

## EL ESTUDIO DE FLAVIO JOSEFO Y LA HISTORICIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO

*Introducción.* Durante mi semestre sabático en Roma, pude asistir al seminario del Profesor Joseph Sievers “Flavio Giuseppe e il Nuovo Testamento,” en el Pontificio Istituto Biblico. El Profesor Sievers es uno de los principales concedores del famoso historiador judío del primer siglo de la Era Común (E.C., o sea, “después de Cristo”). Hubo varias presentaciones también de los estudiantes, y al final, también yo, profesor de seminario católico, pude dar mi contribución. De algún modo quise resumir lo que se vio en el seminario, abordando el tema “¿qué nos puede decir realmente Flavio Josefo sobre algunos acontecimientos relatados en el Nuevo Testamento? (de ahora en adelante, “NT”), y, por ende, ¿qué implicaría esto para nuestro concepto de la historicidad del NT? Tenemos la tendencia de ver de un modo bastante general este concepto: sabemos que el NT no es historia en el sentido moderno, pero concretamente, ¿hasta qué punto se aleja de la historia, o de lo que “realmente ocurrió,” el NT?

Mi punto de partida fue un libro que el Profesor Sievers pidió que se leyera antes de comenzar el seminario. Se trata de la segunda edición de la obra de Steve Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody, Massachusetts: Hendrikson Publishers, 2003).<sup>1</sup> Mason es Profesor de “Letras humanas” en York University, Ontario, Canadá, y uno de los mejores “flavio-josefistas” del mundo. En la introducción y, especialmente, en el primer capítulo (“El uso y abuso de Josefo”), Mason aboga por leer al autor antiguo como un escritor *in his own right*, es decir, autónomo, con sus propios intereses y su propia agenda, que no se puede leer ni entender como mera fuente de información para el NT.<sup>2</sup> Mason conoce bien cómo se escribían los libros en la antigüedad, cómo había que buscar patrones, y qué tipo de audiencia era a la que iba dirigida un libro. En el caso de Josefo, la audiencia eran romanos ya bastante bien dispuestos hacia los judíos pero a quienes convenía explicarles porqué se había sublevado la nación judía contra Roma en la famosa guerra de 66-73 A.D. Josefo escribe para convencer a su audiencia que los judíos son un pueblo antiquísimo con las mejores leyes dadas por el gran Moisés,

---

<sup>1</sup> En adelante, lo cito como “Mason” seguido del número de la(s) página(s).

<sup>2</sup> Mason (213) dice que “En mi opinión, la importancia [de Josefo] para el lector del NT sería casi la misma si no hubiera dicho nada acerca de Juan, Jesús, y Santiago.”

conocido aun por los romanos como mucho más antiguo que ellos mismos (y los romanos respetaban mucho la antigüedad). Pero es fácil darse cuenta que para lograr su objetivo, el historiador judío “juega” muchísimo con los “datos,” según le convenía para sus argumentos. Así, entre las dos obras principales de Josefo, *La guerra de los judíos* (“*Guerra*”) y *Las antigüedades de los judíos* (“*Antigüedades*”), hay significativas discrepancias, pero éstas no parecen ser un problema ni para Josefo ni para su audiencia, como también hay significativas diferencias entre nuestros evangelios. La explicación de porqué no eran un problema quizá la da Mason en la página 261 de su obra al hablar de la creación de discursos para los personajes en las historias antiguas (algo muy común para Lucas en Hechos y también para el autor del Cuarto evangelio). Traduzco:

Para resumir: el reto para el historiador helenístico era crear discursos que, por un lado, eran apropiados para el que hablaba y para la ocasión y, por otro, contribuían al progreso de los fines narrativos propios del autor. Esos fines no tenían que ser exclusivamente veraces [o sinceros, *earnest*], sin embargo. Podían incluir grandes dosis de entretenimiento y juegos de palabra. Los lectores antiguos sabían esto, y no se esperaba que creyeran que tales discursos eran meras reproducciones de lo que realmente se había dicho en alguna ocasión.

Mason saca consecuencias de todo esto para la interpretación del NT. Nos dice que Josefo nos ayuda a agudizar nuestra percepción de los fines literarios de los autores del NT, y darnos cuenta que también ellos no representan datos objetivos, sino más bien interpretaciones de los hechos (Mason 209). Tomando como ejemplo los relatos ‘descaradamente’ [*blatantly*] contradictorios sobre el sumo sacerdote Anano,<sup>3</sup> Mason dice: “Evidentemente, la coherencia [*consistency*] no le importa a Josefo; todo está al servicio de sus necesidades retóricas inmediatas” (241). Mason aplica su manera de interpretar a Josefo a la interpretación del NT (algo quizá discutible); considera que este tipo de historia ‘retórica’ (como la llamo yo) es del mismo tipo o género literario que Lucas-Hechos (252). “Los paralelos de género entre estas dos obras [las de Josefo y Lucas-Hechos] iluminan la interpretación de Lucas-Hechos,” y Mason asevera que Lucas

---

<sup>3</sup> En las *Antigüedades* 20.198-199, Josefo hace un contraste entre Anano padre, que es virtuoso, y su “mala semilla de hijo” Anano “Junior,” que describe en términos familiares por la lectura de Aristóteles y otros autores como un “joven cabeza caliente,” “arrogante, atolondrado, violento, e impetuoso.” En la *Guerra*, el mismo hijo “Anano aparece como líder brillantemente sabio y moderado” (Mason 240). Quizá no sea el mejor ejemplo, porque un joven puede madurar, pero Mason da otros ejemplos de contradicciones.

construye su argumento a favor del cristianismo “sólidamente sobre el fundamento del argumento que Josefo hizo a favor del judaísmo” (300).<sup>4</sup>

De todos modos, y sin muchos ambages, podemos tomar tres asuntos en los evangelios que Flavio Josefo trata (o, en un caso, no trata, pero “debería” tratar, como veremos) y que nos dan de pensar respecto lo que sea la historicidad de los evangelios y del NT. Sabemos que nuestro concepto de historia, de lo que es “verídico” (por muy discutible que pueda ser), difiere, como dijimos, del que tenía la antigüedad y específicamente la Biblia y el NT. Pero siempre se ha afirmado, en la Iglesia, que hay un “núcleo” histórico detrás de todo o de casi todo (?) lo que se encuentra en las Sagradas Escrituras. Hasta aquí estamos en generalidades, en lo meramente teórico. Creo que los tres asuntos que trataré en lo que sigue nos pueden ayudar a precisar qué nivel de historicidad podemos encontrar en el NT, para después abordar, siquiera brevemente, cómo podemos entender el tipo de comunicación (revelación) que encontramos en la Biblia, a la vez que digamos algo sobre qué “núcleo” histórico puede haber detrás de los tres ejemplos que discuto aquí.

*Tres problemas de historicidad.*

A. *El censo universal.* El primer asunto que vamos a ver es quizá el más sencillo, o que menos problemas teológicos o de interpretación bíblica puede suscitar. Se trata del famoso censo en Lc 2:1-7. Es la razón que nos da este evangelista para el desplazamiento de María y José de Nazaret a Belén.

Citemos a Mason (275, siempre según mi traducción) acerca de los problemas aquí:

Pero lo que nos pinta Lucas presenta numerosas dificultades bien conocidas. (a) Lucas coloca la gravidez de María durante el reinado de Herodes el Grande, que murió en 4 A.E.C. [ANTES DE LA ERA COMÚN, o sea, “antes de Cristo”] (Lc 1:5), de acuerdo con Mateo (Mt 2:1). Así que parece que piensa que Cirino era gobernador de Siria cuando aún estaba en vida Herodes. Pero según Josefo, Cirino sólo llegó a Siria el 6 E.C. [ERA COMÚN, o sea, “después de Cristo”], después de la deposición de Arquelaos, el hijo de Herodes, en Judea. Es imposible modificar las fechas de Josefo más de un año en una dirección u otra sin derrocar toda su cronología tan elaborada de este período. Además, no está claro cómo pudiera haber habido un censo de Judea durante el gobierno de Herodes, puesto que ese territorio no estaba aún sujeto a la tributación directa por los romanos. Según Josefo, fue la remoción de la familia herodiana del gobierno

---

<sup>4</sup> Mason (276-293) piensa que Lucas conoció la obra de Josefo.

después de Arquelao la que trajo la necesidad de un censo y del gobierno directo romano [es decir, sin intermediarios].<sup>5</sup>

Hch 5:37 de hecho se refiere a “los días *del* censo,” como si hubiese habido sólo uno.<sup>6</sup> Mason (275) añade:

Y tal acontecimiento, como lo describe Lucas, hubiera causado un trastorno (*upheaval*) masivo, con cada cual regresando a su hogar ancestral. Esto quiere decir que todos los judíos de la Diáspora—casi un millón en Egipto y decenas de miles en todas las principales ciudades del imperio—hubiesen tenido que regresar a Judea. En todas partes del imperio romano, ¡casi todo el mundo estaría en tránsito a alguna parte!<sup>7</sup>

La historia, pues, conoce un censo alrededor de 6 E.C., que resultó en una sublevación; no hay evidencia fuera de Lc 2:2-3 de otro censo, a nivel “mundial,” unos diez años antes y alrededor del tiempo en que nació Jesús. ¿Cómo puede interpretarse esto?

Lucas quiere darnos una razón por la cual María y José deben dejar Nazaret e ir a Belén, justo cuando ella está a punto de dar a luz. Recordemos que el único otro relato del nacimiento de Jesús que tenemos en los evangelios canónicos es el de Mateo. Allí sus

---

<sup>5</sup> Comparar lo que dice la *Biblia de Jerusalén* (1973) con la nueva edición (1998) en la nota a Lc 2:2. En 1973, decía que “Las circunstancias históricas son oscuras. La mayoría de los críticos pone el censo de Cirino el 6 p.C. [*sic*], pero con la única autoridad de Josefo, que aquí no inspira confianza, cf. Hch 5:37+. Lo más probable es que este censo . . . tuviera lugar hacia el 8-6 a.C. en relación con un censo general del imperio, y que fuera organizado en Palestina por Cirino, encargado de una misión especial para ello.” La nota a Hch 5:37 dice: “Las insurrecciones de Teudas y Judas el Galileo se hallan mencionadas en Josefo, pero las fechas que éste da no son seguras. Ambos hechos parecen remontarse a la época del nacimiento de Jesús.” La nueva edición de 1998 dice en la nota a Lc 2:2: “Dado que Josefo data el censo bajo Cirino en el 6 d.C., la cronología del nacimiento de Jesús que ofrece Lc no concuerda con la de Mt, según la cual Jesús nació antes de la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.), quizá entre los años 8-6. Es que de hecho el censo de Judea bajo Cirino hizo época: su ocasión fue la reorganización del país como provincia procuratoriana después de la deposición del etnarca Arquelao, hijo de Herodes, y provocó la insurrección de Judas el Galileo, de la se habla en Hch 5:37.”

<sup>6</sup> Aquí la nueva edición de la *Biblia de Jerusalén* (1998), en la nota a Lc 2:1, dice: “Fuera de este texto no hay noticia de un censo de todo el imperio bajo Augusto. El censo que tuvo lugar cuando Cirino era legado de Siria, 2:2+, no concernía más que a Judea. Sin duda, Lc traslada a escala mundial un asunto de ámbito local, ver Hch 11:28.”

<sup>7</sup> Mason (276) explica que en el mundo romano había dos tipos de censo, uno el normal que hacían los “censores” para mantener una lista de todos los ciudadanos romanos en el mundo; durante el reinado de Augusto, por ejemplo, los hubo en 28 y 8 A.E.C. y en 14 E.C. “Los ciudadanos (varones) tenían que declarar sus linajes familiares, edad, ocupación, lugar de residencia, y el valor de sus posesiones para fines tributarios.” El otro tipo de censo surgió poco a poco a medida que las provincias se organizaban para propósitos de tributación (las propiedades debían registrarse), como el de Judea en 6 E.C. “En ninguno de estos casos, sin embargo, tenía sentido que la persona que debía ser empadronada viajara una larga distancia a su hogar ancestral, lejos de su residencia y propiedades. No se ha registrado ningún movimiento tal, y tendría poco sentido práctico.”

padres tienen, o al menos, están, en una casa (*oikía*, 2:11), y es sólo después de su huida a Egipto (que narra solo Mt) que José decide “retirarse” a la región de Galilea y que se va a vivir a Nazaret, para cumplir “lo dicho por los profetas, que (Jesús) se llamaría Nazoreo,” 2:21-23.<sup>8</sup> La tradición cristiana antigua ponía el nacimiento de Jesús en Belén,<sup>9</sup> de acuerdo con la gran profecía de Miqueas 5:1-4.<sup>10</sup> Lucas, escribiendo quizá más de ochenta años después, aprovecha y convierte el viaje de Nazaret a Belén en parte de un acontecimiento de escala mundial (“universal”), refiriéndose a personajes bien conocidos (Augusto, Cirino; cf. los personajes mencionados en Lc 3:1-2 en la presentación de Juan Bautista); la fecha aproximada es también bien conocida, el censo bajo Cirino, que tuvo lugar más o menos cuando Jesús nació (diez años después, si Jesús nació el último año de la vida de Herodes el Grande, o sea, 4 A.E.C.).<sup>11</sup> También Lucas puede aprovechar la ocasión para introducir su tema de la pobreza, y otros temas: dada la situación, no había lugar en el *katáluma* (“alojamiento,” pero es la misma palabra que sólo se encuentra en

---

<sup>8</sup> Es una famosa “profecía” que no se puede encontrar exactamente, pero aquí como tantas veces las notas de la *Biblia de Jerusalén* (1973, 1998) son excelentes. Raymond E. Brown, en *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition* (Anchor Bible Reference Library; New York – London, etc.; Doubleday: 1977, 1993), 515, dice que Mt 2:22 indica que Judea era la patria de la Sagrada Familia, pero quizá está deduciendo demasiado. Un poco después, Brown habla de los pasajes sinópticos (Mc 6:1, 4; Mt 13:54, 57; Lc 4:23, 24) que dicen que la patria de Jesús era Nazaret o Galilea. Jn 1:46; 7:41-42, 52, indica que la *vox communis* era que Jesús había nacido en Galilea, o Nazaret.

<sup>9</sup> Brown considera la tradición que Jesús fue concebido virginalmente como muy antigua y palestinese (de habla aramea). En *Birth of the Messiah* dice que la tradición de su nacimiento en Belén precede a los relatos del mismo en Mt y Lc, y que es independiente de las otras cosas que se narran en los relatos de la infancia (177). En el Apéndice III: “Nacimiento en Belén,” 513-516, dice que la evidencia neotestamentaria que Jesús nació en Belén es menos impresionante que la que se da para su descendencia davídica (513), añadiendo que “en el pensamiento judío se esperaba que el Mesías davídico naciera en el pueblo de David, Belén.” Brown examina las dificultades que presentan las dos explicaciones, o los dos contextos, en Mt y Lc, tan diferentes, sobre cómo llegó a nacer Jesús en Belén, y concluye: “Aun si dejamos a un lado la publicidad implausible que Mt 2:3-5 le da al nacimiento de Jesús en Belén [la noticia que traen los magos a Herodes, que conmueve a toda la ciudad, etc.], ¿cómo pudo haber una ignorancia tan generalizada de Belén como su cuna visto que sus padres tendrían que haber venido de allí en calidad de extraños con su hijo a un pueblecito de Galilea (la escena que presenta Mateo), o regresar a la aldea con un niño que les nació durante un corto viaje a Belén (el escenario de Lucas)? La evidencia, pues, de un nacimiento en Belén es mucho más débil que la evidencia de descendencia davídica o incluso (ver Apéndice IV) la evidencia para la concepción virginal; y estas tres aseveraciones cristianas no dependen necesariamente una de la otras” (516).

<sup>10</sup> Es también tradición judía, como vemos en Jn 7:42, aunque Brown piensa que la idea vino de los cristianos y señala que sólo entra en la tradición judía mucho más tarde; *Birth of the Messiah*, 512. Pero esto se puede discutir bastante, y la profecía de Mi 5:2-3 habla por sí misma. Cf. otra tradición acerca de la aparición súbita del mesías en Jn 7:27, sobre lo cual ver Brown, *Birth of the Messiah*, 514.

<sup>11</sup> La diferencia entre 4 A.E.C. y 6 E.C. (fecha del censo bajo Cirino) son diez años. Si Jesús nació el 7 A.E.C., la diferencia en años es mayor y por ende aun más problemática.

referencia a la última cena, Lc 22:11, “sala”).<sup>12</sup> Yo traduciría “piso superior,” pero lo importante es la conexión entre Jesús en el pesebre (lugar donde comen los animales) y Jesús en la última cena dándose como comida a los discípulos).

Para resumir: el estudio de Flavio Josefo nos lleva a entender que el censo bajo Cirino “juega un papel determinante [*crucial*] tanto en la *Guerra* como en las *Antigüedades*” (Mason 273). Esto se debe al mismo propósito principal del historiador judío al escribir estas obras: los judíos —les está diciendo a su audiencia de lectores gentiles— son una antigua y gran nación con excelentes leyes dadas por el famoso Moisés, pero ‘bandidos, insurrectos, hombres corruptos etc.’, como ocurre con otras naciones, causaron que el pueblo se desviara y que se levantara contra el poderoso imperio romano. Y la primera sublevación tuvo lugar precisamente cuando se hizo el censo bajo Cirino, encabezada por Judas el Galileo; éste fue el “prototipo” del levantamiento en 66 que resultó en la famosa guerra contra Roma que terminó con la destrucción del segundo templo en 70 y el episodio de Masada en 73 (Mason 273-274). Y la fecha de este censo (6 E.C.) “no se puede modificar por más de un año en cualquiera de las dos direcciones sin echar abajo toda la elaborada cronología del período que nos da Josefo” (Mason 275). Así que, o nos fiamos de Josefo y de su fecha para la llegada de Cirino a Siria, o tratamos de defender la historicidad y exactitud de Lucas al hablar de otro censo, desconocido para la historia, que involucró (y trastornó) a todo el mundo y que tuvo lugar aún en vida de Herodes (Lc 1:5, 26; 2:1-7; cf. Mt 2:1), por lo menos diez años antes del censo bajo Cirino en 6 E.C., y del que no habla ninguna otra fuente antigua o evangelio. O, mejor, entendemos las razones teológicas que tiene Lucas para hacer su presentación, y reconocemos que la referencia al censo es para dar una noción cronológica aproximada y un contexto universal, con mención de reconocidos personajes, además de la razón por la que viajaron de su ciudad a otra, donde debería nacer el Mesías, y donde la pobreza y autodonación de Jesús ya empezaban a vislumbrarse.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Y el Hijo del hombre no tiene dónde recostar la cabeza, Lc 9:58.

<sup>13</sup> Mason (252-255) conoce bien el tipo de literatura antigua que se presenta a sus lectores como sumamente fiable por la “solidez” (en griego, *aspháleia*, de donde viene “asfalto,” donde no nos deslizamos o resbalamos) de lo escrito, y por haber contado con testigos oculares y haber investigado todo cuidadosamente (lo mismo que pone Lucas en su prólogo). Coloca a Lucas-Hechos bajo el mismo género literario (algo que yo llamo “historia retórica,” es decir, que busca convencer a su audiencia o lectores). Esto se puede discutir, quizá. Ciertamente los prefacios a las historias antiguas, entre los cuales están los de Lucas-Hechos, se parecen mucho (Mason 253); es como sucede hoy con las cartas, que todas empiezan con

B. *La masacre de los “Santos Inocentes.”* El segundo “acontecimiento” problemático es la masacre de los niños inocentes, famosa pero sólo atestiguada por Mateo. Aquí también el estudio de Josefo tiene una relevancia especial, porque como sucede con el censo, que tiene gran importancia para este autor, los crímenes de Herodes el Grande llegan a tener sumo interés para este historiador judío. De hecho, Flavio Josefo dispone de excelentes y detalladas fuentes para el reinado de este tirano, especialmente hacia el final, pero no sabe “ni pío” (como decimos los cubanos) de una masacre de los “santos inocentes.”<sup>14</sup>

Veamos lo que nos dice Mason (160):

La atmósfera de esta historia concuerda bien con las descripciones de la vida en Judea bajo Herodes y Arquelao: muchos judíos en ese tiempo vivían muy atemorizados, y cualquier rival al título “Rey de los judíos” habría sido despiadadamente (*ruthlessly*) exterminado. Una historia tal hubiese resonado con la gente que vivía en la región y que conocía el legado herodiano. Pero es extraño que Josefo no mencione ninguna masacre de niños cerca de Belén, justo al final del reinado de Herodes donde su informe es de lo más detallado. Una acción tan monstruosa apenas pudiera haberse escapado a la noticia pública. Podemos argumentar que Josefo no la hubiera mencionado en la *Guerra* aun si la hubiese conocido, porque esa obra presenta a Herodes como buen ejemplo de las buenas relaciones entre judíos y romanos. Pero en las *Antigüedades*, como hemos visto, se “quita los guantes,” y Josefo entra en todo tipo de detalles acerca del reinado del rey, para explicar el sufrimiento sin paralelo que al final lo llevó a la muerte [para Josefo, el pecado es castigado por Dios]. En este contexto, en que se detiene en infracciones de la ley hasta menos dramáticas, claramente hubiese servido a sus propósitos mencionar una masacre de infantes; esta hubiera sido la acción más baja de Herodes. Matar a los miembros de su propia familia, aunque monstruoso, era práctica bastante común tanto en las familias reales como en las cortes imperiales romanas; se entendía como un hecho político. Una masacre de infantes inocentes era de un orden totalmente diferente. La probabilidad, entonces, es que Josefo no conocía la historia de la masacre, aunque tenía a su disposición no sólo la historia de Nicolao sino también otros relatos del reino de Herodes. Además, está claro que Lucas no conocía esta historia, pues en su relato José y María vienen de Nazaret a Belén para el censo y regresan a casa después

---

“Estimado tal” (en inglés, *Dear*, “Querido”) aunque estén llenas de insultos o amenazas legales. Las audiencias antiguas entendían esto mucho mejor que nosotros los modernos, que tenemos ideas ingenuas, a veces, de la precisión que podemos encontrar en lo impreso.

<sup>14</sup> Benedict Viviano, O.P., en su comentario a Mt 2:16-18 en el *New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), 106, dice que “Si el episodio es histórico, el número de niños matados no debía de superar los 20.” Brown, *Birth of the Messiah*, 204, dice que el doble uso de *pas, pan* (“todos los niños, todas las regiones”) en Mt 2:16 “da la impresión de cifras grandes, pero siguiendo un cálculo de expertos (“we are told that,” “se nos dice”), llega al número de unos veinte, como Viviano. Pero matar a veinte infantes constituye una masacre. Si Josefo conoció el evangelio de Mateo, descontaría el valor de este pasaje para sus fines aun en las *Antigüedades*.

del nacimiento de Jesús (Lc 2:1-39); no hay espacio aquí para los dos años en Belén de Mateo seguidos por una estancia en Egipto.

Pero Mateo tenía buenas razones para escribir sobre esta matanza de los niños inocentes. Tema principal de su evangelio es el cumplimiento de las Escrituras. Jesús es un legislador que se remonta más allá de Moisés; en Mt 19:8, Jesús explica que Moisés permitió el divorcio por la dureza de corazón de Israel, pero “en el principio” no era así.<sup>15</sup> De ahí las correcciones que Jesús hace a “lo que se dijo,” en el sermón de la montaña: es lo que dice Jesús, no lo que dijo Moisés, que se debe observar.<sup>16</sup> Algunos incluso atribuyen cinco partes a este evangelio, como los cinco libros de la Torá. Lo cierto es que muchos, incluyendo la *Biblia de Jerusalén*, ven en la matanza de los inocentes un paralelo con la matanza de los niños que tuvo lugar cuando nació Moisés, Ex 1:15-2:10. Desde su nacimiento, en Mateo está la sombra de la cruz sobre Jesús, el rey de los judíos. Cuando los magos preguntan dónde ha nacido este rey, pues han visto la estrella mesiánica profetizada por Balaam en Nm 24:17,<sup>17</sup> se “sobresaltó” toda Jerusalén, Mt 2:3,

---

<sup>15</sup> Moisés y Elías (ver Lc 4:25-26) son prototipos de Jesús. También, en Mt 16:14, Jeremías. En Jn 5:46 Jesús dice que Moisés escribió sobre él.

<sup>16</sup> Quizá es más exacto decir que lo importante es la interpretación que da Jesús de las Escrituras, y la “justicia superior” del Reino, que debe superar la de los escribas y fariseos, Mt 5:20. Mt 5:17 declara que Jesús no ha venido a abolir, sino a cumplir, hasta el más mínimo detalle de la Ley (Torá). Es un tema que no podemos tratar más detalladamente. De hecho, Mateo parece dirigirse a una comunidad judío-cristiana conservadora, que aún hace ofrendas en el altar, 5:23-24, y a la que no le critica la enseñanza de los escribas y fariseos, sino su hipocresía al no practicar lo que enseñan, 23:1-7. Pero creo que el cumplimiento por Jesús de toda la Torá (también en el sentido judío de “totalidad de la revelación”) hasta en sus más mínimos detalles está a otro nivel; es un cumplimiento total, que lleva la Torá a su “fin,” Rom 10:4; cf. Lc 24:27; Hch 3:18, 24.

<sup>17</sup> Podríamos incluso ver una sutil alusión al fin de Herodes en Nm 24:18, pues Edom es la tierra de donde venía este judío a medias (idumeo, como les llamaban los romanos) que sería conquistada por el Mesías profetizado en estos versos según la tradición judía. La estrella (en hebreo, *Kokhva*) le daría el apodo al otro famoso pretendiente mesiánico de la antigüedad, Simón bar Kokhva (el “hijo de la estrella,” o sea, el Mesías según Nm 24:17), líder de la insurrección de 132-135 E.C., proclamado Mesías por el gran rabino Aqiva. El “cetro” de Nm 24:17 (en hebreo, *šebet*) es el mismo de Gn 49:10, la gran profecía mesiánica acerca del descendiente de la tribu de Judá (es como un león, cf. Ap 5:5) que hace referencia al asno de pura raza (es la correcta traducción de la expresión doble en Gn 49:11 y Za 9:9, casi siempre mal traducida como si se tratara de dos animales, “borriquillo, pollino” (pero ver aquí la *New American Bible*, la única que traduce correctamente, *purebred ass*, pero sólo en Gn 49:11). Za 9:9 es la profecía que cumple Jesús en su entrada a Jerusalén. Ver el artículo ilustrativo de Kenneth C. Way, “Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics,” *Journal of Biblical Literature* 129, no. 1 [2010] 105-114). Los Setenta también tradujeron “mal,” y los dos animales forman parte interesante de la versión de Mt 21:1-7, donde puede entenderse que nuestro Señor, en cumplimiento exacto de la profecía, se sienta sobre las dos bestias (!). Sobre esto espero escribir un pequeño artículo. Este asno de pura raza es fértil y era montura de los dioses en la literatura ugarítica y, en todo caso, se trata de un animal muy fino apto para reyes. Ver la interesante traducción de Gn 49:11 que nos da Jerónimo en la Vulgata (“ligando a la viña su pollino y a la vid –¡oh hijo mío!—su asna”).



como cuando entra en la ciudad Jesús sobre el asno mesiánico para morir en Mt 21:10 (aunque los verbos –“se sobresaltó,” “se conmovió”—son diferentes).<sup>18</sup>

Aquí, pues, vemos que Mateo nos relata algo de poca probabilidad histórica, la matanza de los inocentes. El que esté grabado en nuestra mente y liturgia no le prestan una mayor historicidad; tiene sabor “midrásico” (relecturas de pasajes del Antiguo Testamento para elucidar lo que representa Jesús), o “haggádico,” como dice la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Mt 2:1: “Estos relatos de carácter haggádico enseñan por medio de acontecimientos lo que Lc 2:30-34 enseña por las palabras proféticas de Simeón, cf. Lc 2:34+.”<sup>19</sup> Pareciera que en este caso, hemos pasado del uso por Lucas de una fecha aproximada (la del censo) a algo “completamente inventado” por Mateo, la matanza de los niños inocentes, si bien en ambos casos hay elementos verosímiles (hubo un censo, Jesús nació en Belén, Herodes reinaba y era muy cruel, etc.). ¿Será éste el “núcleo histórico” del que habla el magisterio? Veremos después que se trata de las libertades que un verdadero artista pone en su pintura, para sacar a la luz la verdadera realidad que quiere representar. Cuestionarlo es como banalizar la pintura de Santa Teresa de Ávila hecha por fray Juan de la Miseria porque “realmente” ni había una paloma sobre su cabeza ella ni estaban las palabras del salmo 88/89 escritas por encima.

C. *La relación entre Juan el Bautista y Jesús.* El tercer problema es más complicado y tiene repercusiones más importantes. Se trata de la relación entre Jesús y Juan el Bautista.<sup>20</sup> Todos los cristianos consideran a Juan como el precursor de Jesús; el Cuarto evangelio le da el papel de dar testimonio de Jesús (Jn 1:6-8, 15), y Juan (el cuarto

---

<sup>18</sup> Brown, *Birth of the Messiah*, 203, señala que en Mt 2:13 se usa el mismo verbo que en Mt 27:20, “destruir;” tanto Herodes como los sumos sacerdotes y ancianos quieren destruir (*apol-lunai*) a Jesús.

<sup>19</sup> En la tradición judía, la Biblia contiene *halaká* y *aggadá*. *Halaká* (“cómo se debe andar, comportarse”) son las consecuencias religiosas-legales que se derivan de los textos, y que suelen estar inseridas o contenidas en una historia o un cuento (*aggadá*). El cuento o la historia es el contexto narrativo que sirve de vehículo para lo que realmente le importa al buen judío: ¿cómo me afecta, qué me enseña, cómo debo vivir y llevar mi vida y relaciones a raíz de este pasaje bíblico? La “teología” en este sentido ha tenido poca importancia en sí para el judío, que se preocupa más por la ortopraxis que por la ortodoxia. Yo asemejo la relación entre *halaká* y *aggadá* a las píldoras: las tomamos por sus ingredientes “activos,” pero no existen sin una base o presencia de ingredientes inertes que son necesarios para poder tomarlas.

<sup>20</sup> El intento más audaz y fantástico que conozco de argumentar una estrecha relación que duró años entre Juan y Jesús, su discípulo en un grupo místico judío que estaba centrado en la contemplación de la *merkavá* (la carroza que vio Ezequiel y que de hecho es el objeto de la más alta mística judía) es la obra de Bruce Chilton, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography. The Jewish Life and Teaching That Inspired Christianity* (New York – London, etc.: Doubleday, 2000). El argumento es bastante absurdo pero como Chilton domina las fuentes arameas (rabínicas; es traductor de los *targumim*), este libro nos proporciona alguna información valiosa e interesante.

evangelista no le llama “el Bautista”) dice que él debe disminuir mientras Jesús debe crecer (3:30).<sup>21</sup> Pero primero veamos qué nos dice Josefo.

Josefo escribe sobre Jesús y Juan el Bautista (¡en este orden!) en el Libro 18 de las *Antigüedades*. Podemos seguir lo que nos dice el gran estudioso del “Jesús histórico” John P. Meier, en su libro *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume Two: Mentor, Message, and Miracles* (Anchor Bible Reference Library; New York – London, etc.: Doubleday, 1994), 19-21. El pasaje en las *Antigüedades* (18.5.2 §116-119) sobre el Bautista no presenta dudas sobre su autenticidad, como es el caso con el conocido *Testimonium Flavianum* que contiene interpolaciones cristianas.<sup>22</sup> Esto lo indica claramente el testimonio de los manuscritos y citas antiguas. Pero además (traduzco),

El contenido del pasaje sobre el Bautista también indica su autenticidad. El relato que Josefo da del Bautista está literaria y teológicamente desconectado de su relato sobre Jesús, que tiene lugar anteriormente en el Libro 18 y de acuerdo con esto carece de referencia alguna al Bautista. El pasaje acerca del Bautista, que es más del doble en amplitud que el de Jesús, también es más laudatorio. También difiere de (pero no contradice formalmente a) los Cuatro Evangelios en su presentación tanto del ministerio de Juan como de su muerte. Luego es difícil imaginarse cómo un escribano cristiano insertaría en el Libro 18 de las *Antigüedades* dos pasajes acerca de Jesús y el Bautista en los que el Bautista aparece en el escenario después que muere Jesús, en que no tiene conexión alguna con Jesús, recibe un tratamiento más extenso que Jesús, y es alabado más altamente que Jesús. No nos sorprende, pues, que pocos críticos contemporáneos ponen en duda la autenticidad del pasaje sobre el Bautista.<sup>23</sup>

Pero hay algo aparentemente desconocido para Josefo que es indudable: Juan bautizó a Jesús. Este hecho no pudo haber sido inventado por los evangelistas, pues era

---

<sup>21</sup> De hecho, la historia se encargará de hacer esta “predicción” una realidad. Cf. Jn 1:35-37; 4:1.

<sup>22</sup> Mason (213) comenta que “Es señal del aislamiento completo que tiene Josefo del mundo de ideas del cristianismo primitivo que le dedica bastante más espacio a Juan el Bautista que a Jesús –aun si admitimos su relato de Jesús tal como está (pero ver más abajo).” El *Testimonium Flavianum* es el pasaje sobre Jesús que se encuentra en las copias de las *Antigüedades* de Josefo que no parecen ser anteriores al siglo cuarto, y que da indicios claros de haber sido interpolado por escribanos cristianos como si Josefo creyera en Jesús (de ahí, el nombre “testimonio de Flavio [Josefo, sobre Jesús]”). Las interpolaciones dicen que Jesús era el Cristo y que se le apareció a los que lo amaban al tercer día, como lo predijeron los profetas. Sobre todo esto, ver Mason 225-236 y John P. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, 56-88.

<sup>23</sup> Meier, *A Marginal Jew*, vol. 2, 20. He omitido dos notas al pie de la página. Mason (217) dice: “Para ser directos, Josefo no ve a Juan como ‘una figura en la tradición cristiana’. El Bautista no está conectado con el cristianismo primitivo de ningún modo. Al contrario, Josefo lo presenta como un maestro judío famoso con un mensaje y con seguidores propios, nada de lo cual tiene que ver con Jesús.”

problemático. Meier, después de describir la diversidad de versiones sobre este hecho que encontramos en los evangelios (y que veremos seguidamente), escribe sin ambages:

Esta diversidad increíble, para no decir conflicto, de interpretaciones en los Cuatro Evangelios se debe a un hecho sencillo. Justo al comienzo del ministerio de Jesús tenemos el ministerio independiente del Bautista independiente, un profeta judío que comenzó su ministerio antes y aparte de Jesús, que ganó gran popularidad y reverencia aparte de Jesús, y que también ganó la reverencia y sumisión de Jesús a su bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados, y que dejó tras de él un grupo religioso que continuó a existir aparte del cristianismo. El Bautista constituía una piedra de tropiezo justo al principio de la historia cristiana sobre Jesús, una piedra demasiado bien conocida para ser ignorada o negada, una piedra con la que cada evangelista tenía que lidiar lo mejor que podía.<sup>24</sup>

Veamos brevemente las versiones del bautismo de Jesús. En Marcos, el primer evangelio que se escribió, Jesús simplemente va a ser bautizado por Juan, y no hay diálogo entre ellos. Juan sí ha sido presentado (Mc 1:4-6) como un predicador en el desierto vestido como Elías, y proclamando que detrás de él viene uno “más fuerte” a quien no es digno de desatarle las sandalias (v. 7).<sup>25</sup> Hay buenas razones para asemejar a Juan a Elías: éste último había llegado a ser visto como el “precursor” del Mesías, o al menos de la “era mesiánica” de bienestar salvífico y regreso al estado paradisiaco –y esta era ya para el tiempo de Jesús no existiría sin “el Mesías.”<sup>26</sup> El pasaje que identifica a Elías como precursor “del Señor” (en Mi 3:1, en hebreo, *ha-adón*, no necesariamente Yahveh) es Mi 3:23, considerado por los comentaristas como una adición que ahora identifica al ángel o mensajero de Mi 3:1 con Elías y pone fin a “los Profetas” (es decir, según el canon judío, los libros desde Josué a Malaquías, que siguen a la “Ley” o Torá), con la mención de “la Ley de Moisés” junto al representante de los Profetas (Elías), formando así como un “sujetalibros” para “la Ley y los Profetas.” En este capítulo queda bastante ambiguo quién es “el Señor” que vendrá. El que habla es Yahveh, que envía a su

---

<sup>24</sup> *A Marginal Jew*, vol. 2, 22.

<sup>25</sup> Pero este tema del “fuerte” es uno de los preferidos de Marcos. Después de este verso, tenemos el relato del hombre fuerte que es el que puede atar a Satanás, Mc 3:22-27, seguido por la dominación de “Legión” (el “conglomerado” satánico con alusión a la bestia final, Roma) en Mc 5:1-15; la traducción exacta de 5:4 es “y nadie era fuerte para domarlo”). Detrás de esta idea importantísima está el Dios Guerrero (ya desde el Éxodo, cuando se le llama *yah ish miljamá*, Ex 15:3), tema que desarrolla muy bien, para Marcos, Rikki Watts, en *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997), cap. 6.

<sup>26</sup> Un gran pasaje del regreso al estado no violento del Paraíso, lleno del “conocimiento” de (intimidación con) Dios es Is 11:1-10, pero ya aparece el descendiente de David; cf. Is 2:1-4; Mi 4:1-7. Cf. Is 2:1-5; Za 14.

ángel/mensajero (una misma palabra, tanto en hebreo como en griego, significa ambas cosas) “delante de mí,” una variación del pasaje original en que Yahveh envía a su ángel/mensajero “delante de ti” (es decir, de Israel), Ex 23:20. Es un ángel/mensajero precursor de la venida de Dios, o quizá de su representante, llamado “ángel/mensajero de la alianza” en MI 3:1. ¿De quién se trata? Al sacerdote se le llama ángel/mensajero de Yahveh Sebaot en MI 2:7. Ageo el profeta es ángel/mensajero de Yahveh en Ag 1:13. “Alianza” puede evocar al Siervo de Is 42:6-7, que efectúa el Nuevo Éxodo; ver también 49:9. Y de eso se trata, del Éxodo final del pueblo de Israel, cuando Dios mismo vuelva a él (Za 8:3; ver Za 9:11, “por la sangre de tu alianza yo soltaré a tus cautivos”) para salvarlo.<sup>27</sup>

Esta tradición de un precursor —en Malaquías, en primer lugar de un juicio terrible a través del fuego purificador (MI 3:2-5, 19-21, 24) llamado “el Día” (que recuerda al famoso “Día de Yahveh” de la tradición comenzada por Amós 5:18-20)— se encuentra después en Sir 48:1-11; es Elías, el fogoso profeta arrebatado al cielo en carroza de fuego que debe venir.<sup>28</sup> No ponemos en duda que Juan se viera en este papel, ni que se vistiera como Elías, ni que Jesús y otros lo vieran en este papel (Mc 9:11-13; Mt 17:10-13; Lc 1:17).<sup>29</sup> Lo que nos preguntamos es si Juan se vio como precursor *de Jesús*.

En el segundo evangelio que se escribió, Mateo (el único que contiene diálogo entre Juan y Jesús), Juan reconoce a Jesús y protesta que es Jesús quien debe bautizarlo a él (esta versión es la que muchos recuerdan como la “definitiva”). Pero Jesús responde que lo deje ‘por ahora’, pues se debe cumplir toda “justicia.” Esta palabra, como el “fuerte” en Marcos, es de las más predilectas para Mateo, desde su descripción de José como “justo” en 1:19, pasando por lo que se debe buscar (el Reino y su “justicia”), 6:33, y por el juicio final, 25:46, hasta llegar a Jesús, llamado “justo” por la mujer de Pilato, 27:24, etc. No es difícil, pues, detectar la mano redaccional del evangelista en este pasaje.

---

<sup>27</sup> Cf. Heb 13:20.

<sup>28</sup> Ver mi artículo “La huida de Elías al Horeb,” *AnáMnesis* 23 (2002) 5-15. En torno a Juan, “fuego” se menciona tres veces en Mt 3 y tres veces en Lc 3.

<sup>29</sup> Pero ver una variante de esta idea en Hch 3:20-23. Aquí es Jesús al que el cielo retiene hasta el tiempo de la restauración (*apokatástasis*; Mal 3:23 en la Septuaginta usa la forma verbal y la aplica a Elías). Y aquí Jesús es el “profeta escatológico” como Moisés profetizado en Dt 18:15, lo que algunos pensaban podía ser Juan el Bautista, Jn 1:21 (Juan lo niega). También cabe señalar que “asunción” (ser asumido al cielo) se predica tanto de Elías (2 Re 2:11; ver la nota de la *Biblia de Jerusalén*) como de Jesús (Lc 9:51; Hch 1:2, 11, 22).

El “truquito” de Lucas es bien conocido. No sólo no hay confrontación entre Jesús y Juan: la misma idea se echa a un lado narrando primero la encarcelación del Bautista, 3:19-20. Así que lo que sigue es una escena diferente, ya sin el Bautista, como un nuevo acto en la obra, y simplemente se dice que también Jesús fue bautizado con todo el pueblo, para entonces contar lo que sucedió cuando se puso en oración (gran tema lucano).<sup>30</sup>

El Cuarto y último evangelio, el de “Juan,” no niega que Jesús fue bautizado, pero tampoco lo afirma, ni describe el bautismo. A duras penas “el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo,” pudiera ser bautizado. Juan (el Bautista), tiene el papel de dar testimonio de Jesús; no conoce a Jesús, pero Dios (que envió a Juan a bautizar con agua, y no con Espíritu Santo, como Jesús), le había dicho que “Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu Santo y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo” (Jn 1:29-33). Aquí vemos que el Cuarto evangelista nos deja un eco del bautismo de Jesús (aunque no parece que en los sinópticos el Bautista viese al Espíritu Santo; ver Mc 1:9-11; Mt 3:16-17; quizá sí en Lc 3:21-22, aunque Juan no está presente, al menos en la escena; la voz sí parece ser un hecho público).

Pero el Cuarto evangelio presenta diferencias con los sinópticos en varios puntos. Juan niega ser Elías, Jn 1:21, y “el Profeta” (escatológico); este Profeta es Jesús, Jn 6:14 (lo que se confunde con el rey mesiánico, como en Jn 4:19, 29, 42); 7:40; y 7:52, donde el testimonio del papiro no. 66, el más antiguo para este verso, pone el artículo, de modo que la traducción correcta es: “Busca y ve que de Galilea el profeta no sale.”<sup>31</sup> Si bien en los sinópticos el Bautista continúa su movimiento con discípulos, que ayunan (Mc 2:18), en el Cuarto evangelio hasta sigue bautizando, Jn 3:22, al lado de Jesús que también bautiza (el evangelista señala que Juan aún no estaba en cárcel, Jn 3:24).<sup>32</sup> De hecho,

---

<sup>30</sup> En Lc 16:16, se pone a Juan en el período anterior de la Ley y los Profetas, al que sigue la nueva era del Reino, aunque Juan mismo predicaba la “Buena Nueva,” según Lc 3:18.

<sup>31</sup> Ver Marie-Émile Boismard, O.P., *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology* (Minneapolis: Fortress Press; Leuven: Peeters Press, 1993), 7; (trad. Benedict Viviano, O.P., del original francés *Moïse ou Jésus: Essai de christologie johannique*, tomo 84 de la serie “Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; Leuven: Uitgeverij Peeters & Leuven University Press, 1988).

<sup>32</sup> En Jn 4:1-2 se “aclara” que Jesús mismo no bautizaba, pero se ve que los dos grupos, el de Juan y de Jesús, buscan nuevos discípulos, y que el grupo de Jesús lleva la ventaja. ¿Hay rivalidad? Se podía ser discípulo de Juan, o al menos haber sido bautizado por él, sin haber oído del Espíritu Santo, Hch 19:1-5. Es “Pablo” (o Lucas, el autor de Hechos, hablando a través de Pablo) el que tiene que explicarles el

estando en cárcel y habiendo oído de “las obras mesiánicas” de Jesús (es el sentido de Mt 11:2), es que Juan se pregunta si Jesús pudiese ser el que el que “debía venir,” Mt 11:3; Lc 7:19. Este verso de la antigua fuente Q tiene gran indicio de autenticidad histórica, pero concuerda mal con la protesta de Juan en Mt 3:14 y con su testimonio en Jn 1:29-34. Mason (220) nos da el resumen de esta situación:

Esta tradición no asimilada [se refiere en concreto a Hch 19:1-5] sugiere, pues, a) que los discípulos de Juan sobrevivieron después de su muerte, que eran aún conocidos como un grupo independiente, y que se habían esparcido por Asia a mediados del primer siglo, y b) que la enseñanza de Juan no dependía ni de la venida de Jesús ni de una futura inmersión en el Espíritu (*a future Spirit-immersion*).<sup>33</sup>

*¿Pudo haber suprimido Josefo alguna relación entre Juan y Jesús?* Antes de tratar el tema de la relación entre Juan el Bautista y Jesús según la evidencia del NT y a la luz de este estudio de Flavio Josefo que hemos estado viendo, veamos si puede haber alguna razón “retórica” por la cual Josefo no los vinculó. Yo no soy especialista en Flavio Josefo, pero no conozco a nadie que piense que Josefo suprimió una relación entre Juan y Jesús de la cual él tenía conocimiento.

Sin embargo, es posible que a Josefo no le interesaba vincularlos. El tratamiento que Josefo le da tanto a Juan el Bautista como a Jesús es un tanto excepcional. Primero, su tratamiento de Jesús tiene lugar separadamente del de Juan, aunque ambos figuran en el Libro 18 de las *Antigüedades*, como se ha visto. “Josefo menciona a Jesús al relatar ciertos acontecimientos sucedidos durante la gobernación de Poncio Pilato (26-36/37 C.E.),” Mason 225-226. Estos “acontecimientos,” sin embargo —con la excepción de Jesús— tienen que ver con hechos de importancia política. Primero, la introducción por Pilato, al llegar a Judea (*Ant.* 18.35), de las “imágenes imperiales” que dieron lugar a la

---

significado de lo que hacía Juan: prepararlos para la venida de Jesús (!). Incluso judíos muy cultos, como Apolo, que predicaba acerca de Jesús, sólo conocía el bautismo de Juan, Hch 18:24-26.

<sup>33</sup> Meier, *A Marginal Jew*, vol. 2, 21, dice que Juan “fue un profeta judío independiente, activo circa A.D. 28, que quizá tuvo contacto con Jesús de Nazaret cara a cara una sola vez. Su valor independiente a los ojos de los judíos del primer siglo se refleja tanto en el relato de Josefo que es más largo y elogioso (en comparación con el *Testimonium Flavianum*) y en los grupos de “discípulos Bautistas” que continuaron a venerarlo después de su muerte, que rehusaron convertirse en cristianos, y que por ende llegaron a ser un movimiento que rivalizaba con el cristianismo primitivo.” Si, como implica Lc 3:21, Jesús fue uno de tantos que fueron bautizados por Juan, no tendría Josefo conocimiento de este hecho, ni razón para hacer alguna conexión. Pero, con todo, diremos algo más abajo sobre un posible motivo que tendría Josefo para no ligar a Juan y a Jesús.

famosa protesta de los judíos dispuestos a que les cortaran la cabeza antes de permitir ese sacrilegio en la ciudad santa (*Ant.* 18.55-59). Segundo, Pilato expropió fondos del templo para construir un acueducto (*Ant.* 18.60-62). Sigue el pasaje sobre Jesús y sus seguidores (*Ant.* 18.63-64) y dos incidentes ocurridos en Roma (*Ant.* 18.65-84) que están fuera de orden cronológico y que son anteriores a la llegada de Pilato a Judea (el primero tiene que ver con la crucifixión de sacerdotes egipcios y la destrucción del templo de Isis, y el segundo la expulsión de los judíos de Roma), para continuar con la cruel supresión de un movimiento samaritano por Pilato y su remoción del oficio (*Ant.* 85-89).<sup>34</sup>

Mason (226) nos dice:

Todos los episodios, excepto tal vez el asunto de Jesús, son descritos como “ultrajes” [*outrages*, en griego *to deinón*, “peligro, terror”] o “levantamientos” [*uprisings*, en griego *thórubos*, disturbio, tumulto, alboroto] o “tumultos.” Josefo nos está pintando un retrato de tensiones en subida para los judíos por todo el mundo. (c) Estos episodios también están al servicio de los principales fines literarios de Josefo en las *Antigüedades*, por ejemplo: el primero, segundo, y sexto incidente muestran la crueldad y falta de sensibilidad de los gobernadores romanos; el sexto incidente [también] refleja la credulidad de las masas (aquí los samaritanos) hacia los falsos profetas; y los incidentes paralelos de los egipcios y judíos en Roma muestran que los judíos no son peores que otras nacionalidades y, más importante aún, que los judíos comparten la ética moral de los romanos. Josefo claramente expresa su propio aborrecimiento por las actividades de los pícaros [*scoundrels*]; fueron conducidos por un hombre que sólo ‘pretendía interpretar la sabiduría de las leyes de Moisés’ (18.81). Toda la comunidad judía sufrió entonces (como también ahora después de la guerra) por las acciones de unos pocos réprobos (18.84).

“En medio de estos relatos de ultraje y tumulto, Josefo menciona a Jesús y a sus seguidores” (Mason 226). No vamos a ver aquí los problemas de interpolación cristiana que tiene este famoso “Testimonio de Flavio.” Pero hay otro problema. Mason (227) nos dice:

---

<sup>34</sup> Contrario a lo que nos transmiten los evangelios, que nos han dado la imagen de un Pilato tímido y titubeante, el Pilato “de la historia” era crudelísimo y despiadado, y fueron estas mismas cualidades las que resultaron en su remoción. Dice Joseph A. Fitzmyer, S.J., en su artículo sobre la historia de Israel en el *New Jerome Biblical Commentary*, 1249 (traduzco): “La actitud de Pilato hacia la gente de la provincia fue su ruina (*undoing*). En AD 35 atacó, encarceló, o masacró a unos ingenuos samaritanos que se reunieron en el Monte Garizim para ser testigos del “descubrimiento” de unos vasos sagrados supuestamente enterrados por Moisés en su montaña sagrada. Los samaritanos habían hecho su peregrinaje al Monte Garizim sin intención revolucionaria alguna. Se quejaron del ataque de Pilato al legado de Siria, L. Vitellius, que pasado un tiempo envió a Pilato a Roma a rendir cuentas de sus acciones ante el emperador (*Ant.* 18.4.1-2 § 85-89). Lo que le sucedió a Pilato después no se sabe. Leyendas más tardías hablan de su suicidio bajo Calígula (Eusebio, *H.E.* 2.7), o de su ejecución bajo Nerón (Juan de Antioquía, *Fragm. hist. graec.* 4.574).”

[E]l pasaje no encaja bien en su contexto en *Ant.* 18. Como el turista haciendo camino a través del bullicio áspero de un mercado en el Medio Oriente que accidentalmente entra por la puerta de un monasterio lleno de luz y paz, al lector de Josefo le impacta este retrato sublime. Josefo está hablando de solevamientos [*upheavals*], pero aquí no hay ninguno. Está demostrando la necedad de los rebeldes judíos, gobernadores, y alborotadores [*troublemakers*] en general, pero este pasaje le da apoyo total a Jesús y a sus seguidores. Lógicamente, lo que aparece en este contexto debería implicar alguna crítica de los líderes judíos y/o de Pilato, pero Josefo no hace explícita ninguna crítica tal. Sólo dice que los que denunciaron a Jesús eran “los hombres principales entre nosotros.” Así que, al contrario de los otros episodios, este no tiene ninguna lección moral. Aunque Josefo comienza el párrafo siguiente hablando de “otro ultraje” que causó un alboroto [*uproar*] entre los judíos al mismo tiempo (18.65), no hay nada en este párrafo que represente ningún tipo de ultraje.<sup>35</sup>

Hasta aquí, lo que dice Josefo sobre Jesús. Veamos lo que dice sobre Juan Bautista. Josefo dice que la destrucción del ejército de Herodes Antipas por los nabateos fue vista por algunos judíos como venganza divina por cómo había tratado a Juan, que era un hombre bueno que exhortaba a los judíos a practicar la justicia (*dikaiosynē*) y piedad (*eusebeia*), *Ant.* 18.116-117 (Mason 214). Luego habla del bautismo que practicaba Juan, pero lo que nos interesa es que dice que otros judíos se “apiñaban” [*sustrephomēnon*]<sup>36</sup> en torno a Juan, porque eran grandemente arrebatados [*ērthēsan*] al oír sus palabras.<sup>37</sup> Sigue

---

<sup>35</sup> John P. Meier, en “The Testimonium: Evidence for Jesus Outside the Bible,” en *Bible Review* 7/3 (Junio, 1991), 23, citado por Mason (235-236), da esta versión del Testimonio Flaviano removiendo las interpolaciones: “En este tiempo apareció Jesús, un hombre sabio. Pues hacía hechos sorprendentes, un maestro de la gente que aceptan la verdad con placer. Y se ganó seguidores tanto entre muchos judíos como entre muchos de origen griego. Y cuando Pilato, a razón de una acusación que le hicieron los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que lo amaban anteriormente no cesaron de hacerlo. Y hasta el día de hoy la tribu de cristianos, nombrada por él, no ha dejado de existir.” Lo que comúnmente se considera como interpolado por escribas cristianos añade que Jesús “era el Cristo,” y que se les apareció a los que lo amaban al tercer día vivo de nuevo, porque los profetas habían anunciado esto y otras innumerables maravillas acerca de él. Como dijimos, la versión en que Josefo “confesa” a Cristo no aparece antes del siglo cuarto. Los escritores cristianos (una docena) de los siglos segundo y tercero que conocían la obra de Josefo nunca dicen que Josefo creyera en Jesús; Orígenes explícitamente lo niega (Mason 229). El Testimonio varió (*remained fluid*) por mucho tiempo (Mason 230); no poseemos el texto original de Josefo en griego, sino copias que datan de los siglos noveno y décimo (Mason 229). Después veremos que es posible que Eusebio cambiara el texto sobre el Bautista que cita.

<sup>36</sup> Estoy consultando y citando el texto griego porque Mason (214) está usando la traducción, ya clásica, en *Josephus. Jewish Antiquities Books XVIII-XIX. With an English translation by Louis H. Feldman* (Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press, 1965, que no es muy literal y que para nuestros propósitos deja mucho que desear, aunque Feldman es un eminentísimo flavio-josefista.

<sup>37</sup> Feldman traduce *ērthēsan epi pleiston* “were aroused to the highest degree,” fueron incitados o excitados al máximo grado, o “estaban levantadísimos en sus ánimos.” Whiston (en 1737) tradujo “greatly moved,” muy conmovidos. Aquí hay una variante: Eusebio escribe *ēstēsan*, “complacidos, deleitados” (algunos



(Ant. 18.118-119): Herodes temió que la fuerza persuasiva [*tosónde pithanón*] de Juan sobre las personas llevara a algún tipo de rebelión o insurrección [*stasis*],<sup>38</sup> así que decidió actuar y eliminar a Juan antes de que ocurriera algún “movimiento revolucionario” [*ti neōteron*].<sup>39</sup>

Ahora, si en el caso de Jesús Josefo lo nombra (favorablemente) en medio de tumultos y falsos mesías, Jesús siendo la excepción,<sup>40</sup> a Juan el Bautista lo menciona también favorablemente, en contraste con el malvado Herodes Antipas, para mostrar que “la violación de las leyes divinas trae un castigo inevitable” (Mason 214). Pero “reduce el contenido de la prédica de Juan a la máxima ‘piedad hacia Dios y justicia hacia nuestros prójimos’.” Josefo, apologéticamente usando las categorías de la moral popular greco-romana

quiere presentar al judaísmo como una tradición filosófica que abraza los mejores valores. Juan el Bautista aparece como otro filósofo judío, heredero moderno de Abrahán, Moisés, y Salomón. Pero es un filósofo perseguido del tipo conocido a los lectores de Josefo, condenado por un gobernante injusto por su virtud sin temor.<sup>41</sup>

Meier nos dice más:

Desde la yuxtaposición inicial severa de *kteinei* [matar] y *agathon* [buen (hombre), Ant. 18.117] en adelante, la intención de Josefo al describir al Bautista es obviamente apologética. Cualquier noción de la proclamación escatológica fogosa de Juan acerca del día del juicio que hará irrelevante todo vínculo étnico, un juicio que será administrado por un ser misterioso que ha de venir –en fin, todas estas extrañas, rajantes [*disruptive*], o perturbadoras ideas, no tienen lugar en la presentación de Josefo, si de hecho él tuvo alguna noción de ellas. Si Josefo sí conoció estos aspectos del mensaje del Bautista, naturalmente los suprimió, puesto que él normalmente atenúa [*he regularly plays down*] o remueve las

---

traducen *overjoyed*, “llenísimos de gozo”), lo que da lugar a pensar en un cambio para mitigar el aspecto de sublevación (es decir, en vez de “incitados” estarían “deleitados”). Yo he pensado que además de interpolaciones, el Testimonio Flaviano puede haber sufrido también depuraciones.

<sup>38</sup> Feldman traduce *sedition*, Whiston *rebellion*. Esta palabra se aplica a Barrabás en Mc 15:7; Lc 23:25, y es una acusación contra Pablo en Hch 24:5, aunque en otros lugares significa altercado, bronca.

<sup>39</sup> Feldman traduce *uprising*, insurrección, levantamiento.

<sup>40</sup> Meier, *A Marginal Jew*, vol. 2, 592, señala el carácter más o menos excepcional (*relative exception*) de Jesús en las *Antigüedades* en cuanto que “es un personaje que se menciona del primer siglo en la Palestina judía a quien Josefo está dispuesto a atribuir un número de hechos milagrosos (Ant. 18.3.3 §63).” Josefo polemiza mucho contra los “charlatanes” (*goētes*) que le hicieron falsas promesas de liberación al pueblo, como Teudas o el Egipcio (Ant. 20.5.1 §97-98; Ant. 20.8.6 §160-170), mencionados en Hch 5:36; 21:38. Mason (277-282) piensa que Lucas tomó su información de Josefo: “Si Lucas no conoció [la obra de] Josefo, nos encontramos con un número asombroso [*astonishing*] de coincidencias.”

<sup>41</sup> Mason 215; he omitido un par de referencias.

expectativas escatológicas o mesiánicas que encuentra en sus fuentes. Sólo basta pensar en su presentación de los esenios comparada con las variadas esperanzas escatológicas y mesiánicas que encontramos en la literatura de Qumrán.

De este modo, en Josefo Juan está reducido a un filósofo moral popular al estilo greco-romano, con alguna sugestión de un neo-pitagórico haciendo lustraciones rituales.<sup>42</sup>

Meier hace notar que al Bautista Josefo le concede

el informe más largo y laudatorio (18.5.2. §16-19), pero sin beneficio de milagros, mientras que Jesús es presentado tanto como uno que hace milagros (*miracle-worker*) y maestro. La distinción que implica Josefo se refleja perfectamente en los Cuatro Evangelios, y se declara explícitamente en Jn 10:40-41.<sup>43</sup>

Podemos describir la actitud de Josefo hacia los “profetas” y la “apocalíptica” siguiendo a Mason, que nos dice que para Josefo, lo antiguo era lo bueno, y los anales judíos, escritos exclusivamente por profetas, fueron terminados en tiempos de Artajerjes, mucho antes que los de los griegos (139). Los profetas son cosa del pasado remoto, y si hubiese uno en tiempos de Josefo, sería Josefo mismo con sus predicciones, pero se niega el título a sí mismo.<sup>44</sup> “No tiene paciencia para gente que desea tumulto en el presente.” Respecto a Juan el Bautista, Mason (223) dice que si el lenguaje apocalíptico<sup>45</sup> era central para el mensaje de Juan, tanto Josefo como el NT lo han oscurecido hasta cierto punto.

Josefo, como hemos visto, presentó un retrato claramente [*distinctly*] no-apocalíptico de la cultura en Judea. Parece que vio en Juan el Bautista una figura que agradaba a ciertos niveles –su sencillez de vida, libre de la corrupción, honestidad sin temor de frente a gran peligro personal de parte de los

---

<sup>42</sup> *A Marginal Jew*, vol. 2, 60-61; he omitido un par de referencias. Meier señala un poco más abajo que aunque el propósito apologético de Josefo nos da un retrato torcido del Bautista, no hay que pensar que se equivocó al presentar el programa de Juan como religioso y no político (*John's program was a religious one without an activist political agenda*), y que “fueron sólo el temor de Herodes y su hiperactivo instinto de supervivencia que lo llevó a ver un peligro político en un predicador de moralidad que bautizaba a la gente” (61).

<sup>43</sup> *A Marginal Jew*, vol. 2, 593. “Miracle-worker” en griego es *paradoxon ergon poiētēs*, “hacedor de obras inesperadas, increíbles, maravillosas, ‘paradójicas’.” Mason 226 traduce “worker of incredible deeds;” Feldman “one who wrought surprising feats.” Jesús es *didáskalos anthrōpōn tōn hēdonē talēthē dejomēnōn*, “maestro de personas que con placer la verdad aceptan.” Jn 10:41 dice que Juan, a diferencia de Jesús, no obró ningún “signo,” que en el vocabulario joánico significa “milagro.”

<sup>44</sup> Ver Mason 49-51 sobre la famosa “predicción” que le hizo Josefo a Vespasiano de que sería emperador, y sobre la idea que tenía Josefo de sí mismo “como uno dotado de capacidades predictivas (*Guerra*, 3.406; 4.629).”

<sup>45</sup> En Mt 3 y Lc 3, o sea, de la fuente Q: ‘huir de la ira inminente’; ‘está el hacha puesta a la raíz’; ‘todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego’; ‘el que viene detrás de mí tiene en su mano el bieldo, la paja la quemará con fuego que no se apaga’.

políticamente poderosos—y que podía impresionar a sus lectores romanos. O no sabía nada de las tendencias apocalípticas de Juan u optó por no evocarlas [*raise them*], porque no iban al meollo de su punto principal, y en todo caso [Josefo] no congeniaba con ellas. La revuelta recientemente fracasada en Judea, que le había dado a los judíos tan mala prensa, había sido alentada por esperanzas apocalípticas—la expectativa que Dios escogería ese momento para intervenir en los asuntos mundiales y restaurar la gloria de Israel (cf. *Guerra* 2.390-394). Como vimos en el capítulo 3, Josefo no quiere tener nada que ver con esa mentalidad de “liberación” [*“deliverance” mentality*]. A menudo se ha argumentado que en privado Josefo abrazaba algunas esperanzas apocalípticas propias, pero que las suprimió en sus escritos preocupado por sus lectores. Este punto de vista saca su apoyo principal de *Ant.* 10.210, donde Josefo se niega a seguir comentando sobre la piedra del sueño de Nabucodonosor en Daniel 2, de este modo: “He pensado que no es correcto relatar esto, puesto que se espera que yo escriba de lo pasado y sucedido y no de lo que está por venir.” Algunos estudiosos ven aquí desgana [*reluctance*] de discutir la futura destrucción de Roma. A mí me parece, sin embargo, que esta aseveración de hecho no le esconde ninguna información al lector, puesto que Josefo ya había indicado que otro reino finalmente reemplazaría al romano. Y los romanos cultos esperaban eso en cualquier caso. . . . De todos modos, parece claro que Josefo ha acomodado a Juan el Bautista a su presentación de las virtudes judías removiendo—sea adrede o sin saberlo—sus resonancias [*overtones*] apocalípticas. Así que en este caso son los evangelios los que proveen un trasfondo importante para entender a Josefo.<sup>46</sup>

Nos hemos detenido en la presentación que hace Josefo de Jesús y de Juan Bautista, y hemos visto lo que dicen los expertos sobre las tendencias ideológicas de Josefo que pudieron haberlo llevado a suprimir algún conocimiento que tendría de un vínculo entre Juan y Jesús. Ahora tenemos que evaluar la posibilidad que Josefo supo de alguna relación entre Juan y Jesús que suprimió por razones ideológicas y apologéticas. Pero si no podemos darle alguna probabilidad a esta supuesta supresión, entonces tendremos que tratar el problema que la falta de vínculo entre Juan y Jesús, históricamente hablando, puede representar para nuestra comprensión de la historicidad del NT.

*Evaluación de la probabilidad que Josefo suprimió algún conocimiento de un vínculo entre Juan el Bautista y Jesús.* No cabe duda que el tratamiento que Josefo le da tanto a Jesús como a Juan Bautista presenta irregularidades. Es interesante notar que nuestro historiador simpatiza con ambas figuras, los considera hombres de bien que él puede presentar a sus lectores romanos como buenos judíos que contribuyen de algún

---

<sup>46</sup> Mason 223-224.

modo a su obra apologética. Si no fuera por este juicio que hace Josefo –juicio que debe ser el resultado de consultar fuentes fidedignas—quizá ni siquiera hubiera mencionado a ninguno de los dos. A Jesús lo debe colocar en un período de “ultrajes, levantamientos y tumultos” (Mason 226), durante el gobierno de Pilato. Josefo está pintando “un retrato de tensiones en subida para los judíos a través del mundo.” Según lo que podemos suponer fue lo que realmente escribió Josefo acerca de Jesús –que fue un sabio, que hacía “milagros,” que atrajo a muchos, que fue denunciado por los jefes de los judíos (*endeíxei tōn prōtōn andrōn par’hēmín*)<sup>47</sup> y crucificado por sentencia de Pilato, y que no por esto los que lo amaban cesaron de amarlo, de modo que la “tribu” de cristianos perdura—tenemos que pensar que el historiador debía tomar cuenta de este personaje y del “movimiento” que dejó después de muerto. Parece que Josefo, cuidadosamente dando un relato de ese período, momentáneamente suspende un poco la retórica o la apologética más explícita y simplemente nos da sus palabras sobre Jesús, aprobando de él sin decir más: Pilato claramente es malo y lo manda a crucificar, pero ¿por qué denunciaron a Jesús los líderes de los judíos (“los primeros entre nosotros”)? No deja de dejarnos perplejo este pasaje aun en su versión depurada –así suponemos—de interpolaciones cristianas. Para repetir lo que dice Mason (227), “Así que, al contrario de los otros episodios, este no tiene moraleja, no tiene lección.” ¿O los escribanos han suprimido a la vez que interpolado cosas en este pasaje?

Josefo trata de Juan Bautista bastante después (*Ant.* 18.116-119), sin conectarlo con Jesús (*Ant.* 18.63-64). Aquí también hay anomalías. Josefo aprueba de alguien temido por Herodes Antipas como uno que puede causar una rebelión. Quizá aquí lo que explica esto es que tanto en el caso de Jesús como en el de Juan, los gobernantes que lo

---

<sup>47</sup> Literalmente, “señalado por los hombres principales entre nosotros.” Feldman traduce “accused by men of the highest standing amongst us,” lo que le da cierto prestigio y aprobación a los “acusadores.” El verbo *endeíknumi* en primer lugar se refiere a “señalar” a alguien, por ejemplo con el dedo, lo cual concuerda con la idea que los sumos sacerdotes señalaron a Jesús como un peligro mesiánico potencial. El escenario más probable es el del Cuarto evangelio. Jesús la noche antes de la Pascua judía fue a un “huerto” (o a Getsemaní; al Cuarto evangelista le interesa llamarlo “huerto,” ver 18:1, 26; 19:41; 20:15) que no todos conocían, pero Judas sí, y Judas lleva a parte de una cohorte romana y probablemente también a empleados de los sumos sacerdotes, y quizá también de los fariseos (Jn 18:2-3). Notar el orden que da el Cuarto evangelista: primero menciona a los romanos. De hecho, es en la versión joánica de la entrada de Jesús a Jerusalén donde la aclamación de “la numerosa muchedumbre” es más claramente mesiánica (Jn 12:12-19). La traducción en Mason 227 es más neutral: Jesús fue denunciado por nuestros líderes (*leading men among us*). La “profecía” de Caifás en Jn 11:50 expresa bien la preocupación que tenían los líderes romanos de impedir disturbios (cf. Lc 23:2) contra el orden romano que pudiera poner en peligro a la nación judía.

condenan son malos, y aunque la rebelión en sí no es buena,<sup>48</sup> hay peligro de ella cuando el gobierno es opresor.<sup>49</sup> Conviene citar aquí el juicio matizado que nos da Mason (68-69) sobre los temas principales del libro de la *Guerra*, que considera “una narración altamente sofisticada, que tiene muchas dimensiones, niveles (o “capas,” *layers*), tensiones internas, y trucos retóricos,” en contra de explicaciones demasiado simplistas de este libro. Son cuatro los temas principales, y todos combaten el punto de vista triunfalista romano que dominaba el ambiente de Josefo en Roma. Primero, la clase dirigente judía, de la que formaba parte orgullosa el mismo Josefo, se portó de manera honrada tanto para con su propia gente como para con los romanos. Segundo, el problema de la guerra civil es un problema tanto romano como judío; se trataba no tanto de los judíos rebelándose contra Roma como difiriendo entre sí mismos acerca de cómo responder a provocaciones locales casi intolerables. Tercero, los romanos no pueden gloriarse (*can take no credit*) de la destrucción de Jerusalén, pues ésta fue obra de Dios que usó a los romanos como sus agentes. Finalmente, aunque ridiculizados, los judíos lucharon con brillante ingenio y valor por mucho tiempo después que la guerra había perdido su liderazgo legítimo, causándoles a las “vanagloriadas” (*vaunted*) legiones romanas extremas dificultades. Josefo tiene una perspectiva judía que “preserva la dignidad de un pueblo conquistado y humillado” (Mason 69).

Teniendo en cuenta todo esto, podemos pensar que nuestro historiador sintió que debía decir algo sobre Jesús y Juan Bautista, algo positivo, pero sin vincularlos a los pretendientes mesiánicos o falsos liberadores; para esto, debió desasociar a Juan de la apocalíptica y no entrar en más detalles sobre por qué los líderes judíos denunciaron a Jesús. Es posible que también desvinculó a Jesús de Juan, en vistas a esta depurada presentación. Pero no tenemos pruebas que supo de una relación entre Juan y Jesús, ni siquiera que Jesús fue bautizado por Juan.<sup>50</sup> Pareciera que si hubiese sabido que Juan

---

<sup>48</sup> Los romanos estimaban la virtud de la clemencia, pero no en caso de rebelión contra el orden romano. “La rebelión en contra del orden establecido era el crimen más extremo (*ultimate crime*), y exigía remedios extremos,” Mason 63.

<sup>49</sup> Mason 60 describe cómo vieron los romanos la rebelión judía en la guerra del 66-73: “un reto impudente al orden mundial tan apreciado (*cherished*) por ellos.” Para los judíos, “la revuelta ocurrió porque algunos de ellos ya no podían aguantar a los procuradores insensibles y corruptos que habían sido enviados a gobernarlos.”

<sup>50</sup> Lc 3:21 implica que Jesús fue simplemente uno más en medio de “todo el pueblo” que fue bautizado por Juan, a quien no menciona en esta escena. Josefo no tenía por qué saber de este “bautizado” en particular, es decir, Jesús antes de ser “famoso.” Queda sin saberse si Josefo supo de algún vínculo entre los dos

bautizó a Jesús lo hubiese dicho, pero sólo trata de los dos por separado. Nos quedamos en la duda de si esta separación es parte o no de la “mitigación mesiánica,” anti-apocalíptica, que hace Josefo.<sup>51</sup> Esto nos da lugar a tratar el tema de la relación entre Juan y Jesús sin darle demasiado valor a lo que puede decirnos Josefo sobre este punto. En otras palabras, podemos sospechar que Josefo no quiso asociar a Juan y a Jesús, dos contemporáneos, pero no podemos decir nada más, más allá de que los dos son del mismo tiempo y que Josefo probablemente sabía esto. No tenemos evidencia alguna que Josefo sabía de algún vínculo entre Jesús y Juan, ni siquiera que Juan bautizó a Jesús.

*¿Cuál fue la relación de Juan y Jesús? ¿Se vio Juan como precursor de Jesús? ¿Qué papel pensó Jesús que tuvo Juan respecto a sí mismo?* Para terminar, ofrezco algunas conclusiones a las cuales nos puede conducir todo este recorrido. Primero, el historiador judío Flavio Josefo no vincula a Jesús con Juan el Bautista. Quizá suprimiría algún vínculo del cual tenía noticia, pero esto es pura conjetura. El hecho, sin embargo, que tendría sus razones para alterar o suprimir lo que sabía, como muestra hacer en muchos lugares de su obra, nos da pie para no darle un valor determinante a lo que dijo o dejó de decir Josefo sobre Juan y Jesús.

Segundo, sabemos de un hecho históricamente innegable que tuvo lugar entre Juan y Jesús: Juan bautizó a Jesús. Consideramos esto como innegable porque era algo embarazoso para los que creían en Jesús como el Hijo de Dios sin pecado y sin necesidad de ser bautizado como signo de penitencia.<sup>52</sup> Así, cada uno de los cuatro evangelios

---

cuando ya ambos eran figuras públicas. Nos inclinamos a tomar las cosas como están (*at face value*, con el valor “nominal” que tienen a primera vista), sin especular. Pero tampoco podemos estar seguros que Josefo dice todo lo que sabe, en este punto. Sabemos que presenta las cosas con fines retóricos, y que cambia los datos.

<sup>51</sup> Es decir, ya de por sí Josefo hace una excepción para cada uno de los casos, el de Jesús y el de Juan. Jesús, hombre bueno en medio de una serie de tumultos, crucificado (pena capital política) por denuncia de la clase dirigente judía, pero condenado por un malvado (Pilato). Juan era virtuoso y predicaba una buena moral, aunque era temido por el potencial que su mensaje tenía de causar una rebelión. Quizá Josefo tenía una razón para desvincular a estas dos “excepciones” (Josefo está en contra de los falsos liberadores y de los falsos profetas); puede parecer extraño que dos figuras contemporáneas sean mencionadas en lugares tan distintos de las *Antigüedades*, pero no podemos dar una explicación segura de esto, ni siquiera establecer que las dos figuras deberían haber sido tratadas conjuntamente. Vimos que respecto a Jesús, Josefo trata de dos incidentes (la expulsión de los judíos y de los egipcios de Roma, que Mason 226 pone en 19 C.E.) fuera de orden cronológico. Luego no hay seguridad que desvinculó a Jesús y a Juan a propósito, ni que sabía de alguna relación entre ellos.

<sup>52</sup> Como dice Meier, *A Marginal Jew*, vol. 2, 22, respecto a la existencia histórica de Juan el Bautista: “El apuro (*embarrassment*) de los evangelistas, como las maneras diversas, para no decir contradictorias, con que trataron de torcer (*bend*) al Bautista independiente hacia una posición dependiente dentro de la historia

muestra un desarrollo en cómo presenta el bautismo de Jesús: en Marcos, simplemente es bautizado, aunque sigue una revelación, y le precede un anuncio por Juan (de la venida del “más fuerte,” aunque éste pudiera ser Dios, el Ángel de la alianza, el Mesías—cualquiera, no necesariamente Jesús). Sólo hay diálogo entre Juan y Jesús en Mateo, el evangelista que presenta a Juan protestando, para meter el tema de la “justicia” (*dikaiosynē*, por cierto, tema que Josefo también le atribuye a Juan, *Ant.* 18.117, pero que es tema principal para Mateo, como dijimos) en boca de Jesús. Lucas, como vimos, pone a Juan en cárcel y a Jesús solo, en el momento de su bautismo. En el Cuarto evangelio Jesús no es bautizado, sino señalado por Juan como “el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (alguien que difícilmente puede ser bautizado, aunque la mención del Espíritu en Jn 1:33 que se posa sobre Jesús parece ser una alusión al relato del bautismo, especialmente según Mc 1:10).

Si bien Juan el Bautista pudiera haber dicho que “uno más fuerte” que él vendría después, al que él no era digno de desatarle las sandalias, esto no es prueba que Juan se refería a Jesús. El tema del “fuerte,” como vimos, es importante en Marcos, y probablemente de éste lo tomaron Mateo y Lucas. En las versiones de estos últimos (Mt 3:11; Lc 3:16) el dicho está vinculado con la predicción de un bautismo por el Espíritu Santo y fuego; aquí hay un problema, porque los discípulos de Juan Bautista que perduraron hasta bastante después de la muerte de Jesús, según Hch 19:1-7, ni siquiera habían oído del Espíritu Santo. Es muy inverosímil que Juan hubiese hablado del Espíritu Santo como algo que se debería esperar y que sus discípulos no lo esperaran para nada. Tampoco es verosímil que un judío culto como Apolo, buen conocedor de las Escrituras, sólo conociera el bautismo de Juan, Hch 18:24-26, y que después abrazara el “Camino del Señor [Jesús]” sin vincular el bautismo de Juan a este Camino (Aquila y Priscila deben enterarlo acerca de esto, v. 26), si Juan el Bautista le hubiese prevenido que su bautismo era sólo temporario y que Jesús vendría después a bautizar con Espíritu Santo. Si a esto le sumamos que Juan, en prisión, supuestamente tiene preguntas sobre quién es Jesús, no podemos pensar que Juan se vio como precursor de Jesús en particular. Vimos que en Mt 3 hay varias posibilidades para identificar a uno que viene con un juicio

---

de Jesús, es un buen argumento para su existencia histórica.” Esto lo aplicaría yo a algo más relevante, el bautismo de Jesús por Juan (doy por dada la existencia del Bautista).

terrible, sin que éste sea necesariamente Jesús, en la mente de Juan el Bautista.<sup>53</sup> Claramente los evangelistas sinópticos (pero no el Cuarto evangelio, Jn 1:21) le han dado a Juan el papel de precursor de Jesús, en su calidad como “nuevo Elías,” Mc 9:11-13; Mt 17:10-13; Lc 1:17 (citando expresamente a MI 3:24/LXX 3:23).<sup>54</sup>

¿Qué dijo Jesús sobre Juan el Bautista? ¿Fue Jesús discípulo de Juan? Aquí no vamos a tratar estos temas detenidamente. Se puede consultar a John P. Meier, cuyo libro sobre Jesús según la historia, “Un judío marginal,” pone “Mentor” como la primera palabra del subtítulo del segundo tomo, refiriéndose a Juan Bautista. Que Jesús se sometió al bautismo de Juan quiere decir que aceptó su mensaje que había que prepararse para el juicio purificador, muy probablemente de acuerdo con la última parte de los Profetas, el último capítulo de Malaquías. Creo que hay que entender esto en términos de la vuelta de Yahveh a su pueblo, lo que significa salvación para los “convertidos,” los que a su vez han vuelto a su Dios, y castigo para los malvados.<sup>55</sup> No tenemos evidencia de una relación más prolongada entre Jesús y Juan.<sup>56</sup> Pero el elogio de Jesús en Lc 7:24-28; Mt 11:7-11, de Q, implica que Jesús, junto con otra gente, salían al desierto a escuchar a Juan, visto como un profeta y más que un profeta.<sup>57</sup> No podemos dudar que por algún tiempo Jesús y sus discípulos también bautizaban, Jn 3:22-36, donde se mezcla claramente a) un hecho histórico (hay dos grupos, por un lado, Juan y sus discípulos, y por otro, Jesús y sus discípulos que han estado con, o sido discípulos de, Juan, ambos

---

<sup>53</sup> Es decir, en MI 3:1 parece que habla Yahveh, y se habla del “Señor” y del “Ángel de la alianza.”

<sup>54</sup> Lucas no tiene una versión paralela de Mc 9:11-13/Mt 17:10-13. Para Lucas, Juan viene “delante de él [¿de quién, del “Señor”?, y ¿quién es éste, *ha-adón*, “el señor” de MI 3:1?] con el espíritu y poder de Elías.” Como dijimos, es Jesús al que retiene el cielo antes de la restauración (*apokatástasis*), Hch 3:19-21.

<sup>55</sup> En ese “Día” de juicio, que es como un horno, los soberbios y los malhechores serán como la paja que se quema, pero para los que temen el Nombre de Yahveh Sebaot, el sol de justicia brillará. Esta última palabra, el verbo hebreo *zrj*, que se usa para la salida del sol (p.e., en Gn 32:32), es traducida por los LXX con el verbo *anatel-lō*, usado para la salida del sol desde el Oriente (también usado en Gn 32:32 etc.), pero que adquirió fuertes connotaciones mesiánicas: el “Brote” o “Germen” (de otro verbo hebreo, para la germinación de la yerba, etc.) que es un nombre del Mesías en Za 3:8; 6:12, es traducido *Anatolē* por los LXX (la Vulgata pone *Oriens*). De ahí, en el cántico de Zacarías el padre del Bautista, Lc 1:78: “nos visitará *Anatolē* desde lo alto.” Aquí la Vulgata y la Nueva Vulgata usan *Oriens*. El Mesías está asociado o asemejado al sol en el Sal 72:5, 17; 89:37; Mt 17:2; Ap 1:16.

<sup>56</sup> Meier trata el tema en *A Marginal Jew*, vol. 2, 116-130.

<sup>57</sup> Según la tradición judía, el tiempo en que había profetas terminó hacia el año 400 A.E.C., algo también sostenido por Josefo, como vimos en Mason, 139 (citando *Contra Apión* 1.17). En Za 13:2-6 se predice el fin de los profetas, vueltos mentirosos. Pero se espera la vuelta del gran representante de los Profetas, Elías. La aparición del Bautista, para los que creyeron en él (ver la famosa pregunta sobre la “autoridad” de Jesús en Mc 11:27-33), no era menos que algo tremendo, el anuncio y el comienzo del fin, cuando Dios o su representante “mesiánico” vendría para el juicio final y para establecer el nuevo orden, el nuevo mundo del reino (ver Is 65; Dn 7-12).



bautizando), con b) todo un discurso que comienza como si proviniera de Juan (el “novio”) y que termina como si se hubiese colado Jesús a tomar la palabra para continuar el discurso empezado por Juan. Lo cierto es que Jesús se distancia de Juan y de su mensaje para proclamar el Reino, una nueva etapa de la cual Juan no fue más que un “precursor.” Aquí podemos considerar “auténtico” la división del tiempo en Lc 16:16 y Mt 11:12-13 (Q, la segunda parte sobre la entrada en el Reino transmitida un poco confusamente): el tiempo bíblico preparativo de la Ley y los Profetas (de Génesis a Malaquías) termina con Juan (“Elías,” dice Jesús, según Mt 11:14); en adelante, es el tiempo del Reino, y el menor en este Reino es mayor que Juan. No cabe duda que el tiempo del fin comenzó con Juan, con su mensaje y con su bautismo, y Jesús se unió a él, pero al irrumpir el Reino (el vino nuevo en los odres nuevos; ver la discusión sobre el ayuno en Mc 2:18-22), Jesús debe inaugurar la nueva era, que es la nueva creación (ver Is 40-66).<sup>58</sup>

Dado todo esto, Jesús vio a Juan como el último profeta del antiguo orden, el que anunció el fin y la “visita” de Dios en juicio salvador para unos y de condena para otros. No sabemos qué concepto del mesianismo tuvo Juan; si derivó su misión principalmente de su lectura de Ml 3, quizá tenía una idea muy nebulosa de lo que haría el Mesías si viniera. Pero creo que Jesús tenía una profundísima idea de lo que era el Mesías, y que experimentó en su propia persona lo que ésta significaba, pues entendió por revelación que el Mesías era él, el “Hijo de Dios” en un nuevo sentido, que incluía y sobrepasaba por mucho el sentido bíblico conocido hasta entonces de “hijo de Dios”: el pueblo de Dios, Israel (Ex 4:22); íntimos de Dios en su corte celestial (Sal 82, citado por Jesús en Jn 10:32-36); el Mesías (Sal 89:27-28) y el Justo Sufriente de la tradición que se encuentra en Sb 2-5 y que está estrechamente asociada a la figura del “Siervo Sufriente” de Is 40-55. A esto debe añadirse la figura del Hijo del hombre de Dn 7, que oscila entre los significados “corporativos” (los “santos del Altísimo”) e individual, y que para tiempos de Jesús se encuentra combinada con los otros conceptos de Mesías y de Elegido (Siervo, aunque sin sufrimiento) en el Libro primero de Henoc. Esto nos indica que Juan tuvo un

---

<sup>58</sup> Es muy probable que ni Juan ni los fariseos entendían lo que estaba haciendo Jesús, el “buen pastor” y “médico” de Ez 34:16, al reunir a las “ovejas perdidas” de la casa de Israel, reclinándose con ellas como había profetizado Ezequiel, es decir, comiendo con los “pecadores,” Mc 2:15-17 (sigue la discusión sobre el ayuno que vimos arriba). Es muy posible que a este no-entendimiento se refiere Jesús al decirle a los enviados de Juan que es dichoso el que no se escandaliza de este proceder de Jesús, Lc 7:22-23; Mt 11:6.

papel importantísimo, como “precursor,” pero que si decimos que Jesús rebasó a su “mentor,” nos quedaríamos muy, pero muy cortos.

*Conclusión sobre el valor del estudio de Flavio Josefo para la historicidad del Nuevo Testamento.* El estudio serio de Flavio Josefo nos lleva a apreciar el valor que tienen sus escritos para el conocimiento de la historia del primer siglo, incluyendo el tiempo de Jesús y de la Iglesia primitiva en que se escribió gran parte del NT. También nos lleva a entender que Josefo, como todo historiador, pero especialmente el de la antigüedad, escribe principalmente para convencer, lo que es la función de la retórica. En esta empresa, el historiador no descuida los datos, y si es bueno, nos da muchos datos y presenta las cosas con muchos matices y capas o niveles, pero tiene gran libertad y “espacio creativo” para manipular los datos y hasta “inventar” cosas (quizá también en el sentido de “encontrar” nuevas luces sobre algún hecho o alguna persona). Escogimos tres asuntos en que podemos darle mucha credibilidad a Josefo. Los dos primeros, la fecha del censo y la matanza de los inocentes, tienen menos importancia que el tercero. Vimos que Josefo tenía gran interés, y buenas fuentes, para hablar de estos dos acontecimientos (en el caso de los inocentes, ¡“no-acontecimiento”!). No quiere decir que tenemos que limitarnos simplemente a lo que nos dice Josefo sobre estas dos cosas; pero en buena tradición dominicana, y católica, de *fides et ratio*, la razón nos dice que aceptemos el resultado de la historia y que entendamos lo que es *midrás*, lo que son los géneros literarios, lo que es la creatividad de los escritores bíblicos. Yo asemejo éstos, como dije, a los artistas, a los pintores. Nos crean una representación de la realidad que tiene que ver con el alma, con el amor, con el conocimiento por “connaturalidad” del que habla el Doctor Angélico, que da pie a una profundización quizá muy diferente de lo que el hombre moderno quiere, pero que no es menos real. ¿Y cómo representar las realidades celestiales, lo espiritual? ¿Con una cámara digital, mediante un *reality show*? Recordar el diálogo con Nicodemo: las cosas no se toman al pie de la letra, hay que *creer* al que habla de lo que ha visto. Anteriormente hablé de la pintura de Santa Teresa por Juan de la Miseria, con la paloma que no tuvo sobre su cabeza, pero que nos muestra quién era Teresa. Permítanme terminar con una analogía tomada de la vida de la otra Teresa, Thérèse de Lisieux. Fue fotografiada y pintada varias veces por su hermana Céline. ¿Debemos de preferir una representación a la otra? Los dos tipos de representación nos

interesan, las fotos y los retratos. Las primeras a veces nos muestran a una joven cansada de posar por mucho tiempo. Los retratos van a lo que es *Thérèse* en realidad, un ser consumado que está con Dios y que nos acompaña de modo misterioso. La foto se refiere al pasado, la pintura al futuro que nos espera; tener la foto sería conocer a Cristo “según la carne,” la pintura es parte de la nueva creación (2 Co 5:16-17); la letra mata, el Espíritu da vida. Es la única manera de realmente entender las Escrituras, incluso el más complicado tema de la relación entre Juan y Jesús, en que Josefo parece oculta algunas cosas (¿cuántas?).<sup>59</sup> *Praestet fides supplementum sensuum defectui.*

---

<sup>59</sup> Recordar que a veces son los evangelios los que nos permiten leer mejor a Josefo (Mason 224, respecto al hecho que Josefo parece ocultar el apocalipticismo de Juan Bautista).