuto, y la más recordada de todas, la del hijo pródigo.

En cambio, Mateo a veces despacha una parábola con dos frases, dejando al «ministro de la palabra» la tarea de colorearla según se lo dicte el Espíritu. Le interesa menos la plasticidad de las escenografías que la seguridad, inevitablemente rígida, del itinerario o del diagrama mnemónico que contiene el itinerario. A fin de cuentas, se dirige a lectores familiarizados con las geométricas meditaciones del Templo de Ezequiel y el Libro de Henoc⁵¹.

Si la composición de Lucas responde al estilo clasicista, organicista o ciceroniano de la mnemónica, Mateo representa la tendencia «siria», desarrollada en los grandes centros del Oriente helenístico (Tarso, Antioquía, Damasco, Alejandría), donde se destacan las figuras de Posidonio de Apamea y Metrodoro de Escepsis. Esta tendencia pone el acento en los aspectos de tipo ordinal, que, entre otras razones, indujeron a Metrodoro a aplicar a la mnemónica esquemas astronómico-zodiacales rigurosamente geométricos.

A continuación recorreremos los cinco círculos con sus correspondientes cuadrados. Cada cuadrado consta de cinco lugares: central, superior izquierdo, superior derecho, inferior izquierdo, inferior derecho (Pc, Psi, Psd, Pii, Pid). Así como a cada círculo le corresponde una imagen o escena general que sirve para denotarlo, otro tanto puede decirse de los cuadrados. Tanto las escenas generales de los círculos como las particulares de los cuadrados proceden, de forma fluida, del propio evangelio. Todavía cabe colocar imágenes más particulares en los espacios menores comprendidos dentro de cada cuadrado, pero no lo hemos hecho, pues no parece necesario. El evangelista adjunta, de forma sistemática, a las diferentes partes de discurso o narración una profecía del Antiguo Testamento, que a menudo omitimos, a fin de avalar la enseñanza o el acontecimiento a que el pasaje hace referencia.

El esquema general consiste, pues, en cinco círculos, cada uno de los cuales se compone a su vez de cinco cuadrados, más un pórtico de ingreso y otro de salida. Aunque más adelante volveremos sobre estos pórticos, conviene decir ya que el pórtico de ingreso constituye el primer centro del diagrama —zona donde principia el recorrido—, que el pórtico de salida constituye el tercer centro —zona donde termina el recorrido—,

y que, por tanto, el tercer círculo, que aloja las Parábolas del Reino, constituye el segundo centro⁵².

El prólogo de la infancia, que sólo consta de dos breves capítulos (1-2) y el capítulo final, igualmente muy breve, de la resurrección (28), ya solo ya con los dos precedentes relativos a la Pasión y muerte de Jesús (26-27), pueden servir, respectivamente, como pórtico de ingreso y de salida del evangelio o, por así decirlo, de ascenso y descenso (*anodos y katodos*)⁵³. Más adelante, a partir de la visión que el diagrama mnemónico nos proporciona del evangelio, determinaremos la intención redaccional de esos dos episodios.

No tengo la intención de apurar el análisis y, por tanto, un examen más pormenorizado podría aconsejar cambios en la ubicación de los segmentos textuales. En el caso de los diagramas mnemónico-gnósticos la ubicación del juego de nociones se desprende fácilmente de las fuentes documentales. En cambio, cuando pasamos a encajar el material textual del evangelio en el diagrama, a menudo hemos de resumir un largo párrafo en una escena, imagen o tema. Mi hipótesis del diagrama de Mateo es, pues, heurística, abre una línea de investigación que aquí no es posible llevar más adelante. Mas parece claro tras un análisis, incluso superficial, que el redactor adaptó el material a un diagrama numérico-geométrico sin el cual no se explican las numerosas y significativas simetrías del texto. Esta forma de composición origina interesantes juegos de correspondencias temáticas, explica no pocos detalles redaccionales, ayuda a la mejor memorización del evangelio y, sobre todo, permite un acercamiento al texto *más vivo* que el de una simple lectura. Bien puede decirse que no es una lengua de carne, sino una lengua de fuego, la que proclama la Buena Nueva⁵⁴.

PÓRTICO DE INGRESO (O PRIMER CENTRO)

Escena general: Natividad o/γ Epifanía de Jesús a los Magos

Cuadrado único 0.1 (Narración):

(Pc) Genealogía de Jesús (1, 1-17), que consta de 3 series de 14 antepasados cada una.

(Psi) Concepción de Jesús, revelada por un ángel a José (1, 18-25). Profecía de Isaías 7, 14.

(Psd) Adoración de los Magos en Belén (2, 1-12), que expresa la aper-

tura del evangelio a los paganos. Profecía de Miqueas 5, 1. Y matanza de los inocentes (2, 16-18). Profecía de Jeremías 31, 15.

(Pii) Huida a Egipto (2, 13-18). Exégetas del siglo II ven en Egipto la imagen del mundo inferior o cósmico. Mateo hace referencia, posiblemente, al período de esclavitud de los hebreos en Egipto. Profecía de Oseas 11, 1.

(Pid) Vuelta a Nazaret (2, 19-23), «para que se cumpliera lo que dijeron los profetas»⁵⁵.

PRIMER CÍRCULO (OESTE)

Escena general: Jesús predicando en una montaña

Cuadrado 1.1. (Narración):

Escena particular: Bautismo de Jesús en el Jordán, y los cuatro primeros discípulos.

(Pc) Predicación de Juan a la orilla del Jordán (3, 1-12), con la mención del oráculo mesiánico de Isaías: «Voz de uno que grita en el desierto: ¡Preparad los caminos del Señor...!» (Is 40, 3).

(Psi) Bautismo de Jesús (3, 13-17) con la proclamación de su filiación divina.

(Psd) Las tres tentaciones en el desierto (4, 1-11).

(Pii) Jesús en Galilea (4, 12-17) —coincidiendo con la entrega del Bautista a sus perseguidores— predica su evangelio de «arrepentimiento», «pues ha llegado el Reino de los cielos».

(Pid) Vocación de cuatro discípulos: los pescadores Simón Pedro y su hermano Andrés, Juan de Zebedeo y su hermano Santiago.

Los vv. 23-25 preparan narrativamente el Sermón de la Montaña, que empieza en el cuadrado siguiente. Dicen: «Jesús recorría Galilea entera, enseñando en aquellas sinagogas... curando... Se hablaba de él en toda Siria: le traían enfermos...».

Cuadrado 1.2. (Discurso):

Escena particular: El Reino de los cielos, o los pobres.

(Pc) Sermón de Jesús en la Montaña (4, 23-5, 2). Las Bienaventuranzas.

En los cuatro puntos angulares (Psi, Psd, Pii, Pid) se colocan las ocho bienaventuranzas, que originalmente debieron de ser cuatro (Lucas men-

ciona sólo cuatro). Estas ocho bienaventuranzas están en correspondencia simétrica con las ocho maldiciones contra los fariseos del discurso final. Las bienaventuranzas están enmarcadas en una inclusión, abriéndose la primera con la prerrogativa «porque de ellos es el Reino de los cielos» (5, 3) y cerrándose la última con idéntico privilegio (5, 10). Están divididas en dos estrofas (5, 3-6; 5, 7-10), terminando cada una de ellas con la especificación «de la justicia» (5, 6 y 10).

Como transición al siguiente cuadrado está la calificación hecha por Jesús a los discípulos de «sal de la tierra» y «luz del mundo» (5, 13-16).

Cuadrado 1.3. (Discurso):

Escena particular: Las tablas de la Ley, o la caridad.

(Pc) Sermón de Jesús en la Montaña (cont.), sobre la no-abrogación de la Ley y los Profetas (5, 17-20).

En los cuatro espacios angulares (Psi, Psd, Pii, Pid) se colocan los cuatro mandamientos mencionados por Jesús (no matar, no adulterar, no perjurarse, no talión). El precepto del amor que se menciona al final se entiende que enlaza este cuadrado con el siguiente, además de servir como compendio de la interpretación jesucristiana de la Ley.

Obsérvese que las cuatro u ocho bienaventuranzas del cuadrado anterior, los cuatro mandamientos de éste y las cuatro prácticas de perfección del cuadrado siguiente suponen el esquema que proponemos.

Cuadrado 1.4. (Discurso):

Escena particular: La lámpara como ojo.

(Pc) Sermón de Jesús en la Montaña (cont.). Contra la hipocresía (6, 1 y sigs.).

Los cuatro ángulos (Psi, Psd, Pii, Pid) los ocupan las cuatro normas sobre limosna (6, 2-4), oración (6, 5-13) —que comprende la plegaria del padrenuestro, formada por una invocación y siete peticiones—, ayuno (6, 16-18) y pobreza (6, 19-24). Dando un nuevo giro por estos ángulos se puede situar en ellos las instrucciones finales del cuadrado, que son a modo de compendio o imagen de las mismas:

(Psi-bis) «tesoros en los cielos» que no se corrompen (6, 20);

(Psd-bis) «la lámpara del cuerpo que es el ojo», es decir, la necesidad de tener bien iluminado el entendimiento para saber dirigirse;

(Pii-bis) amo primero;

(Pid-bis) amo segundo; «no se puede ser esclavo de dos amos». La referencia a los dos amos sirve de transición al siguiente *locus*.

Cuadrado 1.5. (Discurso):

Escena particular: Las dos sendas.

(Pc) Sermón de Jesús en la Montaña (cont.). Abandonarse en manos de la Providencia;

(Psi) «no os preocupéis de vuestra vida, qué vais a comer...» (6, 25-34);

(Psd) «no juzguéis para no ser juzgados...» (7, 1-5);

(Pii) «no deis las cosas santas a los perros...» (7, 6);

(Pid) «Pedid y se os dará...» (7, 7-12).

Como transición al *locus* siguiente aparece el tema (tan típico de Qumrán) de las «dos sendas» (7, 13-20): la ancha de los falsos profetas y la estrecha de la «verdadera sabiduría» (7, 21-27) que reside en el hombre sensato «que edificó su casa sobre peña». El tema de las «dos sendas» con sus dos clases de oyentes (buenos y malos) tiene correspondencia en el de los dos amos (uno bueno y otro malo) que servían para efectuar la transición del *locus* anterior (1.4.) a éste (1.5.). Se da la circunstancia de que el tema de las «dos vías» está situado en el límite del círculo superior izquierdo (Oeste), que ahora se cierra, y el círculo superior derecho (Norte), de tipo narrativo, al que ahora nos trasladamos. Se supone que al saltar al segundo círculo vamos por el «buen camino».

Ya he señalado que en el evangelio de Lucas (6, 20 y sigs.) las bienaventuranzas son cuatro (vv. 20-23), los «ayes» que van a continuación son también cuatro (vv. 24-26), y así sigue dominando el número cuatro en la organización de los miembros de las cláusulas (cuádruple forma de amor, 6, 20 y sigs., etc.). Como el sermón de Lucas presenta un desarrollo menor que el de Mateo se supone que responde a un esquema anterior. Mateo reunió en el Sermón de la Montaña otros materiales parenéticos que en el evangelio de Lucas aparecen dispersos. En Lucas el Sermón de las Bienaventuranzas lo pronuncia Jesús en un «sitio llano», después de bajar de la montaña en la que ha consagrado a los Doce. Mateo, en cambio, lo sitúa en una montaña, lo que se explica no sólo por la gran importancia que reviste en este evangelio el sermón, sino también por razones de simetría topológico-mnemónica, ya que el sermón escatológico final, el quinto, lo pronuncia Jesús sobre el monte del Templo (Quinto Círculo, en el Este). He aquí una prueba interna que avala la

existencia de una topología mnemónica de tipo diagramático en la composición de este evangelio.

SEGUNDO CÍRCULO (NORTE)

Escena general: Tempestad calmada en el mar

Cuadrado 2.1. (Narración):

Escena particular: Curación del leproso.

(Pc) Curaciones en la llanura (8, 1), como demostración de la fuerza prodigiosa de la sabiduría-ley expuesta en el Sermón de la Montaña del anterior círculo. De nuevo domina el cuatro, pues cuatro son las curaciones milagrosas:

(Psi) un leproso (8, 2-4), símbolo de la limpieza del espíritu;

(Psd) el criado paralítico del centurión de Cafarnaún (8, 5-13), símbolo de la eficacia de la acción y la subordinación jerárquica;

(Pii) la suegra de Pedro (8, 14-15);

(Pid) «muchos» endemoniados (8, 16-17), con la acotación profética de «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Is 53, 4).

Jesús cruza el lago, y pasa a la ribera opuesta, que es lo que el itinerante mnemónico ha de hacer en este preciso momento.

Cuadrado 2.2. (Narración):

Escena particular: Curación del paralítico.

(Pc) Condiciones del «seguimiento» de la sabiduría predicada en la ribera del mar de Tiberíades (8, 18-23), con el lema de «el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar su cabeza».

(Psi) Milagro de la tempestad calmada en el mar (8, 23-27), que ejemplifica el benéfico efecto de la doctrina de Jesús.

(Psd) Curación, en la ribera contraria, de los dos endemoniados gerasenos que vivían en sepulcros (8, 28-34), lo que representa la «primera» salida de Jesús fuera del ámbito palestino. Jesús es invitado a marcharse por causa del milagro efectuado en la pira de cerdos adonde manda a los espíritus de los endemoniados.

(Pii) Curación del paralítico en «su» ciudad (9, 1-8) con la violenta reacción de los escribas, que le tachan de blasfemo.

(Pid) Vocación de Mateo (9, 9-13), modelo del convertido a causa de la predicación y los milagros. El ángulo que ocupa en el cuadrado este

eminente discípulo de Jesús nos lleva al siguiente, que está presidido por los discípulos de Juan el Bautista.

Cuadrado 2.3. (Narración):

Escena particular: Resurrección de la hija del archisinagogo y curación de la Hemorroisa.

(Pc) Discípulos de Juan (9, 14-17), que representan la norma judía del ayuno, también observada por los fariseos, en contraposición a la libertad de los discípulos de Jesús. Imagen del «vino viejo en odres nuevos».

(Psi) Milagro combinado de la resurrección de la hija del archisinagogo y la curación de la Hemorroisa, que llevaba doce años enferma (9, 18-26).

Lucas y Marcos, pero no Mateo, informan de que la niña tenía también doce años, o sea tantos como llevaba enferma la Hemorroisa.

(Psd) Curación de dos ciegos (9, 27-31) que proclaman a Jesús Hijo de David, cosa que no hacen los que «ven».

(Pii) Curación de un mudo endemoniado (9, 32-34), lo que lleva a la gente a creer que «expulsa a los demonios gracias al jefe de los demonios».

(Pid) Actividad misional por las ciudades. Como «la mies es mucha», Jesús procede a la consagración de los Doce, de los que se hace una enumeración completa (9, 35-10, 1).

Obsérvese que este cuadrado es simétrico al anterior. En aquél a tres milagros sucedía la vocación de Mateo; en éste a otros tres milagros sucede la elección de los Doce. Los doce años de la hija del archisinagogo (que no son mencionados por Mateo) y los también doce del flujo de la Hemorroisa (que sí menciona Mateo) prefiguran a los Doce, que son consagrados y enviados a misión en este cuadrado. Tal vez se quiere decir que los Doce han «resucitado» y experimentado un «bautismo de sangre» al ser escogidos para iniciar sus primeras actividades misionales.

Los valentinianos, a los que se deben las primeras exégesis sistemáticas de los evangelios, relacionan las figuras de la hija del archisinagogo y la Hemorroisa con Sofía Pruniko, a la que sitúan sobre la Octava Esfera, donde se encuentran los doce signos del Zodíaco.

Cuadrado 2.4. (Discurso):

Escena particular: Instrucción a los Doce (oro y plata).

(Pc) Instrucciones a los Doce mientras se recorren diversas ciudades (10, 5).

En los cuatro puntos angulares (Psi... Pid) van los cuatro consejos cuyo encabezamiento es: «No vayáis a gentiles y samaritanos...» (10, 5-8); «no llevéis oro ni plata...» (10, 9-10); «no os quedéis en casas donde no obtengáis buena acogida...» (10, 11-16); «no os preocupéis de cómo defenderos de vuestros enemigos...» (10, 17-23).

Cuadrado 2.5. (Discurso):

Escena particular: Instrucción a los Doce (espada).

(Pc) Continúa la instrucción a los Doce en una suerte de huida de ciudades («cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera», 10, 23).

(Psi) El discípulo no es superior al maestro (10, 24-27).

(Psd) No temer a los que sólo pueden matar el cuerpo (10, 28-33).

(Pii) No he venido a poner paz, sino espada (10, 34-37).

(Pid) El que no toma su cruz no es digno de mí (10, 38-42).

Con esta alusión a la cruz, llegamos efectivamente al punto crucial del diagrama, ya que en este preciso momento hemos de efectuar el primer giro para ascender al centro del mismo (en el dibujo es una bajada, pero en la intención del redactor se trata de una subida). Primero caminaremos por los *loci* cuadrados de arriba, luego por el del centro y finalmente por los de abajo.

TERCER CÍRCULO (O SEGUNDO CENTRO)

Escena general: Predicación de Jesús desde la barca

Cuadrado 3.1. (Narración):

Escena particular: Juan en la cárcel y Jesús diciendo «Venid a mí...».

(Pc) Juan en la cárcel pregunta por Jesús (la predicación de éste tiene lugar en diferentes ciudades) (11, 1-3).

Como se da a los emisarios de Juan una respuesta que consta de seis tipos de prodigios («los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados»), cabe disponer esas respuestas como imágenes estampadas en seis *estandartes* situados en torno al punto central.

(Psi) Jesús elogia a Juan el Bautista (11, 1-15), es decir, el profetismo del Antiguo Testamento, «pero el menor en el Reino de los cielos es mayor que él». El *ascenso* de Jesús representa el *descenso* de Juan.

(Psd) Jesús habla de la generación presente (11, 16-19): «Mira un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores. Pero la Sabiduría quedó justificada por sus obras».

(Pii) Jesús increpa a las ciudades galileas en las que se han efectuado la mayor parte de sus prodigios (Corazeín, Cafarnaún, etc.) por no haber hecho caso de su mensaje, y alude a la conveniencia de proseguir la predicación fuera de la indócil Palestina (11, 20-24), en tierras gentiles de Tiro y Sidón.

(Pid) Acción de gracias al Padre (11, 25-30).

Después de tratar de la labor del Bautista, del judaísmo (Psi y Pii), de la misión galilea de Jesús y de la acción de gracias al Padre (Psd y Pid), con el que Jesús se identifica (11, 27), el cuadrado termina con una invitación a todo el mundo: «Venid a mí todos los que estáis fatigados...» (11, 28-30). El mensaje de Jesús traspasa las fronteras de la vieja Ley, se abre al mundo.

Cuadrado 3.2. (Narración):

Escena particular: En un sembrado, alejándose de la sinagoga.

(Pc) Misericordia en vez de sacrificios (12, 1), lo que implica reticencia ante la forma en que se rinde culto a Dios en el templo de Jerusalén. Escena del sembrado. Primero se trata de la cuestión del descanso sabático (las espigas), para reinterpretarlo (12, 1-8).

(Psi) También en sábado cura Jesús en la sinagoga al de la mano seca (12, 9-14). Un hombre vale más que una oveja. Conspiración de los fariseos.

(Psd) Alejamiento de la sinagoga. Curación del endemoniado ciego y mudo (12, 15-30) para dar cumplimiento a la profecía del siervo sufriente de Isaías.

(Pii) Con motivo de la curación del ciego y mudo, y de los contrapuestos comentarios de si Jesús es el Hijo de David o sana por gracia de Belzebú, Jesús proclama que el pecado contra el Espíritu Santo es el único que no puede ser perdonado (12, 22-45), lo que pone por delante de la lectura literal de la Ley su interpretación espiritual. Hay que conocer por los «frutos» (12, 33-37). El que la reivindicación del Espíritu frente a la Ley sea ilustrada con la curación de un ciego y mudo tal vez aluda a la importancia que tuvieron en la génesis del cristianismo la videncia y la profecía.

(Pid) Jesús da la señal de Jonás o de su resurrección como respuesta a los escribas y fariseos, con una aclaración de tipo simbólico acerca del tema de Jonás, y seguidamente proclama el valor de la familia espiritual, frente a la carnal (12, 46-50).

En este cuadrado se ha presentado la inanidad de los preceptos legales frente al Espíritu, cuya realidad se aprehende gracias a la experiencia de la resurrección (el símbolo de Jonás), lo que da lugar al establecimiento de un tipo de familia de índole espiritual en oposición a la carnal de la religiosidad endogámica judía. Se ha tratado, pues, de la oposición Ley-Espíritu, Carne-Espíritu. En consecuencia:

Cuadrado 3.3. (Discurso):

Escena particular: El sembrador.

(Pc) Jesús se va «fuera de casa» (la Ley) e inicia su predicación desde «la barca» (la Iglesia) (13, 1-3).

Este cuadrado, destinado a alojar las «ocho parábolas del reino mesiánico», constituye el eje de rotación geométrico, simbólico y temático del diagrama del evangelio. La imagen central no puede ser más sugestiva: Jesús en medio de las aguas predicando desde una barca. Tal vez quepa entender el «irse fuera de casa» no sólo con relación al cuadrado anterior, sino como indicio de que en este cuadrado el itinerante penetra en el punto central de la composición diagramática.

(Psi.1.) Parábola del sembrador (13, 3-23): «Muchos profetas y justos desearon ver lo que veis, pero no lo vieron, y oír lo que oís, pero no lo oyeron. Así es que oíd la palabra del sembrador», que representa la siembra de la «palabra», del logos. Es la única de las ocho parábolas que se desarrolla y explica con pormenor. Se trata de un tópico pedagógico inspirado en las faenas agrícolas, que encontramos, por los mismos años, en Séneca⁵⁶.

(Psd.1.) Parábola de la cizaña (13, 24-30) o siembra del Diablo, cuya solución remite Jesús al final de los tiempos, cuando se produzca la parusía.

(Pii.1.) Parábola del grano de mostaza (13, 31-32).

(Pid.1.) Parábola de la levadura (13, 33-43). En ésta y en la anterior se ejemplifica el incremento maravilloso de la Iglesia desde la inauguración del Reino hasta la consumación de los tiempos. Como transición a las cuatro parábolas restantes, Jesús explica «en su casa» el significado de la del sembrador; el método puede aplicarse a las otras, algunas de las

cuales sólo quedan insinuadas en forma de boceto o de simple apunte.
(Psi.2.) Parábola del tesoro (13, 44), que simboliza la alegría del hallazgo del Reino.

(Psd.2) Parábola de la perla (13, 45), que ejemplifica, al igual que la anterior, la conveniencia de dejarlo todo para lograr lo más valioso.

(Pii.2.) Parábola de la red (13, 47-50), que es en lo ideológico análoga a la de la cizaña.

(Pid.2.) Parábola de la despensa o arcón (13, 52), que es la más breve y enigmática de todas: «Todo escriba hecho discípulo del Reino de los cielos es parecido al dueño de la casa, que saca de su despensa [o arcón] cosas nuevas y antiguas». Probablemente alude a la proficiencia adquirida por los apóstoles para distinguir lo «nuevo» de lo «viejo» y armonizarlo convenientemente.

Debe subrayarse que sólo se explica con detalle la primera parábola. Se sobreentiende que se ha de hacer otro tanto con las que sólo se mencionan con una frase, como si se dejara al predicador la tarea de elaborar el texto definitivo. Otra observación: el relato de la parábola se hace en el *exterior*, en tanto que la explicación espiritual Jesús la da en *casa*. Este cuadrado central del diagrama termina con el rechazo de que es objeto Jesús por parte de sus escandalizados paisanos de Nazaret, lo que, aparte de su connotación ideológica (Jesús abandona el judaísmo familiar, al ser objeto de rechazo y escándalo), representa plásticamente el hecho de que, a partir de aquí, descendemos a la mitad inferior del diagrama, aunque todavía seguimos dentro del círculo central.

Cuadrado 3.4. (Narración):

Escena particular: Decapitación de Juan.

(Pc) Herodes confunde a Jesús con Juan resucitado. Obsérvese la simetría que tiene esta escena encabezada por Herodes con la encabezada por Juan en la cárcel (14, 1-2). El asunto es: ¿en qué medida Jesús continúa la obra de Juan o representa algo nuevo?

(Psi) Prendimiento y muerte de Juan —con la historia de la hija de Herodías (14, 3-12)—, que es un anticipo de la propia Pasión y muerte de Jesús. «Jesús al oírlo se retiró de allí en barca a solas, hacia un despoblado. Pero cuando la gente se enteró, lo siguieron a pie desde las ciudades. Y al desembarcar vio mucha gente, y se conmovió por ellos, y curó a sus enfermos.» Con esta escena se significa el fin del tiempo veterotesta-

mentario, cobrando mayor claridad la revelación del mensaje del Reino.

(Psd) Primera multiplicación de los panes (14, 15-21). De cinco panes y dos peces (el siete de la semana o arcóntico-planetario de la vieja Ley) se recogen doce cestos de panes (el doce zodiacal de la nueva Ley, las doce tribus del nuevo Israel representadas por los doce). Con esta multiplicación se significa el alimento divino que da Jesús a los que le escuchan. Esta primera multiplicación está destinada a los judíos (a diferencia de la segunda, que veremos más adelante).

(Pii) Jesús camina sobre las aguas, imagen del poder de la fe, que permite mantenerse en equilibrio incluso en medio de la mayor inestabilidad física. Jesús realiza muchas curaciones indeterminadas en Genesaret (al otro lado del Jordán), con lo que se produce un cambio (de negativo a positivo) en la actitud de los extranjeros.

(Pid) Jesús responde a los fariseos tachándolos de hipócritas, pagados sólo de exterioridades, cuando lo moralmente importante está en el interior (15, 1-20). El reino que anuncia Jesús es un reino interior.

Cuadrado 3.5. (Narración):

Escena particular: Curación de la cananea, o multiplicación de los panes.

(Pc) Primera salida de Jesús fuera de Palestina por tierras de Tiro y Sidón (15, 21), o inicio de la misión a los gentiles.

(Psi) Curación de la mujer sirofenicia, la cananea, cuya fe Jesús elogia (15, 23-28).

(Psd) Segunda multiplicación de los panes (15, 32-38). De siete panes se recogen siete veces siete espuelas (el 49 alude probablemente al año jubilar y el perdón de las deudas a él anejo). Que esta multiplicación se refiere a los gentiles se deduce porque la muchedumbre que acude a escuchar a Jesús es de «cojos, ciegos, lisiados, sordos», etc. Lucas, que dirige su evangelio a los paganos, sólo hace constar una multiplicación. Lo mismo hace el evangelista Juan, pero no Marcos, el cual podía conocer por Pedro las primeras decisiones redaccionales, observadas también por Mateo. Una vez que se hizo patente que la nueva fe prendía sobre todo entre los gentiles, se vio que bastaba con una sola multiplicación. Como prefiguración de la eucaristía, la dualidad de las multiplicaciones creaba un problema teológico. La multiplicación, que tiene lugar en Galilea, representa la abundancia del alimento espiritual. «Y cuando despidió al gentío subió a la barca y marchó al territorio de *Maqadán*.» Este nombre co-

rresponde a un territorio desconocido. Evoca el país de los Magos, que entre los evangelistas sólo es mencionado por Mateo, el cual es el único también que menciona la adoración de los Magos en la Epifanía. Aparte de los posibles contactos de Jesús con los Magos, la alusión mateana puede obedecer a la presencia de «magos» en la comunidad a la que se dirige el evangelio y al hecho de que los magos mitraicos celebraban banquetes sacramentales en los que se distribuía pan y agua con vino⁵⁷.

(Pii) Tras proclamar de nuevo la señal de Jonás o de la resurrección que Jesús aporta con su doctrina (los mitraístas creían, al igual que los cristianos, en la resurrección), advierte que hay que cuidarse de la levadura de los fariseos, de los que se sabe que hacían en la época mucho proselitismo (16, 1-12). Se observa una contraposición entre los «panes» (ácimos) de la multiplicación y la «levadura» de los fariseos. «Entonces comprendieron que no se les había dicho que tuvieran cuidado con la levadura de los panes, sino con la enseñanza de los fariseos y saduceos» (16, 12).

(Pid) Confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, es decir, fuera de Palestina. Los gentiles, en cuyo nombre se supone que habla Pedro, son los que reconocen a Jesús como Mesías y maestro. Pedro se destaca de los otros apóstoles con este reconocimiento: «No te lo ha revelado la carne y la sangre, sino mi Padre que está en los cielos». La confesión de Pedro es, pues, fruto de una revelación, de un estado de videncia.

La confesión resulta muy oportuna, si miramos el trazado del diagrama, porque en este preciso momento pasamos a los dos círculos inferiores.

CUARTO CÍRCULO (SUR)

Escena general: La purificación del Templo

Cuadrado 4.1. (Narración):

Escena particular: La Transfiguración.

(Pc) Jesús anuncia por primera vez su Pasión, muerte y resurrección al tercer día. Pedro reacciona reprendiendo a Jesús y pretendiendo disuadirle de sufrir la Pasión, lo que hace pensar al lector que, en realidad, no creía en la resurrección. Jesús le replica, llamándole Satanás (16, 21-23).

(Psi) Jesús enseña la autonegación y anuncia la venida del Hijo del Hombre como juez (16, 24-28).

(Psd) Gran escena de la Transfiguración (17, 1-13), que venía insinuada con la anterior referencia a la venida del Hijo del Hombre y que cons-

tituye un vislumbre y anticipación de la resurrección y exaltación de Jesús («Y mientras bajaban del monte, Jesús les ordenó: “No digáis a nadie la visión hasta que el Hijo del Hombre resucite de entre los muertos”). En la Transfiguración, Jesús, al que acompañan Pedro, Santiago y Juan (las tres «columnas» de la primitiva Iglesia de Jerusalén), se ve rodeado de Moisés, el representante de la vieja Ley, y Elías, el profeta que no murió y en cuyo retorno a la vida se veía la inauguración del reinado mesiánico. Jesús identifica a Elías con la persona de Juan el Bautista (vv. 11-13), lo que quiere decir que si el Bautista es Elías, Jesús es el Mesías.

(Pii) Curación del niño lunático que no habían podido sanar los discípulos, lo que Jesús atribuye a su falta de fe (17, 14-20). Jesús anuncia por segunda vez la entrega, muerte y resurrección del Hijo del Hombre (17, 22-23), confiando en ser por fin creído gracias al anterior prodigio.

(Pid) Jesús acepta pagar el tributo al Templo, pero advierte que los administradores del Templo no tratan como a hijos, sino como a extraños, a los que exigen tal exacción. Para evitar el escándalo, paga el impuesto por él y por Pedro, pero el didracma lo consigue, de una manera milagrosa, en la boca de un pez, que tal vez simboliza el alma, el interior del hombre.

Cuadrado 4.2. (Discurso):

Escena particular: La oveja perdida.

(Pc) Cuarta instrucción: Organización de los Hijos del Reino. El mayor en el Reino de los cielos es el que se vuelve como un niño. Jesús se identifica con un niño y lanza una invectiva contra aquellos que los escandalizan (18, 1-9).

(Psi) Parábola de la oveja perdida (18, 10-14).

(Psd) El hermano que peca y el perdón de los pecados (18, 15-19).

(Pii) Parábola del esclavo que no perdonó a un compañero la deuda (18, 21-35).

(Pid) Prosigue la instrucción (19, 1-15), pasando de Galilea a Judea, a la orilla del Jordán. Ante los fariseos, Jesús reprueba el divorcio, en lo que ven los discípulos lo mucho que exige su doctrina. Como compendio de lo dicho y transición al siguiente *locus*, Jesús bendice a los niños, «pues el Reino de los cielos es de los que son como ellos» (19, 14).

Cuadrado 4.3. (Discurso):

Escena particular: Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

(Pc) Jesús con el joven rico, que le pregunta: «¿Qué cosa tengo que hacer para conseguir la vida eterna?» (19, 16). Jesús le instruye en el camino de perfección (la pobreza y el abandono de lo humano) (19, 16-29). «Y muchos serán los últimos, y los últimos serán los primeros» (v. 30). Para explicar esta doctrina Jesús refiere la:

(Psi) Parábola de los vendimiadores (20, 1-6), en la que el amo de la viña paga igual a todos, independientemente del tiempo que han trabajado, con lo que alude a que los paganos convertidos recibirán el mismo galardón que los judíos convertidos.

(Psd) «Mirad, subimos a Jerusalén y el Hijo del Hombre será entregado...» Al declarar por tercera vez su Pasión, muerte y resurrección, la madre de los hijos de Zebedeo pide los primeros puestos para sus hijos en el Reino. Jesús enseña que para lograrlo han de sufrir lo que él y que la decisión última corresponde al Padre (20, 17-28).

(Pii) Curación de dos ciegos a la salida de Jericó (20, 29-34). Representan, probablemente, a los dos hijos de Zebedeo, que al fin ven claro, iluminados por la enseñanza espiritual de Jesús, el cual contrasta con la condición carnal de la madre. Los dos ciegos proclaman a Jesús Hijo de David.

Previamente, Jesús ha encargado la busca del borrico y la borrica en Betfagé, ya cerca de Jerusalén, para cumplir con los requisitos establecidos por el profeta Isaías en la entrada mesiánica en la Ciudad Santa (21, 1-5).

(Pid) Entrada triunfal en Jerusalén. El gentío reconoce al «profeta, el de Nazaret de Galilea», como Hijo de David (21, 6-11).

Que esta escena trata del ingreso en el reino mesiánico se da a entender por cuanto de aquí se pasa al corazón del Templo, que está oportunamente enclavado en el próximo *locus*.

Cuadrado 4.4. (Narración):

Escena particular: Maldición de la higuera.

(Pc) Jesús purifica el Templo expulsando a los mercaderes, con lo que critica la utilización que los judíos hacían del Templo como centro financiero. Se retira a la aldea de Betania, en las inmediaciones de Jerusalén (21, 12-17).

(Psi) Regreso a Jerusalén, con la escena de la maldición de la higuera (21, 18-22), que podría titularse: De la Ley vieja a la nueva. Se destaca la

importancia de la fe, que sustituye o completa la observancia de la vieja Ley.

(Psd) Jesús de nuevo en el Templo (21, 23-32) proclama su autoridad haciendo callar a los fariseos que desconocen el origen del bautismo de Juan (culminación de la vieja Ley). Parábola de los dos hijos, que representan, respectivamente, la Ley vieja y la Ley nueva que Jesús enseña en el interior del Templo.

(Pii) Parábola de los viñadores homicidas: clara referencia a los judíos (21, 33-45). «Por esto os digo: se os quitará el Reino de Dios, y será dado a gente que produzca los frutos del Reino.»

(Pid) Parábola del banquete de bodas (22, 1-14). Los judíos están representados por los invitados que, atareados con sus negocios, no acuden. «El rey montó en cólera y, enviando a sus ejércitos, acabó con aquellos asesinos e incendió su ciudad» (v. 7), lo que hace referencia a la destrucción de Jerusalén en el año 70. (Este dato indica que la redacción del Primer Evangelio según ha llegado hasta nosotros es posterior a esa fecha.) Los encontrados al azar en plazas, calles, etc., son los paganos que reemplazan a los judíos en el banquete. El rey rechaza y condena a un invitado que no lleva puesto «el traje de boda», símbolo de purificación y conversión. En su evangelio, Lucas traza una versión más amable de esta parábola (14, 7-14), a la que da una proyección más general de exaltación de la modestia; y no hace referencia al «traje de bodas».

Cuadrado 4.5. (Narración):

Escena particular: Jesús predicando en el Templo, la moneda del César.

(Pc) El Templo sigue siendo el lugar donde predica Jesús. Este *locus* podría titularse: Jesús responde a las sectas principales del judaísmo (22, 15-22).

(Psi) En primer lugar, a los fariseos y los herodianos, sobre el tributo al César.

(Psd) En segundo, a los saduceos, sobre la resurrección de los muertos (22, 23-33).

(Pii) En tercero, de nuevo a los fariseos, sobre el primer mandamiento, el del amor, que proclama Jesús, y que compendia la Ley.

(Pid) En cuarto lugar, Jesús pregunta a los fariseos sobre el Mesías.

Una observación: los fariseos son mencionados tres veces, en tanto que los herodianos y los saduceos sólo una. La pregunta sobre el primer

mandamiento (Pii) estaba dirigida, probablemente, a los esenios, o sea a los sectarios de Qumrán, ya que una doctrina central de éstos aleccionaba a amar a los buenos y odiar a los malos. También la pregunta que hace Jesús sobre el Mesías podía ir dirigida a los esenios, ya que el Mesías estaba en el centro de sus especulaciones y expectativas, pues creían que surgiría de su propia secta. Dado el riguroso sistematismo de Mateo, en este cuadrado se observa una cierta anomalía o falta de simetría. Tras la trascendental pregunta mesiánica entramos en el quinto círculo del diagrama, situado en el área inferior derecha.

QUINTO CÍRCULO (ESTE)

Escena central: La Última Cena y la institución de la Eucaristía

Cuadrado 5.1. (Discurso):

Escena particular: Jesús en la cátedra de Moisés.

(Pc) Todavía en el Templo, Jesús pronuncia su quinto gran discurso ante la muchedumbre sobre la crisis que sobrevendrá como paso previo a la manifestación definitiva del Reino. Revestido de la autoridad mesiánica, se sitúa en la «cátedra de Moisés», maltratada hasta ahora por escribas y fariseos (23, 1-2).

(Pc.1) «Atan pesadas cargas...» (v. 4). «Todas sus obras [...] para ser vistos... [para] que los hombres les llamen “Rabí”» (vv. 5-7).

(Pc.2) «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar “Rabí”» (v. 8).

(Pc.3) «Ni Padre..., vuestro Padre es uno...» (v. 9).

(Pc.4) «Ni directores... vuestro director es el Mesías» (v. 10). «El que se eleve será rebajado, pero el que se rebaje será elevado» (v. 12). Con esto termina el exordio.

Los ocho «ayes» o maldiciones contra los fariseos se ordenan en doble cuadrado en torno a Pc:

(Psi) 1. «Cerráis a los hombres el Reino de los cielos...» 2. «Devoráis las casas de las viudas...» (v. 14). Este versículo, tomado de Mc 12, 40, lo pone Mateo en este lugar a fin de que las maldiciones sean ocho en total.

(Psd) 3. «Recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito... para condenarlo...» 4. «¿Qué vale más, el oro del Templo o lo que santifica el oro...?»

(Pii) 5. «Pedís el diezmo de la menta, el anís...» 6. «Limpiáis el exterior de la copa...»

(Pid) 7. «Sepulcros blanqueados...» 8. «Edificáis sepulcros para los profetas...» Resumen: «Serpientes, raza de víboras...» (v. 33).

Este Ocho de las maldiciones se corresponde, en perfecta simetría, según ya he señalado, con el Ocho de las bienaventuranzas. La transición al siguiente cuadrado está en el «Yo os envío profetas...» que los judíos matarán (vv. 34-36).

Cuadrado 5.2. (Discurso):

Escena particular: La destrucción del Templo.

(Pc) «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas... Vuestra casa quedará abandonada... Desde ahora no me veréis hasta que digáis: “Bendito el que viene en nombre del Señor”» (23, 37-39).

(Psi) Profecía sobre la destrucción del Templo (24, 1-14).

(Psd) La gran tribulación (24, 15-28).

(Pii) Venida del Hijo del Hombre (24, 29-31).

(Pid) La lección de la higuera. «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (24, 32-35).

Cuadrado 5.3. (Discurso):

Escena particular: Las vírgenes locas y las prudentes.

(Pc) «¡Vigilad!» (24, 36-44). «Estad preparados, porque a la hora que no pensáis vendrá el Hijo del Hombre» (v. 44).

(Psi) El esclavo fiel y el infiel (24, 45-51).

(Psd) Parábola de las diez doncellas (las vírgenes locas y las prudentes) (25, 1-13).

(Pii) Parábola de los talentos (25, 14-30).

(Pid) El Juicio final (25, 31-46).

En este cuadrado se trata de encarecer la necesidad de velar y hacer méritos, a fin de obtener la salvación eterna el día del Juicio final.

Cuadrado 5.4. (Narración):

Escena particular: La unción de Betania.

(Pc) Anuncio de la Pascua y de la Pasión y muerte. Conspiración contra Jesús en el palacio del sumo sacerdote Caifás (26, 1-5).

(Psi) Unción en Betania, anticipación simbólica de la muerte de Jesús (26, 6-13). En Lucas hay una escena análoga: Jesús, en casa de un fariseo, acepta que una pecadora arrepentida le unja los pies con un pomo de

perfumes (7, 36 y sigs.), pero la unción no tiene relación con la Pasión y muerte; es sólo un ejemplo de que entre los pecadores hay más caridad que entre los fariseos.

(Psd) Traición de Judas, a causa de su amor a las riquezas (26, 14-16).

(Pii) Última Cena, y descubrimiento del traidor (26, 17-25).

(Pid) Institución de la Eucaristía (26, 26-29).

Cuadrado 5.5. (Narración):

Escena particular: La traición de Judas en el Huerto de los Olivos.

(Pc) Anuncio de defecciones y de las negaciones de Pedro (26, 30-35).

(Psi) Oración en el Huerto de los Olivos (26, 36-46).

(Psd) El traidor y el prendimiento de Jesús (26, 47-56).

(Pii) Juicio de Jesús ante el Sanedrín (26, 57-68).

(Pid) Negaciones de Pedro (26, 69-75).

A partir de ahora *nos salimos* del diagrama. Sólo queda material textual para completar dos cuadrados. Lo que haremos es reducirlos a uno solo doble, a la manera de los ocho puntos que situábamos en torno al círculo central (el de las «parábolas del Reino»). Se les puede considerar simétricos a los cinco espacios de la infancia de Jesús, que nos han servido de pórtico de ingreso al itinerario.

La *colocación* del material es sugerida por el movimiento desarrollado al recorrer el diagrama. A fin de completar el itinerario en forma de *spa*, situaremos el nuevo círculo —conforme hacemos el camino de vuelta hacia el primer círculo— en el centro del diagrama. De este modo, el círculo central sirve para contener, en el nivel inferior, la natividad-epifanía; en el nivel medio, la predicación de las parábolas del Reino; y, en el nivel superior, la muerte, resurrección y ascensión. Si las parábolas del Reino son el centro ideológico y la natividad-epifanía el subyacente, la muerte y resurrección son su centro vivencial culminante. Con el material disponible hemos podido elaborar, no sin algunas vacilaciones (que también hemos tenido en la composición del último cuadrado), nueve puntos, que han de verse en los ocho puntos de las parábolas del Reino, de modo que el noveno constituya el nuevo centro de todo el diagrama.

PÓRTICO DE SALIDA (O TERCER CENTRO)

Escena general: Jesús en la cruz o/y Resurrección-Ascensión

Cuadrado Único 6.1. (Narración):

(id.1 [1]) El Sanedrín pone a Jesús en manos de Pilatos; suicidio de Judas (27, 1-10).

(ii.1 [2]) Jesús ante Pilatos. Es condenado a muerte: «Y a Jesús, después de haberle hecho azotar, se lo entregó para que lo crucificaran». Escena en el Pretorio: Jesús es escarnecido por los soldados (27, 11-30).

(sd.1 [3]) Viacrucis y crucifixión (27, 31-44).

(si.1 [4]) Muerte de Jesús y su transposición simbólica: «Y de pronto el velo del Templo se rasgó de arriba abajo en dos partes, y la tierra tembló, y las peñas se hendieron, y los sepulcros se abrieron, y muchos cuerpos de los santos que dormían resucitaron, y saliendo de los sepulcros después de la resurrección de Jesús entraron en la Ciudad Santa, y se aparecieron a muchos» (vv. 51-53).

En la traducción de la frase anterior he conservado el polisíndeton compuesto de siete «y» del original, que tal vez tenga relación numérico-simbólica con el rasgarse de la cortina del Templo, la cual, según dos autoridades judías de la época (Filón y Flavio Josefo), simboliza la octava esfera, zodiacal, del firmamento. Con el rasgarse en dos partes del «velo del Templo» se sugiere que tras su muerte Jesús atraviesa la octava esfera en dirección al Padre. Por ello los cielos, simbolizados por el siete de los días-planetas de la semana, experimentan un grave trastorno. «El centurión y los que estaban con él custodiando a Jesús, al ver el terremoto y lo que sucedía, se asustaron mucho...» (v. 54). Este centurión es identificado por los cristianos gnósticos del siglo II con el primer arconte o Demiurgo.

(id.2 [5]) Sepultura de Jesús a la vista de las dos Marías. La guardia del sepulcro reafirma la inhumación de Jesús en las entrañas de la tierra (27, 57-66).

(ii.2 [6]) Aparición del ángel a María Magdalena y a la otra María para decirles que Jesús «ha resucitado de entre los muertos y que os precede a Galilea; allí le veréis. Es lo que tenía que deciros. Partieron ligeras del monumento, llenas de temor y gozo, corriendo a comunicárselo a los discípulos» (28, 6-7).

El evangelio de Marcos termina con esta escena. Presumiblemente, aquí terminaba también el primitivo evangelio aramaico de Mateo.

(sd.2 [7]) Como si Jesús no se fiase del mensaje del ángel, se aparece en persona a las mujeres, con el solo objeto de decirles exactamente lo

mismo que les acaba de decir el ángel: «No temáis, id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán» (28, 10). Esta aparición deja la impresión de que se ha añadido, ya porque el evangelista teme que la aparición del ángel no disipe del todo la duda sobre la resurrección, ya como anticipo de la aparición final de Jesús en Galilea ante los apóstoles en pleno, ya porque son dos variantes legadas por la tradición acerca de un mismo tipo de visión.

(si.2 [8]) Los guardias del sepulcro y los sumos sacerdotes se ven burlados, y mediante soborno propalan una falsa interpretación de la desaparición del cuerpo de Jesús (28, 11-15).

Con esto llegamos a la escena que ocupa el nuevo centro de todo el diagrama, la cual, por su majestad, bien lo merece:

(c. [9]) «Los Once discípulos fueron a Galilea, al monte donde Jesús les había ordenado. Y al verlo lo adoraron, pero algunos dudaron. Y Jesús, acercándose, les habló así: “Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. Así que id, haced discípulos en todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os mandé. Y mirad, yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”» (28, 16-20).

Esta grandiosa escena sobre el monte de Galilea nada tiene que envidiar a la que presenta a Jesús predicando las parábolas del Reino desde una barca en el mar. La barca que flota sobre las aguas se ha transformado en la cima de un monte. La alusión última del evangelio al bautismo y a la enseñanza nos disponen ideológica y plásticamente a retornar al primer círculo, donde precisamente se trata del bautismo de Jesús y del Sermón de la Montaña.

Este movimiento final al centro, sugerido por la figura quiástica, nos permite situar en su sitio correcto el solitario cuadrado que ha servido de pórtico a nuestro itinerario. Así como hemos terminado el recorrido en el centro del diagrama, parece aconsejable empezar también allí. Si esta solución es la correcta, el círculo central ofrecería una lectura a tres niveles:

1. Al comienzo significa la prehistoria física o judía de Jesús, con la genealogía, la revelación angélica del nacimiento, la adoración de los Magos y la huida a Egipto. Incluso la intencionada enumeración de los antepasados de Jesús en tres series de siete insinúa los tres niveles de lectura

del círculo central. El siete, naturalmente, se adapta perfectamente al culto judío por ese número.

2. La segunda lectura es la predicación de las parábolas del Reino, centro del mensaje y la doctrina de Jesús.

3. La tercera y culminante lectura del círculo se refiere a la muerte en la cruz, resurrección-ascensión y misión de Jesús.

¿La geometrización del texto de Mateo que acabamos de efectuar es correcta? Ante la imposibilidad de dar una respuesta concluyente, la cuestión se puede plantear así: ¿Hemos ubicado los pasajes con la sensación de estar efectuando una operación forzada o hemos notado que se adaptaban bien al esquema? El único pasaje que ha mostrado una cierta resistencia ha sido el de la Pasión y muerte, lo que se explica porque, a diferencia de los otros, ese pasaje es un informe histórico o litúrgico-historicista que constituye, según la opinión común, el documento más antiguo de la primitiva comunidad de Jerusalén. La composición de ese dramático y emotivo suceso —germen espiritual y aun litúrgico del movimiento cristiano— es anterior en unos cuarenta años a la del evangelio del Mateo griego y en unos diez a la del aramaico. Se tiene la impresión de que el redactor ha procurado adaptarlo a su esquema, si bien con algún esfuerzo⁵⁸. En cambio, todos los demás pasajes se ajustan con una facilidad y fluidez aceptables.

Aun en el caso de no dar por buena la distribución que acabamos de hacer de las unidades temáticas, sigue firme el hecho de que pasajes tan importantes como las parábolas del Reino, el Sermón de la Montaña, el discurso final en el Templo, la infancia y otros imponen su ubicación dentro del diagrama. En algunos casos hemos podido ver que la ubicación del texto dentro de la topografía mnemónica era subrayada mediante alguna indicación o acotación del propio texto.

Hay casos en los que se advierte cómo el evangelista ha adaptado los datos de que disponía a las exigencias del diagrama. Por ejemplo, la vocación de los discípulos, con Mateo como eslabón entre los cuatro primeros y los siete restantes, o la anécdota de los dos ciegos que, curados a la salida de Jericó después de la exorbitante demanda de la madre de los dos hijos de Zebedeo, eran, originalmente, como se ve en Marcos (10, 46-52), un solo ciego, llamado Bartimeo, conocido por el propio evangelista. También Lucas menciona a un solo ciego (18, 35-43), pero en un

contexto diferente del de Mateo. Éste presenta a dos ciegos en vez de uno, para que hagan, simbólicamente, pareja con los dos hijos de Zebedeo. En los casos en que podemos comparar el texto de Mateo con el de Marcos (por ejemplo, la curación de la suegra de Pedro) se nota que el del primer evangelista es más estilizado y elaborado. Incluso Lucas ofrece a veces el material en una forma más cercana a la que debió de ser la original, aunque el espíritu que respira el relato de Mateo es más congruente con ese material.

La topografía diagramático-simbólica que hemos reconstruido desempeña ciertamente una función mnemotécnica, pero sobre todo profético-videncial. Las imágenes o escenas generales que denotan los cinco círculos –más los pórticos de ingreso y salida–, así como las particulares que, en un nivel inferior, adornan los cuadrados, sirven para representar, con viveza y plasticidad, la doctrina que se enseñaba en los medios a los que se dirige el evangelio de Mateo. Ese itinerario de imágenes constituye, a la manera de las composiciones de lugar de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, la columna vertebral destinada a sostener, colorear e infundir la fe en el espíritu de los destinatarios del evangelio.

El conglomerado icónico que preside el diagrama reviste especial interés. Está formado por el combinado de la escena general del pórtico de ingreso y las correspondientes del pórtico de salida y del círculo central o tercero. Basta contemplar el cuadro resultante para darse cuenta de que ahí está el núcleo irradiante del Primer Evangelio. Cristo Jesús, resucitado, asciende con la cruz sobre una montaña que recuerda a la del Sinaí y que está junto a las aguas del mar de Tiberíades, donde se mece la barca que utilizara como tribuna para explicar el Reino a cuya instauración ha venido al mundo. Son aguas, las de este mar, de corrupción y también de regeneración, de tumba para la naturaleza animal y de renacimiento para la espiritual. Obviamente, aluden al bautismo –sacramento principal de la nueva fe– y por tanto a la muerte y la resurrección. El conglomerado simbólico-imaginal «Muerte-Cruz-Renacimiento-Ascensión a los cielos-Instauración del Reinado» se completa con la «Adoración de los Magos al Divino Infante», o sea con la difusión de la Buena Nueva más allá de las fronteras de Palestina y, también, con la no demasiado velada alusión al origen zoroastriano de la doctrina del Salvador⁵⁹. El conglomerado icónico puede completarse con otros elementos significativos que el propio evangelio aporta.

No es menor el interés que ofrece la secuencia de las otras cuatro grandes escenas que sirven de referencia general a los cuatro círculos restantes. En la primera Jesús pronuncia el célebre Sermón de la Montaña, o sea, ejerce su misión de Divino Maestro en lo que a la moral y las costumbres se refiere. El fruto de esta enseñanza se hace patente en la escena que preside el siguiente círculo, donde se ve a Jesús apaciguando el embravecido oleaje que amenaza con anegar la embarcación en cuyo interior se encuentran los discípulos («¿Por qué teméis, hombres de poca fe?», 8, 26). La enseñanza de Jesús calma las tempestades de la pasión y aleja así el peligro de muerte espiritual que acecha a los que se embarcan en la nueva fe.

Las escenas que sirven de referencia a los otros dos círculos también tienen una especial trabazón. Primero se nos ofrece la visión de Jesús purificando el Templo de Jerusalén mediante la expulsión de los mercaderes, y a continuación el Divino Maestro aparece instituyendo el sacramento de la Eucaristía en la Última Cena, o sea, lleva a la práctica el precepto esencial de compartirlo todo fraternalmente, al tiempo que hace plástica y memorable la doctrina de que el cuerpo de Jesucristo es, como enseña san Pablo, el nuevo y purificado Templo.

Si ahora bajamos del nivel de los cinco iconos anteriores a los veinticinco que ocupan los cuadrados, observamos que la topografía mnemónico-simbólica sigue deparándonos abundante espíritu profético y visionario.

La escena asociada al conglomerado icónico principal (Jesucristo con la cruz ascendiendo resucitado sobre la montaña y el mar con los elementos complementarios de la barca y los Magos) no puede ser más adecuada, ya que nos ofrece, de una parte, a Juan el Bautista —representante último y más perfecto de la vieja Ley— preguntando por Jesús desde la cárcel donde aguarda la decapitación y, de otra, a Jesús invitando a ingresar en el Reino a todos los hombres, al tiempo que proclama que «el menor en el Reino de los cielos es mayor que Juan el Bautista», para el que, por otra parte, tiene palabras de encomio. Dicho de otro modo, el ascenso de Jesús y del precepto de la caridad y de la justificación por la fe implica el descenso del Bautista y de la vieja Ley y del pecado, todo lo cual es muy congruente con la significación y hasta con el aspecto del conglomerado icónico principal.

Ahora se nos pide, al proseguir la meditación, que pongamos en rela-

ción vertical el Sermón de la Montaña y el bautismo del Jordán, así como la tempestad calmada y la curación del leproso, curación que casi procede lógicamente del bautismo que la ha precedido en el plano horizontal, de la misma manera que el mar calmado procede horizontalmente del Sermón de la Montaña.

Al seguir nuestro camino, vemos que así como hay una especial relación horizontal entre la purificación del Templo y la institución de la Eucaristía en la Última Cena, también la hay entre las dos nuevas escenas, la de la Transfiguración y la de Jesús enseñando en la cátedra de Moisés. O sea, el Bautismo-Curación de la primera serie equivale a la Transfiguración-Nueva Ley de la segunda. Además, según la línea vertical de conexión, la Transfiguración conecta con la purificación del Templo (no se olvide la ecuación Cuerpo de Jesús = Nuevo Templo) y la enseñanza de Jesús en la cátedra de Moisés con la institución de la Eucaristía y las enseñanzas de la Última Cena.

Para apurar el análisis de las correspondencias horizontales y verticales habría que considerar todavía las veinte imágenes particulares restantes y aun descender a los diferentes niveles inferiores, cuyas imágenes no hemos precisado. Pero no es necesario para nuestro propósito. Sólo quiero resaltar que el uso de iconos en topologías diagramáticas facilita la operación —esencial para los predicadores— de combinar y relacionar los diferentes temas de su mensaje, que esta metodología explica la relación en que Lucas pone a los *autoptas* y los ministros de la palabra, y hasta justifica el nombre de «camino», *hodos*, que en la Antioquía de los años 40 del siglo I se dio a la religión evangélica.

El Mateo aramaico y el Mateo griego

El hecho de que la línea argumental de Marcos coincida en general con Mateo, aunque con frecuentes trasposiciones, sugiere que el primitivo Mateo (el Mateo aramaico) también se ajustaba a un esquema que, sin duda, era más sencillo que el del Mateo griego que entró en el canon. Las cinco elaboradísimas secciones discursivas se encontraban probablemente sólo en germen. Son obra posterior al año 50 y suponen una espiritualidad y una ideología que a veces recuerdan al esenismo (las dos vías, los dos amos, el constante elogio de la pobreza, etc.), pero que se

apartan de éste con la proclamación del amor universal y la apertura al paganismo, lo que, en parte, también se enseña en el *Documento de Damasco*, conforme a cuyas reglas se regían las comunidades laicas o campamentos, que no formaban parte del monasterio de Qumrán. Lucas conoce en cierta medida ese material discursivo, pero no lo concentra en cinco sermones, sino que lo va colocando, más libremente, según la marcha del relato se lo aconseja. Mucho de ese material es relativamente tardío (no anterior al año 60).

Si se admite la hipótesis de que el Mateo aramaico estaba ordenado con arreglo a ciertas pautas que atestiguan los paralelismos de los otros dos sinópticos (particularmente Marcos), hay que pensar que el esquema primitivo debió de ser más sencillo y que tal vez utilizaba más el número siete que el cuatro o el cinco, resultante este último de agregar el punto central a los cuatro vértices de un *locus* cuadrado. Siete son las parábolas del Reino que cita Marcos, en tanto que en Mateo pasan a ser ocho, gracias a la sólo apuntada del dueño de una casa que de su despensa saca cosas viejas y nuevas. También en las maldiciones antifariseas del discurso escatológico final hay una vacilación entre el número siete, tal vez más original, y el ocho obtenido agregando una maldición que aparece en Marcos. Así mismo en Mateo las bienaventuranzas primitivas parecen haber sido siete, mientras que en Lucas, como ya he dicho, eran cuatro, lo que al final determinó que en la redacción definitiva de Mateo fueran ocho.

Dados los paralelismos del Mateo griego y Marcos, y en el supuesto de que Marcos recogiera la predicación de Pedro, éste debió de influir en la redacción del Mateo aramaico, del que deriva el evangelio marcosiano de una manera más inmediata, pero menos *ordenada*, que el Mateo griego. Gracias a las predicaciones de Pedro, Marcos, que las conocía directamente, pudo restituir la historia de forma más realista, como se observa en el caso de la curación de la suegra de Pedro, aunque su relato no sea en absoluto una obra realista. Por el conocimiento que poseía de Jesús y de los ambientes descritos, Pedro podía dar al evangelio un color local que no estaba en el programa redaccional del Mateo griego.

Como, en líneas generales, el esquema mateano es el mismo de Marcos, ese esquema —sin la prehistoria de Jesús antes del bautismo, sin los solemnes cinco discursos y sin las apariciones de Jesús resucitado— debía de estar ya en el Mateo aramaico. Según esto, el diagrama mnemónico

primitivo de Mateo (ar) se formó en torno a los años 50 o no mucho después, a la vuelta del concilio de Jerusalén, que debió de tener lugar entre los años 51 y 52. A esa reunión, presidida por el conservador Santiago, acude Pablo, acompañado de Bernabé y Tito, como delegados de la dinámica comunidad de Antioquía, «y les expuse —dice Pablo— a las autoridades el evangelio que predico entre los gentiles, no sea que estuviera corriendo, o hubiera corrido, en vano» (Gál 2, 2). En esa reunión se tomaron, con toda probabilidad, importantes acuerdos sobre el contenido del evangelio y la forma de predicarlo, a fin de conciliar las diferentes maneras de entenderlo y exponerlo. Es de suponer que poco tiempo después de esa fecha Mateo asumiese la tarea de redactar, en arameo, el evangelio que lleva su nombre. De ese evangelio pudo haberse servido Pedro en sus predicaciones, ya que, como es verosímil, intervino en la fijación de sus contenidos. La posición ideológica del Mateo griego es similar a la suya. Mateo es el evangelista que más exalta su figura:

Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Averno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del Reino de los cielos... (Mt 16, 18-19).

Si el evangelio de Marcos es el reflejo de las predicaciones de Pedro, entonces este evangelio, que a menudo ha sido visto como un resumen del de Mateo, puede servir para ver cómo aplicaba, a mediados de los años 50, el príncipe de los apóstoles, en la práctica diaria del ministerio de la palabra, las directrices establecidas en la Iglesia-madre de Jerusalén.

La primera redacción organizada del evangelio pudo ser obra efectiva de Mateo, ya que, entre los apóstoles, era el único que gozaba de una holgada posición económica y probablemente literaria. Era recaudador de Cafarnaún y en su casa se sentaban a la mesa «muchos publicanos y pecadores» (Mt 9, 10). Pertenece a la clase adinerada y no muy querida de los que se dedican a las finanzas. A él se deben curiosas parábolas de tipo financiero que no se esperarían del carpintero Jesús, que pasó casi toda su vida en un medio rural entre gente humilde. En todo caso, Marcos no las menciona, pues Pedro tal vez nunca las había oído. En los evangelios la «vocación» de Mateo se anota inmediatamente después de la tetrada apostólica principal (la doble pareja de hermanos Pedro-Andrés y Santiago-Juan). Posiblemente, se le otorgó un puesto tan destacado, como quinto,

por la importancia de su labor redaccional, lo que le confería una cierta posición central e intermediadora entre los cuatro grandes vértices apostólicos por un lado, y entre éstos y los otros siete, por otro. Él debió de ser quien, ya por sí mismo, ya con la ayuda de otros —sobre todo, los primeros cuatro apóstoles—, confeccionó el esquema evangélico que hemos reconstituido, o su precedente aramaico.

Como este método estaba ya, verosíblemente, en germen en Mateo (ar), entonces la fecha de composición del primer diagrama mnemónico cristiano se debe remontar a los años 50, cuando la primitiva y ya bien organizada Iglesia de Jerusalén, viéndose urgida a expedir misiones oficiales al exterior, debía preocuparse de la forma en que se transmitía el mensaje. Que esto le preocupaba, y mucho, se sabe por la carta de Pablo a los gálatas. El evangelio de Mateo tenía la virtud de proporcionar una base coherente, un canon, un modelo para el apostolado. Lo que tenía su importancia, pues en los años 30 ya habían surgido conflictos sobre la identidad profunda de Jesús entre los cristianos helenistas y los palestinos; desde los años 40, Pablo desarrollaba a su aire la misión entre los paganos, lo que fue causa de fricciones entre él y la Iglesia-madre de Jerusalén; por esos años, en Samaria, se había producido un cisma protognóstico y protocristiano encabezado por Simón el Mago, que afectaba directamente a la autoridad del apóstol Pedro y alteraba sustancialmente el mensaje primitivo de los apóstoles; también en esos años 40 la sinagoga de la propia Roma había sido el epicentro de importantes disturbios instigados por un tal «Cresto»; en los años 50 iglesias como la de Corinto y la de los gálatas se encontraban en un estado de gran confusión debido a la diversidad de enfoques que los apóstoles, o los que se hacían pasar por tales, daban al Mensaje. Todas esas circunstancias eran preocupantes, pues quebraban la coherencia de la doctrina, amenazaban su difusión y socavaban los cimientos hierosolimitanos de la Buena Nueva. Por tanto, se hacía necesaria una composición evangélica que fuese aceptable para todos o, al menos, para las comunidades más importantes. Como se vio que eso no bastaba, se tomaron medidas, paralelas a las redaccionales, relacionadas con la organización o reorganización episcopal de la Iglesia, que es atestiguada por los Hechos de los Apóstoles, las cartas pastorales de la escuela paulina (hacia el año 100), la de Clemente, obispo de Roma (año 95/96) y las del obispo Ignacio de Antioquía (hacia el 110).

El hecho de que el evangelio de Mateo figure en el canon por delante de sus congéneres y del resto de los escritos del Nuevo Testamento indica su importancia normativa. Sin duda, no se escatimaron esfuerzos para esmerar su elaboración, lo que el análisis textual deja patente. El continuo recurso que hace el redactor a la figura quiástica, tanto en las pequeñas unidades textuales como en las mayores, y las simetrías que esa figura comporta implican la decisión deliberada de amoldar el texto a una estructura topológica como la que hemos reconstruido.

La utilización del diagrama daba un amplio margen de seguridad a la comunidad de la que el evangelio procedía en cinco frentes distintos y, todos ellos, esenciales: primero, facilitaba la memorización del mensaje, lo que no era de poca importancia en una época que no conocía la imprenta, los libros eran un artículo de lujo y los azares inherentes a los viajes misionales podían ocasionar su pérdida, sin la posibilidad de recuperarlos o reponerlos; segundo, garantizaba que ningún punto importante del mensaje sería olvidado; tercero, ofrecía la posibilidad de contemplar todos esos puntos de forma bien trabada; cuarto, el predicador podía tener en cuenta las interrelaciones ideológicas que la ordenación diagramática implicaba, lo que no sólo facilitaba la memorización del texto, sino que subrayaba las líneas de fuerza de su contenido; y quinto, puesto que en las reuniones de las primitivas comunidades se otorgaba no poca importancia a la videncia espiritual, el diagrama mnemónico —su interiorización y aprendizaje— representaba una forma tecnificada, si se me permite decirlo así, de esa videncia.

La memorización de un texto mediante un sistema de lugares que se van recorriendo y visitando en una especie de paseo imaginario brinda la posibilidad de trasladarse de un «barrio» a otro con la mayor facilidad y fluidez. Así, al elaborar su sermón o al improvisarlo ante la congregación, el ministro de la palabra podía trasladarse sin tropiezos de un círculo a otro círculo, de un cuadrado a otro cuadrado, de un ángulo a otro ángulo, como el que va de un barrio a otro barrio, de una calle a otra calle, de una casa a otra casa (o de cualquiera de las divisiones locales del diagrama a cualquiera de las otras divisiones), de forma que, combinando los contenidos del primer *locus* con los del segundo, proporcionaba a sus oyentes una visión nueva del mensaje. De hecho, el círculo central sirve, como hemos visto, para almacenar tres clases de surtidos temáticos: el de la natividad, epifanía a los Magos y huida a Egipto; el de las parábolas del

Reino; y el de la Pasión, muerte, resurrección y ascensión. Estas virtualidades combinatorias del sistema de lugares facilitan una variada exposición del mensaje evangélico, así como la comprensión a fondo de su contenido.

El hecho de que Mateo (gr) aluda a la destrucción de Jerusalén y adopte un tono de acerba repulsa contra los judíos sugiere que su redacción es posterior a las amargas experiencias que sufrieron los cristianos en los años 60-80. En el 62 fue ejecutado Santiago y algunos vieron en la posterior destrucción de Jerusalén la venganza divina por esa muerte y aun por la del propio Jesús, aunque ésta se remontaba a cuarenta años antes. Uno o dos decenios después de la destrucción del Templo, los judíos emprenden una campaña sistemática para expulsar a los cristianos de las sinagogas. Estas circunstancias y otros argumentos de orden interno hacen pensar que es razonable la fecha de en torno al 80-90 que se suele dar a la redacción de Mateo (gr), que reemplazó con tan buena fortuna a su precedente aramaico que de éste sólo se han conservado unos pocos fragmentos.

Mas a pesar del empeño que se puso en que el Mateo griego fuera el referente fundamental de la predicación, la realidad es que otros evangelios siguieron su andadura: el de Marcos, a causa de la especial vinculación de éste con las predicaciones de san Pedro; el de Lucas, por su especial relación con san Pablo y el helenismo; y el de Juan, que representa un linaje independiente y acentuadamente espiritualista, que corrige o complementa al de Mateo y a los otros dos sinópticos.

El evangelio de Lucas fue visto como necesario a causa de que el primitivo de Mateo era demasiado judaizante para evangelizar a los paganos. De ahí que ese evangelio, redactado por los años en que se componía el griego de Mateo, tratase de ofrecer un relato adecuado a ese público. Así se explica que su esquema compositivo recuerde al de los viajes a que la literatura helenística era tan aficionada, y que se destaquen las grandes escenas centradas en el Templo, los sueños y los efectos maravillosos. Además, mientras que Mateo refleja las posiciones de Pedro, es decir, la apertura de la Iglesia de Jerusalén a los paganos sin romper con las tradiciones proféticas del mundo religioso y carismático judío, Lucas prolonga el apostolado de Pablo, pero con un sentido de lo helenístico más acentuado.

El de Juan, cuya composición no es menos artificiosa y característica⁶⁰ que la del evangelio de Mateo, fue probablemente una réplica al Mateo griego, como éste lo fue tal vez al evangelio de Lucas. La tradición lo ha-

ce proceder del apóstol Juan, del que pudo recibir detalles históricos que a veces están en contradicción con los sinópticos y que son presentados con gran seguridad. Mientras que Mateo presenta un Jesús *físico* que *asciende* al lugar supraceleste del Padre, Juan adopta un movimiento inverso: muestra un Jesús *metafísico* que *desciende* como Logos del Padre, para volver a ascender a él. El lugar que, en Mateo, ocupa la prehistoria genealógica física de Jesús es reemplazado, en Juan, por su prehistoria metafísica, o sea por su genealogía divina como Logos de Dios. Aunque sólo fuera por eso, habría que ver en el evangelio de Juan un intento de replicar y corregir al Mateo griego. Juan, que muestra a Jesús como un ser espiritual y divino sin por ello dejar de ser un hombre «palpado» por la propia fuente documental, coincide con Marcos y verosímelmente con Mateo (ar), pero no con los más tardíos Lucas y Mateo (gr), en que, de la vida de Jesús, sólo le interesa el tiempo que va del bautismo en el Jordán a la muerte en la cruz, identificada, a causa de su simbolismo bautismal, con la resurrección.

Tenemos, pues, dos principales tradiciones, la de Mateo-Marcos cuyo referente es Pedro, y la de Juan, con Lucas en una posición intermedia y distinta, tras la estela de Pablo, al que desea conciliar con Pedro, y a todos con el mundo pagano representado por Roma. Como el evangelio de Santiago (dirigido a los hebreos) se ha perdido, no podemos saber cuál era la versión que el primer episcopo de la comunidad de Jerusalén daba de la peripecia de su hermano.

En cuanto al *Evangelio de Tomás* (NHC), es una colección de sentencias o dichos de Jesús. Su redacción es a veces más antigua que la ofrecida por los evangelios canónicos. Pero el de Tomás no da detalles biográficos, ni pretende pintar un friso de la vida de Jesús, lo que hace pensar que para los cristianos de Tomás lo esencial estaba en la enseñanza del Maestro, no en su vida y persona. El evangelio de Tomás se anticipa así a los gnósticos, para los cuales Jesús es sólo el símbolo terrestre de una realidad espiritual, del todo diferente de la humana carnal.

Si dejamos a un lado a Marcos, tenemos tres «*apomnemeoneumata* de los Apóstoles», para emplear la expresión de Justino. El de Lucas, de corte helenizante; el de Mateo, más judaizante y el más influyente también en la configuración del cristianismo; y el de Juan, que representa, de una parte, una exaltación mayor de Jesús en lo teológico, lo que facilitará la apertura del cristianismo a la metafísica platónico-estoica, y, de otra, un

antijudaísmo particularmente acerbo en lo ideológico, a pesar de que su autor es innegablemente judío.

Entre los evangelios, el de Mateo es el que presenta el mensaje doctrinal de forma más completa y enciclopédica, como si el redactor hubiera querido transmitir la suma total de las enseñanzas. Al situar su vocación inmediatamente después de las de Pedro-Andrés y Juan-Santiago, e inmediatamente antes de la de los otros siete, Mateo parece querer decir que está en las mejores condiciones para hacer de intermediador y sintetizador. De otra parte, el trabado y esmerado orden con que presenta los dichos y hechos de Jesús supone la necesidad, sentida como prioritaria, de garantizar la uniformidad doctrinal de un cristianismo en expansión. Pues un instrumento como el de Mateo sirve, en resumidas cuentas, al fundamental objetivo de preservar la unidad de doctrina y espíritu, además de propiciar la *imitatio Christi*.

Instrumento para los predicadores en su misión de propagar el mensaje, el Primer Evangelio no sólo ayudaba a memorizarlo mediante una secuencia de escenas abocetadas con sus leyendas y referencias proféticomesiánicas correspondientes⁶¹, sino que, además, la utilización de un diagrama mnemónico significaba poner *en obra y en orden* la peculiar espiritualidad a la que alude Lucas cuando, al presentar su evangelio, se refiere a los *autoptas* y ministros de la palabra. Lucas enseña que la *videncia* del *autopta* era previa a la predicación, como ocurre con las *visualizaciones* en la práctica del arte de la memoria. De ahí que diga que «los muchos que han emprendido la tarea de componer relatos» de tipo evangélico se han atenido a lo que «han transmitido los que fueron *autoptas* desde el principio y luego se hicieron ministros de la palabra» (1, 1-3).

El cuadro que describe de forma más plástica la espiritualidad característica de los *autoptas*-predicadores es el que el propio Lucas traza en la escena del Pentecostés, cuando los discípulos del Señor reunidos en Jerusalén se sienten iluminados y ven cómo se posan sobre sus cabezas las lenguas de fuego (Hch 2, 3-4) con las que se expresa el Espíritu Santo. Si se tienen en cuenta los peculiares procedimientos del arte de la memoria puestos a contribución en el Primer Evangelio y las intensas visualizaciones que implican, bien habría podido decir Mateo que su evangelio no procedía de lenguas de carne, sino de lenguas de fuego, de la misma manera que Pablo escribió a los gálatas que «la buena nueva que yo os anuncio no es invento humano, porque no me la ha transmitido ni enseñado

ningún hombre, sino que me la ha revelado Jesucristo» (Gál 1, 11-12).

No sería extraño que las iniciaciones a que se refiere Pablo en sus cartas a la comunidad de Corinto comprendiesen, además del bautismo de inmersión, con todas sus dramáticas resonancias simbólicas —la más tremenda de las cuales era la Pasión y muerte de Jesús—, el uso de visualizaciones empapadas de sentimiento y debidamente transformadas en liturgia. En la primera carta a los corintios Pablo atribuye al Espíritu la revelación «de la Sabiduría de Dios en forma de misterio», gracia otorgada por Dios, que el apóstol dice referir «no con palabras enseñadas por la humana sabiduría, sino con palabras enseñadas por el Espíritu, acomodando lo espiritual [un lenguaje espiritual] a lo espiritual [las realidades espirituales] [*pneumatikois pneumatika synkrinontes*]» (1 Cor 2, 6-14).

Ahora bien, si el Espíritu revela la Sabiduría en forma de misterio, entonces lo hace en forma de una representación dramática, pues eso es lo que en el lenguaje religioso de la época quería decir «misterio». De esa revelación mística dice Pablo que ha de estar formada por palabras espirituales, no meramente humanas, ya que sólo lo espiritual es congruente con lo espiritual, lo que invita a suponer que el apóstol disponía de algún artificio mnemónico, anterior al del Mateo griego y más o menos consonante con el esquema subyacente al Mateo aramaico, como herramienta de su misión pastoral, y que ese artificio fue adoptando, en el curso de sus continuos viajes a través del mundo grecorromano, la forma del *iter lucanum* que vemos, más elaborado, en el Tercer Evangelio, cuya autoría se atribuye a Lucas, «el querido médico» al que Pablo se refiere en Col 4, 14.

Si se admite que, en conjunto, los evangelios están estructurados de una manera más o menos rigurosa conforme a las reglas de lugares e imágenes del arte clásica de la memoria, ¿no hemos de pensar que los evangelistas, al exponer el mensaje de ese modo, entendían ser fieles al modo de predicar que empleaba el propio Jesús? ¿Cómo enseñaba Jesús? Mediante parábolas, comparaciones, imágenes. ¿No huía de la sequedad de las abstracciones? No digo que Jesús fuese una especie de pedagogo que cae en la pedantería de transmitir su doctrina mediante artificios típicos de las escuelas. No es a él al que atribuyo esa pedantería, si es que lo es, sino a los redactores ulteriores. Pero lo que sí quiero que se tenga en cuenta es que éstos podían avalar sus procedimientos fundándose en la forma de predicar de Jesús, en esas inolvidables parábolas que, por estar llenas de imá-

genes empapadas de sentimiento, las hacían tan recomendables como *imágenes agentes*.

Las parábolas que adoptan la forma de cuentos —dice atinadamente Andrew Welburn— no han de ser contrapuestas a las sentencias y discursos. Ni en *Tomás* ni en el Nuevo Testamento son «ilustraciones útiles» de la enseñanza de Jesús, sino una parte integral de la misma. Son «Imaginaciones» en el sentido de que [...] encarnan en forma pictórica las mismas significaciones que son servidas por el ministerio de la palabra⁶².

Por lo que nos cuentan los evangelios, la persona de Jesús —su carácter, su manera expeditiva de intervenir en los asuntos, su aire misterioso e imprevisible a la vez que franco y resuelto— era un modelo en carne y hueso de una forma de vivir y predicar que no dejaba indiferente, sino que inspiraba movimientos afectivos muy intensos, que iban del amor apasionado al odio. Así se explica que, en algún momento, sus familiares llegaran, poco comprensivos, a tacharle de loco, sin darse cuenta de que para Jesús la razón no lo era todo, ni la cordura estaba reñida con las inspiraciones y el éxtasis.

Sus predicaciones podían también avalar y justificar el uso que los redactores evangélicos hicieron de la segunda regla del *ars memoriae*, la de los lugares. Pues Jesús fue un peregrino, un trashumante, un nómada, que impartía sus enseñanzas en los lugares más insospechados y tenía un tino especial para escogerlos. Eso sin contar que muchas de sus parábolas hacen referencia a sitios tan sugestivos o cargados de simbolismo como un salón de bodas, una sinagoga, un campo en barbecho, un redil, una despensa y tantos otros como vemos en sus parábolas.

Al componer Mateo y, a su manera, Lucas y Juan sus artificios mnemónicos eran, pues, fieles al espíritu y aun a la forma que Jesús tenía de predicar, sólo que la adaptaban a las condiciones que las secuelas de la Primera Guerra Judaica imponían a la propagación mundial del evangelio.

El diagrama de Mateo y los diagramas gnósticos

Si el Mateo griego no es posterior a los años 80, ello quiere decir que por esas fechas estaba bien acreditado el uso de instrumentos geométri-

co-numéricos para la exposición y transmisión doctrinal. Además del redactor del Primer Evangelio, los gnósticos de la época hacían uso de esa clase de artificios y empleaban esquemas numéricos con sus *loci e imagines agentes*. En ambos casos el estudiante o catecúmeno había de efectuar un itinerario mental que le proporcionaba diferentes enseñanzas según procedía a visualizar las escenas o figuras que, en el camino, se le presentaban. Aunque, en última instancia, la metodología en ambos casos es la misma, las diferencias no son menos notables.

Los gnósticos se sirven de un conglomerado numérico específico que no se encuentra en Mateo, lo que no quiere decir que en éste no haya ejemplos de diferentes agrupaciones numéricas⁶³. El conglomerado gnóstico se basa en un escalonamiento de números distributivos y cualitativos que revelan los diversos estratos de la realidad. Aunque desde el punto de vista estructural el texto mateano está organizado en forma de una péntada de círculos, y cada círculo contiene a su vez otra péntada, lo que hace que a menudo nos encontremos con divisiones tetrádicas, basta comparar estas péntadas-tétradas con las gnósticas, analizadas en el primer volumen de *El círculo de la Sabiduría*, para darse cuenta de las muchas y profundas diferencias. Mientras que los diagramas gnósticos acentúan, a la manera de un árbol lógico, las relaciones verticales de implicación ontológica, que comprenden los estratos del Pleroma de los Eones, los ocho círculos celestes y los cuatro elementos sublunares, en Mateo predominan las horizontales, con sus paralelismos y contrastes, dentro de un plano fundamentalmente terrestre, físico.

Otra importante diferencia está en que los diagramas gnósticos contienen sobre todo personificaciones de abstracciones, en tanto que el mateano describe escenas realistas sacadas de la vida cotidiana. Mientras que, en el caso de aquéllos, incluso las «narraciones», como la de Sofía, adoptan un tono mítico-abstracto, en el de Mateo el proceso es el inverso, ya que a menudo se confiere un aire realista y cotidiano a nociones o abstracciones cuyo origen es mítico o teosófico, como es el caso del milagro de la Hemorroisa que llevaba doce años enferma, al tiempo que se produce la milagrosa resurrección de la niña, que por otras fuentes sabemos que tenía doce años. A los valentinianos del siglo II se debe el primer intento de desgarrar el velo de realismo narrativo que recubre los evangelios para mostrar su trasfondo teosófico, místico, abstracto. Es un realismo, el de los relatos evangélicos, que sintoniza con las tradiciones

judía y romana —piénsese en los iconismos morales de Séneca y en el programa iconográfico-político de Augusto—, así como con el carácter poco o nada intelectualista de las primeras comunidades cristianas.

En general, el diagrama mnemónico de Mateo es premetrodoriano, pertenece a la tradición normal del arte clásica de la memoria. Se trata, sencillamente, de efectuar un paseo a través de una serie suficientemente ordenada de *loci* en los que se muestran, como si fuese una colección de cuadros más o menos estereotipados, *imagenes agentes* que guardan estrecha relación con las nociones y doctrinas que se desea aprender y grabar en la memoria.

El diagrama que transparentan las visiones del Apocalipsis de Juan es muy diferente. El realismo que se quiere dar a las recónditas escenografías, numerologías, bestias, plagas, jinetes y batallas que menudean en ese escrito final del Nuevo Testamento delata un origen muy poco mateano, ya que es subsidiario de los conglomerados numérico-espaciales de los diagramas gnósticos⁶⁴.

La tradición iconográfica ha adjudicado a cada uno de los Doce un instrumento para facilitar su identificación y recordación: a Pedro le dio las llaves, a Pablo la espada, a Juan el cáliz, a Santiago el Mayor el báculo con las calabazas de peregrino, a Andrés la cruz con forma de aspa... ¿Cuáles son los instrumentos que asignó a Mateo? Dos, el libro y el cartabón. Lo que es una buena manera de decirnos que el apóstol recaudador redactó su evangelio con el instrumento característico del geómetra y el arquitecto. Como el delineante que se sirve de un cartabón para trazar un plano, así Mateo escribió su libro.

Notas

¹ Orígenes, *Contra Celso*, Daniel Ruiz Bueno (trad.), Madrid 1967, y *Contre Celse*, Marcel Borret (trad.), París 1969.

² E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975.

³ Ver más adelante «El gueto cristiano».

⁴ Ver *Padres apostólicos*, Daniel Ruiz Bueno (trad.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

⁵ Ver José Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana, el gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989.

⁶ *Padres apologetas griegos*, D. Ruiz Bueno (ed.), B. A. C., Madrid 1979.

⁷ *Op. cit.*, págs. 140-141.

⁸ *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo, I*, Historia de las Religiones Siglo XXI, vol. 5, Henri-Charles Puech (dir.), Madrid 1985, págs. 436-437.

⁹ *Sagrada Biblia*, Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González (ed. y trad.), B. A. C., Madrid 1979, pág. 1131. También utilizamos, en otras citas, *Nueva Biblia Española*, Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (trad.), Madrid 1977, y el texto griego del Nuevo Testamento.

¹⁰ De Simón el Mago y los simonianos he tratado en el primer volumen de *El círculo de la Sabiduría*, Siruela, Madrid 1998.

¹¹ Geza Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona 1984, pág. 41.

¹² James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1988, págs. 144-145. Hay traducción española desde 1997 en la editorial Trotta.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, pág. 512.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Los gnósticos* (2 vols.), José Montserrat Torrents (trad.), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1983.

¹⁷ *Ibidem*, vol. II, pág. 267.

¹⁸ El Códex Sinaiticus dice «crestiano», no «cristiano», según comúnmente se ha leído en ese pasaje de Hechos.

¹⁹ *Antigüedades judaicas* 20, 200-203.

²⁰ Según G. Vermes: «El héroe de la narración de Daniel es un ser humano, elevado por encima de las malignas bestias, al que se concede el dominio perdurable sobre toda cosa, representación simbólica, según la conclusión interpretativa, del triunfo escatológico del Israel histórico». *Op. cit.*, pág. 181.

²¹ *Nueva Biblia Española*, *op. cit.*, pág. 1773.

²² Sobre este punto véase el posterior capítulo «El diagrama del Primer Evangelio».

²³ *Op. cit.*, pág. 150.

²⁴ En el primer volumen de *El círculo de la Sabiduría* me he referido ampliamente a

la imagen, tan *descarnada* y metafísica, de Jesús que ofrece el Apocalipsis de Juan.

²⁵ Lucas omite la frase, y Mateo sólo registra la primera parte, pero omite también la alusión al bautismo (Mt 20, 22).

²⁶ José Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, pág. 274.

²⁷ Al igual que el de Marcos, los otros evangelios no se consolidan textualmente hasta el año 130, aproximadamente.

²⁸ Ver J. Caba, *op. cit.*, pág. 305.

²⁹ Andrew Welburn, *The Beginnings of Christianity*, Edimburgo 1991, pág. 115.

³⁰ Para precisar el significado de estos dos términos en la literatura griega, ver Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Madrid 1998, sobre todo los epígrafes «Eleusina» y «Eleusis».

³¹ Ver José Montserrat Torrents, *op. cit.*, págs. 182-183.

³² Las autoridades no condenaron a muerte a Jesús por ser profeta o mesías, palabras que se prestaban a múltiples interpretaciones. Como los galileos, de donde habían salido algunos de los más feroces enemigos de Roma, suponían para los contemporizadores sáduceos un peligro (Jn 6, 15), éstos trataron de persuadir a Poncio Pilatos de que Jesús era, como buen galileo, enemigo del Estado, pues se había proclamado rey de Israel. Aunque en los evangelios se pone mucho cuidado en evitar la imagen de Jesús como rebelde político, sin embargo, en la Palestina del siglo I no era difícil confundir lo religioso con lo político. Ver Gonzalo Puente Ojea, *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1991.

³³ Sobre esta cuestión, ver José Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana, el gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989.

³⁴ Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, París 1991.

³⁵ De otra parte, Justino, que escribió su *Diálogo con Trifón* poco después del final de la Segunda Guerra Judaica, no se cansa de decir a sus interlocutores judíos que los cristianos no necesitan atenerse a la Ley mosaica, pues la Ley les fue dada a los judíos por su «dureza de corazón», por su maldad, etc. A despecho de sus invectivas antijudías, se funda en las Escrituras para demostrar la verdad de Jesucristo. En esto sigue a Pablo y al autor de la Carta a los Hebreos. Los cristianos deben aceptar las Escrituras, porque en ellas se profetiza la venida de Jesucristo, pero no han de regirse por la normativa mosaica, porque la sangre de Jesús ha proclamado una amnistía que rehabilita a todos los hombres.

³⁶ De todos estos asuntos he tratado ampliamente en el vol. I de *El círculo de la Sabiduría*, *op. cit.*

³⁷ Cf. J. Caba, *op. cit.*, págs. 222 y sig.

³⁸ *Ibidem*, pág. 223.

³⁹ Oscar Cullmann, *El Nuevo Testamento*, Madrid 1971, pág. 3.

⁴⁰ *Op. cit.*, pág. 175.

⁴¹ Según los fragmentos de Papías recogidos en la *Historia eclesiástica* de Eusebio, el obispo de Hierápolis fue un rebuscador de fuentes orales y escritas de los evangelios. Escribió una obra sobre el tema de la que sólo se conoce el título, *Explicación de las sentencias del Señor*.

⁴² *Op. cit.*, pág. 122.

⁴³ El fragmento recogido por Eusebio nada dice de la opinión de Papías sobre los

evangelios de Lucas y Juan, pero del de Mateo dice: «Mateo escribió en lengua hebrea las sentencias [y hechos de Jesús], y cada uno las interpretó conforme a su capacidad». Papías no tenía ante los ojos el evangelio original aramaico de Mateo, sino la versión griega que ha llegado hasta nosotros.

⁴⁴ Cf. *op. cit.*, pág. 176.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 177.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 254.

⁴⁷ Seguimos en nuestra exposición a José Caba, *op. cit.*, págs. 183 y sigs.

⁴⁸ Es la definición clásica del obispo anglicano R. Lowth, *De sacra poesi Hebreorum*, Oxford 1753.

⁴⁹ *Op. cit.*, pág. 189.

⁵⁰ *Ibidem*, págs. 191-192.

⁵¹ Es un tema que he estudiado ampliamente en *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000.

⁵² Ver diagrama en página 90.

⁵³ Ver diagrama en página 90.

⁵⁴ Como es conveniente seguir el «itinerario» trazado en el siguiente esquema con el texto del evangelio en la mano, doy las indicaciones precisas para poder hacerlo con suficiente detalle.

⁵⁵ A partir de ahora omito las referencias proféticas, tan sistemáticas en Mateo.

⁵⁶ Séneca dice en su *Epístola* 38 a Lucilio: «Los preceptos se comportan como las sismas: son pequeños, pero producen mucho. Sólo es preciso, según he dicho, que un alma bien dispuesta los capte y los absorba; ella, a su vez, engendrará otros y rendirá más de lo que recibiera». En este pasaje no sólo está contenida la parábola del sembrador, sino otras dos de esta serie central: la del grano de mostaza y la del fermento, que veremos en seguida.

⁵⁷ El tema del mitraísmo lo he tratado ampliamente en el primer volumen de *El círculo de la Sabiduría*.

⁵⁸ En este contexto no es necesario averiguar si el relato de la Pasión se basa en un acontecimiento histórico o es sólo una liturgia que hace referencia a experiencias, tan frecuentes en la Palestina de la época, como la que se describe en el propio relato de la Pasión.

⁵⁹ Según la antigua leyenda, el Salvador Mitra nacerá de la semilla del profeta Zoroastro que, depositada en el lago Kosaya (Hamun) de una montaña del Seistán (el «Mons Victorialis»), espera el momento de fecundar a una virgen que acudirá a bañarse en sus aguas.

⁶⁰ Ver los libros ya mencionados *Filósofos griegos, videntes judíos* y *El círculo de la Sabiduría* (vol. I).

⁶¹ Mateo hizo uso de *catenae* de citas bíblicas referentes al Mesías, que son semejantes a las qumranitas que se han encontrado en las grutas del Mar Muerto.

⁶² *Op. cit.*, pág. 184.

⁶³ Además de las ya señaladas, siete espíritus que intentan entrar de nuevo en la casa (12, 45), siete panes, siete peces, siete cestos (15, 34.36.37; 16, 10), perdonad setenta veces siete (18, 22), siete hermanos que tuvieron una misma mujer (22, 25.26.28), las genera-

ciones desde Abrahán hasta Jesús son tres grupos de catorce (seis veces siete); también hay ejemplos de tres y dos.

⁶⁴ Ver en el primer volumen de *El círculo de la Sabiduría* el capítulo que dedico a esa cuestión. También el Cuarto Evangelio, de Juan, deja entrever una metodología mnemónica de tipo semanal, o hebdomádico, que se inspira tal vez en el Apocalipsis de las Semanas del Henoc etiópico, que estudié en *Filósofos griegos, videntes judíos*.

**Obras de Ignacio Gómez de Liaño
publicadas en Ediciones Siruela:**

*Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis
o las imágenes de un saber universal* (1985)

El círculo de la Sabiduría, 2 vols. (1998)

Filósofos griegos, videntes judíos (2000)

Iluminaciones filosóficas (2001)

Sobre el fundamento (2002)

El diagrama del Primer Evangelio (2003)

El Árbol del Paraíso

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS:

14. La Trinidad

Una experiencia humana
primordial

Raimon Panikkar

*Traducción de María Tabuyo
y Agustín López*

15. Tao te king

Libro del curso y de la virtud

Lao zi

Prólogo de François Jullien

Edición y traducción de Anne-Hélène
Suárez Girard

16. Visión en azul

Estudios de mística europea

Alois M. Haas

Traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega

17. Eros y magia

en el Renacimiento

1484

Ioan P. Culianu

Prólogo de Mircea Eliade

Traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat

18. La religión y la nada

Keiji Nishitani

Prólogo de James W. Heisig

Traducción de Raquel Bouso García

19. La plenitud del hombre

Una cristofanía

Raimon Panikkar

Traducción de Germán Ancochea

20. Corpus Hermeticum y Asclepio

Edición de Brian P. Copenhaver

*Traducción de Jaume Pòrtulas
y Cristina Serna*

21. La religión gnóstica

El mensaje del Dios Extraño y
los comienzos del cristianismo

Hans Jonas

Prólogo de José Montserrat Torrens

Traducción de Menchu Gutiérrez

**22. El hombre de luz
en el sufismo iranio**

Henry Corbin

Prólogo de Agustín López Tobajas

Traducción de María Tabuyo

y Agustín López

23. El mito del andrógino

Jean Libis

Traducción de María Tabuyo

y Agustín López

24. Textos esenciales

Paracelso

Edición de Jolande Jacobi

Epílogo de C. G. Jung

Traducción de Carlos Fortea

25. El Vedānta

y la tradición occidental

Y otros ensayos

Ananda K. Coomaraswamy

Traducción de María Tabuyo

y Agustín López

26. Ramon Llull

y el secreto de la vida

Amador Vega

27. Del Cielo y del Infierno

Emanuel Swedenborg

Prólogo de Bernhard Lang

Traducción de María Tabuyo

y Agustín López

**28. El concepto del alma
en la antigua Grecia**

Jan N. Bremmer

Traducción de Menchu Gutiérrez

29. Los dioses de Grecia

Walter F. Otto

Prólogo de Jaume Pòrtulas

Traducción de Rodolfo Berge

y Adolfo Murguía Zuriarain

30. Orfeo y la religión griega

Estudio sobre el «movimiento
órfico»

W. K. C. Guthrie

Prefacio de Larry J. Alderink

Traducción de Juan Valmard

Apéndice de Jaume Pòrtulas

31. La presencia de Śiva

Stella Kramrisch

Traducción de María Tabuyo

y Agustín López

**32. El diagrama del Primer
Evangelio**

y las imágenes de Jesús en el
cristianismo primitivo

Ignacio Gómez de Liaño

Fuera de colección

Diccionario de símbolos

Juan Eduardo Cirlot

Epílogo de Victoria Cirlot

4
100-7

ISBN: 84-7844-690-7
Depósito legal: M-18.742-2003
Impreso en Rigorma Gráfico