

## Comentario de libros

---

**John Dominic Crossan,**  
*El nacimiento del cristianismo,*  
**Sal Terrae, 2002.**

Este libro tiene una cantidad de cosas espléndidas, desde el punto de vista teológico, y otras que el presentador considera como discutibles o inseguras, desde el punto de vista exegético. Sería una pena, en mi opinión, que las segundas bloqueen el camino a las primeras. Por eso, comenzaré mi recensión con dos profesiones de fe que, a modo de una inclusión bíblica, están una en el prólogo y otra en la conclusión del libro. Eso dice en el *prólogo*.

El Jesús terreno no fue únicamente un pensador con ideas, sino un rebelde con una causa. Fue un campesino judío con una actitud y anunció que su actitud era la del Dios judío. Ahora bien, dijo que era en su vida y en la de quienes eran como él donde se revelaba el reino de Dios, que el Dios judío de justicia y derecho se encarnó en un mundo de injusticia e iniquidad. El reino de Dios no se limitó nunca a palabras e ideas, aforismos y parábolas, dichos y diálogos. Era una forma de vida. Y esto significa que trataba de un cuerpo de carne y sangre. La justicia tiene que ver siempre con cuerpos y vidas, no sólo con palabras e ideas. La resurrección no significa simplemente que el espíritu o el alma de Jesús sigue viviendo en el mundo. Y tampoco significa, simplemente, que los compañeros o seguidores de Jesús siguen viviendo en el mundo. *Tiene que ser la vida encarnada que permanece poderosamente eficaz en este mundo.* Reconozco estas afirmaciones como historiador y las creo como cristiano. Así pues, hay un solo Jesús, el galileo encarnado que vivió una vida de justicia divina en un mundo injusto, que fue oficial y legalmente ejecutado por los representantes autorizados de ese mundo y cuya continuada presencia fortalecedora indica, para los creyentes, que Dios no está de parte de la injusticia... La *Palabra* se hizo *carne*; es decir, el sentido divino de la vida se encarnó en una cierta manera de vivir humana<sup>1</sup>.

---

1. Pp. XXXVI-XXXVII, subrayados del autor.

A su vez, el *epílogo* comienza con una cita íntegra del Salmo 82, “retomándolo [continúa el autor] del estudio anterior de Yahvé como Dios judío del derecho y la justicia”. Y sigue:

Este salmo es, para mí, el texto más importante de toda la Biblia cristiana y procede, como ya sabemos, de la Biblia judía. Es para mí más importante que Juan 1,14, que habla de la Palabra de Dios que se hizo carne y vivió entre nosotros. Antes de celebrar esa encarnación, tenemos que abordar una cuestión previa sobre el carácter de la divinidad en cuestión. Y este salmo breve es el que, a mi juicio, mejor resume el carácter del Dios judío como Señor de todo el mundo. En él se contempla una escena mitológica en la que Dios se sienta entre los dioses y las diosas en el consejo divino. Los dioses y las diosas paganos no son destronados sólo por ser *paganos*, ni por ser *diferentes* ni por ser la *competencia*. Son destronados por su injusticia, por su negligencia divina, por el mal ejercicio trascendental de su cargo. Son rechazados porque no exigen ni hacen justicia entre los pueblos de la tierra. Y esa justicia se interpreta como protección para los pobres frente a los ricos, protección para los sistemáticamente débiles frente a los sistemáticamente poderosos. Tal injusticia crea oscuridad en la tierra y sacude hasta los cimientos del mundo... El Salmo 82 nos dice cómo seremos juzgados por Dios, pero también cómo Dios quiere ser juzgado por nosotros. Todo lo demás que Dios dice o hace en la Biblia o en la vida debe ser juzgado por esa descripción de su tarea<sup>2</sup>.

Las cristologías de la liberación reciben así un espaldarazo solemne (quizá recogen además frutos propios), de parte de un exegeta norteamericano, miembro además del discutido *Jesus Seminar*. Primera sorpresa.

Desde este encuadre, añadamos cuál es el objetivo del libro. Otra vez con palabras de su autor:

Este libro no es un relato de los dos mil años, ni de los trescientos, ni siquiera de los cien primeros. Es, en cambio, *una investigación de la continuación discernible más primitiva y más próxima, la continuación entre el momento anterior a la crucifixión y el posterior a ella, la continuación que incluye ambos momentos y se centra en su conexión*. Las preguntas que esta indagación quiere responder son: ¿qué les sucedió a los primeros compañeros de Jesús en los días y semanas, meses y años inmediatamente posteriores a su ejecución? ¿Qué les sucedió a los creyentes en el reino de Dios cuando el Dios de ese reino no impidió la crucifixión de Jesús? ¿Qué había antes de Pablo o qué estaba presente para que Pablo lo persiguiera<sup>3</sup>.

2. Pp. 575-76, subrayados del autor.

3. P. 15, subrayados del autor.

## 1. Presupuestos

En mi opinión, y dolorosamente, el libro no responde totalmente a esas apasionantes preguntas, ni creo que esto sea posible. Responde más bien a la pregunta de cómo fueron apareciendo las fuentes del cristianismo, más que la vida de los cristianos, aunque, a veces, esas fuentes permiten asomarse un poco a “lo que había antes de Pablo” y “lo que sucedió a los creyentes en el reino”.

El autor, que ha reflexionado mucho sobre cuestiones de método, y que pretende ser de una honestidad y transparencia absoluta, nos confiesa que la validez de su obra depende del acierto de seis presupuestos con los que trabaja y de los que parte. Si estos presupuestos son falsos, lo serán sus conclusiones. Y estos presupuestos son: la prioridad de Marcos sobre Mateo y Lucas; la existencia de un evangelio *escrito* independiente de Marcos y que contiene lo que la investigación suele designar como Fuente Q<sup>4</sup>; que Juan depende de los sinópticos, al menos en lo referente al Bautista y a los relatos sobre la pasión y resurrección; la independencia del apócrifo llamado Evangelio de Tomás, cuyo texto poseemos hoy íntegro, pero sobre cuya datación y relación con los otros tampoco hay certeza; la independencia de la *Didaché* respecto de los evangelios canónicos, lo cual significa que sus testimonios constituyen otra fuente; y, finalmente, que hubo otro relato independiente de la pasión y resurrección, (al que el autor denomina “Evangelio de la Cruz”) y que se encuentra en buena parte en el actual evangelio apócrifo de Pedro.

Reconoce el autor que el error en uno de esos presupuestos invalida todo lo que se deriva de él. Pero cree que es imposible trabajar sin pronunciarse sobre esos seis puntos.

La fuerza, por ejemplo, de la segunda presuposición es que, si Q fue un auténtico *evangelio escrito* y no una mera colección de dichos y notas de Jesús, entonces tendríamos —como en el caso del apócrifo de Tomás— *una tradición de evangelios que no está centrada en la muerte-resurrección de Jesús —como es el caso de la tradición paulina—, sino sólo en su vida*. Esta presuposición marcará mucho el estudio que hace el autor de la pasión, en los evangelios canónicos.

Personalmente, uno preferiría una metodología que no vinculase tanto sus conclusiones a presupuestos reconocidos como no objetivamente asegurados, aunque sean subjetivamente seguros para su autor. De todos modos, hay que reconocer que es gracias a esos riesgos y a esas construcciones como termina avanzando la ciencia, al verse obligada a examinarlos y pronunciarse sobre ellos, en una trayectoria curiosa, en la que de grandes errores van naciendo pequeñas verdades.

---

4. Cuya existencia como material previo a Mateo y Lucas es generalmente aceptada, pero no así su carácter *escrito*, que lo convertiría ya en un evangelio cerrado.

## 2. Método y contextos

A la hora de ponerse a trabajar, el autor desarrolla primero una serie de reflexiones metodológicas; pasa de ahí a un amplio estudio del “contexto cultural” y la parte más extensa del libro se dedica a insertar el texto evangélico, en ese contexto, para poder comprenderlo con precisión. Apuntaré solamente que, en lo referente al método, hay en el autor una clara devaluación del valor de la memoria, a partir del estudio de lo que ésta significa, en la historia humana. Me sorprende que ese estudio no aborde si la memoria no significó algo especial y fue trabajada de una manera especial, *precisamente en el mundo judío*, a partir del carácter no simplemente cultural, sino “sagrado” de lo que aquella memoria transmitía. Me extraña no ver citada, ni comentada (entre una bibliografía exhaustiva) toda la literatura que va desde M. Jousse a H. Riesenfeld y B. Gerhardsson (con su *Memoria y Manuscrito*). No pretendo que estos autores tengan siempre razón, pero hubiera sido conveniente la confrontación con ellos.

Añado que la segunda parte (el estudio del contexto cultural) me parece magnífica y útil; y que abarca tres capítulos de innegable interés sobre antropología intercultural, la historia judeo-romana y la arqueología de la Baja Galilea. Pero hay que renunciar a exponerlos aquí. Destacaré sólo la interpretación, bastante razonada, del oficio de Jesús: “*tekton* o artesano campesino no es más que un eufemismo para designar al campesino desposeído, al trabajador sin tierra” (p. 350). Y además de eso, que “el movimiento jesuánico del reino de Dios empezó como un movimiento de resistencia campesina, pero irrumpió a partir del localismo y regionalismo bajo el liderazgo de los escribas” (p. 235).

## 3. Hacia el texto

La comparación entre Q, el evangelio de Tomás (ambos independientes entre sí), y los primeros capítulos de la *Didachê*, darán al autor pistas sobre la vida de los primeros cristianos<sup>5</sup>. Esas pistas parecen haber nacido ya en Jerusalén (no en Antioquía como el autor había pensado antes), y recogen sobre todo los discursos de misión de Mateo 10 y paralelos.

Curiosamente, A. Schweitzer, en su *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*, había dado también una importancia central a ese capítulo 10 de Mateo, pero reduciéndolo a la *expectativa fallida* de Jesús sobre la llegada del fin, mientras que Crossan se la da atendiendo sobre todo a las *normas de conducta* que allí se proponen: “Para mí sigue siendo la unidad más importante para la comprensión del Jesús histórico, de la Tradición de los dichos comunes y de la continuidad entre uno y otra”, concluye Crossan, recogiendo otra afirmación de su libro anterior: “si esto es incorrecto sería preciso escribir de nuevo este libro” (p. 325).

5. Tengamos en cuenta que si la *Didachê* se considera de finales del siglo I, se reconoce también que estos primeros capítulos tienen fragmentos que son anteriores a esa fecha.

Volvamos a Q y Tomás. El evangelio Q (hay que hablar expresamente de “evangelio” y no de fuente) ha orientado todos sus materiales hacia lo que nuestro autor califica como una “escatología apocalíptica”, mientras que el de Tomás es de una “escatología ascética” (que derivará luego hacia el gnosticismo): el punto de partida en ambos casos es la mala situación del mundo, ante la cual una reacción es la expectativa de un *cambio radical*, y otra, la adopción de determinados patrones de *conducta abstinentes*. Pero ambas escatologías no proceden de su origen. Pues los 37 textos que tiene en común Q y Tomás permiten deducir la presencia en ellos de lo que Crossan llama simplemente una “escatología ética” (ni expectativa, ni huída, sino *construcción no violenta de una comunidad nueva*). Aquí es donde entran más en juego los textos aludidos de los discursos de misión.

Ellos nos permiten entrever que en el cristianismo primitivo se dio una tensión entre itinerantes radicales (en la línea de Theissen) y sedentarios moderados. Los primeros eran recibidos, alimentados y escuchados, pero a veces sacudían a las comunidades con su radicalidad (usando, por ejemplo, la palabra de Jesús de que no basta con decir “Señor, Señor”, si no se cumple la voluntad del Padre). Los otros intentan moderar ese radicalismo, recordando que hay que ser misericordiosos como el Padre celestial, o que se puede ver la paja en el ojo ajeno sin ver la viga en el propio, o que cada cual será juzgado con la medida con que juzgue él, etc. La *Didachê*, por la que Crossan manifiesta una gran simpatía, es un modelo de esa construcción serena de la convivencia, defendiéndose, sin atacar, y poniendo coto a los posibles abusos de muchos radicales.

En cualquier caso, lo que caracterizaría a esas primeras comunidades (aparte de la itinerancia, cuando se daba) son las *prácticas de sanación y de mesa compartida*. La segunda de ellas conecta con la eucaristía y Crossan cree que a ella pertenece también la colecta para los pobres, organizada por Pablo, donde “los pobres” designa a toda la Iglesia de Jerusalén. La primera no debe entenderse simplemente como curación, sino como el modo de asumir la enfermedad (que puede muchas veces acabar teniendo incluso efectos curativos). “En la reciprocidad de la comensalidad abierta y la sanación espontánea veo a Dios actuando, al sanar y al comer como resistencia no violenta al mal sistémico” (p. 304).

En la *Didachê*, muchas de estas frases sólo son citadas como normas de actuación, ni siquiera como palabras de Jesús. Crossan subraya que todos los dichos allí citados reflejan *estilos de vida*, y ésa es su mejor garantía. Los dichos podrían haber sido creados, los estilos de vida no, y, por eso, resumen bien el mensaje del Maestro (*cf.* p. 404).

En cualquier caso, esta tradición de dichos comunes examinada, con su dialéctica de itinerantes y sedentarios, se remonta al punto más primitivo que podemos rastrear de la tradición y hasta de la vida del Jesús histórico. A Crossan le llama la atención que en todas estas tradiciones estudiadas (Q, Tomás, etc.) se

desconoce o no se considera la muerte de Jesús (p. 408)<sup>6</sup>. La intención de esta afirmación es teológica más que histórica: pretende cuestionar “el supuesto de que la Iglesia primitiva puso unánimemente la muerte y resurrección de Jesús como fundamento de la fe cristiana”. Documentos más primitivos presuponen que la significación de Jesús estaba en su vida y en sus palabras.

Esta recuperación de la vida de Jesús volverá a ser muy útil para la cristología de la liberación. En adelante, con palabras de nuestro autor, se debería hablar de la “vida radical” y de la “crucifixión imperial” de Jesús, sin olvidar nunca estos calificativos. Otra cosa es el grado de exactitud histórica que tenga la separación entre vida y muerte, tal como la expone Crossan. En el evangelio de Tomás, la ausencia de la muerte de Jesús me parece debida a su posterior decantamiento hacia el gnosticismo. En Q, para afirmar esa ausencia, tenemos que presuponer que conocemos un evangelio escrito, en el sentido antes dicho. Quisiera sugerir (reivindicando por supuesto el carácter teológico de la vida de Jesús) que el puente entre ambas tradiciones es quizá mayor de lo que Crossan piensa: la vida no violenta y alternativa es la que lleva a la persecución y la muerte (tanto a Jesús como a los suyos). Y las primitivas tradiciones sobre la muerte y resurrección de Jesús no la aíslan tanto de su vida como lo hará la teología posterior: quizá nosotros leemos demasiado a Pablo desde san Anselmo. Pero los escritos de Pedro, y los mismos evangelios, permitirían mostrar esa unidad de ambas cristologías: la de la vida y palabras y la de la muerte y resurrección. Valdrá o no la antigua definición de los evangelios como “historias de la pasión con un prólogo un poco largo”. Pero si la definición vale, suscita la pregunta de por qué ese “prólogo” hubo de ser *mucho más largo que el texto*.

No olvidar esta conexión debería ser tarea para todas las cristologías futuras, como lo ha venido siendo últimamente. En cualquier caso, si Crossan ha marcado tanto la separación, ha sido para concluir su obra con un estudio sobre las tradiciones de la pasión, reflejadas en los evangelios.

#### 4. La pasión en el cristianismo prepaulino

Antes de pasar a exponer esas tradiciones, convendría informar al lector de dos datos que están presupuestos —más que argumentados—, en el libro, y que provienen de la obra anterior del autor sobre Jesús. Crossan no cree en la historicidad de la última cena y sostiene que Jesús fue enterrado en una fosa

6. Y al final: “la tradición de la vida, la tradición de cómo vivió Jesús, predominó en las aldehuelas y los pueblos de Galilea y Siria. La tradición de la muerte se asocia primariamente con Jerusalén, una ciudad vinculada muy pronto, incluso antes de Pablo, con otras ciudades como Damasco y Antioquía. Pero... la tradición de la vida no da señales de conocer ningún relato de la pasión-resurrección” (p. 572). Seguramente, la *existencia y origen* de esas dos tradiciones está muy bien vista. La *totalidad de sus contenidos* habría de depender de que tengamos documentos escritos.

común (lo cual elimina incluso las preguntas sobre la historicidad del sepulcro vacío, etc.). La segunda afirmación puede tener más verosimilitud, por el contexto histórico: era la forma de entierro habitual de los ajusticiados. Crossan reconoce, sin embargo, que, “en la nación judía de mediados del siglo I, un crucificado podía recibir (no importa cómo se conseguía, si por patronazgo o misericordia, soborno o indiferencia) una sepultura respetable en el sepulcro familiar” (p. 545). Pero cree que esto no tuvo aplicación en Jesús —ni en nadie— dado que “hasta ahora no se ha encontrado más que un esqueleto de crucificado de aquel terrible siglo I en el país judío” (p. 543). No entiendo qué valor *lógico* puede tener esa afirmación, cuando se está tratando de un crucificado del que se dice que su tumba estaba vacía...

Por lo que toca a la primera afirmación sobre la inexistencia de la última cena, me pareció, cuando leí la obra anterior, que derivaba más que de razones históricas, del empeño por descultificar la eucaristía y vincularla con las comidas compartidas de Jesús<sup>7</sup>. Según Pablo, la eucaristía “anuncia la muerte del Señor”, mientras que, según los textos vistos, la eucaristía repite las comidas compartidas del Señor. Pero si la muerte del Señor fue una consecuencia de su vida (cosa que la primitiva Iglesia tenía mucho más claro que la teología posterior), no sé si es preciso enfrentar tanto ambas tradiciones; y me temo que aquí se paga otro tributo a la presuposición de que Q es un evangelio escrito y completo, que no narra la pasión del Señor. Para el empeño descultificador de Crossan, parece que bastaría tomar en serio todo lo que los evangelios y Pablo dicen sobre la cena: no son éstos, sino la Iglesia posterior los que parecen haber convertido en mero culto la eucaristía, quizás para escapar a sus consecuencias. En cualquier caso, el autor subraya que la tradición de la comida común es lo que más profundamente vincula las dos trayectorias, centradas una en la vida y otra en la pasión y resurrección. Dejando otros mil detalles, nos queda exponer este último punto para concluir.

El autor partirá de dos presupuestos: ha sido muy difícil encontrar una fuente premarcana para el relato de la pasión de Marcos, a pesar de los intentos hechos, y existió sin embargo, una fuente de ese tipo y es un texto (al que Crossan llama “evangelio de la cruz”) que se encuentra inserto en el apócrifo llamado evangelio de Pedro, el cual constaría de esa fuente independiente, y sería dependiente de los evangelios canónicos, en el resto de su texto. Esa fuente independiente abarcaría, en el evangelio de Pedro, tres grupos de pasajes: 1 más 2, 5b-6.22 (crucifixión y entierro); 8, 28-11,42 (sepulcro y guardias); y finalmente, 11, 45-49 (resurrección y confesión de fe. Véase la p. 493). La pasión está narrada siempre con alusiones bíblicas, que vindican la persecución del justo. La guarda del sepulcro la piden los jefes judíos para evitar una reacción del pueblo, que se

---

7. “Las *comidas compartidas comunitarias*, como la más primitiva localización de la tradición de la comida cristiana”. Y añade que “la comida tiene que ver con la justicia y la justicia tiene que ver con Dios” (pp. 420.422, subrayados del autor).

está convirtiendo, al ver lo ocurrido tras la muerte de Jesús. La fecha coincide con la de Juan frente a los sinópticos (día antes de la pascua). Y de la resurrección destaca sobre todo su carácter comunitario (ahí radica el significado de “al tercer día”, según Crossan, a parte de confirmar que la muerte ya es total e irreversible). Esa fuente habría sido redactada en Jerusalén, a principio de los años 40 (más o menos cuando la muerte de Santiago el hermano de Juan), y se reflejaría en el texto llamado *Recognitiones*, que forma parte del conjunto de escritos conocidos como “Pseudoclementinas”.

No estoy muy seguro de que, siendo el evangelio de Pedro del siglo II y tan imaginativo, haya conservado intacta una fuente tan antigua. Pero a Crossan le interesa esa fuente porque, para él, es *lo único que existe sobre la pasión-resurrección hasta que Marcos escriba su evangelio hacia el año 70*. Los demás evangelistas dependen totalmente de Marcos, *en la pasión*. Y para nuestro autor, Marcos no dispuso de ninguna fuente, puesto que carecemos de testimonios de su existencia (y “si existió sería de esperar que esos testimonios estuvieran disponibles”). Tampoco me convence mucho esa forma de argumentar que parte del presupuesto optimista de que todo lo que existió es lo que nosotros conocemos, refutado luego muchas veces por la arqueología y demás. Pero he citado detalladamente al autor para llegar a su conclusión: *el relato marciano de la pasión no es “historia recordada”, sino (en terminología de Crossan) “profecía historizada”*: una actualización y puesta al día de los hechos, para responder a las nuevas necesidades y nuevos problemas de nuevas comunidades. Marcos creó el relato de la sepultura por José de Arimatea<sup>8</sup> y el del sepulcro vacío, que pasaron a los sinópticos y en los que no hay nada de tradición premarcana. Será bueno añadir que la gran mayoría de exegetas europeos no comparte esa tesis, y cree en la existencia de esa tradición premarcana. Y que, por tanto, sería bueno que hubiese más diálogo entre exegetas europeos y americanos<sup>9</sup>.

Pero dejando ahora este punto, la última cuestión que nos queda por exponer es cómo se realizó esa actuación.

## 5. La resurrección y las mujeres

Los textos evangélicos enfatizan mucho el papel de María y las mujeres, en la resurrección, cuando la tradición prepaulina (y el evangelio de la cruz) no conocen más que testigos varones. Marcos retoma de una tradición previa la

8. El evangelio de la cruz sólo habla de la esperanza de que los enemigos lo hubieran sepultado, siguiendo lo prescrito en Dt 21, 22.23. Esto llevaría otra vez a una fosa común.
9. El autor reconoce honradamente, y subraya, “la inevitabilidad de las presuposiciones” (p. 97). Precisamente por eso, el único modo de superarlas es el diálogo con —y la exposición a— los de fuera (con una exterioridad personal, cultural, de lengua, de clase, de país, de época, etc.).



presencia de las mujeres en el calvario, pero es él quien crea su visita al sepulcro. Ahora bien, según Crossan, esa ida de las mujeres al sepulcro es, para Marcos, una falta de fe (!), paralela a la de los discípulos, que abandonaron al Señor<sup>10</sup>. Marcos critica a las mujeres no sólo por esta falta de fe, sino porque no transmiten el mensaje de que los discípulos vayan a Galilea. Y porque estaban en el calvario “mirando *desde lejos*”, lo cual es para Marcos un síntoma de tibieza en la fe (como Pedro, cuando seguía a Jesús, en 14, 54)<sup>11</sup>. Esta crítica a las mujeres es paralela a la crítica a los apóstoles y obliga a nuestro autor a presuponer que “representaban una autoridad que criticar” (p. 562). ¿De dónde procedía esa autoridad?

Simplemente, las mujeres son las redactoras de esa forma de relatos pascuales, que luego irá desde el evangelio de la cruz, pasando por los sinópticos y Juan, hasta su combinación definitiva, en el evangelio de Pedro. Y esa fuente narrativa es para Crossan una fuente “escrita” (p. 568). Respecto a la muerte-resurrección de Jesús, lo primero fue la interpretación o exégesis (que, desde la Escritura, la vio como vindicación del Justo, por parte de Dios con carácter comunitario). *Fueron las mujeres las que convirtieron la exégesis en relato*. Crossan hace un estudio del papel cultural de las mujeres como autoras de elegías, en los momentos de muerte; y de él viene a concluir:

Imagino que en aquella comunidad jerosolimitana tuvieron lugar dos procesos igualmente primordiales, *exégesis* y *elegía*, producidos por miembros masculinos y femeninos respectivamente. En ausencia de un cuerpo y un sepulcro, la elegía ritual femenina tejió fragmentos exegéticos en un relato secuencial.... En la comunidad jerosolimitana, la tradición de la elegía femenina transformó, de una vez por todas y para siempre, la tradición exegética masculina en relato de la pasión-resurrección. El punto más próximo de ese relato al que podemos llegar ahora es el “evangelio de la cruz”, cuya insistencia en la pasión comunitaria y en la resurrección comunitaria tal vez sea el indicador más fuerte de tales orígenes. El don de la tradición elegíaca no es sólo que conocemos los nombres de María Magdalena y de las otras mujeres, sino que su relato de la pasión-resurrección se introdujo en el corazón de la tradición cristiana para siempre. Una vez establecido allí, diez años después de la muerte de Jesús, otros compusieron variaciones sobre él, pero nadie pudo jamás sustituirlo ni eliminarlo (p. 573).

10. Llevar aromas al sepulcro después de las predicciones tan claras y repetidas del Señor sobre su resurrección es, a todas luces, un acto de amor, pero difícilmente un acto de fe (cf. p. 558). Pero según explicita el mismo Crossan, las predicciones fueron hechas “a los discípulos”. Tampoco veo la lógica de esta afirmación.
11. Me parece muy exagerado considerar que la afirmación de Juan, de que María confundió al Señor con el hortelano, es también una crítica y además “despectiva” (p. 572). Al margen de la historicidad de la aparición, está el hecho repetido de que el resucitado es de por sí incognoscible y sólo se lo reconoce si él se manifiesta, como quieren enseñar todos los evangelios.

Si se me permite la ironía, subrayaré que el autor ha escrito “imagino”, en lugar de “deduzco” o “concluyo”. Esto nos dará el paso al último apartado de esta recensión.

## 6. Algunas críticas

Tras esta larga exposición, permítase añadir todavía algunas observaciones críticas para concluir.

6.1. Por lo general es admirable el empeño del autor por evitar la polémica y por reaccionar con serenidad ante las críticas que se le han hecho. Permítaseme no obstante señalar que, en algún momento, se ha filtrado en él cierta reacción molesta de los miembros del *Jesus Seminar* contra sus críticos. Y más en particular contra John Meier. Aunque éste escriba sin referirse a ellos, algunos parecen haber tomado su metodología como una lección implícita.

Concretando: yo no argumentaría diciendo que “el criterio de discontinuidad supone que Jesús es diferente de todos los demás judíos. Después argumenta que ningún otro judío hizo o dijo alguna palabra o acción específica en el texto. Por tanto, concluye, esa palabra o acción viene de Jesús. Pero eso es un círculo vicioso, no una espiral interpretativa” (p. 149 con alusión expresa a J. Meier).

Según mi modo de entender, el criterio supone, precisamente, lo contrario: que Jesús es semejante a los demás judíos, que muchas cosas suyas se explican por el judaísmo (de ahí que no podamos saber si son originales). Y *en este contexto*, allí donde hubiere una que no se puede explicar por ese trasfondo, tenemos un indicio de originalidad.

6.2. Otra observación. A pesar de su radicalidad crítica, el autor se vuelve casi crédulo, en algunos momentos, entiendo que por influjo de su propio contexto cultural. Me estoy refiriendo a la facilidad en aceptar como históricos, con poquísimos indicios, datos que favorecen posiciones feministas o de reivindicación de la mujer. Aclaro que comparto plenamente esos afanes femeninos, pero sigo pensando que a una buena causa no se la defiende bien con un mal argumento. Yo personalmente, consideraría que he incurrido en un *wishfull thinking* si me atreviera a afirmar por ejemplo:

— Que del mero silencio de la *Didachê* sobre prohibiciones contra las mujeres como instructoras, administradoras del bautismo, celebrantes de la eucaristía, apóstoles, profetisas o maestras, se deduzca que las mujeres desempeñaban esos papeles, en la comunidad (p. 371). Es posible, desde luego, pero también lo es igualmente que esos problemas no se hubiesen planteado, en la comunidad donde nació este documento.

— Más fuerte. No consigo entender que el pasaje de Marta y María, en Lucas (10, 38ss), exprese que las mujeres tenían que escuchar pasivamente, en

lugar de administrar activamente (p. 372). Temo que esto no sea más que proyectar sobre el pobre evangelista nuestra mala conciencia machista. Y sospecho que el sentido del pasaje es otro.

— Tampoco entiendo que (apelando a la mención paulina de ir con una “mujer hermana”, en el trabajo apostólico) “tengamos que entender” que la expresión “de dos en dos” (en Mc 6, 7 y en Lc 10, 1) se refiera a parejas mixtas, así como que fuese mujer el compañero sin nombre de Cleofás, en el camino a Emaús. Por supuesto, en todos estos casos ni afirmo ni niego. Me limito a mantener tanto la posibilidad como nuestra ignorancia histórica. Una de las cruces de la investigación histórica ha sido siempre la falta de combustible para poder saltar desde lo que son indicios de posibilidad o de probabilidad, hasta la mínima seguridad moral del juicio histórico. Sólo reprocho al autor que haya dado ese salto por razones, a mi modo de ver, más “apologéticas” o culturales que históricas.

— Algo parecido fue ya dicho en lo que acabamos de ver de la crítica de los evangelistas a las mujeres, en las narraciones de la pasión-resurrección, y el protagonismo de éstas como autores de los relatos.

6.3. En resumen. El libro se parece a un edificio muy bien construido y con todas las piezas ensambladas. Pero suscita la duda de si algunas de las piezas son de cartón, en lugar de ser de piedra. El autor ha tenido la honradez de avisar de ello, al reconocer sus presupuestos y decir que de ellos depende la verdad del libro. Pero quizás el problema no está sólo en los presupuestos, sino en el afán de los investigadores por saber demasiado y por creer que esto es posible.

En mi modesta opinión, los críticos confunden demasiado el “no hay pruebas de que” con el “hay pruebas de que no”; y el “esto podría ser indicio de” con “esto es una prueba de”. Personalmente, y dada la enorme elasticidad del lenguaje humano, me parece enormemente difícil decidir cuándo el uso de una sola palabra (*bouleutês*, o *synedrion* o, en otro momento, *neaniskós*) es indicio de una intención clara, o de un autor concreto, o es una mera contingencia del lenguaje. Así, resistencias muy fuertes frente al valor de unos indicios se convierten en docilidades para dar valor a otros que parecen tener el mismo peso.

El recensionador, tras manifestar su admiración y su sintonía con la teología del libro, debe expresar también su agnosticismo o escepticismo momentáneo respecto a algunas afirmaciones históricas, y asentarse en una “docta ignorancia histórica”, mientras espera a ver si la casi totalidad de la comunidad científica mundial acepta algún día (que yo seguramente ya no veré) algunas de las hipótesis expuestas. Ya dije que, a lo largo de la historia, la crítica bíblica conquistó pequeñas parcelas de verdad a base de falsedades no pequeñas, y que ésa es nuestra humana condición. Así es la ciencia.

**José Ignacio González Faus**