S. GUIJARRO OPORTO

El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente

SEPARATA REVISTA "SALMANTICENSIS"
Vol. L Fasc. 3 - UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA - Septiembre-Diciembre 2

ESTUDIOS *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388

EL RELATO PRE-MARCANO DE LA PASIÓN Y LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO NACIENTE

INTRODUCCIÓN

Los primeros cuarenta años del Cristianismo naciente constituyen un período de tiempo bien definido que se conoce como «generación apostólica» o «primera generación cristiana». Este período comienza después de la muerte de Jesús y termina con la destrucción de Jerusalén al final de la primera guerra judeo-romana (66-70 d.C.), un acontecimiento que fue decisivo para la historia posterior de los diversos grupos judíos, incluidos los nacientes grupos de discípulos de Jesús. Durante esta primera etapa, que va desde el año 30 al 70 d.C., los discípulos que habían acompañado a Jesús tuvieron un papel muy relevante y, junto con otros misioneros, hicieron que el mensaje cristiano llegara a toda la cuenca oriental del Mediterráneo. Por eso, la desaparición de estos primeros discípulos, que coincide a grandes rasgos con el final de la guerra judeo-romana, señala el comienzo de un nuevo período que solemos identificar como «generación sub-apostólica» o «segunda generación cristiana» [1].

Las fuentes para el estudio de la generación apostólica son escasas y fragmentarias, y además proceden en su mayoría de autores cristianos. Esto se debe, por un lado, a que durante este período inicial los discípulos de Jesús no sintieron la necesidad de poner por escrito lo que estaban viviendo; y por otro a que en estos primeros años el movimiento de Jesús tuvo una escasa relevancia social. Sólo cuando habían desaparecido aquellos que habían sido

1 R. E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986), pp. 13-30.

testigos de la vida de Jesús o cuando las comunidades sintieron la necesidad de conocer sus orígenes comenzaron los discípulos a escribir sus recuerdos sobre Jesús y sobre la generación apostólica [2]. En esta época encontramos también las primeras referencias de autores no-cristianos al movimiento de Jesús, lo cual indica que comenzaba a tener cierta relevancia social.

El presente artículo pretende aclarar la naturaleza y el valor historiográfico del relato de la pasión, uno de los escritos compuestos durante la generación apostólica, situándolo en el contexto de las demás fuentes disponibles para el estudio de este primer período del cristianismo naciente.

I. Las fuentes para el estudio de la generación apostólica

Al estudiar las fuentes para reconstruir la historia de la generación apostólica hemos de distinguir, en primer lugar, entre fuentes cristianas y no-cristianas; y en segundo lugar, entre las fuentes procedentes de esta misma época y otras posteriores. Sobre estas dos distinciones básicas pueden introducirse otras precisiones como la naturaleza literaria de dichas fuentes, que es decisiva para determinar el tipo de información que podemos obtener de ellas, o la localización geográfica, que permite relacionar diversas fuentes entre sí.

Partimos, por tanto, de una primera clasificación, en la que se tiene en cuenta, sobre todo, el origen y la datación de las fuentes, tal como se resume en el siguiente cuadro [3]:

2 Como ha observado acertadamente R. Brown, «la mayor parte del NT fue escrito después de la muerte del último apóstol conocido»; Brown, *Las iglesias...*, p. 14.

3 En este cuadro se recogen sólo aquellos escritos que contienen alguna información sobre la primera generación cristiana. Las cartas de los discípulos de Pablo, así como las cartas llamadas católicas o los evangelios en su redacción final, contienen informaciones acerca de la segunda generación. Algunos autores sitúan la composición de la carta de Santiago en una fecha temprana, pero como no hay acuerdo sobre este punto, he preferido ceñirme a aquellos escritos claramente datados en el periodo apostólico o que contienen informaciones sobre él.

	30-70 d.C.	70-135 d.C.
Cristianas	Cartas de Pablo Documento Q Relato de la pasión *Colecciones pre-evangélicas*	Libro de los Hechos
No cristianas		Flavio Josefo Tácito Suetonio

De las dos coordenadas contempladas en este cuadro, la temporal es la más determinante. Las fuentes procedentes de la generación apostólica son todas ellas cristianas y no tienen una intencionalidad histórica; las informaciones que encontramos en ellas son esporádicas y en la mayoría de los casos indirectas. Por el contrario, las fuentes posteriores, tanto las cristianas como las no-cristianas, son obra de historiadores que tratan de contar acontecimientos del pasado.

Fuentes contemporáneas

Pueden clasificarse en dos grupos: por un lado, las cartas auténticas de Pablo (1Tes; Gál: 1-2Cor; Flp; Flm y Rom); y por otro, las tradiciones y documentos que encontramos insertados en los evangelios actuales.

Las *cartas de Pablo* son, sin duda, la fuente contemporánea más valiosa para reconstruir la historia de la generación apostólica. Sin embargo, su utilización como fuente histórica debe tener en cuenta algunas cautelas. En primer lugar, es necesario tener presente que sus informaciones se refieren principalmente a los misioneros y comunidades del movimiento judeo-cristiano aglutinado en torno a la figura de Pablo. Estas informaciones no deben generalizarse, pues existían otros grupos cristianos con una visión y un estilo de vida diferente. En las cartas paulinas se habla de estos otros grupos, pero muchas veces las referencias a ellos se encuentran en contextos polémicos. Por tanto, y esta es la segunda cautela, a la hora de evaluar estas informaciones será necesario relativizar el punto de vista de Pablo y sus compañeros para llegar a una visión más objetiva de tales grupos. En general, para una

reconstrucción histórica, será muy útil distinguir las informaciones «neutrales», que se mencionan de pasada, de otras «interesadas», que se encuentran en contextos polémicos o apologéticos. A pesar de estas cautelas hay que decir que las informaciones de las cartas de Pablo son el punto de partida más sólido para una reconstrucción de la historia del cristianismo durante la generación apostólica.

Las *tradiciones y documentos pre-evangélicos* han sido menos estudiados que las cartas de Pablo como fuentes para la reconstrucción de la historia de la generación apostólica. Esta menor atención de los historiadores se explica fácilmente por el carácter hipotético de la reconstrucción de dichos documentos y porque no hablan directamente acerca de este período, sino sobre la actividad y la enseñanza de Jesús. A pesar de ello, un mejor conocimiento de estos documentos y tradiciones puede ser de gran utilidad para completar el panorama parcial que puede reconstruirse a partir de las cartas de Pablo.

Los estudios sobre Q, que se han multiplicado en los últimos cuarenta años bajo el impulso de la Escuela de la Historia de la Redacción, son probablemente los que más han contribuido a hacernos caer en la cuenta de la importancia de estos documentos y tradiciones. Dichos estudios han llegado a un cierto consenso sobre la datación del Documento Q en la década de los años 50 y sobre su localización en Galilea [4]. Este hecho arroja una luz inmensa sobre la existencia de un judeo-cristianismo galileo del que no tenemos ninguna noticia a través de las cartas de Pablo ni a través del libro de los Hechos. Aunque sus informaciones sobre dicho grupo cristiano son indirectas, gracias a esta colección de dichos de Jesús, reconstruida pacientemente a partir de los evangelios de Mateo y de Lucas, es posible comenzar a iluminar una

4 La localización del Documento Q en Galilea ha sido propuesta con buenos argumentos por J. L. Reed, «The Social Map of Q», in: J. S. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q* (Valley Forge: Trinity Press 1995) 17-36; y más recientemente por K. S. Han, *Jerusalem and the Early Jesus Movement: The Q Community's Attitude Toward the Temple* (Sheffield: Academic Press, 2002). Sin embargo, algunos otros autores la sitúan en de forma más genérica en Palestina: G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme, 1997) pp. 225-258; o en Jerusalén: M. Frechskowski, «Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle», in: A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*. BETL 153 (Leuven: University Press, 2001) 535-559.

de las zonas oscuras del mapa del movimiento cristiano en la generación apostólica [5].

Los estudios sobre Q han hecho de este documento pre-evangélico un caso emblemático, pero cabe preguntarse si es posible identificar otros documentos o tradiciones similares, que merezcan ser estudiados como fuentes para reconstruir la historia de la generación apostólica. En principio hemos de descartar las tradiciones orales, que por su misma naturaleza se transmitieron de forma independiente, y centrar la atención en las colecciones o documentos que, al ponerse por escrito en un grupo concreto de discípulos de Jesús, podrían reflejar algo de su vida y orientación propia.

Colecciones de este tipo pueden percibirse detrás de los evangelios actuales. Así, por ejemplo, es muy probable que el Evangelio de Tomás fuera en su origen una colección de dichos de Jesús similar en algunos aspectos al Documento Q [6]. También es muy probable que existieran colecciones de milagros de Jesús como la llamada «Fuente de los Signos» que habría servido de base para la composición de la primera parte del Evangelio de Juan; o las *catenae* que se adivinan detrás de algunas secciones del Evangelio de Marcos [7]. Del mismo modo, es posible percibir colecciones de controversias, que habrían sido utilizadas por Marcos y Juan en la composición de sus respectivos evangelios. Con todo, la utilización de estas pequeñas colecciones como fuentes para el estudio de la generación apostólica resulta muy problemática, debido a su escasa extensión y a la dificultad para contextualizarlas temporal y geográficamente.

Entre las tradiciones pre-evangélicas pueden identificarse también algunas unidades literarias más extensas que fueron compuestas a partir de textos judíos anteriores. A este grupo pertenecen el discurso escatológico de Mc 13 y los himnos de Lc 1-2. Su estudio puede revestir cierto interés para la reconstrucción histórica de la generación apostólica, sobre todo si es posible localizarlos y datarlos. La reelaboración cristiana del discurso escatológico, por ejemplo, parece reflejar la crisis de Calígula y la amenaza que

5 La más reciente reconstrucción es la de J. M. Robinson et alii (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters, 2000).

6 H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London-Philadelphia 1990), pp. 75-128.

7 Koester, *Ancient Christian Gospels...*, pp. 201-205.

supuso para el templo de Jerusalén en el año 40 d.C. [8]. Sería, pues, una fuente importante para el conocimiento de la comunidad de Jerusalén en esa fecha. En esta misma comunidad podrían haber sido compuestos los himnos de Lc 1-2, que reflejan una teología muy centrada en el monoteísmo israelita y parecen presuponer la vivencia comunitaria similar a la que aparece en los sumarios de la primera parte del Libro de los Hechos [9].

Entre estas composiciones anteriores a los evangelios hay que situar también el Relato de la Pasión, que será objeto de estudio en este artículo. La existencia de un relato pre-evangélico ha sido casi un axioma en los estudios sobre los evangelios, pues se trata del único bloque literario en que coinciden de forma significativa Juan y los Sinópticos [10]. Si fuera posible reconstruir este antiguo relato que parece estar en el origen de los actuales relatos evangélicos de la pasión, y si pudiéramos conocer su lugar y fecha de composición, tendríamos acceso a una importante fuente para el estudio de la generación apostólica. Veremos más adelante que la tarea no es fácil, aunque merece la pena emprenderla.

Fuentes posteriores

Las fuentes posteriores a la generación apostólica que contienen alguna información sobre ella son escritos de carácter histórico. Este rasgo común merece una primera consideración acerca del valor «histórico» de la historiografía antigua. Los cánones sobre el género histórico, lo mismo que los de otros géneros literarios, eran muy estables en la antigüedad y los autores solían someterse a ellos. En los tratados antiguos sobre «Cómo debe escribirse la historia» se enumeran los principales rasgos del género: que se elija bien el tema o el personaje; que el relato sea útil y sirva para deleitar al lector; que la presentación de los acontecimientos siga una secuencia ordenada; que la narración tenga viveza... pero

8 Theissen, *Colorido local...*, pp. 145-187.

9 R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid: Cristiandad, 1982), pp. 360-369.

10 Incluso los autores de la Escuela de la Historia de la Redacción, que centraron su atención en el estudio de las formas literarias de la tradición oral se vieron obligados a reconocer que el RP era un bloque literario preexistente a los evangelios; véase R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme, 2000), pp. 335-344; M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas* (Valencia: Institución San Jerónimo, 1984), pp. 177-210.

también que los hechos narrados correspondan a la verdad [11]. Esta preocupación por lo verdaderamente sucedido es el rasgo que distingue la historia de la novela, también en el mundo antiguo, y habla a favor de la fiabilidad de las informaciones que encontramos en los historiadores antiguos.

La fuente más importante para el estudio de la generación apostólica es una obra cristiana de carácter histórico: el Libro de los Hechos; aunque también pueden encontrarse algunas informaciones puntuales en las obras de otros historiadores romanos (Tácito y Suetonio) y judíos (Flavio Josefo), que no eran cristianos.

Para poder utilizar los *Hechos de los Apóstoles* como fuente para la reconstrucción de este período es necesario determinar su valor histórico [12]. Al ser una obra cristiana, que fue escrita bastantes años después de los acontecimientos que narra con los criterios de la historiografía antigua, es lógico que los historiadores sospechen acerca de la imparcialidad y veracidad de sus informaciones. Estas sospechas se acrecientan al comprobar que algunas de estas informaciones se contradicen con lo que sabemos por fuentes más fiables. Un caso muy conocido es la contradicción existente entre lo que Pablo cuenta de sí mismo en Gál 1-2 y lo que Hechos dice acerca de estos mismos acontecimientos [13]. Sin embargo, en otros muchos casos, las informaciones de Hechos sí que coinciden con los datos de otras fuentes. Son muchos, por ejemplo, los detalles de la vida de Pablo y de otros personajes mencionados en sus cartas que se encuentran narrados con precisión en Hechos. Algunas otras informaciones suyas pueden confirmarse leyendo los escritos de Flavio Josefo [14]. El problema con-

11 Hechos pertenece a este tipo de escritos y sigue las reglas citadas: W. C. van Unnik, «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres* (Gembloux 1979), pp. 37-60, espec. pp. 50-51.

12 Una buena síntesis de la discusión acerca del valor histórico de Hch puede verse en M. A. Powell, *What are they Saying about Acts* (New York: Paulist Press, 1991), pp. 80-95. Véase también: J. A. Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 2003), pp. 186-191, sobre el valor de Hechos en general, y pp. 192-208 sobre el valor de las informaciones relativas a Pablo.

13 No coinciden las visitas de Pablo a Jerusalén (Gál 1, 15-24; 2, 1 // Hch 9, 11.15.27-230) ni tampoco el resultado de la asamblea (Gál 2, 1-10 // Hch 15, 1-35).

14 La referencia a Teudas y a Judas el Galileo (Hch 5, 33-39 = *Ant* 20, 97-99, 102); La hambruna en tiempos de Claudio (Hch 11, 27-28 = *Ant* 20, 49-53, 101); la muerte de Herodes Agripa I (Hch 12, 20 = *Ant* 19, 343-361); la referencia a un revoltoso «egipcio» (Hch 21, 37-38 = *Ant* 20, 169-172; *BJ* 2, 261); el pontificado de

siste en determinar hasta qué punto podemos fiarnos de aquellas informaciones que sólo se encuentran en el libro de los Hechos [15].

Las informaciones de los *historiadores no cristianos* son de una naturaleza muy distinta. Ninguno de ellos se propuso escribir una historia de los comienzos del cristianismo, y por esta razón sólo mencionan los acontecimientos que tenían alguna relevancia para la historia que ellos estaban contando. Sin embargo, el valor de estos datos puntuales es muy grande, tanto cuando confirman las informaciones de otras fuentes, como cuando nos proporcionan nuevos datos. Así, por ejemplo, la breve referencia de Suetonio a la expulsión de los judíos de Roma a causa de una disputa interna motivada por un tal «Chresto» (*Claudius* 25), es una confirmación muy valiosa de Hch 18, 1-2 [16]. En otros casos, la información que obtenemos es totalmente nueva, como la noticia de Tácito sobre el incendio que asoló un barrio de la capital en el año 64 d.C., siendo emperador Nerón. Tácito cuenta cómo éste, para aplacar el rumor creciente que le acusaba de haberlo provocado, inculpó y castigó con crueles suplicios a «aquellos a los que la gente llamaba cristianos» (*Annales* 15, 44), una noticia que también refiere Suetonio (*Nero* 16). Por último, resulta muy interesante a información de Flavio Josefo acerca del la muerte de Santiago, el hermano del Señor, que de forma indirecta proporciona una preciosa información acerca de la comunidad de Jerusalén en el año 62 (*Ant* 20, 199-203).

Esta breve panorámica sobre las fuentes del periodo apostólico es el contexto en que debe situarse el estudio que viene a continuación. Las fuentes que se refieren directamente a acontecimientos sucedidos en estos primeros años de existencia del movimiento cristiano (cartas de Pablo, Hechos y referencias de autores paganos) han sido muy estudiadas. De entre las fuentes «indirectas», es decir aquellas que no se refieren a dichos acontecimientos, pero que reflejan la vivencia de algunos grupos de discípulos durante esta

Ananías (Hch 23, 2; 24, 1 = *Ant* 20, 103); la relación entre Félix y Drusilla (Hch 24, 24 = *Ant* 20, 137-144); el procurador Festo (Hch 24, 27-25, 2 = *Ant* 20, 182-186); y la mención de Agripa II y Berenice (Hch 25, 13; 26, 27-28 = *Ant* 20, 145).

15 La opinión más común es que podemos fiarnos más de los detalles concretos y de las informaciones dichas de pasada que de las grandes composiciones literarias, que parecen reflejar más sus intenciones teológicas. Véase Powell, *What are they saying...*, pp. 88-90.

16 La noticia se encuentra también en Dion Casio (60, 6.6). Sobre este importante acontecimiento, véase D. Álvarez Cineira, *Die Religions-Politik des Kaisers Claudius und die paulinische Misión* (Freiburg: Herder, 1999), pp. 196-216.

época, sólo el Documento Q ha sido estudiado como fuente para la reconstrucción del cristianismo naciente. El estudio que viene a continuación trata de abordar desde esta perspectiva otro antiguo documento cristiano, cuya reconstrucción, datación y localización podría arrojar algo de luz sobre la historia de este período.

II. El relato pre-marcano de la Pasión

Las coincidencias entre Marcos y Juan en el RP indican que ambos evangelistas dependen de una tradición anterior a ellos, pero los diversos intentos de reconstrucción de este relato pre-evangélico de la pasión no han logrado un consenso generalizado. La causa de esta falta de consenso hay que buscarla en la naturaleza misma de la tradición estudiada. El RP no contiene una tradición discursiva, como ocurre con el Documento Q, sino una tra-dición narrativa. A diferencia de las tradiciones discursivas, preocupadas por conservar la literalidad de los dichos, las tradiciones narrativas ponen el acento en conservar la trama de los acontecimientos narrados [17]. A pesar de estas dificultades, J. D. Crossan intentó hace unos años reconstruir el relato que habría servido de base a Marcos y a Juan con la ayuda de un tercer relato conservado en el Evangelio de Pedro, pero su propuesta ha sido muy contestada [18].

Ante la enorme dificultad que entraña la reconstrucción del relato que sirvió de base a Marcos y a Juan, los esfuerzos de los

17 Incluso en las narraciones, la parte que se conserva con mayor cuidado son las palabras que pronuncian los personajes. Puede verse, como ejemplo, el relato de la curación del paralítico en Mc 2, 1-12 y en Jn 5, 1-9; o los tres relatos de la conversión de Pablo (Hch 9, 1-30; 22, 3-16; 26, 4-20).

18 J. D. Crossan, The Cross *That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988), esp. pp. 16-30. Crossan distingue tres etapas en la formación de los diversos relatos de la pasión. En la primera se habría compuesto el llamado «Evangelio de la Cruz» (EC), que habría servido de base para componer, en la segunda, los relatos de los evangelios canónicos. Finalmente, en una tercera etapa, teniendo también como base el EC, se habría compuesto el *EvPe*. Según él, el EC puede reconstruirse a partir del actual *EvPe*. La tesis de Crossan ha sido muy contestada; véase J. B. Green, «The Gospel of Peter: Source for a Pre-canonical Passion Narrative?», en *ZNW* 78 (1987) 293-301; M. Rodríguez, «El Evangelio de Pedro. ¿Un desafío a los evangelios canónicos?», en *EstBíb* 46(1988) 497-525; R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion narratives in the four Gospels* (New York: Doubleday, 1994), pp. 1332-1336.

investigadores se han centrado en una tarea más modesta: reconstruir el relato pre-joánico [19] y el pre-marcano [20]. En esta tarea es decisivo el recurso al análisis redaccional, pues, si fuera posible eliminar las modificaciones redaccionales, podríamos identificar el relato tradicional utilizado por el evangelista. El mayor obstáculo en esta empresa es la falta de textos paralelos, que necesariamente hace el análisis redaccional más complejo y la identificación del relato tradicional más hipotética. Este hecho explica la diversidad de las reconstrucciones propuestas en los últimos ochenta años [21].

Estudiando estas diversas propuestas se observa que el interés de la mayoría de los autores se ha centrado en reconstruir la historia literaria del relato de la pasión. Son pocos los que han abordado su estudio con la intención de datarlo y localizarlo para conocer mejor la situación del grupo que lo produjo [22]. Esta es, precisamente, la perspectiva desde la cual abordaremos aquí la reconstrucción del relato premarcano de la pasión. En esta reconstrucción tendremos en cuenta los resultados de la investigación precedente y utilizaremos una serie de criterios que han sido propuestos en el marco de dicha investigación.

19 R. T. Fortna, «A pre-Johannine Passion Narrative as Historical Source. Reconstructed Text and Critique», en *Forum* 1/1 (1998) 71-94; S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1997) pp. 232-287.

20 En la investigación sobre el relato pre-marcano de la pasión, que será el objeto de nuestro estudio, pueden distinguirse tres fases. En la primera, dominada por la escuela de la Historia de la Redacción, se confiaba en a posibilidad de reconstruir dicho relato. En los años 50 se rompió este consenso y se abrió paso la hipótesis de que Marcos habría compuesto el relato de la pasión a partir de tradiciones orales. En los últimos años, sin embargo, se ha consolidado la opinión de que Marcos reelaboró un relato ya existente. Sobre la investigación entre 1920 y 1970, véase G. Schneider, «Das Problem einer vorkanosnischen Passionserzählung», en *BZ* 16 (1972) 222-244. Sobre Marcos como primer compositor del RP, véase E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte, FRLANT* 102 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), y sobre todo W. H. Kelber, *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (Philadelphia: Fortress, 1976).

21 M. L. Soards, en un apéndice incluido por R. E. Brown en su monumental obra sobre los relatos de la pasión («Appendix IX: The Question of a Premarcan Passion Narrative», en R. E. Brown, *The Death of the Messiah...*, pp. 1492-1524) hace un estudio comparativo de las propuestas de 34 autores del siglo XX, comenzando con las propuestas de los autores de la escuela de la Historia de las Formas. En la tabla comparativa de pp. 1502-1517 puede verse con detalle las diferencias entre las diversas reconstrucciones.

22 Recientemente Theissen, *Colorido local...*, pp. 189-222.

Criterios utilizados en la reconstrucción

Las diversas reconstrucciones que se han hecho hasta ahora del relato pre-marcano de la Pasión (RPMcP) se fundamentan en ciertos presupuestos y utilizan implícita o explícitamente una serie de criterios para distinguir los elementos añadidos, sean estos tradicionales o redaccionales. Algunos autores, incluso, han reflexionado explícitamente sobre tales criterios y han hecho algunas sugerencias sobre cómo utilizarlos [23]. También la reconstrucción del RPMcP que voy a proponer más adelante se basa en una serie de criterios que expongo aquí sumariamente.

Para identificar los elementos redaccionales añadidos por Marcos seguiré la metodología propuesta por R. H. Stein [24], sin perder de vista la peculiaridad de este antiguo relato y la diferencia que existe entre él y el resto de las tradiciones utilizadas por Marcos. El RPMcP era una narración en la que los diversos episodios (unidades literarias) estaban unidos por una trama, mientras que las otras tradiciones evangélicas eran, en su mayoría, independientes entre sí y no formaban parte de un relato seguido. Por esta razón no encontraremos muchas suturas ni muchos sumarios, y serán pocos los indicios de composición o disposición del material. Tampoco será fácil identificar la selección del material ni la omisión del mismo. En esta parte de su evangelio, la tarea redaccional de Marcos consistió en insertar unidades literarias independientes y sobre todo en modificar pasajes ya existentes. Estas modificaciones pueden identificarse gracias a la presencia del estilo y vocabulario propio de Marcos y, sobre todo, a la presencia de temas teológicos característicos que aparecen en el resto del evangelio. Para identificar estas inserciones y añadidos de Marcos utilizaré los siguientes criterios:

23 Soards, «Appendix IX...», pp. 1518-1522, enumera los cinco más utilizados por los 34 autores estudiados, haciendo algunas observaciones críticas sobre cada uno de ellos. Son los siguientes: *a)* paralelos, sobre todo entre Mc y Jn; *b)* tensiones internas; *c)* vocabulario y estilo; *d)* temas teológicos y motivos literarios; y *e)* agrupaciones conceptuales. R. E. Brown, *The Death of the Messiah...*, pp. 55-57, sugiere, por su parte, tres pistas: *a)* paralelos con Jn; *b)* estilo y vocabulario propio de Mc; *c)* material de estilo diverso.

24 R. H. Stein, «The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History», en *NovT* 13 (1971) 181-198. Stein descubre las claves de la redacción marcana en las siguientes composiciones: *a)* suturas que sirven para vincular unidades preexistentes; *b)* inserciones en unidades literarias ya existentes; *c)* sumarios; *d)* creación de nuevas unidades literarias; *e)* modificación de material ya existente; *f)* selección de material; *g)* omisión de material; *h)* disposición del material; *i)* introducción de la obra; *j)* conclusión de la obra; y *k)* vocabulario propio.

C1: Vocabulario y estilo propios de Marcos

Conocemos este vocabulario gracias al estudio de la redacción marcana en otros pasajes. Suele ser muy característico el utilizado en los sumarios y en las suturas en el resto del evangelio, y lo mismo ocurre con el estilo y los recursos de composición. Un ejemplo de vocabulario propio puede verse en el uso del término «discípulo» *(mathetes)*, que aparece casi siempre en las suturas redaccionales del evangelio (Mc 2, 23; 6, 1...), lo cual hace pensar que se trata de un término propio de Marcos. Como ejemplo de recurso característico del estilo de Marcos podemos citar el uso de las cláusulas explicativas con la partícula *gar* en posición enclítica, que aparece en Mc 14, 2 o en 15, 10. También encontraremos algunas técnicas marcanas de composición como el tríptico de Mc 14, 1-11.

C2: Temas teológicos propios de Marcos

Muchas de las inserciones que Mc introdujo en el RPMcP se deben a su interés por vincular el RP con el resto del evangelio. Uno de los recursos utilizados para ello consiste en introducir pequeños añadidos relacionados con los temas que constituyen la trama teológica del relato. Ahora bien, los dos grandes temas sobre los que Marcos ha articulado su relato son el progresivo descubrimiento de la identidad de Jesús y la actitud de los discípulos hacia él. Esta pista nos ayuda a descubrir, por ejemplo, que el segundo interrogatorio del Sumo Sacerdote (Mc 14, 61b-62) podría ser un añadido de Marcos, lo mismo que la confesión del centurión (Mc 15, 39), pues ambos reflejan el interés del evangelista por mostrar que la verdadera identidad de Jesús se revela en la cruz. Por lo que se refiere a los discípulos, es muy posible que el episodio del Cireneo (Mc 14, 21) y el de las mujeres que contemplan de lejos la muerte de Jesús (Mc 15, 40-41) sean también un añadido de Marcos, pues en ambos pasajes se propone como modelo de discipulado a personajes secundarios, cuyas actitudes contrastan con el progresivo abandono de los Doce.

C3: Tensiones o incoherencias internas

En el RP de Mc se perciben tensiones o incoherencias internas. Estas tensiones pueden ser un indicio de que se han combinado tradiciones diversas o se ha modificado una tradición ya existente. A veces se trata de pasajes o temas que no tienen ninguna función en

el desarrollo posterior del relato, como las referencias iniciales a la fiesta judía de la pascua (Mc 14, 1-2.12-16); otras de anuncios ajenos al relato que luego no se cumplen (Mc 14, 28; 16, 7); o de falta de coherencia en el uso del vocabulario, como la que se observa en la forma de referirse a los discípulos. En la mayoría de los episodios éstos aparecen de forma individual y cuando se hace referencia al grupo se los menciona como «los Doce» (Mc 14, 17). Sin embargo, en tres pasajes, y sólo en esos tres se hace referencia a ellos con el nombre genérico de «los discípulos». Estos pasajes son la preparación de la cena de pascua (Mc 14, 12-16: cuatro veces); el episodio de Getsemaní (Mc 14, 32-42: una vez) y el relato de la tumba vacía (Mc 16, 1-8: una vez), tres episodios que por otras razones son considerados, totalmente o en parte, añadidos de Marcos.

C4: Unidades sin conexión suficiente con el contexto

Este criterio sirve, sobre todo, para identificar la inserción de unidades literarias en el RPMcP. A esta insuficiente conexión con el contexto se añade, con frecuencia, el hecho de que el pasaje en cuestión no tiene paralelo en Jn o lo tiene en un contexto diverso. Hay cinco pasajes en el RP de Mc que suelen considerarse como inserciones a partir de este criterio de «insuficiente conexión con el contexto»: la unción en Betania (Mc 14, 3-9); la preparación de la cena (Mc 14, 12-16); las palabras sobre el pan y el vino (Mc 14, 22-26); la oración en Getsemaní (Mc 14, 32-42); y el relato de la tumba vacía (Mc 16, 1-8). Sólo el primero de estos pasajes tiene paralelo en Juan, pero este evangelista sitúa el episodio antes de la entrada de Jesús en Jerusalén (Jn 12, 1-8).

C5: Coincidencias o divergencias con el RP del Evangelio de Juan

Lo utilizaremos como un criterio complementario. La valoración de las coincidencias como un criterio para asignar un pasaje al RPMcP, o de las divergencias para no hacerlo, presupone que Mc y Jn conocieron y utilizaron de forma independiente un mismo relato pre-canónico de la pasión. Esta afirmación es muy discutible. Algunos autores piensan, incluso, que Jn conoció y utilizó los relatos sinópticos [25]. Por otro lado, es muy difícil que ambos cono-

25 Crossan, *The Cross that Spoke...*, pp. 17-21.

cieran el mismo relato. Es mucho más probable que conocieran relatos compuestos a partir de la misma tradición [26]. Este será el presupuesto del que partiremos, distinguiendo en la medida de lo posible los elementos tradicionales y redaccionales del RP de Juan, y tomando como referencia de la comparación los primeros.

En la reconstrucción del RPMcP utilizaremos estos cinco criterios. Es evidente que la aplicación de cada uno de ellos por separado tiene un valor relativo, y por eso consideraremos como elementos redaccionales aquellos a los que podamos aplicar al menos dos de estos criterios.

Identificación de añadidos, inserciones y modificaciones redaccionales

Esta identificación de los pasajes añadidos por Marcos no supone necesariamente un juicio acerca de su historicidad o antigüedad. Más aún, en algunos casos puede incluso tratarse de tradiciones muy antiguas que Marcos ha querido incluir en su relato. El objetivo de este análisis es determinar qué estaba y qué no estaba en el RPMcP [27].

14, 1-2: Varios indicios sugieren que se trata de una sutura redaccional. En primer lugar, la referencia a la fiesta de la Pascua, que no tiene ninguna función más allá de los episodios inicia-

26 Las propuestas son diferentes. T. A. Mohr, *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der markinischen und johanneischen Passionstradition* (Zürich: Theologischer Verlag, 1982), piensa que existió un relato largo de la passion, que sirvió de fuente a Juan, mientras que Marcos habría utilizado una reelaboración de este mismo relato. Por su parte, J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1980, 2.ª ed.), pp. 117-127, piensa que tanto Marcos como Juan utilizaron un relato breve que comenzaba con el prendimiento de Jesús. En el estudio de la tradición del relato de la pasión no debe olvidarse que la tradición oral existió antes, durante y después de la composición de dichos relatos, como ha puesto de manifiesto acertadamente M. L. Soards, «Oral Tradition before, in and outside the Canonical Passion Narratives», in H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition.* JSNTS 64 (Sheffield: JSOT Press, 1991), pp. 334-350.

27 La presente reconstrucción puede compararse con las propuestas anteriormente consultando las tablas de Soards, «Appendix IX...», pp. 1518-1522. A los autores allí reseñados habría que añadir: J. Gnilka, *El evangelio según Marcos. Vol II: Mc 8, 27-16, 20* (Salamanca: Sígueme, 1986), y Mohr, *Markus- und Johannespassion...* La reconstrucción de estos dos autores coincide bastante con la que aquí proponemos.

les (C3). También encontramos términos propios de Mc (p. ej., *meta* con sentido temporal) y una cláusula explicativa con *gar* (C1). Además, la cronología que presupone Mc no coincide con la de Juan (C5). Lo más probable, por tanto, es que esta introducción no estuviera en el RPMcP.

14, 3-9: El episodio de la unción en Betania es un relato tradicional, pero lo más probable es que tampoco formara parte del RPMcP, pues no posee vinculación con el contexto ni se vuelve a hacer alusión a ella en lo que sigue (C4). Se trata de una tradición oral independiente que recogen tanto Marcos como Juan, aunque situándola en lugares diferentes: Juan antes de la entrada en Jerusalén (Jn 12, 1-8) y Marcos después (C5). Es posible que el relato de Lc 7, 36-50 proceda de la misma tradición. Lo más probable es que Marcos la haya introducido aquí por la referencia a la sepultura de Jesús.

14, 10-11: La entrevista de Judas con los jefes de los sacerdotes posee algunos indicios tradicionales: la forma de referirse al traidor *(heis ton dodeka)*, el hecho de que se mencione sólo a los jefes de los sacerdotes sin referencia a los escribas y el uso del verbo *paradidomi*. Sin embargo, la conexión con el contexto es débil, porque la promesa de darle dinero no se cumple después (C4) y además hay una cierta tensión entre esta primera mención de Judas y la de Mc 14,43, en la que se le vuelve a presentar como si no hubiera aparecido antes en el relato (C3). Es muy probable que con este episodio y los dos precedentes Marcos haya creado un tríptico muy propio de su estilo, que contrapone dos actitudes: la de Judas, que traiciona a Jesús; y la de la mujer, que le unge para su sepultura (C1). Finalmente esta escena no se encuentra en Juan (C5).

14, 12-16: Lo más probable es que tampoco este episodio formara parte del RPMcP. El término *mathetai* es característico de Marcos y dentro del RP sólo se utiliza en otros dos pasajes, que probablemente tampoco formaban parte del RPMcP (C1). Si exceptuamos la referencia al canto de los salmos (Mc 14, 26), que podría aludir a la celebración de la cena de pascua, la relación de la última cena de Jesús con dicha fiesta no vuelve a mencionarse en el resto del relato, ni siquiera en los dos episodios que siguen, que describen dos momentos importantes de la cena (C3 y C4). Además este episodio no se encuentra en Juan (C5).

14, 17-21: Este anuncio de la traición en el marco de una cena podría haber sido el comienzo del RPMcP. El vocabulario *(esthio, embaptomenos, tryblion...)* y el estilo literario (genitivo absoluto)

no son de Marcos. Por otro lado, la referencia a los discípulos como «los Doce» y la descripción del traidor como «uno de vosotros» o «uno de los Doce», que en los sinópticos sólo se encuentra en el RP (Mc 14, 10 par.; 14, 18 y 14, 43 par.), parece ser una forma tradicional de referirse a los miembros del grupo de los Doce. En Juan se utiliza una fórmula muy parecida *(heis ek ton dodeka)* a propósito de Judas (6, 71) y de Tomás (Jn 20, 24). Puede aducirse como argumento complementario que este anuncio de la traición de Judas se encuentra también en el Evangelio de Juan en el marco de la cena con sus discípulos. Desde el punto de vista narrativo, este anuncio abre una posibilidad que se concretará más tarde con la entrega de Jesús.

14, 22-25: El genitivo absoluto inicial tiene la función de relacionar esta escena con la precedente, pero es un recurso para relacionar dos tradiciones diferentes. Además, esta escena falta en Juan (C5). Por otro lado, el sentido sacrificial de la muerte de Jesús no vuelve a aparecer en el relato, lo cual indica falta de conexión con el contexto (C4). Se trata, sin duda, de una antigua tradición, que contenía incluso una precisa indicación temporal: «la noche antes de padecer» (1Cor 11, 23-26). Esta referencia podría haber sido la causa de que Marcos la introdujera aquí.

14, 26-31: El anuncio de la negación de Pedro y los demás discípulos, lo mismo que el de la traición de Judas, tienen relación con episodios posteriores. En Juan se encuentra también este anuncio, aunque en el marco de la cena (Jn 13, 36-38). Mc 14, 28, sin embargo, debe ser considerado como redaccional, pues contiene un anuncio que aparece de nuevo en Mc 16, 7, pero que no se cumple en el relato (C3). Además contiene vocabulario propio de Marcos *(meta* con sentido temporal) y una referencia a Galilea que es extraña en el RP, pero muy propia de Marcos (C1 y C2). Sobre la relación de las tres negaciones con los dos cantos del gallo, véase la nota a Mc 14, 66-72.

14, 32-42: El episodio de la oración de Jesús en Getsemaní contiene una tradición antigua, que está atestiguada en varias formas (Hbr 5, 7). Sin embargo, lo más probable es que no se encontrara en el RPMcP. El vocabulario para referirse a los discípulos *(mathetai)* y a Judas *(ho paradidous)* son más propios de Mc que del RPMcP, como hemos visto (C1). La intervención de Marcos se advierte también en la mención de los tres discípulos, que protagonizan otras escenas del evangelio: Mc 5, 37; 9, 2 y 13, 3 (C2). Por otro lado, esta escena no sólo carece de conexión suficiente con el contexto, sino que la oración confiada de Jesús en el huerto está

en contradicción con la que pronuncia en la cruz en Mc 15, 34 (C3 y C4). Finalmente, este pasaje no se encuentra en Juan (C5).

14, 43-52: Esta escena no se pudo transmitir independientemente, porque en el prendimiento se cumple un anuncio precedente y, sobre todo, porque desencadena los acontecimientos posteriores. Es la primera escena de la trama que constituye el esquema narrativo básico del RPMcP: entrega - juicio y condena - entrega a los paganos - ultrajes y muerte. Este esquema es el que siguen los anuncios de la pasión, que condensan los acontecimientos principales (véase, p. ej., Mc 10, 33-34). El Evangelio de Juan, que sigue también este mismo esquema, comienza a coincidir más estrechamente con Marcos a partir de este episodio (Jn 18, 2-12). En su forma actual, sin embargo, este pasaje muestra indicios de haber sido redactado por Marcos: la expresión *euthys eti autou lalountos* (43a) una sutura que une el episodio con lo que precede; y la mención de los escribas y presbíteros junto a los jefes de los sacerdotes (43b), que probablemente eran los únicos mencionados en el RPMcP. También parece redaccional la explicación sobre la forma de la entrega, que es diferente a la de Jn y utiliza vocabulario propio de Mc: *ho paradidous, euthys...* (44-45). Y lo mismo puede decirse de la alusión a la enseñanza del templo (49a), que sirve para relacionar el RP con el relato precedente y además utiliza el término *hieron,* característico de Marcos, mientras que en el resto del RPMcP el término utilizado para designar el templo es *naos* (14, 58; 15, 29. 38). Finalmente el episodio del joven que huye desnudo (14, 51-52) parece ser un añadido, pues la escena concluye bien con el abandono de los discípulos [28].

14, 53-65: La comparecencia ante el Sumo Sacerdote también formaba parte del RPMcP y es la continuación natural de la escena precedente, pues quienes van a apresarle no son tropas romanas, sino gente enviada por los jefes de los sacerdotes. La mención de los presbíteros y de los escribas (53) es redaccional y responde a los intereses de Marcos, que ha presentado a estos últimos como los adversarios de Jesús en el resto del evangelio. El interrogatorio es doble y se percibe cierta tensión entre la primera y la segunda parte del mismo. En mi opinión la segunda pregunta, que está

28 Este enigmático pasaje, que sólo se encuentra en Marcos, ha sido objeto de una intensa discusión. Véase H. M. Jackson, «Why the Youth Shed his Cloak and Fled Naked: The Meaning and Purpose of Mark 14:51-52.», en *JBL* 116 (1997) 273-289; y M. J. Haren, «The Naked Young Man: a Historian's Hypothesis on Mark 14, 51-52», en *Biblica* 79 (1998) 525-531.

centrada en la identidad de Jesús, no estaba en el RPMcP sino que fue añadida por Marcos. Se trata, en primer lugar, de un tema teológico central para Marcos, que ha esperado hasta este momento para revelar la verdadera identidad de Jesús: Mesías, Hijo de Dios = Mc 1, 1 (C2). Por otro lado, en la escena de las burlas (Mc 15, 27-32), que hace referencia explícita al motivo de la condena de Jesús, los que pasan evocan su palabra sobre el templo, mientras que la referencia a la identidad de Jesús es confusa y mezcla títulos diversos: Mesías y Rey de Israel, que sólo aparece aquí en RP (C3). Además, la palabra de Jesús sobre el templo está íntimamente relacionada en la tradición con su condena, y la forma que tiene en Mc 14, 58 y 15, 29 es claramente anterior a Marcos, que en otro lugar (Mc 13, 2) ha eliminado la segunda parte del dicho, probablemente porque la destrucción del templo ya había tenido lugar cuando escribió su evangelio. Para introducir la segunda pregunta del interrogatorio, Mc ha tenido que mostrar que era necesaria, y para ello ha insistido en que los testimonios no coincidían introduciendo dos cláusulas explicativas (56 y 59). Si eliminamos estos dos versículos y la segunda interrogación (61b-62) la escena es totalmente coherente y además se explican mejor las burlas que siguen al interrogatorio, pues los que ultrajan a Jesús le invitan a hacer predicciones como la de la destrucción del templo.

14, 66-72: La escena de la negación de Pedro pertenece a la trama del relato, porque en ella se cumple el anuncio de Jesús (Mc 14, 30). El detalle pintoresco del canto del gallo que aparece en el anuncio y en el cumplimiento es un indicio de antigüedad, pues no hay ningún motivo para relacionar una cosa con otra, a no ser que se trate de un recuerdo histórico. A pesar de ello, cabe la posibilidad de que la relación entre las tres negaciones y el segundo canto del gallo sea una elaboración de Marcos. Según Juan (Jn 18, 38), las tres negaciones tienen lugar antes de que el gallo cante por primera vez y es probable que también fuera así en el RPMcP. En el v. 72 hay indicios de redacción marcana que apuntan en este sentido.

15, 1-5: La escena de la entrega de Jesús a Pilato, el interrogatorio y la liberación de Barrabás deben considerarse como una única escena. En Jn está todavía mucho más desarrollada (Jn 18, 28-19, 26), pero también la forma que tiene en Marcos refleja un cierto desarrollo, sobre todo en el diálogo sobre Barrabás. Es redaccional el añadido «los presbíteros, los escribas y todo el Sanedrín» (v. 1), como indica el hecho de que luego sean sólo los jefes de los sacerdotes quienes acusan a Jesús (v. 3). El título «Rey de los Judíos», que domina la escena desde ahora, aparece de forma inespe-

rada en el interrogatorio de Pilato y se repite después varias veces (Mc 15, 2.9.12.26). Hay que suponer que los jefes de los sacerdotes han acusado a Jesús diciendo que se ha proclamado rey. En Juan este título está también vinculado a la comparecencia ante Pilato. De todas las menciones, la que mejor cuadra en el desarrollo de la acción es la del título de la cruz (Mc 15, 26). Cabe la posibilidad de que a partir de esta mención se desarrollaran las escenas que preceden a la crucifixión: inclusión de esta pregunta en la comparecencia ante Pilatos (Mc 15, 2); liberación de Barrabás (Mc 15, 6-14) y burlas de los soldados (Mc 15, 16-20a), pero no es fácil saber si esto ocurrió ya en el RPMcP o el desarrollo es obra de Marcos. Por esta razón colocamos estas escenas entre corchetes.

15, 6-15: Podría objetarse que este diálogo rompe el desarrollo de la trama que va de una entrega (de los sacerdotes a Pilato) a otra (de Pilato a los que le ultrajarán y crucificarán), pero el hecho de que también en el relato de Juan se hable de esta liberación de Barrabás, aunque de forma más breve y a propuesta de Pilato, indica que el RPMcP podría haber incluido una referencia a este episodio. En todo caso, la cláusula explicativa del v. 10 es redaccional, mientras que el v. 15, que contiene el veredicto de Pilato, habría formado parte con mucha probabilidad del RPMcP.

15, 16-20a: Este episodio no es la ejecución de la orden de Pilato, pues no narra la flagelación de Jesús, sino las burlas de los soldados (C3). De hecho rompe el desarrollo del relato, pues la continuación lógica de la orden de Pilato se encuentra en Mc 14, 22, donde se ejecuta la segunda parte de la misma (crucificarlo) y se supone la primera (azotarlo). Esto inclina a pensar que la escena no estaba en el RPMcP. Además, aunque tiene paralelo en Juan, allí la escena no es posterior a la sentencia, sino que forma parte de la escenificación de la inocencia de Jesús (Jn 19, 2-3). Esto podría indicar que se trata de una tradición independiente, que Marcos y Juan incorporaron (C5).

15, 20b-41: El episodio de Simón de Cirene (Mc 15, 21) fue introducido por Marcos como contraste del abandono y traición de los Doce. Su actitud ejemplifica la del discípulo que carga con la cruz (C2). Además es un pasaje propio de Marcos (C5).

La escena del Gólgota es central en el RPMcP, aunque en su forma actual contiene algunas modificaciones introducidas por Mc. En 15, 22b ha añadido la traducción de la palabra Gólgota, que no sería familiar a sus destinatarios. En Mc 15, 27 y 32b la mención de los que estaban ajusticiados junto a él rompe el desarrollo del relato. En Mc 15, 31-32 trata de hacer presente, aunque de forma

torpe (Rey de los Judíos se transforma en Rey de Israel), el segundo interrogatorio del Sumo Sacerdote y la acusación ante Pilato; además aparece la terminología de la salvación que es ajena al RPMcP. También es de Marcos la traducción del grito de Jesús en Mc 15, 34b. Finalmente, la confesión del centurión (Mc 15, 39) es uno de los momentos clave del evangelio en el proceso de reconocimiento de Jesús (Mc 1, 1: Mesías e Hijo de Dios; 8, 29: Mesías; 15, 39: Hijo de Dios) y debe atribuirse, por tanto, a Marcos.

Finalmente, la mención de las mujeres, lo mismo que la de Simón de Cirene con la que forma un tríptico propio del estilo de Marcos, está llena de vocabulario típicamente marcano (C1). De nuevo introduce a unos personajes secundarios que ejemplifican la actitud propia de los verdaderos discípulos: seguir y servir (C2). Se trata, pues, de una ampliación de Marcos, tal vez a partir de Mc 15, 47 (véase la nota siguiente).

15, 42-47: El episodio de la petición del cuerpo de Jesús estaba muy probablemente en el RPMcP, pues también se encuentra en el evangelio de Juan (Jn 19, 38-42). Contiene, sin embargo, algunas modificaciones redaccionales: la explicación de 42b: *epei en...;* la caracterización de José en 43b: *os kai autos...;* el diálogo con el centurión: *ethaumasen ei... ...apo tou kenturionos,* que está llena de términos propios de Marcos y está relacionada con la anterior mención del centurión en Mc 15, 39. Por el contrario, la forma de referirse a «María, la de José» presupone un conocimiento previo por parte de los destinatarios, pues es ambivalente para quien no la conociera. La expresión «María, la de José» puede significar, en este orden, que es «hija de José», «esposa de José» o «madre de José», pero sólo significa una cosa. Las otras dos menciones de las mujeres (Mc 15, 40 y 16, 1) la identifican como la «madre de José», pero son secundarias con respecto a esta, la única que presupone un conocimiento de la persona de la que se habla.

16, 1-8: Todos los relatos de la pasión concluyen con una escena de la tumba vacía, pero son muy diferentes entre sí (Jn 20, 1-13; *EvPe* 35-40.50-57). El RPMcP podría muy bien haber concluido con esta escena, cuyo centro, si prescindimos de los retoques redaccionales de Marcos, es el anuncio de la resurrección de Jesús. Pueden considerarse redaccionales el v. 1: mención del sábado y de las mujeres (véase el comentario al paraje precedente); y los vv. 7 y 8, que tienen muchos rasgos propios de Marcos, tanto en su vocabulario como en su teología.

El relato pre-marcano de la Pasión (propuesta de reconstrucción)

A partir de las observaciones precedentes podemos reconstruir una versión aproximada del RPMcP. Los corchetes dobles indican los pasajes dudosos, y los puntos suspensivos, que se ha suprimido alguna palabra o frase considerada redaccional. En la columna de la derecha se pueden encontrar los criterios que se han utilizado para identificar la actividad redaccional de Marcos.

TEXTO RECONSTRUIDO	TRADUCCIÓN
14, 1-2 (C1, C3, C5).	
14, 3-9 (C4, C5).	
14, 10-11 (C1, C3, C4, C5).	
14, 12-16 (C1, C3, C4, C5).	
14, 17-21.	
17 Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα. 18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. 19 ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ; 20 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον. 21 ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.	17 Y al anochecer fue con los doce. 18 Y cuando estaban sentados a la mesa comiendo dijo Jesús: 'En verdad os digo que uno de vosotros, uno que está comiendo conmigo, me entregará'. 19 Comenzaron a entristecerse y a decirle uno por uno: '¿Acaso soy yo?' 20 Él les dijo: 'Uno de los doce, el que moja conmigo en el plato. 21 Pues el Hijo del hombre se va como está escrito de él, pero ay de ese hombre a través del cual el Hijo del hombre es entregado. Más le valdría a ese hombre no haber nacido'.
14, 22-25 (C4, C5).	
14, 26-31 (28: C1, C2, C3).	
26 Καὶ ... ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. 27 καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται ... 29 ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ. 30 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν	26 Y... salieron hacia el Monte de los Olivos 27 y les dice Jesús: 'Todos tropezaréis, porque está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas...'. 29 Pedro le dijo: 'Aunque todos tropiecen, yo no (tropezaré)'. 30 Y Jesús le dice: 'En verdad te digo que mañana,

λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν η' ... ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. 31 ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει· ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.

esta misma noche, antes de que ... el gallo cante, me habrás negado tres veces'. 31 Pero él insistía, diciendo: 'Aunque tenga que morir contigo, no te negaré'. Y lo mismo decían todos.

14, 32-42 (C1, C2, C3, C4, C5).

14, 43-52 (43: C1, C2 // 44-45: C1, C5 // 49a: C1, C3 // 51-52: C4).

43 Καὶ ... παραγίνεται Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων... 46 οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. 47 εἷς δέ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον. 48 Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; 49 ... ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί. 50 Καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες ...

43 Y ... llega Judas, uno de los doce, y con él una muchedumbre con espadas y palos de parte de los jefes de los sacerdotes ... 46 Ellos le echaron mano y le sujetaron. 47 Uno de los presentes, sacando la espada hirió al siervo del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja. 48 Y Jesús, dirigiéndose a ellos, les dijo: '¿Habéis salido con espadas y palos para apresarme como (si fuera) un ladrón? 49 ... Pero es para que se cumplan las Escrituras'. 50 Y abandonandole, huyeron todos.

14, 53-65 (55b: C2 // 56: C2, C3 // 59: C2, C3 // 61b-62: C2, C3).

53 Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς ... 54 καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἦν συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς. 55 Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ... ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ηὕρισκον ... 57 καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐ-τοῦ λέγοντες 58 ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω ... 60 καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν τί οὗτοί σου κατᾶ μαρτυροῦσιν; 61 ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν ... 63 ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ

53 Y llevaron a Jesús a presencia del Sumo Sacerdote, y se reunieron todos los jefes de los sacerdotes ... 54 Y Pedro le siguió de lejos hasta la entrada de la mansión del Sumo Sacerdote y estaba sentado con los sirvientes y se calentaba a la lumbre. 55 Los jefes de los sacerdotes ... buscaban un testimonio contra Jesús para darle muerte, pero no lo encontraban ... 57 Y algunos, levantándose, dieron falso testimonio contra él, diciendo: 58 'Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este templo hecho con manos humanas y en tres días edificaré otro no hecho con manos humanas'. ... 60 Y levantándose el Sumo Sacerdote (se puso) en medio y preguntó a Jesús, diciendo: '¿No respondes nada a las acusaciones de estos?'. 61 Pero él calló

λέγει· τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; 64 ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου. 65 Καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ· προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

y no respondió nada ... El Sumo Sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo: '¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? 64 Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?'. Todos lo juzgaron reo de muerte. 65 Algunos comenzaron a escupirle, le tapaban la cara, le daban bofetadas y le decían: '¡Profetiza!'. Y también los guardias lo golpeaban.

14, 66-72 (72b: C4).

66 Καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως 67 καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον θερμαινόμενον ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει· καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ. 68 ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων· οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον. 69 καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν ἤρξατο πάλιν λέγειν τοῖς παρεστῶσιν ὅτι οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν. 70 ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ. 71 ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε. 72 καὶ ... ἀλέκτωρ ἐφώνησεν ...

66 Mientras Pedro estaba abajo, en el patio, llegó una de las criadas del Sumo Sacerdote. 67 Al ver a Pedro calentándose, se le quedó mirando y le dijo: 'También tú andabas con Jesús, el Nazareno'. 68 Pero él lo negó, diciendo: 'No sé ni entiendo de qué hablas'. Y salió afuera, a la entrada. 69 Lo vio la criada y otra vez se puso a decir a los que estaban allí: 'Éste es uno de ellos'. 70 Pero él lo volvió a negar. Poco después los presentes decían de nuevo a Pedro: 'Verdaderamente eres uno de ellos, pues eres galileo'. 71 Él comenzó entonces a echar imprecaciones y a jurar: 'Yo no conozco a ese hombre del que habláis'. 72 Y ... cantó el gallo ...

15, 1-5

1 Και.... πρωΐ... οἱ ἀρχιερεῖς... δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ. [[2 Καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σὺ λέγεις.]] 3 καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά. 4 ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. 5 ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον.

1 Muy de madrugada ... atando a Jesús, lo llevaron y se lo entregaron a Pilato. [[2 Pilato le preguntó: '¿Eres tú el rey de los judíos?'. Él le respondió, diciendo: 'Tú lo dices'.]] 3 Los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas. 4 Pilato lo interrogó de nuevo, diciendo: '¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan'. 5 Pero Jesús no respondió nada más, de modo que Pilato se quedó extrañado.

15, 6-15 (10: C1).

[[6 Κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο. 7 ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν. 8 καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς. 9 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων· θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;... 11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς. 12 ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς· τί οὖν [θέλετε] ποιήσω [ὃν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; 13 οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν. 14 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν.]] 15 Ὁ δὲ Πιλᾶτος [[βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, και]] παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ

[[6 Por la fiesta les liberaba a un preso, el que pidieran. 7 Estaba encarcelado el llamado Barrabás con los sediciosos que habían cometido un asesinato en un motín. 8 Cuando llegó la gente, comenzó a pedir lo que les solía conceder. 9 Pilato les dijo: '¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?' ... 11 Los jefes de los sacerdotes azuzaron a la gente para que les soltase a Barrabás. 12 Pilato, dirigiéndose a ellos de nuevo, les preguntó: '¿Y qué queréis que haga con el que llamáis rey de los judíos?'. 13 Ellos gritaron: '¡Crucifícalo!'. 14 Pilato les dijo: 'Pues ¿qué ha hecho de malo?'. Pero ellos gritaron todavía más fuerte: '¡Crucifícalo!']] 15 Pilato, entonces, [[queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y]], después de mandarlo azotar, entregó a Jesús para que lo crucificaran.

15,16-20a (C3; C5)

15,20b-41 (21: C2; C5 // 22b: C1 // 27: C3 // 31-32: C3; C4 // 39: C2, C4 // 40-41: C1;C2)

20 Καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν... 22 Καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον... 23 καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν. 24 Καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ. 25 ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. 26 καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων... 29 Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, 30 σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ... 33 Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. 34 καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ

20 Y lo sacaron para crucificarlo ... 22 y lo condujeron hasta el Gólgota ... 23 Le daban vino mezclado con mirra, pero él no lo aceptó. 24 Y lo crucificaron y se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes, para ver qué se llevaba cada uno. 25 Era la hora tercia cuando lo crucificaron. 26 Y había escrito un letrero con la causa de su condena: el rey de los judíos ... 29 Los que pasaban lo insultaban, meneando la cabeza y diciendo: '¡He ahí al que destruía el templo y lo reedificaba en tres días! 30 ¡Sálvate a ti mismo, bajando de la cruz!'. ... 33 Al llegar la hora sexta toda la tierra se oscureció hasta la hora nona. 34 Y a la hora nona suplicó Jesús con fuerte

ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι;... 35 καί τινες τῶν παρεστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον· ἴδε Ἠλίαν φωνεῖ. 36 δραμὼν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν λέγων· ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν. 37 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. 38 Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω...

voz: 'Eloí, Eloí, ¿lemá sabaktaní?' ... 35 Algunos de los presentes decían al oírle: 'Mira, llama a Elías'. 36 Uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola en una caña, le ofrecía de beber, diciendo: 'Dejadlo, veamos si viene Elías a descolgarlo'. 37 Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró. 38 La cortina del templo se rasgó en dos de arriba abajo...

15,42-47 (42b: C2 // 43b: C1; C2)

42 Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης... 43 ἐλθὼν Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής... τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. 44 ὁ δὲ Πιλᾶτος... 45... ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα τῷ Ἰωσήφ. 46 καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου. 47 ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.

42 Al caer la tarde ... 43 llegó José, el de Arimatea, que era miembro distinguido del consejo ... y tuvo el valor de presentarse a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús. 44 Pilato ... 45 ... le dio el cadáver. 46 Y, después de comprar una sábana y de bajarlo, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro que había sido excavado en la roca e hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro. 47 María Magdalena y María la de José observaban dónde lo ponían.

16,1-8 (1: C1; C2 // 7-8: C1; C2; C3)

2 Καὶ λίαν πρωὶ... ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον... 3 καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; 4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος... 5 Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν. 6 ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν....

2 Y muy de madrugada ... fueron al sepulcro. 3 Y se preguntaban: '¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?'. 4 Pero, al mirar, observaron que la piedra había sido ya retirada ... 5 Y cuando entraron en el sepulcro vieron a un joven sentado a la derecha, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. 6 Pero él les dijo: 'No os asustéis. Buscáis a Jesús, el Nazareno, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron' ...

Es muy difícil saber con precisión si el RPMcP era exactamente así. Lo más que podemos decir es que esta reconstrucción, lo mismo que otras precedentes, se aproxima a dicho relato. A favor

de ella pueden aducirse algunos argumentos de tipo narrativo, pues el relato, así reconstruido, posee un marco temporal y espacial preciso, unos personajes bien definidos y una trama narrativa compleja y bien trabada [29].

El marco temporal abarca dos días, que comienzan con la caída de la tarde: al atardecer (14, 17); muy de madrugada (15, 1); la hora tercia (15, 25); la hora séptima (15, 33); la hora nona (15, 33-34); al atardecer (15, 42); a la salida del sol (16, 2). Obsérvese que las referencias a la fiesta de la Pascua se superponen en el RP de Mc a este esquema más sencillo. También el marco espacial está bien definido: una casa donde Jesús cena con sus discípulos (14, 18); el monte de los Olivos (14, 26); la casa del Sumo Sacerdote (14, 53); la casa de Pilato (15, 1); el Gólgota (15, 22); un sepulcro excavado en roca (15, 46). Tanto las indicaciones de lugar como las de tiempo son más precisas en la escena de la crucifixión y muerte de Jesús, probablemente la tradición que se recordaba con más exactitud.

Los personajes también están bien dibujados. Cinco de ellos poseen un protagonismo especial y son caracterizados con mayor detalle. El más importante, sin duda, es Jesús, que tiene un papel activo al comienzo del relato y luego pasa a una actitud pasiva de gran elocuencia. También se caracteriza a dos de sus discípulos: Judas y Pedro, y a otros dos personajes: el Sumo Sacerdote y Pilato. Además de estos personajes individuales, intervienen otros colectivos. Dos de ellos están caracterizados con cierto detalle: los Doce y los jefes de los sacerdotes. Hay otros personajes, tanto individuales como colectivos, que actúan como comparsa en el relato: la criada del Sumo Sacerdote, aquel a quien le cortan lo oreja en el momento del arresto, las dos mujeres que están al pie de la cruz (Barrabás), la tropa que va a arrestar a Jesús y la gente. En los pasajes añadidos por Marcos, sin embargo, encontramos otros personajes, todos ellos individuales, que tienen en común el hecho de encarnar alguna de las actitudes propias del discípulo: la mujer que le unge en Betania (14, 3-9); los tres discípulos, que le acompañan en la oración de Getsemaní (14, 32-42); Simón de Cirene, que carga con su cruz (15, 21); el centurión, que le reco-

29 Sobre los componentes básicos del relato, véase M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp. 35-83. Véase también: D. Rhoads - J. Dewey - D. Michie, *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio* (Salamanca: Sígueme, 2002), que utiliza estos parámetros para el análisis narrativo de Marcos.

noce como Hijo de Dios (Mc 15, 39); o las mujeres que le seguían y servían (15, 40-41).

Finalmente, hay una trama que une las diversas escenas del relato. Esta unión se da a través de anuncios que se cumplen, como el de la traición de Judas y la negación de Pedro y los Doce, o de la sucesión de acontecimientos que se exigen unos a otros: arresto – juicio y condena – entrega a Pilato – muerte. También las referencias a un mismo tema, que evolucionan a lo largo del relato sirven para darle unidad y coherencia, como la mención de templo (Mc 14, 49.58; 15, 29.37). Nótese que los pasajes que hemos considerado como inserciones de Marcos, algunos de ellos tal vez provenientes de la tradición oral, tienen una relación débil con esta trama básica del RPMcP.

Así pues, el RPMcP revela, también desde el punto de vista narrativo, una serie de peculiaridades con respecto a lo que hemos considerado elementos añadidos y redaccionales. Esta coherencia narrativa es un argumento más a favor de la reconstrucción propuesta. Con todo, esta reconstrucción no debe tomarse al pide de la letra, pues las tradiciones eran entonces fluctuantes. Su valor como fuente para el estudio de la historia de la generación apostólica reside en el conjunto del relato: en la sucesión de los acontecimientos, en los personajes que intervienen en ellos, en los lugares y temas mencionados, etc.

III. El relato pre-marcano de la pasión como fuente histórica para el estudio de la generación apostólica

Una vez realizada la reconstrucción del RPMcP nos preguntamos si este relato puede relacionarse con alguna situación concreta de los grupos de discípulos de Jesús durante la generación apostólica. La localización y datación del RPMcP ha sido una preocupación de muchos de los que han realizado antes esta tarea de reconstrucción, pero ninguna de las propuestas precedentes es tan detallada y fundamentada como la de G. Theissen [30]. Partiendo de lo que él llama «indicios de familiaridad», es decir de aquellos datos que presuponen un conocimiento previo por parte de los destinatarios, va examinando las referencias a los diversos perso-

30 Theissen, *Colorido local...*, pp. 189-222.

najes y otros indicios, y concluye que el RPMcP se compuso en Jerusalén en los años cuarenta.

El punto débil del estudio de Theissen es que no toma postura acerca del contenido del RPMcP y basa su análisis prácticamente en la reelaboración marcana de éste. A pesar de ello, su propuesta metodológica me parece adecuada, y por ello la seguiré, ampliando su catálogo de «indicios de familiaridad» a partir de la reconstrucción propuesta. Estudiaré primero los indicios que pueden ayudar a localizar el RPMcP; después aquellos que pueden contribuir a determinar su fecha de composición; y finalmente trataré de relacionar el RPMcP con la situación del grupo de discípulos de Jesús en el que presumiblemente podría haber sido compuesto.

Indicios de localización

La mayor parte de los indicios de familiaridad tienen que ver con los personajes del relato, pero hemos de considerar también las referencias de lugar, que son significativas, aunque no muy abundantes.

Llama la atención, en primer lugar, la forma en que el RPMcP se refiere a los *altos funcionarios* mencionados en ella: el Sumo Sacerdote y Pilato. Al primero se le menciona por su oficio, mientras que al segundo se le llama por su nombre. G. Theissen ha mostrado que esta forma de referirse a los altos funcionarios refleja la situación de la comunidad de Jerusalén después de que Pilato fuera destituido de su cargo, cosa que ocurrió el año 37 d.C. La mención del nombre del Sumo Sacerdote entrañaba cierto peligro, porque las familias de Anás y Caifás tuvieron mucho poder hasta la destrucción del templo [31]. Mencionar el nombre de uno de ellos podía tener consecuencias negativas, sobre todo si el RPMcP se compuso en Jerusalén. La mención de Pilato, por el contrario no implicaba peligro alguno, sobre todo si para entonces él ya no era prefecto en Judea.

Hay en el relato otros *personajes que se mencionan por su nombre*. La forma de referirse a algunos de ellos revela una cier-

31 Theissen, *Colorido local...*, pp. 194-197 ofrece documentación abundante sobre ello y señala que entre los años 6-66 d.C. hubo hasta ocho Sumos Sacerdotes de la familia de Anás.

ta familiaridad. Así, por ejemplo, la referencia a la segunda María en Mc 15, 47 como «María, la de José» sólo puede entenderse bien si se conoce el parentesco entre estas dos personas. De hecho en Mc 14, 40 y en 15, 1 se da una explicación que no es la más evidente y que parece estar dirigida a personas que no conocían el parentesco entre María y José. Si efectivamente se trata de la madre de José, esta forma de mencionarla podría explicarse por el hecho de que este José era conocido para los destinatarios del RPMcP [32]. Otras referencias a personas concretas revelan una perspectiva jerosolimitana, sobre todo aquellas que identifican a los personajes por su lugar de origen: Jesús, el Nazeno (14, 67; 16, 6); Pedro, el Galileo (Mc 14, 70); María de Magdala (Mc 15, 47) o José de Arimatea (Mc 15, 43) [33]. Ninguno de estos personajes es de Jerusalén; la mayoría son de Galilea, y el hecho de identificarlos así indica que el autor del RPMcP mira hacia ellos, lo mismo que los habitantes de Jerusalén, como extranjeros.

Hay otros *personajes que permanecen en el anonimato*. Parece que de los dos mencionados en el relato de Marcos sólo uno aparecía en el RPMcP: aquel que cortó la oreja al criado del Sumo Sacerdote (Mc 14, 47). Tiene razón Theissen al afirmar que la mejor explicación de este hecho es considerar esta forma de referirse a él como un «anonimato de protección», lo cual se explica muy bien si el RPMcP fue compuesto en Jerusalén y esta persona aún residía allí. En ese caso, la identificación podría suponer un peligro real [34].

Además de estos personajes mencionados individualmente, encontramos en el RPMcP dos grupos de personas que están muy vinculados a Jerusalén. El primero de ellos es el grupo de los «*Jefes de los sacerdotes*», es decir, los dirigentes de la clase sacerdotal.

32 Theissen, *Colorido local...*, pp. 199-201 estudia las tres referencias a las mujeres junto con la de Simón de Cirene, padre de Alejandro y Rufo (Mc 15, 21), y supone que en ambos casos presupone el conocimiento de los personajes de la segunda generación (los hijos). En la reconstrucción que hemos propuesto sólo una de las tres menciones de las mujeres pertenece al RPMcP. Nótese, que en las otras dos y en la de Simón de Cirene, y sólo en ellas, se especifica el tipo de parentesco, cosa que no sería necesaria si efectivamente estos personajes eran conocidos. Estas aclaraciones se entienden mejor si se supone que fueron añadidas posteriormente, tal vez por Marcos.

33 Theissen, *Colorido local...*, pp. 201-203

34 Theissen, *Colorido local...*, pp. 206-207. Los otros dos sinópticos le identifican con un discípulo de Jesús, y Juan con Pedro, pero en el RPMcP, lo mismo que en Marcos, esta relación queda más difusa y deja abierta la posibilidad de que no fuera uno de los Doce.

En Marcos aparecen con frecuencia junto con los presbíteros y los maestros de la Ley, pero ya hemos visto que la referencia a estos otros grupos revela el intento de Marcos por vincular el RP con el resto de su evangelio. Estos dirigentes de la clase sacerdotal, a cuya cabeza estaba la familia de Anás, tuvieron gran poder en Jerusalén en este período y protagonizaron o promovieron todas la «persecuciones» contra los discípulos de Jesús [35]. La referencia a ellos es genérica, tal vez por la misma razón por la que no se menciona el nombre del Sumo Sacerdote.

El otro grupo de personas mencionado en el RPMcP son *los Doce*. Se hace referencia directamente al grupo en Mc 14,17, e indirectamente al referirse a Judas (Mc 14, 18.20.43) o al abandono de todos (Mc 14, 27.50). Aunque es cierto que el grupo de los Doce era conocido fuera de Jerusalén en el período apostólico (1Cor 15, 5), no cabe duda de que estuvieron vinculados, sobre todo, a la ciudad de Jerusalén. Como se ha observado repetidamente, su actuación al frente de la comunidad de Jerusalén fue más bien efímera y, una vez finalizada ésta, no volvieron a actuar como grupo en ningún otro lugar [36]. Así pues, también las referencias a los Doce apuntan a Jerusalén como lugar de composición del RPMcP.

Además de las menciones de personajes y grupos, encontramos en el RPMcP algunas referencias a lugares, que son muy significativas. Sólo en dos de ellas se mencionan por su nombre lugares concretos: el Monte de los Olivos (Mc 14, 26) y el Gólgota (Mc 15, 22) [37]. La mención explícita de estos dos lugares es significativa porque estos eran precisamente los dos lugares cristianos de culto más antiguos en la ciudad de Jerusalén. En el Monte de los Olivos y en el Gólgota existían sendas grutas en las que los judeocristianos se reunían con alguna finalidad de culto. No es casual que en ambos lugares se implantaran muy pronto cultos paganos con la intención de borrar la memoria de aquellos lugares vinculados al paso de Jesús por Jerusalén [38].

35 Véase más adelante pp. 465-466.

36 Sobre los Doce y Jerusalén, véase el estudio de J. A. Jáuregui, «Función de los Doce en la Iglesia de Jerusalén», en *EstEcl* 63 (1988) 257-284. Sobre el paso de los Doce a los presbíteros: R. Bauckham, «James and the Jerusalem Church», in: R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 4: Palestinian Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 415-480, esp. pp. 427-450.

37 Quedan en penumbra la casa del Sumo Sacerdote (Mc 14, 53) y la residencia de Pilato (Mc 15, 1).

38 Sobre la importancia de estos lugares de culto y su vinculación con el judeocristianismo más antiguo, véase E. Testa, «Le grotte dei misteri giudeo-

Finalmente, en el RPMcP se menciona tres veces el templo de Jerusalén. En dos de ellas se hace referencia a una palabra de Jesús que fue la causa de su condena (Mc 14, 58 y 15, 29) y después de su muerte se dice que la «cortina del templo se rasgó» (Mc 15, 38). En las tres ocasiones el término utilizado es *naos*, que es también el que encontramos en el dicho de Jesús contra el templo (Jn 2, 19-20). Por el contrario, el término más utilizado en Mc y en otros escritos de la segunda generación es *hieron* (Mc 11, 11.15.27; 12, 35; 13, 1.3: todos ellos versículos redaccionales). En todo caso, esta insistencia en el templo nos remite una vez más a Jerusalén como lugar de composición del RPMcP.

Indicios de datación

Algunos de los indicios mencionados en el apartado precedente pueden explorarse con más detalle buscando en ellos puntos de referencia que nos permitan datar el RPMcP.

Podemos comenzar con las referencias al templo apenas mencionadas, y en especial la palabra atribuida a Jesús sobre la destrucción del templo. Esta palabra se cita dos veces: una en la comparecencia ante del Sumo Sacerdote (Mc 14, 58) y otra en boca de los que se burlan de Jesús crucificado (Mc 15, 29). En ambos casos la palabra de Jesús tiene dos partes: destrucción del templo hecho con manos humanas y reconstrucción de otro no hecho con manos humanas. Más tarde volveré sobre las resonancias que pudo haber tenido esta palabra de Jesús en la situación en que se compuso el RPMcP. Ahora me interesa hacer notar que este dicho presupone que el templo aún no ha sido destruido, y por tanto que el RPMcP fue compuesto antes del año 70 d.C. Si el templo ya hubiera sido destruido cuando se compuso el RPMcP, la palabra de Jesús sobre su reconstrucción habría sido problemática [39]. La palabra sobre la destrucción del templo nos proporciona, por tanto, un *terminus ante quem* para datar el RPMcP, pero existen otros indicios que pueden ayudarnos a precisarlo aún más.

cristiani», en *SBFLA* 14 (1963-4) 65-144, espec. 112-113; véase también R. Aguirre, *La Iglesia de Jerusalén* (Bilbao: DDB, 1989), pp. 93-95.

39 De hecho, en la reelaboración marcana del discurso escatológico (Mc 13, 2) se ha suprimido la segunda parte del dicho. Éste es, según Theissen, *Colorido local...*, pp. 284-290, uno de los indicios que invitan datar el evangelio de Marcos después del año 70.

El más importante de todos es la actitud hacia los Doce que se percibe en el relato. Por un lado, el RPMcP tiene conciencia de la importancia de este grupo; pero por otro lo presenta siempre con tintes negativos. La presentación de Judas, por ejemplo, se hace progresivamente creando cierta expectativa en el lector: «uno de vosotros» (Mc 14, 18); «uno de los Doce» (Mc 14, 20); «Judas, uno de los Doce» (Mc 14, 43). Sólo en la tercera mención se identifica por su nombre al traidor, pero para entonces el lector ya sabe de sobra que se trata de uno del grupo de los Doce. La figura de Pedro, conocido como cabeza del grupo de los Doce, es presentada también de forma negativa, pues lo más probable es que Mc 14, 72, donde se menciona el llanto de Pedro, no estuviera en el RPMcP. También los Doce en su conjunto son presentados negativamente, pues abandonan a Jesús, a pesar de haber afirmado que no lo harían (Mc 14, 31.50). A esta actitud de los Doce, y en especial de algunos de sus miembros, corresponde la de Jesús, que se distancia de ellos a través de los anuncios de la traición (Mc 14, 18-20) y del abandono (Mc 14, 26-31).

Con todo, el rasgo más relevante de la presentación negativa de los Doce no es lo que se dice de ellos, sino lo que no se dice. En el RPMcP no hay ninguna referencia a una aparición a los Doce, que sí era conocida por otros grupos cristianos en aquella misma época. Este es un dato muy relevante, porque las apariciones tuvieron una importante función legitimadora en las primeras comunidades cristianas. Pablo, en un pasaje de la Carta a los Corintios escrita en la década de los 50, recurre a ellas para legitimar su propia autoridad apostólica, reconociendo que antes que a él el Señor se había aparecido a otros, entre ellos a Pedro y los Doce (1Cor 15, 5). Esta tradición de las apariciones a los Doce llegó de forma independiente hasta los evangelios de Mateo, Lucas y Juan, que contienen relatos sobre ellas (Mt 28, 18-20; Lc 24, 27-49; Jn 20, 19-29). Incluso Marcos conoce esta tradición y trata de introducirla en su RP haciendo referencia a una futura aparición en Galilea, que finalmente no se narra (Mc 14, 8 y 16, 7). Nada de esto encontramos, sin embargo, en el RPMcP.

Esta forma de presentar a los Doce podría ser un reflejo de la situación en que se escribió el RPMcP. En ella se conocía bien la institución de los Doce, pero no se les reconocía ninguna función en la comunidad postpascual, sino que se les recriminaba haber entregado, negado y abandonado a Jesús. Un escenario como este es perfectamente imaginable después de la persecución sufrida por los Doce en tiempos de Herodes Agripa (43-44 d.C.), que precipitó su salida de Jerusalén. Las noticias del libro de los Hechos

sobre estos acontecimientos coinciden básicamente con las que da de pasada Pablo en Gál 1-2. Hch 12, 1-3 transmite la noticia de que Herodes Agripa (41-44 d.C.) persiguió a los Doce, hizo decapitar a Santiago y encarceló a Pedro. Milagrosamente éste pudo escapar, pero hubo de abandonar Jerusalén (Hch 12, 17). Después de esta huida, Pedro volvió a Jerusalén, pero sólo de forma ocasional (Hch 15, 7-11), lo cual concuerda bien con el hecho de que Pablo lo mencione en primer lugar cuando narra su primera visita a Jerusalén (Gál 1, 17) y en segundo lugar, después de Santiago, cuando narra la segunda algunos años después (Gál 2, 14). A partir de estos datos podemos deducir que la actividad de los Doce en Jerusalén declinó a partir del año 43-44 d.C., fecha de la «persecución» de Agripa.

El liderazgo de los Doce en Jerusalén duró, por tanto, muy pocos años. Parece que durante este tiempo no ejercieron una función propiamente ministerial, sino que más bien eran un símbolo de la plenitud del pueblo de Dios en el tiempo final [40]. Este valor simbólico del grupo, que se remonta a Jesús, siguió vivo entre sus discípulos más cercanos después de su muerte, pero la actuación del grupo como tal terminó con su salida de Jerusalén. Pedro, cabeza del grupo, emprendió una actividad evangelizadora, que le llevó probablemente hasta Roma y sólo regresó esporádicamente a Jerusalén (Gál 2, 9; Hch 15, 6-11) [41]. Es posible que otros se integraran en el grupo dirigente de Jerusalén, como parece indicar la expresión «los apóstoles y los presbíteros» (Hch 15, 2.4.6.22; 16, 4) [42]. En todo caso, parece que la persecución de Agripa puso fin al liderazgo de los Doce en la comunidad de Jerusalén.

La huída de los Doce dio lugar a una nueva etapa en la vida de la comunidad de Jerusalén, a cuyo frente se colocará Santiago, el hermano del Señor, y un grupo de «presbíteros». El libro de los Hechos ofrece algunas noticias esporádicas acerca de este paso del liderazgo de un grupo a otro. En Hch 11, 30 se menciona

40 Jáuregui, «Función de los Doce...», pp. 268-275. Según otros autores la designación de los Doce por parte de Jesús y su posterior actividad en el grupo de Jerusalén tendría la intención de crear un grupo jerárquico semejante al de los patriarcas. En todo caso es un modelo no sinedrial, diferente al que luego siguieron el grupo de Santiago y los presbíteros. Sobre la relación de los Doce con el grupo de los patriarcas, véase W. Horbury, «The Twelve and the Phylarchs», en *NTS* 32 (1986) 503-527.

41 S. Guijarro, «La trayectoria y la geografía de la tradición petrina durante las tres primeras generaciones cristianas», en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la iglesia primitiva* (Estella: Verbo Divino, 1991), pp. 17-28, esp. pp. 18-21.

42 Bauckham, «James and the Jerusalem Church... pp. 437-439.

por primera vez a los «presbíteros» con motivo de la colecta enviada por la comunidad de Antioquía. Con esta mención Lucas reemplaza a los Doce, que hasta ese momento habían sido los protagonistas de su relato, e introduce a los «presbíteros». Éstos, junto con algunos de los apóstoles, desempeñan un papel central en la asamblea de Jerusalén, como ya hemos visto, y más tarde aparecen, junto con Santiago, como el grupo de dirigentes de la comunidad (Hch 21, 18). Este grupo de dirigentes fue el que estuvo al frente de la comunidad de Jerusalén durante un dilatado período de tiempo que va desde la persecución de Agripa hasta la guerra judía (43-66 d.C.) [43].

Este escenario histórico invita a situar la composición del RPMcP en los años inmediatamente posteriores a la «salida» de los Doce de Jerusalén. Por un lado, el reconocimiento de su papel como grupo más cercano a Jesús refleja una realidad histórica que era bien conocida en Jerusalén y cuadra bien con este escenario en el que todavía no se ha olvidado el papel que desempeñaron en la comunidad. Por otro, la presentación negativa que de ellos se hace podría encerrar un reproche a su «huida» de Jerusalén, y además podría ser una forma implícita de «legitimación negativa», es decir, una manera de afirmar la propia autoridad negando la de los otros. Hemos de tener en cuenta, además, que la institución de los «presbíteros» y el liderazgo de Santiago proporcionaron a la comunidad de Jerusalén una organización básica que facilitaría la reflexión sobre el sentido de la muerte de Jesús y la composición del RPMcP.

Estos datos aconsejan fijar la fecha de composición del RPMcP a finales de la década de los 40 o comienzos de los 50, es decir, en los mismos años en que Pablo escribió sus cartas y los discípulos de Galilea compusieron el Documento Q. Puede que esta coincidencia no sea casual, sino que la misma dinámica de la vida de estos diferentes grupos y sus nuevas necesidades, pasados veinte años de la muerte de Jesús, expliquen la composición de estos diferentes escritos.

43 Sobre el paso de los Doce a los presbíteros véase: Bauckham, «James and the Jerusalem Church...», pp. 427-450.

El RPMcP y el grupo judeocristiano de Jerusalén

Hemos llegado a la conclusión de que el RPMcP fue compuesto en Jerusalén a finales de los años 40 o comienzos de los 50, es decir cuando los Doce ya habían abandonado la ciudad y al frente de la comunidad cristiana se encontraba el grupo de Santiago y los presbíteros. Si esta conclusión es acertada, el RPMcP podría ser una fuente importante para el conocimiento de dicha comunidad en un momento sobre el que sólo tenemos algunas informaciones puntuales.

La comunidad de Jerusalén bajo la guía de Santiago (43-62 d.C)

La principal fuente para el conocimiento del período que va desde la persecución de Agripa hasta la muerte de Santiago (43-62 d.C.) es el *libro de los Hechos*, pero sus informaciones son muy escuetas. Ello se debe a que Lucas no está interesado en contar la historia de todas las comunidades cristianas, sino en mostrar cómo llegó el evangelio desde Jerusalén hasta Roma. La primera parte de su relato (Hch 1-12) está centrada en la actividad de los Doce en Jerusalén y en el avance del evangelio hasta Samaría y Antioquía (Hch 8, 1b.4; 11, 19). Sin embargo, cuando los Doce abandonan Jerusalén el relato se centra en Pablo, cuya actividad evangelizadora coincide temporalmente con la época en que Santiago y los presbíteros estaban al frente de la comunidad jerosolimitana. Las noticias que Hechos nos proporciona sobre la vida de la comunidad de Jerusalén durante este período están relacionadas casi siempre con Pablo: la colecta que él y Bernabé llevan a los presbíteros (Hch 11, 30); la asamblea de Jerusalén, en la que Santiago tiene un especial protagonismo (Hch 15, 13-21); y el encuentro entre Santiago y Pablo con motivo de la última visita de éste a Jerusalén (Hch 21, 15-26).

La *Carta a los Gálatas* contiene también algunas referencias a la comunidad de Jerusalén durante esta época. En Gál 1-2 Pablo menciona dos visitas suyas a Jerusalén. En la primera menciona ya a Santiago, a quien se considera apóstol, aunque aparece en segundo lugar después de Pedro (Gál 1, 18-19). En la segunda, sin embargo, Santiago aparece en primer lugar, seguido de Pedro y Juan (Gál 2, 9). Ya hemos dicho que este cambio de lugar podría reflejar el ascenso de Santiago al frente de la comunidad después de la persecución de Agripa. De hecho, en el episodio que se narra a continuación Pedro no está ya en Jerusalén, sino

en Antioquía (Hch 2, 11-14). En este mismo episodio Pablo nos proporciona una noticia de extraordinario interés acerca del grupo de Santiago y de las relaciones entre dicho grupo, el de Pablo y el de Pedro. El grupo de Santiago es definido como «los de la circuncisión», aludiendo no sólo a su origen judío, sino también a las normas de pureza que observaban, entre ellas la exclusión de la comunión de mesa de los no-judíos. Pedro y Bernabé, aunque no se muestran tan estrictos en esto, se sienten coaccionados en su comportamiento cuando llegan los del grupo de Santiago. Pablo, por su parte, les reprocha esta actitud y defiende otra forma de vivir el cristianismo basada en la comunión de mesa con los no-judíos [44].

Finalmente, es muy interesante para el conocimiento de este período de la vida de la comunidad de Jerusalén la detallada noticia de *Flavio Josefo* acerca de las circunstancias de la muerte de Santiago. Dice así:

> «El joven Anán... pertenecía a la secta de los saduceos que, comparados con los demás judíos, son inflexibles en sus puntos de vista... Siendo Anán de este carácter, pensando que se le presentaba una buena ocasión, pues Festo había fallecido y Albino todavía estaba en camino, reunió al consejo de los jueces, hizo comparecer al hermano de Jesús, el llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros. Los acusó de infringir la ley y los condenó a ser apedreados. Pero los habitantes de la ciudad más moderados y más rigurosos en la observancia de la ley se indignaron y enviaron en secreto mensajeros al rey, pidiéndole que prohibiera a Anán hacer tales cosas en adelante, pues lo que había hecho no estaba bien. Algunos de ellos fueron al encuentro de Albino, que venía de Alejandría, y le pidieron que no permitiera que Anán convocara al consejo sin su consentimiento. Albino, convencido por lo que le decían, escribió indignado a Anán, anunciándole que tomaría venganza de él. A consecuencia de ello, el rey Agripa le quitó el pontificado que había ejercido durante tres meses y puso en su lugar a Jesús, hijo de Damneo» (*Ant.*, 20, 199-203).

Esta referencia de Josefo no sólo nos permite datar con exactitud la muerte de Santiago en el año 62 d.C., sino que revela la diferente actitud de los saduceos (familias sacerdotales de Jerusa-

44 Una exposición más detallada de estos acontecimientos puede verse en J. Núñez, *El evangelio en Antioquía. Gál 2, 15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata* (Salamanca: Universidad Pontificia, 2002), pp. 108-114.

lén) y de los fariseos hacia el grupo de Santiago. La actitud de los saduceos es claramente de oposición y llega hasta el punto de condenar a muerte y lapidar a Santiago. Por el contrario, los fariseos, a los que se hace referencia claramente a través de la expresión «los más rigurosos en la observancia de la ley», se rebelan ante este abuso, en parte porque consideraban que el Sumo Sacerdote no tenía autoridad para convocar el Sanedrín, y en parte por su sintonía con el grupo de Santiago.

Éstos son los datos de que disponemos para reconstruir los casi veinte años que la comunidad de Jerusalén estuvo bajo la guía de Santiago [45]. Los hemos recordado aquí para tener un marco de referencia en el que situar el RPMcP. La pregunta que ahora nos hacemos es si dicho relato es coherente con estos datos que encontramos en las demás fuentes.

El RPMcP y la comunidad de Jerusalén en tiempo de Santiago

El primer dato del RPMcP que encaja bien con lo que sabemos por otras fuentes de la comunidad de Jerusalén en esta época es el protagonismo de los «Jefes de los sacerdotes». En la versión de Marcos este grupo aparece con frecuencia junto a los «maestros de la Ley» y los «presbíteros», pero ya hemos dicho que la mención de estos dos grupos se debe al interés de Marcos por vincular el RP con el resto del evangelio. Un indicio de que en el RPMcP sólo se mencionaba a los «jefes de los sacerdotes» es que Marcos ha conservado dos pasajes en los que sólo aparece este grupo: la escena de la entrega a Pilato (Mc 14, 3) y el episodio de Barrabás (Mc 15, 11).

Este dato concuerda con las noticias acerca de las persecuciones llevadas a cabo contra los diversos grupos de discípulos en Jerusalén, que siempre tienen como protagonistas o promotores a este mismo grupo formado por las familias sacerdotales de Jerusalén. Según Hechos, la primera de estas acciones emprendida contra Pedro y Juan fue promovida por «los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos» (Hch 4, 1), y la segunda por «el Sumo Sacerdote y los de su grupo, la secta de los saduceos» (Hch 5, 15). Sin embargo, cuando más tarde hicieron comparecer a Pedro y Juan ante el Sanedrín, fue el fariseo Gamaliel quien

45 Eusebio de Cesarea *HE* 2, 23 narra con cierto detalle la muerte de Santiago citando el testimonio de Clemente de Alejandría (*Hypotypos* 7), el de Hegesipo y este pasaje de Josefo.

intercedió en su favor (Hch 5, 33-40). También la persecución del grupo de los helenistas, a pesar de la actual presentación de Hechos, pudo haber sido promovida por la élite sacerdotal, teniendo en cuenta que la principal acusación contra Esteban fue la de haber hablado «contra este lugar santo y la ley» (Hch 6, 13). La persecución de Agripa (Hch 12, 1-4), que debido a su origen idumeo trataba de congraciarse con la clase sacerdotal de Jerusalén, revela este mismo trasfondo de oposición a los discípulos por parte de las familias sacerdotales [46]. Por último, la persecución que acabó con la muerte de Santiago, el hermano del Señor, fue promovida, según el testimonio de Flavio Josefo citado más arriba, por el Sumo Sacerdote y desató las protestas del grupo de los fariseos.

El hecho de que los «jefes de los sacerdotes» aparezcan en el RPMcP como los promotores de la condena de Jesús podría explicarse como un recuerdo de lo que realmente sucedió en la pasión de Jesús, pero el papel de este grupo en el relato refleja también una experiencia de la comunidad cristiana de Jerusalén a lo largo de todo el período apostólico. Puede decirse que el RPMcP es, al mismo tiempo, una ventana que nos permite acceder a la historia de la pasión y un espejo que refleja la situación de la comunidad en que se escribió.

Para precisar un poco más en qué sentido el RPMcP refleja esta situación podemos examinar un aspecto que está muy relacionado con el protagonismo de los jefes de los sacerdotes en él: la palabra de Jesús contra el templo, que constituye el principal cargo contra él en la comparecencia ante el Sumo Sacerdote (Mc 14, 58) y vuelve a ser citada por los transeúntes que pasan junto a la cruz (Mc 15, 29). Las familias sacerdotales de Jerusalén estaban estrechamente vinculadas al templo, que legitimaba su posición social y era la principal fuente de sus ingresos [47]. Por eso es fácilmente explicable que cualquier atentado contra él suscitara sus recelos y desatara mecanismos de control.

De nuevo podemos decir que la acusación contra Jesús podría reflejar un hecho histórico [48]. Pero al mismo tiempo es claro que

46 Más tarde Pablo será capaz de provocar una división interna del Sanedrín y ganarse el apoyo de los fariseos frente a los saduceos (Hch 23, 6).

47 J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1977), pp. 199-215.

48 Es uno de los dichos de Jesús mejor atestiguados, lo mismo que el episodio del templo; véase E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 61-76.

la oposición contra el templo es un motivo literario que refleja el punto de vista de quienes compusieron el RPMcP [49]. G. Theissen piensa que la forma de presentar esta acusación, diciendo que era falsa, debe interpretarse como un distanciamiento de la comunidad en que se compuso respecto a esta profecía de Jesús por el peligro que suponía identificarse con ella [50]. En mi opinión esta apreciación no es exacta. Creo, más bien, que quienes compusieron el RPMcP se identificaban con esta palabra de Jesús. Es más, creían que ya se había cumplido en ellos, porque la interpretaban en un sentido simbólico, de una forma parecida a como la interpretó más tarde el evangelio de Juan (Jn 2, 18-22) [51].

A la destrucción simbólica del templo se refiere el enigmático comentario: «la cortina del templo se rasgó en dos de arriba abajo» (Mc 15, 38), que se encuentra justo en el momento de la muerte de Jesús. La reconstrucción, según la palabra de Jesús, tendría lugar tres días después, pero no en el cuerpo resucitado de Jesús, como confesará la comunidad joánica muchos años más tarde (Jn 2, 21), sino en la comunidad, que se entiende a sí misma como el nuevo templo, el lugar de la presencia escatológica de Dios, que sustituye al viejo templo. La comunidad de Jerusalén se entendía a sí misma como este nuevo templo, lo cual explicaría muy bien la continua oposición de las familias sacerdotales hacia ella.

Esta autocomprensión de la comunidad de Jerusalén podría haber quedado reflejada en una enigmática designación de sus dirigentes conservada en Gál 2, 9. En este pasaje, que ya hemos mencionado, Pablo presenta a Santiago, Pedro y Juan como «los que son considerados columnas». Estudiando detenidamente este pasaje, R. Bauckham ha llegado a la conclusión de que tal designación refleja la comprensión de la comunidad de Jerusalén como

49 C. A. Evans, «Jesus and James Martyrs of the Temple», en B. Chilton - C. A. Evans, *James the Just and Christian Origins*. SNovT 98 (Leiden: Brill, 1999), pp. 233-249, observa una relación de continuidad entre Jesús y Santiago en su actitud crítica hacia el templo, que explicaría la ejecución de ambos.

50 Theissen, *Colorido local...*, pp. 216-217.

51 Esta interpretación del dicho de Jesús revela una interesante continuidad entre Jesús y la comunidad de Jerusalén en el período apostólico. Además, esta coincidencia se da en un tema de intenso colorido local que no tenía tanta importancia para otros grupos cristianos más distantes de la problemática jerosolimitana. El dicho de Jesús, como ha mostrado E. P. Sanders, debe entenderse en el trasfondo de las expectativas judías que veían en el nuevo templo un símbolo de la restauración de Israel. La comunidad de Jerusalén heredó esta expectativa y la mantuvo viva al menos hasta la caída del templo; véase Sanders, *Jesus and Judaism...*, pp. 77-90.

un nuevo templo, y de sus dirigentes como columnas del mismo [52]. En realidad la comunidad cristiana de Jerusalén no era la única que se entendía a sí misma como un nuevo templo que sustituía al de Jerusalén. Los escritos de Qumrán reflejan esta misma convicción, aunque la comunidad que está detrás de ellos no se entendía a sí misma como un templo definitivo, sino como un templo que sustituía temporalmente al corrompido de Jerusalén [53]. Esta misma convicción parece presuponerse en algunos pasajes del epistolario paulino (1Cor 3, 16-17; 6, 19; 2Cor 6, 16). En la última de estas referencias, se identifica el templo de Dios *(naos tou theou)* con la comunidad cristiana y se apoya esta afirmación con dos referencias del AT, que se refieren claramente al templo (Lv 26, 11-12; Ez 37, 27; Is 52, 11).

La imagen del templo fue utilizada también por otros grupos cristianos posteriores, aunque en sentido figurado (1Cor 3, 11; 1Pe 2, 4-5.6-7; Ef 2, 20; Ap 3, 2; Hermas *Vis* 3 *Sim* 9), y por eso no es extraño que la expresión de Gál 2, 9 pueda referirse a un grupo de dirigentes que eran considerados los pilares del nuevo templo de Dios [54]. Esta forma de designarlos y la insistencia del RPMcP en las palabras de Jesús que hablan de la sustitución del templo, así como la oposición de la clase sacerdotal, apuntan en la misma dirección y nos introducen en la comprensión que tenía de sí misma la comunidad de Jerusalén en el período apostólico.

Los datos que hemos examinado hasta aquí muestran el distanciamiento de la comunidad cristiana de Jerusalén respecto a las familias de la aristocracia sacerdotal que controlaban el templo. Esta observación puede confirmarse de forma indirecta analizando otros datos que revelan la cercanía de dicha comunidad con respecto a la corriente farisea, que ponía el acento en la interpretación de la ley. Al hablar de las persecuciones que tuvo que sufrir la comunidad de Jerusalén hemos observado que con bastante frecuencia los fariseos salen en defensa de los discípulos: Gamaliel defiende a Pedro y Juan (Hch 5, 33-40); el grupo fariseo del sane-

52 Bauckham, «James and the Jerusalem Church...», pp. 441-450. Lo mismo sugiere Evans, «Jesus and James...», pp. 245-246.

53 Bauckham, «James and the Jerusalem Church...», pp. 442-444.

54 Otros autores sostienen que la expresión «los pilares» no hace referencia al templo, sino a los tres patriarcas (Adán, Noé y Abraham), que en el judaísmo antiguo se consideraban los tres pilares sobre los que Dios había establecido el mundo y establecido la comunidad de la alianza; véase R. D. Aus, «Three Pillars and Three Patriarcas: A Proposal Concerning Gal 2, 9», en *ZNW* 70 (1979) 252-261, esp. pp. 254-257.

drín defiende a Pablo (Hch 23, 6); y los «más rigurosos en la observancia de la ley» se indignaron por el asesinato de Santiago y lograron que el gobernador romano depusiera al Sumo Sacerdote (Josefo, *Ant.* 20, 200).

Esta sintonía con el espíritu fariseo se percibe también en el RPMcP. De las cinco palabras que Jesús pronuncia en él, tres contienen citas de la Escritura o una referencia explícita a su cumplimiento. El primero de estos tres pasajes contiene una fórmula de cumplimiento y cita literalmente Zac 13, 17 (Mc 14, 27); el segundo interpreta el arresto de Jesús como cumplimiento de las Escrituras (Mc 14, 48-49); y el tercero pone en boca de Jesús el comienzo del Salmo 22 (Mc 15, 43). A estas referencias explícitas habría que añadir las alusiones a otros salmos en la escena de la crucifixión de Jesús: el vino mezclado con mirra (Mc 15, 23 = Sal 69, 21); el reparto de las vestiduras (Mc 14, 24 = Sal 22, 18); las tinieblas que cubren la tierra (Mc 15, 33 = Am 8, 9); o la esponja mojada en vinagre (Mc 15, 36 = Sal 69, 21). Probablemente no sea casual que todas estas citas o alusiones a la Escritura estén tomadas de los profetas y de los salmos, escritos a los que los fariseos reconocían autoridad; y que no haya ninguna procedente de la Torá, la única parte de la Escritura que los saduceos reconocían [55].

De todas estas referencias las más significativas son las que se ponen en boca de Jesús, y especialmente las dos en las que Jesús hace referencia explícita al cumplimiento de las Escrituras. El Jesús del RPMcP habla como un maestro de la ley que conoce y cita las escrituras. Es más, habla de una forma muy parecida a como Lucas imagina que podría haber hablado Santiago en la asamblea de Jerusalén:

Jesús (Mc 14, 27): *porque está escrito* (cita Zac 13, 17).

Santiago (Hch 15, 15): *según está escrito* (cita Jer 12, 15 + Am 9, 11-12 + Is 45, 21).

Tanto Jesús como Santiago emplean la misma fórmula de cumplimiento y ambos citan textos proféticos, no del Pentateuco. Es posible que la coincidencia sea casual, pero en el contexto de las

55 Las referencias a la Escritura en el RPMcP proceden de la versión griega de los LXX y no del texto masorético, al que los saduceos se apegaban. Esta traducción era conocida en Palestina y concretamente en Jerusalén, e incluso es posible que algunos de sus libros hayan sido traducidos allí; véase M. Harl - G. Dorival - O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris: Du Cerf, 19872), pp. 101-111.

observaciones precedentes apoya la suposición de que la comunidad de Jerusalén, que fue defendida por fariseos y maestros de la ley de los ataques de los sacerdotes y saduceos, estaba más cerca de los primeros que de los segundos y leía la Escritura de una forma muy parecida a como lo hacían ellos.

CONCLUSIÓN

Las fuentes para el estudio de la generación apostólica son escasas. La más importante de todas es, sin duda, el corpus de las cartas autenticas de Pablo. Esta ha sido tradicionalmente la fuente de información básica para la reconstrucción de este periodo, junto con el libro de los Hechos. En los últimos años, sin embargo, los estudios sobre el Documento Q han aportado algunos datos interesantes para el conocimiento de un grupo de discípulos sobre el que apenas encontramos información en las cartas de Pablo y en Hechos: el del judeocristianismo galileo. En esta investigación he estudiado otro documento pre-evangélico, el Relato Pre-Marcano de la Pasión, con el propósito de ampliar este catálogo de fuentes para el estudio del periodo apostólico.

He comenzado proponiendo una reconstrucción de dicho relato y para ello he tratado de identificar los elementos añadidos por Marcos, algunos de ellos procedentes de la tradición oral, así como las modificaciones redaccionales introducidas por el evangelista. El resultado de este análisis es un relato bien construido desde el punto de vista narrativo, lo cual refuerza indirectamente la reconstrucción propuesta. A pesar de ello, esta reconstrucción tiene ante todo un valor heurístico, es decir, pretende plantear algunas preguntas acerca de la situación vital en la que podría haber nacido una composición como esta.

Ésta ha sido la tarea de la tercera parte centrada en la identificación de algunos indicios de familiaridad que vinculan el RPMcP con la situación que vivía el grupo judeocristiano jerosolimitano durante el periodo inmediatamente posterior a la salida de los Doce de la ciudad, es decir en la época en que Santiago y los presbíteros estaban al frente de este grupo. Si esta conclusión es acertada, el RPMcP podría ser utilizado como una fuente para el estudio de este grupo, de un modo muy parecido a como se ha utilizado el Documento Q para el estudio del judeocristianismo galileo.

El RPMcP puede ser considerado un espejo en el que se refleja la vida y las creencias propias de este grupo de discípulos del que otras fuentes sólo nos proporcionan algunas informaciones fragmentarias. Este hecho abre el camino a un estudio más detallado de su contexto vital, definido por el enfrentamiento con la clase sacerdotal de Jerusalén. Pero sobre todo, hace posible un mejor conocimiento del mundo de sus ideas compartidas, especialmente lo que hoy llamaríamos su cristología y su eclesiología. Habría que estudiar desde esta perspectiva la cristología del RPMcP, muy similar a la de otros grupos judeocristianos que no entendían la muerte de Jesús en clave expiatoria, sino como cumplimiento de lo anunciado en las Escrituras sobre el siervo sufriente [56]. También podría estudiarse con más detalle la autocomprensión del grupo como «nuevo templo», es decir, como morada definitiva de Dios en medio de este mundo. Es muy interesante observar que este mundo de ideas no sólo es muy cercano a Jesús, sino que explica desarrollos posteriores.

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

SUMARY

Literary sources for the study of the apostolic generation (30-70 CE) are scarce. Most of them were produced in Pauline circles and have a peculiar vision of other early Christian groups.

This article studies the pre-Markan passion narrative as a source that can provide useful information about the life and theology of a non-Pauline group. It starts by a redactional analysis of the Markan passion narrative that permits to propose a reconstruction of the pre-Markan version of it.

56 Ya hace unos años R. Penna propuso incluir el RPMcP entre los textos que reflejaban la cristología judeocristiana más antigua; véase R. Penna, «Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeocristianesimo più antico», in G. Filoramo - Cl. Gianotto (eds.), *Verus Israel. Nuove Prospettive sul Giudeocristianesimo. Atti del Coloquio di Torino, 4-5 Novembre 1999* (Brescia: Paideia, 2001), pp. 68-94, esp. pp. 81-84.

Different peculiar traits of this reconstructed passion narrative suggest that it was composed in Jerusalem during the period in which this community was under the guidance of James, the brother of the Lord. This implies that it can be a valuable source for the study of the Jerusalem church during the apostolic generation.