

Guijarro 1998a

S. GUIJARRO OPORTO

**Reino y familia en conflicto:  
una aportación al estudio del Jesús histórico**

Separata de «Estudios Bíblicos» • Vol. LVI, Cuaderno 4, 1998

---

FACULTAD DE TEOLOGÍA «SAN DÁMASO»

REINO Y FAMILIA EN CONFLICTO  
UNA APORTACIÓN AL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO  
Universidad Pontificia  
Salamanca

*Resumen*

Para entender adecuadamente los dichos de Jesús sobre la ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión es necesario ambientarlos en el marco de las relaciones padre-hijo en la cultura mediterránea del siglo primero. Situados en este escenario, estos dichos revelan más claramente cuál fue la actitud de Jesús hacia la familia y por qué pidió a algunos de sus discípulos la renuncia a sus familiares.

*Summary*

To understand adequately the sayings of Jesus about breaking with the family for the sake of discipleship and for the mission, we have to place them in the framework of the father-son relationship in the Mediterranean culture of the first century. In this scenario, those sayings reveal more clearly how Jesus approached the family and on which grounds he asked some of his disciples to break their family ties.

Los evangelios sinópticos han conservado algunos dichos y apotegmas en los que Jesús pide a sus seguidores que desatiendan importantes obligaciones familiares (Lc 9,57-62 par. y 14,26 par.). En otros casos, seguir a Jesús está relacionado con el abandono de la casa (Mc 1,16-20 par. y 10,28-30 par.). En otros, la fidelidad a él provoca fuertes tensiones entre los miembros de la misma familia (Mc 13,12 par. y Lc 12,51-53 par.).

Estos dichos y apotegmas que reflejan una relación conflictiva de los discípulos con sus familias no han recibido en la investigación de los

últimos años una atención suficiente<sup>1</sup>. Sin duda, el estudio más amplio y sugerente es la monografía de Stephen C. Barton sobre Marcos y Mateo. A. Jacobson ha estudiado en un breve artículo los dichos de Q, sugiriendo algunas pistas para la investigación posterior<sup>2</sup>. Además de estos dos trabajos, en los últimos años ha aparecido una monografía de P. Kristen en la que se estudian las relaciones entre discipulado y familia en Mc y Q, y un artículo de J. Neyrey que sitúa los macarismos originales de Q en el contexto de las rupturas familiares a que se refieren los pasajes antes citados<sup>3</sup>.

Estas publicaciones y otras más antiguas, que habían abordado el tema en el contexto de una problemática más amplia, han estudiado estos pasajes en el plano de la redacción de los evangelios (Barton; Kristen), de Q (Jacobson; Kristen) o en el movimiento de Jesús (Schüssler Fiorenza; Theissen)<sup>4</sup>, pero no en el contexto de la relación de Jesús con sus discípulos, que fue donde se originó la mayoría de ellos. Tal vez por esta razón, los recientes estudios sobre el Jesús histórico lo tratan de forma breve e incompleta<sup>5</sup>. El único estudio que aborda uno de los pasajes citados desde la perspectiva del Jesús histórico sigue siendo la monografía,

---

<sup>1</sup> S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTS MS 80; Cambridge 1994) 220, afirma que "el tema de la subordinación de los lazos familiares y domésticos por causa del discipulado de Jesús no ha recibido suficiente atención en los estudios sobre los orígenes cristianos y sobre los evangelios"; véase también pp. 11 y 61. Por su parte, A. D. Jacobson, "Divided Families and Christian Origins", en R. A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels* (NTSup 75; Leiden 1995) 361-380, 376, pone de manifiesto que "estos dichos no han recibido la atención que merecen". J. Neyrey, "Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q", en P. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context* (London-New York 1995) 139-158, 157, corrobora estas afirmaciones observando que "los temas relacionados con la familia y el parentesco han sido poco desarrollados por los estudiosos".

<sup>2</sup> Véanse las referencias a ambas obras en la nota anterior.

<sup>3</sup> P. Kristen, *Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markus-evangelium* (MThS 42; Marburg 1995). Para el artículo de Neyrey véase la nota 1.

<sup>4</sup> E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella* (Bilbao 1989); G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander 1979).

<sup>5</sup> Véase, p. e., J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991) 299-302; y también G. Theissen / A. Mertz, *Der historische Jesus* (Göttingen 1996) 202-203.

ya antigua, de M. Hengel, en la que, sin embargo, el problema de las relaciones entre discipulado y familia no es central <sup>6</sup>.

El objeto de este trabajo es averiguar cuáles de estos dichos y apotegmas pueden atribuirse a Jesús, y situarlos en el contexto de la cultura mediterránea del siglo I para entender adecuadamente el significado y las resonancias que tuvieron para los discípulos de Jesús y sus contemporáneos <sup>7</sup>.

### I. LOS DICHOS DE JESÚS SOBRE LA RUPTURA CON LA FAMILIA

Los pasajes citados más arriba contienen once pequeñas unidades, que muy probablemente tuvieron una existencia independiente en la tradición oral: cinco dichos (Q 12,52-53; 14,26 y Mc 13,12) y seis apotegmas (Q 9,57-58.59-60.61-62; Mc 1,16-18; 19-20 y 10,28-30). De esta base de datos inicial hemos de descartar uno de los dichos y un apotegma, que muy difícilmente podrían atribuirse a Jesús: Mc 13,12 y Q 9,61-62, y otro apotegma, que originalmente no hacía referencia al discipulado, sino al estilo de vida de Jesús (Q 9,57-58).

#### *Mc 13,12*

La comparación de las tres versiones sinópticas de este dicho revela que Marcos sirvió de fuente a los otros dos sinópticos. No hay en él indicios de actividad redaccional, y por ello suele pensarse que se trata de un dicho judío de carácter apocalíptico, en el que la ruptura entre los miembros de la familia aparece como uno de los signos de la llegada del

---

<sup>6</sup> M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander 1981). Se trata de un estudio clásico de la "historia de las religiones", en el que se estudia el dicho "deja que los muertos entierren a sus muertos" (Lc 9,60) en el contexto de la literatura antigua, buscando sobre todo la originalidad del seguimiento de Jesús.

<sup>7</sup> Tomaré análisis y conclusiones de un estudio más amplio publicado recientemente: S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Plenitudo Temporis 5; Salamanca 1998). En el primer apartado utilizaré los resultados del amplio estudio sobre los textos que constituye la segunda parte de esta monografía; en el segundo desarrollaré con más precisión el escenario de las relaciones padre-hijo; en la tercera, en fin, seguiré bastante de cerca el capítulo XI de dicha monografía (pp. 310-340).

fin<sup>8</sup>. Su inserción en Marcos es artificial, pues está formulado en tercera persona del singular, mientras que en el contexto se utiliza la segunda persona del plural<sup>9</sup>. Por otro lado, la descripción que hace de los procesos de los discípulos en las sinagogas y en los tribunales responde mejor a la situación posterior de los seguidores de Jesús que la experiencia de los discípulos del Jesús histórico<sup>10</sup>.

### Q 9,61-62

El apotegma del que pide permiso a Jesús para despedirse de su familia sólo se encuentra en Lucas. Una comparación con los dos apotegmas precedentes (Q 9,57-58.59-60) revela que muchas expresiones están tomadas de ellos, y que en él está muy presente el estilo y la teología de Lucas<sup>11</sup>. J. Kloppenborg opina, sin embargo, que muy probablemente este apotegma se encontraba en Q<sup>12</sup>. En cualquier caso, estos datos y la semejanza de este episodio con 1 Re 19,20 inducen a pensar que Q 9,61-62 fue compuesto durante la primera generación cristiana a partir de los apotegmas precedentes y de un refrán agrícola, según el esquema del relato de 1 Re 19,20<sup>13</sup>. Esto significa que no podemos considerar este episodio como histórico ni el dicho como procedente de Jesús.

### Q 9,57-58

También debemos descartar inicialmente de nuestra base de datos el apotegma sobre el desarraigo del Hijo del hombre, aunque es muy probable que el dicho de este apotegma fuera pronunciado por Jesús. El apoteg-

---

<sup>8</sup> Se trata de un dicho muy similar, por su forma y contenido, a otros que aparecen en la literatura apocalíptica de la época: Miq 7,6; Is 19,12; Zac 13,3; Jub 23,16; 1 Hen 100,1; 4QTest 15-17.

<sup>9</sup> R. Kühshelm, *Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigen Mk 13,9-13 par und Mt 23,29-26 par* (Klosteneueburg 1983) 110-113.

<sup>10</sup> B. M. F. van Iersel, "Failed Followers in Mark: Mark 13:12 as a Key for the Identification of the Intended Readers": *CBQ* 58 (1996) 244-263, 257-258.

<sup>11</sup> H. Fleddermann, "The Demands of Discipleship. Mt 8,19-20 par. Lk 9,57-62", en F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels 1992* (Leuven 1992) 541-561, 549-552.

<sup>12</sup> J. S. Kloppenborg, *Q Parallels* (Sonoma 1988) 84.

<sup>13</sup> M. G. Steinhauser, "Putting One's Hand to the Plow. The Authenticity of Q 9,61-62": *Forum* 5 (1989) 151-158, 155-158.

ma procede de Q. Su formulación en dicho documento sería muy parecida a la que tiene en Lc 9,57b-58, pero ésta no fue probablemente su forma más antigua. En *EvTom* 86 se encuentra un dicho casi idéntico, pero sin el marco narrativo. Ahora bien, si tenemos en cuenta que una sexta parte de los *logia* de *EvTom* son apotegmas, no es razonable pensar que su autor haya extraído el dicho del apotegma original; es preferible suponer que el apotegma se compuso a partir del dicho<sup>14</sup>. Este dicho procede muy probablemente de Jesús, pues cumple los criterios de disimilitud, atestación múltiple y coherencia con otros dichos sobre su estilo de vida<sup>15</sup>, pero su relación con el discipulado es indirecta. El dicho hablaba originalmente del estilo de vida de Jesús, aunque podemos suponer que quienes le seguían durante un tiempo prolongado adoptaban ellos mismos este estilo de vida.

Una vez descartados Mc 13,12; Q 9,57-58 y Q 9,61-62, hemos de analizar el resto de los dichos y apotegmas para averiguar cuál es la forma que tuvieron antes de que fueran reelaborados en el proceso de la transmisión oral y de la redacción de los evangelios. De todos ellos, el apotegma sobre el entierro del padre (Q 9,59-60) y el dicho sobre el odio a los familiares (Q 14,26) son los que con más solidez pueden atribuirse a Jesús.

### *Q 9,59-60*

El apotegma sobre el entierro del padre tiene una formulación diversa en Mateo y en Lucas. En Mt 8,21-22, "uno de sus discípulos" solicita de Jesús permiso para ir a enterrar a su padre, y Jesús le responde con un dicho enigmático, que claramente antepone el seguimiento a esta obligación. En Lc 9,59-60 a este diálogo precede una invitación de Jesús: "Jesús le dijo: Sígueme", y sigue una motivación que justifica esta renuncia desde la urgencia de la misión: "Tú ve a anunciar el Reinado de Dios". Lo más probable es que Mateo haya conservado mejor la forma que el apotegma tenía en Q, añadiendo tan sólo la identificación del interlocutor de Jesús como "otro de sus discípulos", que no estaba en Q<sup>16</sup>. Lucas ha

---

<sup>14</sup> J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia 1987) 191.

<sup>15</sup> L. E. Vaage, "Q1 and the Historical Jesus: Some Peculiar Sayings": *Forum* 5 (1989) 159-176, 166-167.

<sup>16</sup> Hengel, *Seguimiento y carisma...*, o. c., 14-15; Fleddermann, "The Demands

convertido el apotegma en un relato de vocación para la misión, tratando de hacer más razonable la exigencia de Jesús.

La historia de la tradición de este apotegma está relacionada con el pasaje de la vocación de Eliseo (1 Re 19,20). Las semejanzas formales son fáciles de reconocer, pero son mucho más evidentes las diferencias. La petición de Eliseo es muy distinta de la que hace el anónimo interlocutor de Jesús, pues mientras que el primero sólo quiere despedirse de sus padres, el segundo se siente urgido por el sagrado deber de enterrar a su padre. También son distintas la respuesta de Elías y la de Jesús, pues mientras aquél no pone serias objeciones a la petición de Eliseo, Jesús propone al que quiere ir a enterrar a su padre que deje de cumplir esta obligación filial y le siga. En este sentido, el apotegma de Q supone una radicalización del relato de 1 Re 19. Muy probablemente, los primeros cristianos relacionaron ambos pasajes, subrayando los fuertes contrastes que existían entre ellos, y este contraste les ayudó a entender la novedad de la llamada de Jesús<sup>17</sup>.

No existe ningún otro testimonio independiente de este apotegma que nos ayude a rastrear la historia de su formación. Parece muy difícil que el dicho contenido en él haya tenido una existencia independiente del marco narrativo, porque sin él no se entendería bien la relación entre la invitación a seguir a Jesús y la frase sobre los muertos que han de enterrar a sus muertos. Además, es bastante improbable que los primeros cristianos hayan creado el marco narrativo, porque esto supondría una radicalización del dicho de Jesús<sup>18</sup>, y lo que observamos en la redacción lucana es más bien la tendencia a suavizar la radicalidad de las palabras de Jesús. Así pues, la forma que este apotegma pudo haber tenido en la tradición oral es la siguiente:

Uno le dijo:

—Permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre.

Y Jesús le respondió:

—Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos.

---

of Discipleship...", *a. c.*, 547.

<sup>17</sup> R. Pesch, "Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16-20": *ZKT* 91 (1969) 1-31, 11-12; Hengel, *Seguimiento y carisma...*, *o. c.*, 31-32.

<sup>18</sup> Es muy convincente, en este sentido, la argumentación de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985) 254.

Los argumentos para atribuir este apotegma al círculo de los primeros seguidores de Jesús antes de la Pascua son muy poderosos. M. Hengel ha mostrado que éste es el dicho de Jesús que contraviene de forma más radical las normas de la ley, de la moral y de la religiosidad<sup>19</sup>. Un dicho como éste difícilmente podría haber sido inventado por las comunidades cristianas. Es demasiado escandaloso como para atribuírselo a Jesús sin fundamento. Por otro lado, la actitud que Jesús exige al que quiere seguirle debió de ser muy incómoda y comprometedora para las primeras comunidades cristianas, de modo que lo más razonable es pensar que este apotegma se conservó porque reflejaba un episodio histórico.

### Q 14,26

También en este caso la versión de Mateo y la de Lucas son diferentes. El verbo "odiar" utilizado por Lucas refleja probablemente el tenor original del dicho. Tal vez Mateo introdujera la expresión "el que ame a ... más que a mí" para acentuar la referencia explícita a Jesús como motivación de la ruptura con los familiares<sup>20</sup>. Esta motivación cristológica explicaría también la repetición de esta misma fórmula en Mt 10,37b y la triple repetición de la expresión "no es digno de mí", lo cual quiere decir que Lucas ha conservado mejor la cláusula final: "No puede ser discípulo mío"<sup>21</sup>. Sin embargo, en la enumeración de los familiares es preferible la versión de Mateo. Lucas, tal vez con la intención de relativizar la ruptura entre los padres y los hijos, ha añadido a la lista de los familiares la esposa y los hermanos y hermanas. La frase final de Lucas: "E incluso su propia vida" es probablemente un duplicado de Lc 9,24, tomado a su vez de Mc 8,34. La formulación del dicho en Q sería, por tanto, la siguiente:

Aquel que no odia a su padre y a su madre y a su hijo y a su hija, no puede ser discípulo mío.

De este dicho encontramos dos paralelos en el Evangelio de Tomás (*EvTom* 55 y 101). El primero de ellos dice así:

---

<sup>19</sup> M. Hengel, *Seguimiento y carisma...*, o. c., 17-30.

<sup>20</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Mtt. 8-17* (EKK NT 1/2; Neukirchen-Vluyn 1990) 140.

<sup>21</sup> R. H. Stein, "Luke 14:26 and the Question of Authenticity": *Forum* 5 (1989) 187-192, 190-192.

Jesús dijo: Aquel que no odie a su padre y a su madre no podrá ser mi discípulo, y el que [no] odie a sus hermanos y a sus hermanas y [no] cargue su cruz como yo, no será digno de mí<sup>22</sup>.

Este dicho consta de dos partes, que comienzan con la expresión "el que no odie..." La primera de ellas coincide con la versión que este dicho tenía en Q, con la única diferencia de que en Q se mencionaba la ruptura con los hijos e hijas y en *EvTom* 55a no. Estas semejanzas permiten aventurar la hipótesis de que *EvTom* 55a representa la forma más antigua de este dicho, mientras que *EvTom* 55b es una ampliación posterior dependiente de los sinópticos<sup>23</sup>.

*EvTom* 101 nos proporciona cierta confirmación de esta hipótesis. Se trata de un *logion* enigmático y no muy bien conservado en su segunda parte. La primera, sin embargo, contiene un dicho casi idéntico al de *EvTom* 55a, que podría ser un testimonio más de la forma que tenía este dicho en la tradición oral. Dice así:

[Jesús dijo:] El que no odie a su pa[dre] y a su madre como yo, no podrá ser mi dis[cípul]o ; y el que [no] ame a s[u padre] y a su madre como yo, no podrá ser m[i] d[iscípul]o, porque mi madre me ha [engendrado], pero [mi madre] verdadera me ha dado la vida.

En este *logion* se distinguen también dos partes: la primera contiene una doble afirmación de carácter antitético (odiar-amar), mientras que la segunda añade una motivación o explicación. En la primera, la segunda afirmación, "el que no ame...", es un desarrollo antitético de la primera, de modo que el *logion* podría haberse formado a partir del dicho: "Quien no odie a su padre y a su madre, como yo, no podrá ser mi discípulo", que coincide literalmente con *EvTom* 55a, a excepción de la expresión

<sup>22</sup> La traducción de este *logion* y de los que citaré más adelante está tomada de R. Trevijano Etcheverría, *Estudios sobre el evangelio de Tomás* (Fuentes Patrísticas. Estudios 2; Madrid 1997) 55-76.

<sup>23</sup> La primera parte del dicho coincide con el comienzo de la versión de Lucas, mientras que la segunda posee una formulación propia (repetición de "el que no odie...") con un elemento de la versión lucana (hermanos y hermanas), más la versión mateana del dicho sobre tomar la cruz (Mt 10,38). Entre las dos partes del dicho existen notables diferencias. En la segunda encontramos elementos de las dos versiones sinópticas, y además se mezcla el abandono de los hermanos y hermanas con la necesidad de tomar la cruz. Por el contrario, en la primera parte no sólo no se dan tales mezclas, sino que su formulación coincide con la de Q.

"como yo", que debe atribuirse al redactor, pues no aparece en ninguno de los otros paralelos.

La diferencia entre el dicho que está en la base de estos dos *logia* de *EvTom* y el de Q es significativa. El primero se dirigía sólo a los hijos, porque sólo mencionaba el "odio" a los padres. Sin embargo, el de Q se dirigía tanto a los hijos como a los padres. Es muy probable que *EvTom* haya conservado la forma más antigua del dicho, y que Q represente el primer estadio de una tendencia a ampliar el número de familiares que aparece claramente en la versión de Lucas. La forma más antigua del dicho sería, pues, la siguiente:

[Jesús dijo:]

— Aquel que no odie a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío.

Existen razones muy convincentes para afirmar, en contra de R. Bultmann<sup>24</sup>, que este dicho fue pronunciado por Jesús. En primer lugar, se trata de un dicho sin paralelo en el judaísmo de la época, cuyo contenido, como el de Q 9,59-60, atentaba contra la familia, que era el pilar más firme de aquella sociedad. Es muy difícil probar que los primeros cristianos inventaran este dicho y se lo atribuyeran a Jesús. El mismo hecho de que Mateo y Lucas lo hayan suavizado de formas distintas hace pensar, más bien, que esta exigencia les resultaba escandalosa. La atestación múltiple e independiente (en Q y *EvTom*) es otro argumento en favor de su autenticidad. Finalmente, este dicho es coherente con otros que se reconocen como auténticos, en los que Jesús practica o propone un comportamiento acentuadamente contracultural<sup>25</sup>.

El apotegma sobre el entierro del padre y el dicho sobre el odio a los familiares, tal como los hemos reconstruido, coinciden en tres elementos que son relevantes para el tema que estamos estudiando. En primer lugar, aparece claramente la relativización de los lazos familiares por causa del discipulado. En segundo lugar, en ellos sólo se hablaba de la ruptura entre padres e hijos. Y, en tercer lugar, la división parece tener su origen en los hijos, no en los padres, pues es a ellos a quienes se dirigen las palabras de Jesús. Vamos a analizar ahora los tres apotegmas de Marcos (Mc 1,16-18.19-20; 10,28-30) y los dos dichos de Q (Q 12,52.53) que aún no

<sup>24</sup> R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1963) 160-163.

<sup>25</sup> Stein, "Luke 14:26...", *a. c.*, 188-189; Vaage, "Q1 and the Historical Jesus...", *a. c.*, 72.

hemos estudiado. Nos interesa, sobre todo, observar si en su forma más antigua estos dichos y apotegmas contenían algunos de estos tres rasgos.

*Mc 1,16-18.19-20*

Marcos contiene la versión más antigua de estos dos apotegmas. Mateo depende claramente de él, a pesar de las modificaciones redaccionales que ha introducido. Las modificaciones de Lucas son mucho más profundas, pues ha cambiado el relato de lugar, ha suprimido completamente la llamada a Andrés y a Santiago y Juan para centrar toda la atención en la figura de Pedro, y ha ambientado esta llamada en el contexto de la pesca milagrosa, que era originalmente un relato independiente (Jn 21,1-11). Todas estas modificaciones responden a una intención bien precisa de Lucas, lo mismo que los retoques introducidos en Mc 1,16-18<sup>26</sup>. Puede afirmarse, por tanto, que los tres relatos sinópticos representan una sola tradición, cuya versión más antigua es la de Marcos.

E. Best ha identificado en 1,16-20 las siguientes frases características de la redacción marcana: "Pasando junto al mar de Galilea vio... pues eran pescadores... enseguida... y yendo un poco más adelante... enseguida"<sup>27</sup>. La mayoría de ellas se encuentra en las introducciones de los dos episodios narrados, y sirven para localizarlos geográficamente y para establecer una relación temporal entre ellos. Lo más probable es, pues, que en la tradición anterior a Marcos los dos relatos carecieran del marco geográfico que tienen actualmente, de la explicación del oficio de Simón y Andrés, y del adverbio "enseguida", que subraya en Marcos la prontitud de la respuesta. Su forma podría haber sido la siguiente:

Simón y su hermano Andrés estaban lanzando las redes al lago. Jesús les dijo: Veníos detrás de mí y os haré pescadores de hombres. Y ellos, dejando las redes, lo siguieron.

Santiago, el hijo de Zebedeo, y su hermano Juan estaban en la barca preparando las redes. Jesús los llamó. Y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron detrás de él.

<sup>26</sup> I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (Exeter 1978) 199-200.

<sup>27</sup> E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTS 4; Sheffield 1981) 167-168.

La semejanza de estos dos relatos de vocación con el de la llamada de Eliseo (1 Re 19,19-20a) induce a pensar que éste último ha influido en su forma final, pero entre éstos y aquél existen diferencias notables. En primer lugar, el hecho de que los llamados sean dos y no uno; en segundo lugar, las palabras de Jesús a Simón y Andrés, que ponen como finalidad de la llamada no sólo el seguimiento, sino también una misión: "Os haré pescadores de hombres"; en tercer lugar, la insistencia en la respuesta de los discípulos y en el abandono del padre<sup>28</sup>. Es probable que estos tres elementos, que han sido introducidos forzando un poco el molde literario, procedan de la tradición prepasual.

El dicho sobre los discípulos como pescadores de hombres se remonta muy probablemente a Jesús, pues contiene una imagen que nunca antes había sido utilizada para describir una misión positiva<sup>29</sup>; y después, a diferencia de lo que ocurrió con la imagen del pastor, no se utilizó para referirse a la tarea de los misioneros cristianos. Por otro lado, es una imagen muy relacionada con el contexto en que se desarrolló el ministerio de Jesús y con el oficio anterior de sus primeros discípulos, y la descripción de las artes de pesca se ajusta perfectamente a las que solían utilizarse en el lago de Galilea antes de la introducción de técnicas más modernas<sup>30</sup>. Por su parte, la noticia sobre el abandono del padre, que no encaja tampoco en el molde literario, es coherente con los demás pasajes que hablan de las relaciones entre discipulado y familia, en los que el abandono del padre o la ruptura con él ocupan un lugar importante<sup>31</sup>. Todos estos elementos hacen vislumbrar un fondo de historicidad detrás de una formulación que tiende a ejemplarizar la prontitud de la respuesta de los discípulos.

---

<sup>28</sup> R. Pesch, "Berufung und Sendung...", *a. c.*, 9-13.

<sup>29</sup> W. Wuellner, *The Meaning of Fishers of Men* (Philadelphia 1967) 88-107.

<sup>30</sup> M. Nun, *El mar de Galilea y sus pescadores* (Kibbutz Ein Gev 1990) 16-21, 23-27 y 28-36.

<sup>31</sup> La aparente contradicción entre estos datos y la versión del encuentro de Jesús con sus primeros discípulos en el evangelio de Juan (Jn 1,35-51) puede resolverse situando un primer encuentro de Jesús con algunos de sus discípulos galileos en el círculo del Bautista en Judea. Este hecho haría más verosímil la inmediata respuesta de los discípulos; véase: R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan. Versión y comentario* (Barcelona 1980) I, 344-364.

*Mc 10,28-30*

A pesar de las dificultades que plantean a la prioridad marcana la existencia de algunas coincidencias menores entre Mateo y Lucas en contra de Marcos y el hecho de que sólo encontremos en Marcos la segunda enumeración de los familiares (Mc 10,30b), hay suficientes indicios para suponer que también en este caso Mateo y Lucas dependen de Marcos<sup>32</sup>.

H. Fürst<sup>33</sup> opina que la introducción del apotegma podría ser obra de Marcos, porque en él se repite la terminología de los relatos de vocación y porque existe una cierta desconexión entre la pregunta de Pedro y la respuesta de Jesús, que no se dirige a él, sino a todos los discípulos. También proceden de Marcos las expresiones "por causa del evangelio" y "con persecuciones"<sup>34</sup>. Finalmente, puede considerarse redaccional la mención de la vida eterna, que le habría servido a Marcos para relacionar este episodio con la primera escena del tríptico, en donde se trata de la búsqueda de la vida eterna (Mc 10,17).

Despojando a la versión de Marcos de todos estos retoques redaccionales nos acercamos a la forma que este apotegma tenía en la tradición oral. A diferencia de lo que ocurre con el del entierro del padre (Q 9,59-60), lo más probable es que en este caso el apotegma haya sido elaborado a partir de un dicho de Jesús. Originalmente, el dicho terminaba en "cien veces más", pues la distinción de una doble recompensa refleja más la situación de las primeras comunidades cristianas que la de Jesús<sup>35</sup>. Al dicho original pertenecería también la expresión con que comienza el dicho: οὐδεὶς ὡς ἀγαθὸς... ἐὰν μή..., extraña en griego y corregida tanto por Mateo como por Lucas. Es muy probable, finalmente, que la

---

<sup>32</sup> Por un lado, Mateo coincide con Marcos en contra de Lucas en las palabras de Pedro (Mc 10,28b par.); en la enumeración de los familiares que se dejan (Mc 10,29b par.); y en la recompensa (Mc 10,29c). Por otro, Lucas coincide con Marcos en contra de Mateo en dos detalles importantes de la formulación del dicho de Jesús: el comienzo del enunciado y la distinción de dos etapas en la recompensa.

<sup>33</sup> H. Fürst, "Verlust der Familie - Gewinn einer neuen Familie (Mk 10, 29-30 par.)", en I. Vázquez (ed.), *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für L. G. Spätling* (Roma 1977) 17-46, 22-29.

<sup>34</sup> W. Marxen, *El evangelista Marcos* (Salamanca 1981) 115-119.

<sup>35</sup> E. Best, *Following Jesus...*, o. c., 113-114; V. Fusco, *Povertà e sequela* (SB 94; Brescia 1991) 120.

lista de las cosas que se dejan haya sido ampliada hasta alcanzar el número de siete. A juzgar por lo que vemos en los demás dichos sobre discipulado y familia, la mención del padre y la madre podría considerarse como la parte más antigua del mismo<sup>36</sup>. Según estos indicios, el dicho original podría reconstruirse así:

[Jesús dijo:]

—No hay nadie que haya dejado padre o madre por mí, que no reciba cien veces más.

V. Fusco ha afirmado que el dicho de Mc 10,29-30 refleja "una prolongada experiencia misionera de la Iglesia primitiva"<sup>37</sup>. Esto es cierto cuando se discute la autenticidad del dicho partiendo de la forma que tiene en Marcos. Sin embargo, si se considera la forma en que lo hemos reconstruido y se compara con los dichos acerca de la ruptura con la familia que llevamos estudiados, observamos una gran coincidencia. Incluso la mención de la recompensa podría entenderse en el conjunto de la predicación de Jesús como referida al reinado de Dios que él anunciaba. Este dicho refleja, además, una situación de desarraigo que era frecuente en la Palestina del siglo I<sup>38</sup>, y que es propia del estilo de vida que llevaron Jesús y algunos de sus discípulos.

### Q 12,51-53

Nos ocupamos, finalmente, de dos dichos que se refieren a la división entre los miembros de la familia como consecuencia de la actuación de Jesús. La relación de estas divisiones familiares con el discipulado no aparece explícitamente, pero puede deducirse fácilmente que estas divisiones afectaban sobre todo a quienes le seguían.

El primero de ellos (Q 12,52) sólo se encuentra en Lucas, y es difícil saber si se encontraba en Q. El segundo se encuentra en Mateo y en Lucas y enumera las rupturas a que dará lugar la misión de Jesús (Q 12,53). Es probable que en este caso Lucas haya conservado mejor la forma que tenía

<sup>36</sup> J. Gnilka, *El evangelio según Marcos. Mc 1,1-8,26* (Salamanca 1986) 106.

<sup>37</sup> V. Fusco, *Povertà e sequela...*, o. c., 119-120.

<sup>38</sup> G. Theissen, "Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido (Mc 10,28). Seguimiento y desarraigo social en la sociedad judeo-palestina del siglo I d. C.", en G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 41-78.

en Q, pues en la versión de Mateo es manifiesto el interés por asimilar las palabras de Jesús a las de Miq 7,6<sup>39</sup>. Cabe todavía preguntarse si la tradición apocalíptica que veía en las rupturas familiares un signo de la llegada del fin influyó de alguna manera en la forma anterior de este dicho, pero para ello hemos de comparar la versión de Q con la de *EvTom* 16, que dice así:

Jesús ha dicho:

—Acaso piensan los hombres que he venido a poner paz en el mundo y no saben que he venido a poner divisiones sobre la tierra, fuego, espada, guerra. Porque habrá cinco en una casa; tres estarán contra dos y dos contra tres: el padre contra el hijo y el hijo contra el padre y se mantendrán entre sí como solitarios.

Si excluimos la enumeración "fuego, espada y guerra" y el final "y se mantendrán entre sí como solitarios", que deben atribuirse al redactor del Evangelio de Tomás, es evidente que este *logion* tiene más semejanzas con la versión de Lucas que con la de Mateo. Sin embargo, la hipótesis más probable es que *EvTom* 16 representa una versión independiente de los sinópticos y anterior a la de Q<sup>40</sup>, pues *EvTom* 16c no posee los retoques apocalípticos que se introdujeron en la segunda redacción de Q<sup>41</sup>. Dicho retoque apocalíptico consistiría en la ampliación de la lista de los enfrentamientos, que lo asimila a la tradición representada por Miq 7,6. Por tanto, es muy probable que Miq 7,6 influyera en la expansión del dicho sobre la ruptura entre el padre y el hijo antes de que éste fuera incluido en Q<sup>42</sup>. Según esto, la forma más antigua de estos dichos sería la siguiente:

[Jesús dijo:]

—Estarán cinco en una casa; tres contra dos y dos contra tres.

[Jesús dijo:]

—He venido a dividir al hijo contra el padre y al padre contra el hijo.

---

<sup>39</sup> P. Selew, "Reconstruction of Q 12:35-59", en K. H. Richard (ed.), *Society of Biblical Literature. Seminar Papers* (Atlanta 1987) 617-668, 646-652; S. J. Patterson, "Fire and Dissension. Ipsiissima Vox Jesu in Q 12:49, 51-53": *Forum* 5 (1989) 121-139, 122-125; A. D. Jacobson, "Divided Families and Christian Origins...", *a. c.*, 365.

<sup>40</sup> S. J. Patterson, "Fire and Dissension...", *a. c.*, 126-130.

<sup>41</sup> H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London-Philadelphia 1990) 94 y 154.

<sup>42</sup> Esta tendencia a ampliar el dicho de Jesús asimilándolo a Miq 7,6 continúa en la versión de Mateo (Mt 10,35-36).

La principal dificultad para atribuir el segundo de estos dichos a Jesús radica en la forma del mismo. Bultmann<sup>43</sup>, considera los "dichos en primera persona sobre la venida" una creación de la comunidad, porque suponen una reflexión muy elaborada sobre el origen y la misión de Jesús. Esta afirmación tan radical debe, sin embargo, matizarse. Es cierto que se observa una tendencia a multiplicar este tipo de dichos en la tradición postpascual, pero eso no significa que todos hayan sido compuestos por profetas cristianos. Algunos de ellos podrían ser perfectamente una reelaboración de dichos ya existentes en los que Jesús no hablaba de su venida, y éste que estamos estudiando podría ser muy bien uno de ellos.

Es razonable pensar que estos dichos fueron pronunciados por Jesús. En favor de esta hipótesis puede aducirse el hecho de que se referían originalmente a las consecuencias de su ministerio y su coherencia con otras palabras suyas sobre la ruptura con la familia (sobre todo Q 9,60; 14,26), así como la relación de estas enseñanzas con su propia experiencia de ruptura familiar (Mc 3,20-21. 31-35 y par.). Estos dos dichos reflejan una situación en la que se da un conflicto generacional dentro de la familia que es perfectamente pensable durante el ministerio de Jesús y, por tanto, no es necesario recurrir a la experiencia posterior de las comunidades cristianas para explicar su origen.

Terminado el estudio de los tres apotegmas de Marcos y los dos dichos de Q nos preguntamos en qué medida los tres datos que hemos identificado en Q 9,59-60 y Q 14,26 aparecen en ellos.

El primero era la la relación entre seguimiento de Jesús y ruptura con la familia. Este dato es central en los dos primeros apotegmas de Marcos (Mc 1,16-18.19-20). Aunque sólo en el segundo de ellos se dice que abandonaron al padre, hemos de tener en cuenta que en el siglo I la familia era una unidad de producción, y, por tanto, abandonar el oficio equivalía a abandonar la familia, de modo que también en el primer apotegma se habla implícitamente de la ruptura con la familia<sup>44</sup>. Lo mismo puede decirse del tercer apotegma (Mc 10,28-30), donde la causa del abandono de los padres es Jesús. De los dos dichos de Q, sólo en el segundo se explica la causa de la división familiar (Q 12,53): la actuación

---

<sup>43</sup> R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition...*, o. c., 162-163.

<sup>44</sup> S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto...*, o. c., 182-186.

de Jesús; y no es arriesgado suponer que tal división afectaba principalmente a quienes le seguían.

Habíamos observado, en segundo lugar, que esta ruptura familiar fue, ante todo, una ruptura generacional entre padres e hijos. También este rasgo aparece en la tradición oral que subyace a todos los pasajes analizados. En Mc 1,16-18 el abandono del oficio supone una ruptura con el padre, como tendremos ocasión de ver más adelante. En Mc 1,19-20 se menciona explícitamente el abandono de Zebedeo. En Mc 10,28-30 el dicho original se refería, probablemente, a la ruptura del hijo con los padres. En Q 12,52 se describe el enfrentamiento en una familia patriarcal entre la generación adulta (dos: el padre y la madre-suegra) y la generación joven (tres: el hijo, la hija y la esposa del hijo). Finalmente, Q 12,53 se refería originalmente sólo al enfrentamiento entre el padre y el hijo.

En tercer lugar, habíamos anotado que la ruptura se daba en sentido ascendente: del hijo con el padre (o con los padres). Este elemento lo encontramos en los tres apotegmas de Marcos, pero no es claro en los dos dichos de Q. En estos últimos se habla de la división familiar entre las dos generaciones, pero no se especifica cuál de las dos partes causa la división. No obstante, la coincidencia en este aspecto de los otros dichos y apotegmas parece indicar que esta división familiar tuvo su origen en la actitud de los hijos, y que estos dichos pudieron haber sido dirigidos a los miembros de la familia que formaban la generación más joven.

## II. ESCENARIO DE LECTURA: LA RELACIÓN PADRE-HIJO EN LA FAMILIA MEDITERRÁNEA DEL SIGLO I

Las tradiciones estudiadas en el epígrafe anterior nacieron en una cultura y en un sistema social muy distintos de los del Occidente industrializado. Esta distancia social y cultural condiciona de forma decisiva nuestra comprensión de los textos producidos en aquella cultura, porque el lenguaje, en cuanto instrumento objetivador, es la representación de una realidad socialmente construida, y sólo desde el conocimiento de las claves desde las que se construye dicha realidad es posible comprender adecuadamente el lenguaje en que se objetiva. El significado de las palabras procede del sistema social que comparten quienes participan en la comunicación en la que se utilizan, y sólo conociendo dicho sistema social es posible

comprender adecuadamente lo que significan<sup>45</sup>. Por esta razón, para entender los textos nacidos en otra cultura necesitamos un escenario de lectura que haga explícitos aquellos elementos del sistema social en que nacieron.

Un escenario de lectura es una reconstrucción hipotética de una parcela relativamente completa y coherente dentro de un sistema social, que incluye, entre otras cosas, los valores y símbolos que determinan la visión del mundo que tiene un grupo social, las pautas de comportamiento aceptadas en él, el funcionamiento de las instituciones y relaciones a través de las cuales se canaliza la interacción entre sus miembros, las consecuencias de dicho comportamiento, así como otros elementos no explícitos que perciben intuitivamente quienes han sido socializados en dicha cultura. Un escenario es el marco en el que la actuación humana y el lenguaje que la describe adquieren un sentido preciso, sin el cual es imposible evaluar el comportamiento de una persona y captar las connotaciones del mismo<sup>46</sup>.

Para reconstruir los escenarios de los textos y tradiciones nacidos en la sociedad mediterránea del siglo I disponemos de dos tipos de instrumentos: los datos literarios, epigráficos y arqueológicos de aquella época que han llegado hasta nosotros, y los estudios sobre la cultura mediterránea tradicional. Estos segundos nos proporcionan modelos en los que situar y ambientar los datos literarios y arqueológicos, los cuales, a su vez, sirven para matizar y perfeccionar los modelos que nos proporcionan los estudios comparativos sobre sociedades mediterráneas tradicionales<sup>47</sup>.

Para ambientar las relaciones padre-hijo de la que hablaban los dichos de Jesús sobre la ruptura con la familia vamos a utilizar un modelo explicativo propuesto por F. Barth a partir de diversos estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales<sup>48</sup>. Según Barth, el comportamiento

---

<sup>45</sup> B. J. Malina, "Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts", en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody 1991) 3-23, 17-22.

<sup>46</sup> B. J. Malina / R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis 1992) 9-14; J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis 1993) 40-48.

<sup>47</sup> Sobre cómo utilizar estos dos elementos en la elaboración de los escenarios de lectura y las precauciones que deben observarse, véase S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto...*, o. c., 36-42.

<sup>48</sup> F. Barth, "Role Dilemmas and Father-Son Dominance in Middle Eastern Kinship

en una relación está determinado por los atributos intrínsecos de dicha relación y por la situación concreta en que tiene lugar dicho comportamiento. Los atributos intrínsecos de la relación dependen, a su vez, de los valores de una sociedad, y, en el caso concreto de las sociedades del Medio Oriente estudiadas por Barth, "estos valores confieren tal importancia a la relación padre-hijo que ésta puede ser legítimamente caracterizada como dominante, mientras que otras relaciones, tales como la del marido con la esposa, se convierten en recesivas, de modo que el comportamiento en ellas se modifica notablemente y en parte se suprime"<sup>49</sup>.

Dos aspectos teóricos del modelo de Barth son relevantes para este estudio: la definición de atributos intrínsecos y la caracterización de las relaciones dominantes. El primero de ellos lo define del siguiente modo: "Los atributos intrínsecos son las especificaciones básicas de la relación que ningún participante en ella puede negar en su comportamiento sin rechazar la relación en su totalidad; es decir, son las especificaciones mínimas de los *status* implicados en la relación"<sup>50</sup>. Estos atributos intrínsecos definen los roles que se encarnan en una relación. El ejercicio concreto de estos roles está condicionado en parte por la situación concreta en que actúan quienes los encarnan, de modo que "las constantes en el comportamiento... pueden entenderse en parte como resultado de los condicionamientos que imponen las especificaciones del *status*, y en parte como resultado de condicionamientos externos o 'ecológicos', que dependen del contexto en el que el comportamiento tiene lugar y en el que tiene que consumarse el rol"<sup>51</sup>.

Para determinar cuáles son las relaciones dominantes en el ámbito del parentesco, Barth propone las siguientes claves: "Son suficientemente importantes y claras como para desplazar a otras relaciones y bloquear el uso de ciertas fórmulas y la expresión de ciertas cualidades en aquellas relaciones que podrían cuestionar o rechazar los 'atributos intrínsecos' o las caracterizaciones que definen el *status* de la relación 'dominante'"<sup>52</sup>.

---

Systems", en L. K. Hsu (ed.), *Kinship and Structure* (Chicago 1971) 87-95.

<sup>49</sup> F. Barth, "Role Dilemmas...", *a. c.*, 88.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 90.

A partir de estos principios teóricos y de diversos estudios de campo, Barth argumenta que los atributos intrínsecos que determinan la relación padre-hijo en la mayoría de las culturas de Oriente Medio hacen de ella la relación familiar dominante, "especialmente... allí donde la vida política se estructura sobre los grupos de descendencia patrilineal y los recursos productivos son poseídos colectivamente por grupos patrilineales, la importancia de la relación padre-hijo es abrumadora; en todas estas áreas el sistema familiar puede ser definido como patrilocal y patriarcal" <sup>53</sup>.

El carácter dominante de esta relación puede verificarse cuando el padre y el hijo se relacionan estando presentes otros miembros de la familia con los que se tienen otro tipo de relaciones. En este caso, "al actor le resulta problemático definir su comportamiento, su rol, de forma que lo que haga en una relación no contradiga las obligaciones o las cualidades importantes en las relaciones con los otros que están presentes. En este caso, una relación puede aparecer como dominante sobre otras; desplaza a las demás y se modifica poco, mientras que las otras relaciones se hacen latentes y/o el comportamiento que las caracteriza se modifica notablemente... De este modo, sectores sustanciales de la interacción apropiada entre los que participan en relaciones no-dominantes pueden ser suprimidas... estos dilemas pueden llegar al extremo de hacer completamente latente dicha relación" <sup>54</sup>.

Así pues, según Barth, el tipo de familia en la que la relación padre-hijo es dominante se caracteriza por estar organizada en grupos patrilineales de descendencia que poseen en común los recursos productivos; y por ser patriarcal y patrilocal. Estos rasgos son también los que definen a la familia en la sociedad helenístico-romana del siglo I.

El elemento más característico de la familia mediterránea tradicional era su estructura patriarcal. La importancia y centralidad del *paterfamilias* dentro de la casa aparece en los llamados códigos domésticos <sup>55</sup>. La armonía de la familia se basaba en el sometimiento a la autoridad del *paterfamilias*, y esto contribuía a que la casa pudiera cumplir su función en la sociedad. El patriarcalismo fue clave en la organización social de los diversos pueblos del Mediterráneo oriental desde muy antiguo, y estaba

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Política*, 1,1253b; Ario Dídimo (ed. Stobaeus) 148,5-8. 15-19 y 21; 149,1-5; Cicerón, *De Officiis*, 1,54; Eclo 7,18-28.

tan enraizado en aquella cultura que sus pensadores justificaban el ejercicio de la autoridad paterna diciendo que ésta pertenecía a la naturaleza humana <sup>56</sup>.

La existencia de grupos patrilineales de descendencia es también un rasgo característico de la familia mediterránea antigua. En el antiguo Israel, estos grupos recibían el nombre de *mispahah*. La *mispahah* era un organismo autosuficiente y autoprotector formado por los agnados descendientes de un antepasado común, es decir, por los hijos de los varones descendientes de dicho antepasado común y las personas dependientes de ellos. La unidad de este grupo amplio de parientes se expresaba a veces en el hecho de la residencia común (Jue 18,11; Neh 11,4-8). En el seno de este grupo de parentesco se transmitían los recursos de producción (por la herencia y el matrimonio) o el oficio (por la sucesión), y la pertenencia a él determinaba los límites de la cohesión y la solidaridad entre los parientes; además eran los depositarios del honor acumulado por los antepasados, que se transmitía, como la tierra, hereditariamente <sup>57</sup>.

El carácter patrilocal es también característico de la familia mediterránea del siglo I, y se manifestaba, sobre todo, en el matrimonio. Desde el punto de vista social, religioso y jurídico, el matrimonio consistía en el traspaso de una mujer desde su casa de origen a una nueva casa, en la que desempeñaría el papel de esposa y madre. La joven que se casaba dejaba de pertenecer a su casa de origen; ya no estaba bajo la autoridad de su padre, de su hermano o de su tutor, sino bajo la de su marido o la del padre de éste <sup>58</sup>.

Finalmente, encontramos también en la familia helenístico-romana el rasgo de la propiedad común. Aparece sobre todo en las leyes que afectan a los miembros del grupo de parentesco. Los parientes tenían derecho a reclamar la propiedad familiar (sobre todo la tierra) en el caso de que algún otro miembro de su grupo de parentesco se viera obligado a venderla, o de que muriera sin dejar heredero (Nm 27,8-11). Esto significa que

---

<sup>56</sup> Aristóteles, *Política*, 1259b; Ario Dídimo (ed. Stobaeus) 149,5-10; F. Josefo, *Contra Apionem* 2,201.

<sup>57</sup> J. Goody, "Kinship. II. Descent Groups", en D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York 1968) vol. 8, 401-408, 401; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family and Property in the Old Testament* (Grand Rapids 1990) 48-53.

<sup>58</sup> Véase, p. e., Sal 44,11.17 y *mKet* 4,5.

la propiedad familiar no estaba ligada a la "casa", sino al grupo de parientes más amplio, fuera de cuyos límites no debía salir (Lv 25,48-49).

Otro rasgo característico de la familia mediterránea del siglo I, mencionado sólo de paso por Barth, es la existencia de un honor común. El honor, lo mismo que las posesiones materiales, pertenecía al grupo de parentesco. Por esta razón, aquellos mismos que podían reclamar la herencia o tenían derecho a comprar las tierras eran los que tenían la obligación de proteger y vengar el honor de los parientes. La expresión más completa del honor no era el honor individual, sino el honor familiar. A él contribuían todos los miembros de la familia, y de él participaban todos ellos. Lo cual significa también que el deshonor o la mala fama de un miembro de la familia afectaba a toda ella<sup>59</sup>.

Estos rasgos de la familia en la sociedad helenístico-romana reflejan el ideal de las familias de la *élite*, que eran muy pocas. La situación de Galilea, donde nació la tradición de los dichos de Jesús, no era muy diferente a la del resto del Imperio. En otro lugar he mostrado cómo la arqueología doméstica, interpretada con ayuda de la estratificación propia de las sociedades agrarias, revela la existencia de al menos cuatro tipos distintos de familia, en las que se daban de distinta forma estos rasgos que acabamos de mencionar: las familias extensas, las familias múltiples, las familias nucleadas y las familias dispersas<sup>60</sup>. Sólo las familias extensas, que eran aproximadamente el 1% de la población total, poseían plenamente los rasgos antes citados, pero las demás tendían siempre hacia el ideal que éstas representaban. En todas ellas la autoridad del *paterfamilias* era el eje que sustentaba y daba unidad al grupo familiar; en todas ellas la descendencia era agnática y la residencia patrilocal; las posesiones y el honor, aunque fueran escasos, se consideraban un bien común, y aunque en la mayoría de los casos las familias eran muy pequeñas y no tenían muchos parientes a los que recurrir, la vinculación al grupo de parentesco y la familia extensa eran el ideal.

Así pues, los rasgos básicos de la familia helenístico-romana coinciden con los que F. Barth identifica en los sistemas de parentesco mediterráneos en los que la relación padre-hijo es dominante. Hemos de comprobar ahora si los atributos intrínsecos de esta relación, tal como aparecen en los

---

<sup>59</sup> S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto...*, o. c., 120-123.

<sup>60</sup> S. Guijarro, "La familia en la Galilea del siglo primero": *EstBib* 53 (1995) 461-488, 481-485.

testimonios textuales y epigráficos de aquella época, revelan de hecho que tal relación era dominante<sup>61</sup>.

Los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo pueden identificarse a través de los derechos y obligaciones que en aquella cultura se vinculaban a ella: Comenzamos examinando los derechos y obligaciones del padre con respecto al hijo.

El padre ejercía su autoridad sobre el hijo a lo largo de toda su vida. Nada más nacer, era el padre quien decidía si el recién nacido era aceptado como miembro de la familia, y quien más tarde lo acogía como tal imponiéndole un nombre<sup>62</sup>. Todo lo que el hijo hiciera requería el consentimiento y la aprobación del padre, ya se tratara de su propia boda, de una transacción económica o de la aceptación de un cargo oficial. Era tal la autoridad del padre, que podía vender legalmente a su propio hijo o condenarlo a muerte<sup>63</sup>.

Junto a esta autoridad, la ley y la costumbre colocaron una serie de obligaciones del padre hacia el hijo. Las más elementales consistían en alimentarle, educarle, protegerle, ayudarle económicamente y proporcionarle un oficio<sup>64</sup>. Especialmente importante era la obligación que el padre tenía de educar e instruir a su hijo<sup>65</sup>. Un aspecto muy importante de la educación doméstica consistía en el relato de las gestas de los antepasados, con las que la casa había recibido prestigio y honor. El ejemplo de los

---

<sup>61</sup> Aunque es cierto que la familia en Galilea no era muy distinta de la familia en otras zonas del Imperio, sobre todo en las ciudades y en las clases altas, a medida que descendemos en la escala social y nos alejamos de las ciudades empezamos a encontrar algunas diferencias. Por esta razón, al describir los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo utilizaré principalmente los datos procedentes de la tradición israelita y de autores judíos, que probablemente representan mejor los ideales de las familias de los seguidores de Jesús a quienes iban dirigidos los dichos que estamos estudiando.

<sup>62</sup> Gn 35,18; Mt 1,18-21; Suetonio, *Nerón* 6,1-2.

<sup>63</sup> Filón, *Spec.* 2,232. 243-248; Josefo *Ant.* 4,260-264; 16,365; *mSanh* 7,4.

<sup>64</sup> O. L. Yarbrough, "Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity", en S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity* (BJS 289; Atlanta 1993) 39-59, 41-49; A. Reinhartz, "Parents and Children: A Philonic Perspective", en S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity...*, o. c., 61-88, 69-77.

<sup>65</sup> Prov 4,1-4; Tob 4; Filón, *Spec.* 2,228. Según una tradición del Talmud, fue Josué Ben Gamala, un contemporáneo y amigo de Flavio Josefo, quien comenzó a reclutar maestros en Jerusalén y luego en otros distritos para enseñar la Ley a los jóvenes, pero "en otros tiempos, cuando un niño tenía a su padre, éste era el que lo instruía, y si no tenía padre, no recibía instrucción" (*bBB* 21a).

antepasados ilustres servía para modelar el carácter y el estilo de vida de aquellos que un día tendrían la responsabilidad de continuar el nombre de la casa<sup>66</sup>. El padre era también el encargado de enseñar a sus hijos la adecuada gestión de la casa y de las propiedades familiares, y, si se trataba de una familia más humilde, de enseñarle un oficio<sup>67</sup>.

Durante los años que duraba su educación, el padre debía tratar al hijo con severidad, imponiéndole su autoridad incluso con castigos. De este modo se aseguraba el orden de la casa, y el futuro *paterfamilias* aprendía cómo debía ejercer su autoridad<sup>68</sup>. Este modelo educativo es característico de las sociedades agrarias, en las que la autoridad paterna es un elemento clave para conservar las tierras de la familia<sup>69</sup>.

El padre tenía también la importante obligación de transmitir al hijo la tradición religiosa. En varios pasajes del AT se le asigna la tarea de explicar al hijo un determinado acontecimiento, institución o memorial<sup>70</sup>. De este modo, los padres israelitas transmitían a sus hijos la tradición religiosa de su pueblo, simbolizada en los grandes acontecimientos de su historia común: el éxodo, la conquista y el don de la tierra, la entrega de la ley, etc.<sup>71</sup>

Los deberes del padre hacia el hijo tenían su contrapartida en las obligaciones que el hijo tenía hacia él<sup>72</sup>. Estas obligaciones tenían un gran alcance social, pues de ellas dependía la continuidad de la casa. El hijo estaba obligado a honrar y obedecer a su padre mientras vivía, a asistirle y cuidarle en su ancianidad y a darle sepultura y cumplir los ritos funerarios cuando moría.

Honrar y obedecer al padre era una grave obligación de los hijos en el antiguo Israel. Se encuentra ya en el decálogo (Ex 20,12; Dt 5,16), y más tarde en la literatura sapiencial y en el judaísmo helenístico. El hijo debía

---

<sup>66</sup> Josefo, *Contra Apionem*, 2,204.

<sup>67</sup> *mQid* 4,14.

<sup>68</sup> Eclo 30,1-13; Prov 13,24; 22,15 y 23,13-14; Filón, *Spec.* 2,240.

<sup>69</sup> J. J. Pilch, "Beat his Ribs while he is Young (Sir 30:12): A Window on the Mediterranean World": *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993) 101-113, 101-107.

<sup>70</sup> Ex 12,26-27; 13,14-15; Dt 6,20-24; Jos 4,6-7. 21-23.

<sup>71</sup> Tob 4; *AMac* 18,10-19; Filón, *Legat.* 115; *Spec.* 4,150; Josefo, *Contra Apionem* 1,60; *mPes* 10,4.

<sup>72</sup> O. L. Yarbrough, "Parents and Children...", *a. c.*, 49-53; A. Reinhartz, "Parents and Children...", *a. c.*, 77-81.

respetar a su padre, escuchar atentamente su instrucción, obedecer sus indicaciones, no maltratarle, ni maldecirle, ni burlarse de él; debía ser su apoyo en la vejez y ayudarle en sus necesidades cuando su vigor se debilitara<sup>73</sup>. En consecuencia, el que despreciaba a su padre atraía sobre sí la maldición y alejaba de sí la bendición, el que desamparaba a su padre en la vejez era un blasfemo, y el que le desobedecía merecía la muerte<sup>74</sup>. La ley sobre el hijo rebelde (Dt 21,18-21), que seguía vigente en la época helenístico-romana<sup>75</sup>, da testimonio de la importancia que los antiguos israelitas atribuían a estas obligaciones.

La muerte del padre era el momento en que el hijo manifestaba de forma más visible su respeto hacia él, dándole sepultura según los ritos establecidos (Gn 25,9-11; 35,29). A través de estos ritos funerarios, el padre difunto pasaba a la condición de antepasado de la familia, pero, al mismo tiempo, su muerte ponía en peligro la continuidad de la casa, porque desaparecía la persona que con su autoridad la mantenía unida. Era en este momento cuando se percibía la importancia del heredero, que evitaba la disgregación o desaparición de la casa.

En el rito de enterrar al padre, el heredero se presentaba y era reconocido como el nuevo *paterfamilias*, una de cuyas principales funciones sería, en adelante, venerar los restos de los antepasados, a quienes los vivos se sentían unidos como miembros de una misma familia. Esta obligación era uno de los deberes más sagrados de un hijo hacia su padre y no se terminaba el día del entierro, sino que se prolongaba en una serie de ceremonias fúnebres en los días posteriores al mismo y con las conmemoraciones anuales, cuya celebración estaba también encomendada al hijo<sup>76</sup>.

Los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo no se agotan en los derechos y obligaciones implicados en ella, pero éstos son un indicio de la importancia que se daba entonces a dicha relación. La relación entre el padre y los hijos varones era en la antigüedad la más estrecha y duradera, porque en ella se fundamentaba la continuidad de la familia. El hijo

---

<sup>73</sup> Prov 1,8; 4,1; 23,22; 19,26; 20,20; 30,17; Eclo 3,3-16; Sal 126,3-5; Filón, *Decal.* 111-120. 165-167; *Spec.* 2,223-262.

<sup>74</sup> Dt 27,16; Eclo 3,8-9.16; Dt 21,18-21; Josefo, *Contra Apionem*, 2,206.

<sup>75</sup> Filón, *Spec.* 2,232. 243-248; Josefo, *Ant.* 4,260-264; 16,365.

<sup>76</sup> Gn 49,29-32; 50,25; Jos 24,32; Tob 4,3-4; 6,15; 14,9. 11-12; *Jub* 23,7; 36,1-2. 18; 2 Mac 5,10; Josefo, *BJ* 5,545; *TRubén* 7, 1; *TLeví* 19, 5.

heredaba del padre la casa con sus propiedades, su honor y su culto, y para conservar este patrimonio recibía la autoridad sobre todas las personas que formaban parte de la casa. El valor que se daba a esta continuidad indica que lo importante no eran los individuos, sino la casa. Era la casa la que se perpetuaba en el tiempo; y el cabeza de familia era tan sólo su representante y guardián en un momento concreto. Por eso los padres veían en sus hijos otro yo, un eslabón más en la cadena de la sucesión, que garantizaría la continuidad de la casa y que les honraría como antepasados<sup>77</sup>.

### III. EL SIGNIFICADO DE LOS DICHOS DE JESÚS SOBRE LA RUPTURA CON LA FAMILIA

En la primera parte de este estudio hemos concluido que los dichos de Jesús sobre la ruptura con la familia reflejaban la ruptura de algunos hijos con sus padres, y que la causa de esta ruptura fue el hecho de seguirle a él. En la segunda, hemos averiguado que esta ruptura tenía en el siglo I connotaciones que no tiene hoy en el Occidente industrializado, pues ponía en peligro la continuidad de la familia, que era la institución básica de aquella sociedad. El escenario de lectura propuesto ayuda a descubrir algunas de las connotaciones que tenía esta ruptura generacional en cada uno de los dichos y apotegmas que hemos estudiado.

En Q 9,59-60 Jesús pide a uno de sus seguidores que desatienda la más grave obligación que un hijo tenía en la antigüedad: enterrar a su padre. Probablemente, el dicho no se refería sólo al entierro, sino también a la obligación de alimentar y cuidar al padre anciano<sup>78</sup>, lo cual hace más verosímil, y al mismo tiempo más dramática, la respuesta de Jesús. El hecho de no cuidar al padre anciano y de no enterrarle cuando muriera no era sólo un acto de impiedad, que manchaba el honor de la familia<sup>79</sup>, sino que tenía consecuencias económicas y afectaba a la continuidad de la misma. Si la obligación de enterrar al padre recaía en el hijo era porque este acto estaba vinculado a la transmisión de la herencia y a la continui-

---

<sup>77</sup> Eclo 30,4; 44,10-11; 46,12.

<sup>78</sup> K. E. Bailey, *Through Peasants Eyes* (Grand Rapids 1983) 26-27.

<sup>79</sup> L. E. Vaage, "Q1 and the Historical Jesus...", *a. c.*, 169-171.

dad de la casa. Se plantea aquí un conflicto de fidelidades, y Jesús afirma que seguirle a él es más importante que cumplir las obligaciones familiares, aunque esto suponga una deshonra y ponga en peligro la continuidad de la casa.

El dicho de Q 14,26 fue pronunciado por Jesús, probablemente, en una situación muy parecida a la anterior. Esto puede deducirse del significado que tenía entonces el verbo *μισεῖν*. En la cultura en que vivió Jesús, amar (*ἀγαπᾶν*) y odiar (*μισεῖν*) no eran necesariamente sentimientos personales, ni se situaban en el ámbito de lo psicológico; eran actitudes referidas a los valores del grupo, y estaban relacionados con la adhesión y la fidelidad (amor) o la ruptura y la infidelidad (odio). Éste es el sentido que tienen ambos verbos en otro dicho de Q atribuido a Jesús ((Q 16,13), y también el verbo *μισεῖν* en algunos pasajes de los LXX y de Flavio Josefo<sup>80</sup>. También en este caso parece haberse planteado un conflicto de fidelidades en el que era preciso elegir entre los propios padres y seguir a Jesús.

En Mc 1,16-18 se dice que Pedro y Andrés dejaron su oficio para ayudar a Jesús en su tarea. Hemos visto que una de las obligaciones de los padres en aquella sociedad era enseñar un oficio a sus hijos, y este hecho estaba relacionado con la obligación de los hijos de cuidar y alimentar a sus padres en la vejez<sup>81</sup>. Esto quiere decir que el abandono del oficio implicaba en cierto modo desatender la obligación de alimentar y cuidar al padre anciano.

En Mc 1,19-20 aparece de forma más explícita esta relación entre el oficio y el padre, pues Santiago y Juan no sólo abandonan las redes y la barca, sino también a su padre Zebedeo. Sin embargo, el elemento más dramático de la escena es que Zebedeo se queda solo con los jornaleros. Esto significa que Santiago y Juan eran sus dos únicos hijos varones, y que el hecho de seguir a Jesús ponía en peligro la continuidad de la familia.

El dato más significativo del dicho que sirvió de base al apotegma de Mc 10,28-30 es la referencia a una recompensa para aquellos que tengan que dejar a sus padres. Este dato pone de manifiesto un elemento implícito

<sup>80</sup> LXX: Gn 29,31-32; Dt 21,15-17; Mal 1,2, citado en este sentido en Rom 9,13; Flavio Josefo, *AJ* 6,255-256; 6,324; 7,254.

<sup>81</sup> *mKid* 4,14, comentado en este sentido en *bKid* 30b y 31b; Filón, *Spec.* 2,228-230 y *Dec.* 117.

en los dichos precedentes: las consecuencias que tenía para los seguidores de Jesús la ruptura con sus familias eran tan duras que en algún caso fue necesario motivar su decisión con una promesa.

Los dos dichos restantes (Q 12,52.53) se refieren probablemente a una situación previa a la ruptura. En ellos se habla de divisiones internas, y da la impresión de que la ruptura aún no se ha producido. Aquí encontramos un indicio de que la ruptura con la familia de la que hablan los dichos precedentes fue el resultado de un proceso que tal vez comenzó con este tipo de divisiones. En cualquier caso, en el mundo antiguo las divisiones eran un elemento muy negativo para el buen funcionamiento de la familia, y por ello se insistía en las virtudes que contribuían a mantener la unidad y la cohesión entre los miembros de la familia, e incluso había ceremonias religiosas cuyo objetivo era restaurar la unidad rota<sup>82</sup>.

Todos estos dichos muestran que Jesús pidió a algunos de sus seguidores que abandonaran a sus padres y sus obligaciones filiales, pero en ellos no se dice nada explícitamente sobre las circunstancias concretas en que se planteó tal exigencia, ni sobre el sentido que Jesús le dio. Sin embargo, en la mayoría de ellos observamos que el motivo por el que abandonaron a sus familias fue seguirle a él (Q 9,60; 12,52-53; 14,26; Mc 10,29). Este dato sugiere que para saber cuál fue el motivo de la ruptura con la familia hemos de situar estos dichos en el contexto del seguimiento de Jesús que está íntimamente relacionado con su estilo de vida.

En estos dichos, ser discípulo (Q 14,26: εἰναίμου μαθητής) equivale a "seguir" a Jesús (Q 9,60; Mc 1,18; 10,28: ἀκολουθεῖν), o a "ir detrás" de él (Mc 1,17.20: ὀπίσω μου). Estas expresiones tienen un doble sentido. Se refieren al seguimiento físico, a ir físicamente detrás de Jesús para aprender de sus palabras y de su forma de actuar. Pero sobre todo se refieren a una actitud, que consiste en imitar su estilo de vida<sup>83</sup>. El seguimiento supone, pues, identificarse con su estilo de vida, vivir como él vivía. Y es aquí, probablemente, donde se encuentra la causa por la que algunos de sus seguidores entraron en conflicto con sus familias y tuvieron que separarse de ellas.

Los evangelios han conservado algunos rasgos del comportamiento asocial de Jesús que provocaban el escándalo y el rechazo de sus con-

---

<sup>82</sup> Véase, por ejemplo, la elocuente descripción de Ovidio, *Fasti* 2, 623-626.

<sup>83</sup> G. Kittel, "ἀκολουθεῖν κτλ", en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids 1964) I, 210-216, 213-214.

temporáneos<sup>84</sup>. En los primeros capítulos del evangelio de Marcos encontramos algunos de ellos: su estilo de vida itinerante, sin domicilio fijo (Mc 1,14-39), sus comidas con los publicanos y pecadores (Mc 2,15-17), su actitud irrespetuosa respecto a algunas normas y prácticas religiosas, como la observancia del ayuno (Mc 2,18-20), del descanso sabático (Mc 2,23-28) o de ciertas normas de pureza ritual (Mc 7,1-15), y su pretensión de perdonar los pecados (Mc 2,7).

Este estilo de vida, que Marcos testimonia en forma narrativa, ha quedado también reflejado en algunos de los insultos que sus adversarios dirigían a Jesús. Estos insultos trataban de desacreditarle ante sus discípulos y ante la opinión de la gente, tergiversando y ridiculizando su comportamiento. No tenía domicilio fijo (Q 9,58); le llamaban *Beelzebul* y decían que estaba poseído por el príncipe de los demonios, porque realizaba curaciones y exorcismos (Mt 10,25; Mc 3,22; Q 11,15; Jn 8,48); también le llamaban ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης porque no guardaba el ayuno (Q 7,34a); φίλος τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν porque acostumbraba a comer con estas personas marginadas social y religiosamente (Q 7,34b); y εὐνοῦχος porque no tenía mujer ni hijos (Mt 19,12)<sup>85</sup>.

Para Jesús, sin embargo, este modo de actuar estaba relacionado con la llegada del reinado de Dios. Su estilo de vida itinerante expresaba la dependencia de Dios (Q 12,6-7.22-32); sus exorcismos y curaciones eran un signo evidente de que el fuerte había sido vencido y el reinado de Dios había comenzado a llegar (Mc 2,23-27; Q 11,20); sus comidas con publicanos y pecadores mostraban que el reinado de Dios no estaba reservado a unos pocos, sino que se ofrecía a todos, especialmente a los más necesitados (Mc 2,17; Q 14,21-24); finalmente, su renuncia a la familia expresaba la absoluta prioridad del reinado de Dios (Mt 19,12). Estos rasgos

---

<sup>84</sup> Los pasajes que se refieren a dicho estilo de vida tienen un sólido fundamento histórico. La mayoría de ellos refleja un comportamiento que habría resultado embarazoso para las comunidades cristianas posteriores, y además no responden a las convenciones del judaísmo de la época; muchos de ellos no sólo se encuentran en fuentes independientes, sino en géneros literarios diversos (apoteogmas, dichos). Finalmente, las diversas noticias sobre su estilo de vida son coherentes entre sí.

<sup>85</sup> Sobre la interpretación de éste último pasaje, véase J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (HTK NT 1/2; Freiburg 1988) 156-157; y J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I. Las raíces del problema y de la persona* (Estella 1997) 351-353.

que caracterizan el comportamiento de Jesús no eran sólo signos de la llegada del reinado de Dios, sino expresión de él. El reinado de Dios acontecía en la forma de actuar de Jesús, y por eso era tan importante que sus discípulos vivieran como él vivía.

Por vivir de esta manera, Jesús tuvo que afrontar el rechazo y el ostracismo social. Los apodosos antes mencionados eran en la antigüedad, lo mismo que hoy en la cultura mediterránea tradicional, una forma de estigmatizar a los socialmente desviados, es decir, a aquellos que se apartaban del orden social establecido<sup>86</sup>. Esta estigmatización social de Jesús aparece en un dicho, que en su forma más antigua hablaba de Jesús como un profeta que ha perdido el honor (Mc 6,4 y Mt 13,57: ἄτιμος; Jn 4,44: τιμὴν οὐκ ἔχει; Lc 4,24 y *EvTom* 31: οὐκ ἔστιν δεκτός) en su pueblo natal<sup>87</sup>. Esta reacción de sus paisanos tiene su origen en el comportamiento asocial de Jesús, que ellos rechazan de forma eficaz atacando su prestigio y su buen nombre. Le rechazaban porque no querían que les afectara a ellos el desprestigio y los comentarios que provocaba su modo de actuar. Declarar a Jesús ἄτιμος equivalía a expulsarlo de la comunidad que formaba con los de su mismo pueblo<sup>88</sup>.

Esta estigmatización social de Jesús afectaba sobre todo a su familia, y es en este contexto donde debemos entender los pasajes que reflejan la oposición de sus parientes. Esta oposición aparece más claramente en el evangelio de Marcos (Mc 3,20-21.31-35 par.). Su madre y sus hermanos van en busca de Jesús, no porque ellos mismos pensarán que "estaba fuera de sí", sino porque la gente decía esto de él<sup>89</sup>. La misma oposición aparece en el evangelio de Juan (Jn 7,2-5) y en el dicho de Q 7,34 antes citado. En éste último dicho, Jesús es acusado de ser un comilón y un borracho, una acusación que en la tradición judía se refería al hijo rebelde que, con su comportamiento, deshonoraba a su familia (Dt 21,18-21), y es posible que también tuviera esta connotación en boca de quienes acusaban a Jesús de esta forma<sup>90</sup>. Estos pasajes indican que el enfrentamiento de

<sup>86</sup> B. J. Malina / J. H. Neyrey, "Conflict in Luke-Acts. Labelling and Deviance Theory", en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody 1991) 97-122, 99-100.

<sup>87</sup> S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties...*, o. c., 86-92.

<sup>88</sup> N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua* (Barcelona 1984) 210.

<sup>89</sup> El imperfecto ἔλεγον debe entenderse como impersonal: se decía, la gente decía. Un caso parecido en D. Laercio, 6,88.

<sup>90</sup> E. Bosetti / A. Nicacci, "L'indemoniato e il festaiolo. Lc 7,34-35 (Mt 11,18-19)

Jesús con sus familiares tuvo su origen en la mala reputación que su comportamiento les acarrea. Los dichos que hablan de la ruptura con la familia por causa del discipulado son un reflejo de la propia experiencia de Jesús, y la raíz de este conflicto se encuentra en su estilo de vida, que ponía en cuestión los valores en que se sustentaba aquella sociedad, contravenía las reglas de pureza y atentaba contra el honor y la jerarquía social que se apoyaba en él.

La actuación de Jesús y las reacciones que suscitaba su estilo de vida entre sus adversarios, sus paisanos y, sobre todo, entre sus parientes, es el transfondo en el que hay que situar las implicaciones que tenía ser discípulo suyo. Quienes le seguían, no sólo escuchaban sus enseñanzas y eran testigos de sus signos, sino que asumían su mismo estilo de vida. Llevaban una vida itinerante detrás de él (Mc 1,18.20; 2,14) y le acompañaban en sus comidas con publicanos y pecadores (Mc 2,15). Su actitud hacia las normas religiosas judías era igual a la de Jesús: no practicaban el ayuno (Mc 2,18), no observaban el precepto del sábado (Mc 2,23-24), ni tampoco las normas de pureza ritual en las comidas (Mc 7,2.5). También ellos realizaban exorcismos y expulsaban demonios (Q 11,19; Mc 6,13; 9,49). No es aventurado suponer que los adversarios de Jesús tuvieran hacia ellos una actitud semejante a la que tenían hacia él, y que les dirigieran los mismos apelativos de descalificación que le dirigían a él (Mt 10,25).

Seguir a Jesús imitando su estilo de vida supuso para sus discípulos asumir esta mala fama, la deshonra en sus lugares de origen y la oposición de sus familias, preocupadas por esta mala reputación, que no sólo afectaba a los que habían decidido seguirle, sino también al resto de sus familias. En situaciones como éstas, es muy probable que algunos de los discípulos se vieran obligados a abandonar sus familias, perdiendo así todo lo que la familia ofrecía entonces: apoyo, solidaridad, honor, etc. Ahora bien, todas estas cosas se perdían en la medida en que se tenían, y el tenerlas o no dependía del tipo de familia al que uno pertenecía. Lo que sabemos de los primeros discípulos de Jesús indica que al menos algunos de ellos pertenecían a familias relativamente extensas con un acceso

---

sullo sfondo della tradizione sapienziale biblico-giudaica", en F. Manns / E. Alliata (eds.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents* (Jerusalem 1993) 381-394. A los pasajes comentados en este estudio podrían añadirse Filón, *Ebr.* 15; 27-28; 95.

moderado a los recursos. La familia de Santiago y Juan, la de Leví y, tal vez en menor medida, la de Pedro y Andrés pertenecían a este grupo <sup>91</sup>. Para los discípulos pertenecientes a este estrato social, abandonar la propia familia suponía una renuncia importante, porque, en aquella sociedad, quien no tenía el apoyo de la familia estaba expuesto al más absoluto desamparo <sup>92</sup>.

La palabra que mejor definía en griego la situación de los que entonces carecían del apoyo de la familia era *πτωχός*. A diferencia del pobre (*πένης*), que necesitaba trabajar para vivir, el *πτωχός* era el pobre que no podía subsistir sin mendigar. En la sociedad helenístico-romana la pobreza no se definía principalmente por criterios económicos, sino por criterios de parentesco, porque el parentesco era el principal camino para acceder a los recursos económicos y a todos los demás bienes <sup>93</sup>. Leídas en este contexto, algunas palabras de Jesús que mencionan a los pobres (*πτωχοί*) podrían referirse no sólo a los que ya lo eran, sino también a los que se habían convertido en tales por seguirle a él, como consecuencia del rechazo de sus familias <sup>94</sup>.

Es probable que la mayoría de los que escuchaban a Jesús no fueran mendigos (*πτωχοί*), sino gente que tenía que trabajar para vivir (*πένητες*). Sin embargo, aquellos que habían perdido toda vinculación con sus familias sí podían catalogarse entre los mendigos. En este mismo contexto podrían ambientarse algunas exhortaciones de Jesús conservadas en Q que tienen como destinatarios a los discípulos y recomiendan actitudes que eran propias de los mendigos. En ellas se exhorta a pedir con confianza (Q 11,9-13), a no estar preocupados por las cosas materiales (Q 12,22-32)

<sup>91</sup> S. Guijarro, "La familia en la Galilea...", *a. c.*, 482-483.

<sup>92</sup> Epicteto, *Disc.* 3,12,3-4, describe al "desamparado", que está expuesto a todo tipo de calumnias, como el que no tiene hermanos, ni hijos, ni nietos, ni parientes.

<sup>93</sup> B. J. Malina, "Wealth and Poverty in the New Testament and its World": *Interpretation* 41 (1987) 354-367, 355-356 y 360-361.

<sup>94</sup> Éste podría ser el caso de la primera bienaventuranza (Q 6,20), que declara dichosos a los pobres, y tal vez también de otras tres bienaventuranzas que encontramos reunidas en Q. La cuarta, que es la más explícita, y la que ocupa un lugar retóricamente más importante, describe el ostracismo social que soportaban los discípulos en unos términos que hacen pensar en las sanciones de la familia contra el hijo rebelde. Las demás bienaventuranzas no se refieren a diversos tipos de personas, sino a aquellos cuya situación se describe más detalladamente en ésta, es decir, a los discípulos que habían sido repudiados por sus parientes. Véase J. Neyrey, "Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour...", *a. c.*, 145-147.

y a no atesorar en este mundo (Q 12,33-34). El fundamento de estas actitudes es la confianza en un Dios que es padre, no en la familia, que era quien proporcionaba entonces todas estas cosas (vestido, comida, riqueza, etc.). Los destinatarios podrían ser los pobres de los que hablan las bienaventuranzas, y, entre ellos, los que habían sido repudiados por sus familias como hijos rebeldes por haberse hecho discípulos de Jesús.

Una vez situada la ruptura con la familia en el contexto del discipulado, podemos preguntarnos cuál fue la actitud de Jesús hacia la familia. En los dichos que hemos estudiado se habla siempre del enfrentamiento entre el padre y el hijo, cuya relación constituía el eje básico de la familia en aquella sociedad. A través de la relación padre-hijo, como hemos visto, se transmitía la propiedad, la religión y el honor, y sobre ella descansaba la continuidad de la familia. El hecho de que las palabras de Jesús inviten a romper esta relación podría hacer pensar que tuvo una actitud hostil hacia la familia patriarcal.

G. Theissen ha sostenido que los carismáticos ambulantes de la primera generación cristiana tenían un *ethos* antifamiliar<sup>95</sup>. E. Schüssler Fiorenza asume y completa la tesis de Theissen, insistiendo en la abolición de las estructuras patriarcales y mostrando cómo los cristianos de la primera generación configuraron sus comunidades según el modelo de las relaciones familiares fraternas, en las que no existía la figura del padre<sup>96</sup>. J. D. Crossan, en un análisis muy rápido y bastante superficial, que no tiene en cuenta el pasaje más relevante sobre este tema (Q 9,59-60), concluye que Jesús "estaba en contra de la familia patriarcal"<sup>97</sup>.

Sin embargo, otros dichos de Jesús sugieren que estas afirmaciones deben ser matizadas. Uno de ellos es el dicho sobre el divorcio, que se encuentra en tres tradiciones independientes (Q 16,18; 1 Cor 7,10 y Mc 10,11-12). Para entender adecuadamente este dicho hay que tener en cuenta las consecuencias que tenía el divorcio para la mujer en aquella cultura. El divorcio no era entonces un asunto entre dos personas, sino entre dos familias, y tenía lugar en el contexto de una sociedad cuyo valor central era el honor. Una mujer repudiada tenía que abandonar la familia de su marido y volver a la de su padre, llevando consigo la deshonra de

---

<sup>95</sup> G. Theissen, *Sociología...*, o. c., 13-20.

<sup>96</sup> E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 188-200.

<sup>97</sup> J. D. Crossan, *The Historical Jesus...*, o. c., 299-302.

no haber respondido a lo que se esperaba de ella. El dicho sobre el divorcio, leído en este contexto, pretende ante todo defender a la mujer, y contiene una crítica contra la desmedida autoridad que el marido tenía sobre ella. Pero, al mismo tiempo, revela que la desintegración de la familia en cuanto tal no era un objetivo del programa de Jesús.

Por otro lado, diversas tradiciones evangélicas dan a entender que algunos de los seguidores más cercanos de Jesús no abandonaron sus familias para seguirle. Después de haber dejado las redes, Pedro va con él a su casa (Mc 1,29 par.), y lo mismo ocurre en el caso de Leví (Mc 2,15 par.) y, tal vez, también en el de Santiago y Juan (Mt 20,20; 27,56). Del mismo modo, las numerosas menciones de la barca que Jesús y sus discípulos utilizaban para moverse en el lago (Mc 4,36; 5,18; 6,32.45 par.) podrían ser un indicio de que no todos sus discípulos habían abandonado su medio de vida.

En otros pasajes se mencionan las casas en las que Jesús y sus discípulos eran recibidos por familias que no se han dividido a causa de él<sup>98</sup>. En Betania vivía una familia que apoyaba a Jesús y a sus discípulos con su hospitalidad (Mc 11,11; 14,3 par.; Lc 10,38-42; Jn 11,1-54), e incluso en Jerusalén había alguna familia que podía ofrecerles una sala espaciosa para celebrar la pascua (Mc 14,12-16).

A estos datos hay que añadir la tradición más antigua del envío de los discípulos, que nos ha llegado en dos versiones independientes. Tanto en Mc 6,10 como en Q 10,5-7a los discípulos son enviados a las casas. En ambos envíos, pero sobre todo en el de Q, el anuncio del reino no se dirige principalmente a los individuos, sino a las familias. Esto significa que la conversión que requiere la acogida del reinado de Dios anunciado por Jesús no pretendía abolir la familia en cuanto tal, sino transformar las relaciones que se daban dentro de ella.

Estos pasajes revelan que el programa de Jesús no tenía como objetivo la desintegración de la casa, y, por tanto, que la renuncia a la familia no fue una exigencia básica del discipulado. Esta afirmación y la evidencia en que se sustenta parece estar en contradicción con los dichos sobre la ruptura con la familia, en los que aparece claramente que tanto él como

---

<sup>98</sup> M. Pesce, "Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione", en H. Temporini / W. Haase (ed.), *ANRW II* 25,1 (Berlin-New York 1984) 351-389, 365 y 370-371.

algunos de sus discípulos entraron en conflicto con sus familias y fueron rechazados por ellas.

Para entender esta aparente contradicción es necesario tener en cuenta que la predicación y el ministerio de Jesús no se situaban en el marco de la religión doméstica, sino de la religión "política"<sup>99</sup>. Su predicación no pretendía, como la de los fariseos más tarde, regular las prácticas religiosas de la casa, sino que anunciaba la llegada del reinado de Dios, que transformaría este mundo. Esto significa que Jesús no tenía un programa específico en contra de la casa, y desde aquí se explica que en sus dichos no haya una actitud hostil con respecto a la casa en cuanto tal.

Ahora bien, la llegada del reinado de Dios que Jesús anunciaba suponía una transformación radical de los valores sobre los que se sustentaba aquella sociedad. Esta transformación implicaba, entre otras cosas, la abolición de las normas de pureza y la relativización del honor, que eran dos pilares básicos de aquella sociedad, y la casa patriarcal desempeñaba un papel fundamental en la conservación y transmisión de estos valores. En ella se cultivaba y transmitía la preocupación por el honor; y en ella se reforzaban constantemente las estructuras patriarcales, que después se reproducían en las demás relaciones sociales. La casa era, pues, la guardiana y transmisora de los valores que Jesús cuestionó en su predicación. Esto explica el segundo aspecto: el conflicto de Jesús y algunos de sus discípulos con sus familias.

Hemos de suponer, sin embargo, que este conflicto no se produjo siempre. Cuando toda la familia acogía el mensaje de Jesús no se producían divisiones por causa suya. En estos casos, los discípulos continuaban viviendo en sus casas, pero establecían con Jesús y los demás discípulos un nuevo parentesco, y aquellos que habían tenido que abandonar sus casas y a sus parientes encontraban hospitalidad, apoyo y solidaridad en estas casas que habían acogido el anuncio de Jesús. De estas relaciones de parentesco simbólico hablan dos dichos de Marcos (Mc 3,34; Mc 10,30).

Esta actitud de Jesús hacia la casa explica también la existencia de dos tipos de discípulos: los que tenían que renunciar a sus familias para seguir a Jesús y los que permanecían en sus casas. G. Theissen identifica a estos dos tipos de discípulos como "carismáticos ambulantes" y "simpatizantes

---

<sup>99</sup> Sobre la distinción entre "religión doméstica" y "religión política", véase B. J. Malina, "'Religion' in the World of Paul": *Biblical Theology Bulletin* 16 (1986) 92-101, 92-94.

de las comunidades locales" respectivamente <sup>100</sup>. Esta distinción de Theissen, que se refiere al movimiento de Jesús después de la Pascua, ha sido aplicada a la época del ministerio de Jesús, distinguiendo dos tipos de llamada. A unos discípulos Jesús los habría llamado a un seguimiento más cercano y les habría pedido que abandonaran sus casas y sus familias, mientras que a otros les habría permitido seguir en sus propias casas, que servirían de apoyo a los discípulos itinerantes. Esto significaría, de hecho, que existía un doble *ethos* en el seguimiento de Jesús <sup>101</sup>.

El estudio de los pasajes que hablan sobre la ruptura con la familia nos permite, sin embargo, proponer una interpretación diferente. El origen de estas dos formas de discipulado no se encuentra en dos llamadas diferentes de Jesús, sino en las diversas actitudes de las familias hacia aquellos que decidían hacerse discípulos de Jesús. Cuando toda la casa acogía el mensaje de Jesús, o cuando no rechazaba a aquellos de sus miembros que lo acogían, no se producía la ruptura familiar y los discípulos podían seguir viviendo en sus casas, aunque a veces las abandonaran temporalmente para acompañar a Jesús. Por el contrario, cuando se producía la ruptura familiar por causa de Jesús, los discípulos eran repudiados por sus familias y se veían obligados a vivir, como Jesús, sin domicilio fijo.

---

<sup>100</sup> G. Theissen, *Sociología...*, o. c., 13-25.

<sup>101</sup> Así opina, por ejemplo, G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1996) 41-45 y 49-51.

