

# *Recensiones*

---

## SAGRADA ESCRITURA

J. D. CROSSAN, *El Nacimiento del Cristianismo* (Ed. Sal Terrae, Santander 2002), 653 pp. ISBN: 84-293-1454-7.

Esta obra de John Dominic Crossan aborda la difícil pero importante tarea de reconstruir la historia de los seguidores de Jesús durante las dos primeras décadas transcurridas tras su muerte, lo que de forma sintética y precisa podríamos llamar Cristianismo naciente. El autor no se detiene en intentar definir el Cristianismo ni en determinar a partir de qué momento el movimiento o movimientos de esos seguidores de Jesús pueden considerarse una religión con entidad propia. De hecho, advierte que por Cristianismo debe entenderse siempre en esta etapa una secta dentro de Judaísmo (p. XXXIX). Su objetivo es otro: consiste en identificar las distintas formas de vida encarnadas por los compañeros de Jesús y aquellas otras personas que se unieron muy pronto a sus proyectos durante los años inmediatamente posteriores a la crucifixión. No trata, por tanto, de estudiar las raíces de lo que más tarde llegaría a ser la Iglesia cristiana, sino los primeros brotes postpascuales del movimiento de Jesús. Naturalmente, este propósito implica que las distinciones eclesiales posteriores entre testimonios documentarios intracanáonicos y extracanáonicos carecen de toda relevancia (pp. 120-135).

En el marco de este objetivo general se plantea y se intenta dar respuesta exegética a una cuestión que tiene, a mi entender, una importancia capital para la teología y la fe cristiana. Se trata de averiguar si hay algo verdaderamente esencial en común entre el cristianismo representado por Pablo, que predica una salvación tras la muerte, y el cristianismo reflejado en los dichos más primitivos de la tradición evangélica, para el cual la salvación consiste en actualizar el Reinado de Dios mediante la praxis ética enseñada y ejemplificada por Jesús. Crossan califica al primer tipo como cristianismo «sarcófobo», porque presupone una visión del mundo que devalúa la dimensión corporal del ser humano, y al segundo «sarcófilo», porque asume la perspectiva contraria. Esta cuestión fundamental se mantiene presente en el trasfondo intencional de toda la obra, ocupa el primer plano de la discusión en algunos momentos y recibe, finalmente, una respuesta exegética muy matizada, pero positiva, en los últimos capítulos. A partir, efectivamente, de los resultados obtenidos en el análisis e interpretación de los textos Crossan concluye que existen dos elementos esenciales comunes al Cristianismo sarcófobo y al Cris-

tianismo sarcófilo: la praxis de la comida compartida, con la ética igualitaria que dicha praxis idealmente conlleva, y la fe en la justificación divina de los inocentes perseguidos.

Aunque la concepción de la obra como una propuesta en diálogo con la investigación contemporánea sobre la materia conlleva inevitablemente la incorporación en la misma de lo que un lector no especialista podría considerar disgresiones, una lectura atenta permite constatar que su desarrollo está en todo momento guiado por una idea sistemática y completa de lo que se quiere proponer. Crossan hace explícitos todos sus presupuestos metodológicos y discute pormenorizadamente las razones que le han llevado a adoptarlos, anuncia una estrategia de investigación y se atiene en todo momento a ella.

El libro está dividido en diez partes y veintiséis capítulos. Al final del prólogo, en el que se esbozan ya algunas de las principales claves interpretativas del autor, se expone de forma esquemática el plan de la obra (p. XL). La primera parte ofrece las razones por las que es importante y posible realizar esta tarea de reconstrucción histórica (en el marco de una concepción crítica y ética de lo que es hacer historia). La segunda y tercera informan sobre las fuentes disponibles hoy para el historiador. La cuarta y la quinta exponen la metodología utilizada. Finalmente, las cinco últimas partes están dedicadas a la reconstrucción prometida.

Creo que la enorme cantidad de temas laterales y discusiones secundarias incluidas en la obra no aconseja una revisión de su contenido ordenada estrictamente por capítulos —los árboles impedirían ver el bosque—. Me parece más adecuado para este tipo de obra y también más útil para un lector potencial de Crossan mostrar las líneas generales de la argumentación que dan unidad al conjunto y comentar brevemente la metodología y los resultados. En lo que sigue, pues, expondré primeramente el desarrollo general de la obra y comentaré en un segundo momento aquellos aspectos que considero más relevantes.

Los planteamientos metodológicos de Crossan parten, como es lógico que así sea, de la naturaleza de las fuentes disponibles; y la situación a este respecto es que, exceptuando las cartas de Pablo, carecemos de documentos cristianos compuestos en la etapa de la historia que se desea estudiar. Las cartas paulinas proporcionan una información interesantísima, pero muy limitada desde el punto de vista temático y válida sólo para determinadas comunidades situadas en enclaves específicos del área geográfica por la que se difundió el Cristianismo. Sin embargo Crossan defiende, junto con la mayoría de los exegetas actuales, que muchos documentos cristianos relativamente tardíos han incorporado tradiciones originadas en etapas anteriores. La identificación y datación de dichas tradiciones es una de las primeras tareas que debe realizar el investigador. Crossan se apoya en muchos resultados establecidos por la exégesis evangélica de las últimas décadas, a la que él mismo ha hecho importantes aportaciones, pero también propone avances relativamente novedosos. Destacan en este sentido sus análisis de las tradiciones orales comunes al *Evangelio de Tomás* y al hipotético *Evangelio Q*, así como entre éstas y la *Didajé*.

Otro tema fundamental para la metodología exegética, al que Crossan dedica nada menos que siete capítulos (del 3 al 9), es el de averiguar las formas posibles de relación entre tradiciones semejantes que, sin embargo, se encuentran en documentos diferentes. Crossan critica duramente la ligereza con la que muchos exegetas apelan a la «transmisión oral» para explicar algunos de esos parecidos o para fundamentar la historicidad de algunas tradiciones. Distingue entre la tradición

oral de composiciones que no han sido nunca escritas y la transmisión oral de tradiciones escritas.

En el primer caso no existe la posibilidad de evaluar la fidelidad literaria porque no hay texto literario que sirva para efectuar ese control. La variación entre unas versiones y otras suele ser notable, aunque es posible reconocer que todas ellas comparten una matriz oral común (pp. 84-89). Dicha matriz la entiende Crossan en términos estructurales, no como repetición exacta de una secuencia de palabras, ni siquiera de su estructura sintáctica. Con esta noción estructural cree posible identificar en algunos casos un origen oral común a dichos presentes en distintos lugares de la tradición evangélica.

En la mayoría de los casos de semejanza entre unidades literarias mayores las dependencias que Crossan señala, defiende y utiliza son, sin embargo, de tipo literario. Considera suficientemente probadas por la exégesis anterior las dependencias literarias de Mateo y Lucas respecto al evangelio de Marcos y a la hipotética fuente Q. Defiende, aunque en este punto se opone a un buen número de estudiosos, la dependencia literaria del relato de la pasión de Juan respecto a los sinópticos. También postula una fuente escrita común al relato de la pasión de Mateo y al evangelio de Pedro, a la que ha bautizado como *Evangelio de la Cruz*. Al margen de que se pueda estar de acuerdo o en desacuerdo con alguna de estas posiciones, creo importante subrayar la precisión metodológica que Crossan hace en este punto. Aduce dos argumentos complementarios especialmente útiles para probar la dependencia literaria directa de un texto respecto a otro (pp. 105-106). Uno es lo que denomina «relación genética», consistente en reconocer un aspecto redaccional típico del segundo en el primero. Este criterio permite afirmar que la semejanza entre ambos textos no es debida a que ambos compartan tradiciones comunes, sino a que uno ha copiado directamente del otro. El segundo argumento es la llamada «confirmación redaccional», que consiste en ser capaz de explicar toda omisión, adición o cambio del texto supuestamente secundario respecto a su fuente. Crossan considera que estos dos argumentos han sido aplicados con éxito por la exégesis de las últimas décadas para probar la dependencia de Mateo y Lucas respecto a Marcos y a Q, y él mismo los aplica para probar las dependencias a las que me he referido más arriba entre los distintos relatos de la pasión.

Como la mayor parte de los exegetas actuales, Crossan defiende que es imposible entender un texto antiguo sin haber reconstruido antes el contexto cultural e histórico presupuesto por su autor o autores. Su metodología es, por tanto, un proceso interactivo entre texto y contexto. Una clasificación inicial del texto atendiendo a su datación y localización, sirve para situarlo en la historia y para decidir qué tipo de circunstancias culturales y sociales supone. A partir de aquí se recurre a la antropología y a la sociología para buscar modelos capaces de señalar los factores determinantes de la situación y explicar las relaciones que mantienen entre sí y los procesos que generan. Finalmente, con ayuda de la historia y la arqueología se determinan las condiciones específicas a las que debe ajustarse el modelo. Reconstruido así el contexto, se evalúa hasta qué punto el texto leído sobre este trasfondo es o no transparente. Si la evaluación fuera negativa, habría que recomenzar el proceso con la búsqueda de nuevos modelos antropológicos y sociológicos y/o la recopilación de más datos históricos y arqueológicos.

Los modelos principales utilizados por Crossan en esta obra son tres: (i) la teoría de la estratificación social en los imperios agrarios de G. Lenski, complementada con

las precisiones hechas por J. Kautsky para los imperios agrarios comercializados, como es el caso de Roma; (ii) la antropología de la resistencia campesina de J.C. Scott, que empalma adecuadamente con la sociología del liderazgo en los movimientos campesinos expuesta por dos autores antes mencionados; y (iii) una antropología de género que relaciona las formas de diferenciación cultural entre mujeres y varones con la distribución del poder en las sociedades campesinas. De los dos primeros subraya Crossan algunos aspectos o elementos que serán fundamentales en su argumentación posterior: (i) la estructura intrínsecamente explotadora de las sociedades agrarias desarrolladas, en las que la clase dirigente urbana acapara prácticamente todo el excedente económico producido por la población campesina; (ii) el proceso de desposesión de sus tierras al que son sometidos los campesinos en los imperios agrarios comercializados; (iii) la existencia de una cultura universal de resistencia campesina que, cuando es sometida a la presión de imperios comerciales favorece el surgimiento de movimientos milenaristas y/o visiones utópicas de una sociedad restaurada según ideales igualitarios. Del modelo antropológico de géneros destaca dos factores que ayudan a entender el papel relevante de las mujeres en el Cristianismo más primitivo: (i) La mujer campesina goza de mayor estima y poder relativos que la mujer urbana, debido a que comparte con el varón un número importante de tareas, y a que éste último no tiene, por lo general, posibilidad de ganar honor a través de la actividad política (ii) En su etapa inicial, los procesos de comercialización de las sociedades agrarias favorecen la producción independiente de las mujeres.

Según los análisis de Crossan, los datos que poseemos acerca de la historia de la dominación romana en Palestina permiten considerar a la población rural de la zona como un campesinado sometido a la presión de un imperio agrario comercializado. Un campesinado del que, por tanto, cabe esperar reacciones como las previstas en los modelos antropológicos y sociales mencionados. Por otra parte, la arqueología de Galilea le permite datar con más precisión la irrupción de esa presión comercializadora en el reinado de Herodes Antipas, y le permite también reconstruir el proceso por el que los campesinos desposeídos de sus tierras se transforman en artesanos rurales, acercándose cada vez más al límite en el que la pobreza desemboca en indigencia. Entre estos artesanos rurales estaría incluido el propio Jesús.

El contexto cultural sobre el que Crossan lee los textos más antiguos del Cristianismo primitivo no está, sin embargo, todavía completo. El factor determinante que, según este autor, distingue el movimiento iniciado por Jesús de otros movimientos campesinos es la propia tradición religiosa del pueblo judío, una tradición que entiende la divinidad de su Dios en términos de Justicia igualitaria (pp. 182-208). Es esta imagen de Dios como protector y defensor del oprimido, en contraste con un mundo real donde el campesino pobre es desposeído de la tierra que le da sustento, lo que habría inspirado el programa de Jesús y lo que se habría conservado en la praxis cristiana primitiva de las comidas compartidas y en la fe en la justificación del inocente perseguido.

En la segunda mitad de su obra (partes 6-10) Crossan reconstruye tres formas de Cristianismo primitivo, anteriores o contemporáneas a la misión paulina y localizadas en la región sirio-palestina. Las dos primeras corresponderían a la continuación del propio movimiento de Jesús en los ambientes rurales de la zona, la tercera a la comunidad postpascual de Jerusalén. Cada una de estas tres formas es identificada y explicada a partir de la interrelación entre un texto primitivo y un

contexto. Los textos en cuestión no son siempre documentos, sino que se consideran también algunas fuentes o tradiciones que el propio Crossan aísla dentro de obras cristianas posteriores mediante las técnicas de la crítica literaria. Los contextos ahora utilizados son especificaciones del contexto general construido en los capítulos precedentes.

Crossan acepta el modelo que propuso hace unos años G. Theissen (*Studien zur Soziologie des Urchristentums* 1979) para explicar la conservación de los dichos más radicales relativos a la misión de los discípulos incluidos en el *Evangelio Q*. Theissen argumentaba que dichos tan radicales sólo habrían podido conservarse y transmitirse oralmente en el interior de un grupo itinerante que los hubiera llevado efectivamente a la práctica. Postulaba, así mismo, que estos itinerantes radicales dependían materialmente de simpatizantes sedentarios a los que habrían convertido a la esperanza del Reino mediante la predicación, los exorcismos y las curaciones. Se dibujaba, pues, como contexto social de algunos textos de *Q*, una comunidad cristiana dividida en carismáticos sin techo, que imitarían directamente el ejemplo de Jesús, y sedentarios convertidos, que los acogerían en sus casas, recibiendo a cambio la predicación inspirada y la sanación.

Crossan refuerza y amplía esta hipótesis señalando los textos que mejor se corresponderían con el contexto social postulado por Theissen (pp. 293-352). Atribuye a la transmisión de los carismáticos itinerantes no sólo los dichos sobre la misión del *Evangelio Q*, sino un conjunto más amplio de sentencias radicales que encontramos tanto en ese hipotético *Evangelio Q* como en el *Evangelio de Tomás*. A ese conjunto lo denomina Dichos Comunes y define su perspectiva ideológica como una «Escatología Ética». Por «escatología» entiende este autor una perspectiva de pensamiento y praxis ética que juzga al mundo presente de forma absolutamente negativa y que sólo considera posible su rehabilitación a través de una intervención divina. Califica como «ética» a la escatología de los Dichos Comunes para diferenciarla de las escatologías apocalípticas y para subrayar el compromiso de sus adeptos con la actualización del bien a través de una praxis radical no violenta. La diferencia fundamental entre la escatología ética y la apocalíptica es, según las definiciones de Crossan, la tendencia de ésta última a imaginar y desear una restauración del bien precedida o acompañada de la destrucción violenta de los malvados. La escatología ética incluiría, sin embargo un pacifismo radical entendido como la actualización presente de la paz plena que se espera.

Con los cristianos sedentarios del modelo de Theissen relaciona Crossan el texto de la *Didajé*, al que considera un catecismo comunitario, compuesto en la zona rural de Siria y anterior a los evangelios canónicos (pp.355-406). Según la reconstrucción propuesta, la *Didajé* conoce la tradición de los Dichos Comunes, pero no la última redacción del *Evangelio Q*. Los análisis de Crossan detectan en este último escrito y en los Dichos Comunes huellas concretas de tensiones existentes entre los itinerantes radicales y las familias sedentarias que los acogen. Muestran, así mismo, que la *Didajé* refleja una etapa ligeramente posterior en la evolución del Cristianismo rural, en la que las distintas familias de cristianos sedentarios se habrían unido formando comunidades. Dichas comunidades habrían creado sus propias normas internas y estructuras de autoridad, poniendo fin a su anterior relación de dependencia con los carismáticos itinerantes.

A pesar del paso dado por el Cristianismo de la *Didajé* en la dirección de una mayor adaptación a la sociedad circundante, las normas que este catecismo establece en

relación con la eucaristía proporcionan a Crossan la base textual necesaria para afirmar que todavía estaba vigente en su praxis cotidiana el ideal de justicia igualitaria expresado y actualizado en las comidas compartidas de Jesús. La eucaristía celebrada en la comunidad de la *Didajé* no hace referencia alguna a la muerte de Jesús, sino que pone el acento en los alimentos compartidos. Otro dato importante que Crossan descubre en su análisis crítico de esta obra es que no refleja ninguna práctica comunitaria discriminatoria basada en la diferenciación de géneros (pp.369-373).

La tercera forma de Cristianismo primitivo que Crossan intenta reconstruir es la de la comunidad postpascual de Jerusalén. Los textos utilizados para esta reconstrucción son los relatos de la pasión y las referencias que hay a dicha comunidad en las cartas de Pablo. Ambos tipos de textos pertenecen a la tradición en la que se fundamenta el Cristianismo sarcófobo, lo que Crossan también llama «tradición de la muerte».

Crossan defiende la existencia de un único relato original de la pasión que estaría en la base de los cuatro relatos canónicos y del *Evangelio de Pedro*, y al que, como ya indiqué más arriba, denomina *Evangelio de la Cruz*<sup>1</sup>. Aunque la argumentación de Crossan en este punto es extensa y minuciosa (pp. 481-526), lo más relevante de su hipótesis puede resumirse en dos puntos: (i) El *Evangelio de la Cruz* se habría compuesto en la década de los 40; (ii) El *Evangelio de la Cruz* mencionaría una predicación o anuncio de Jesús resucitado a los muertos, tal como es el caso en el *Evangelio de Pedro*. El primer punto permite suponer que la predicación mencionada formaba parte del kerigma de la pasión-resurrección vigente en la comunidad postpascual de Jerusalén en época muy temprana.

La importancia atribuida por Crossan a esa predicación de Jesús dirigida a los muertos estriba en que, según este autor, lo que hay detrás de tan extraña imagen es la fe en la resurrección comunitaria de los mártires. Según esta interpretación, los primeros cristianos de Jerusalén no habrían entendido la pasión-resurrección de Jesús como un acontecimiento exclusivamente personal, sino como la confirmación de la esperanza judía en que Dios justifica y restaura a los inocentes perseguidos. El Jesús resucitado y justificado por Dios ante los hombres debía, por tanto, anunciar la resurrección a todos cuantos habían muerto antes que él en parecidas circunstancias de persecución y de injusticia.

Crossan señala que esta forma de entender la resurrección de Jesús como expresión de la justificación divina del inocente perseguido conecta a un nivel profundo con la tradición del Cristianismo sarcófilo, o lo que este autor también denomina «tradición de la vida». El *Evangelio Q*, en efecto, contiene algunos dichos acerca del sufrimiento y la justificación de los enviados por la Sabiduría divina, los cuales expresarían en forma de experiencia colectiva el mismo tipo de fe y experiencia de persecución que los relatos de la pasión-resurrección tienden a concentrar en la figura de Jesús (pp. 498-503). Este núcleo común de experiencia sufriente y confianza en la justicia de Dios, que hallamos presente en las tradiciones de la vida y de la muerte, no sería, por otra parte, sino la versión cristiana de un modelo bíblico profundamente enraizado en la historia religiosa de Israel. Un modelo que aparece en la na-

---

<sup>1</sup> La defensa detallada de esta tesis la ha desarrollado Crossan en dos obras anteriores: *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco 1988) y *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco 1995).

rrativa bíblica (Gen 39-41; Tob 1, Dn 3), en los profetas (Is 52-53) y en la literatura sapiencial (Sab 2-5).

Apoyado en estudios especializados realizados, sobre todo, por H. Köster, Crossan entiende que los textos de Pablo sobre la eucaristía contienen información relevante sobre la tradición de su praxis en la comunidad postpascual de Jerusalén (p. 423). En 1Cor 11, Pablo se estaría refiriendo a esta praxis como modelo normativo que los corintios no respetan (pp. 435-36): En vez de considerar que la cena del Señor es una comida entera compartida, iniciada con la bendición y repartición del pan y finalizada con el rito de la copa (vv. 23-25), los corintios ricos se apresuran a engullir sus viandas al principio, cuando los pobres de la comunidad no han llegado todavía, dejando para después de los postres un escueto ritual eucarístico en torno al pan y al vino. La protesta de Pablo ante esta manera de degradar la cena del Señor indicaría que, en la comunidad de Jerusalén, la eucaristía era todavía parte de una comida real compartida. El acento de las palabras tradicionales sobre los actos de partir el pan y de pasar la copa, indicarían, así mismo, que estos cristianos de Jerusalén concedían más importancia a la experiencia comunitaria de compartir el pan y el vino que a la forma en que éstos se referían al cuerpo y a la sangre de Jesús. Así pues, en el centro de la tradición de la muerte que fundamenta la orientación básica del Cristianismo sarcófobo paulino, Crossan descubre un elemento nuclear del Cristianismo sarcófilo, a saber, la Justicia equitativa del Dios de Jesús encarnada en las comidas compartidas.

Como pieza final de este esfuerzo por detectar los elementos comunes a las tradiciones eucarísticas del Cristianismo sarcófobo y del Cristianismo sarcófilo, Crossan señala la probable dependencia tanto de 1Cor 11,23-25 como de *Didajé* 9,2-3; 10,2-4 respecto a la imagen del siervo sufriente de Isaías (pp. 439-442). Las palabras eucarísticas transmitidas por Pablo ponen especial énfasis en el verbo «entregar», que es también uno de los verbos claves en la teología marcana de la pasión. Por otra parte, los dos textos eucarísticos de la *Didajé* contienen acciones de gracias dirigidas al Padre por los beneficios de la revelación de Jesús, a quien se refieren en ambos casos como «tu siervo». Significativamente el protagonista de los cantos de Isaías es identificado como el siervo de Dios (Is 42,1; 49,6; 52,13) y sus sufrimientos son descritos con el verbo «entregar» (Is 53,6.12). Estas coincidencias apuntan a un núcleo muy primitivo del Cristianismo naciente en el que la actualización de la justicia equitativa de Dios en las comidas compartidas y la esperanza en la justificación divina del inocente perseguido se habrían vivido en el contexto de una misma experiencia de salvación. Dicho núcleo sería, según Crossan, lo que habría dado unidad a todas las formas conocidas de Cristianismo primitivo y lo que manifestaría del modo más claro su conexión con el movimiento de Jesús y con la más auténtica fe judía en un Dios definido por su Justicia (pp. 575-586).

Muchas son las intuiciones novedosas y aportaciones de detalle incorporadas por Crossan en las casi seiscientas páginas de este libro donde se entrelazan, dentro incluso de cada capítulo, discusiones metodológicas, rigurosos análisis crítico-comparativos entre textos y referencias a modelos antropológicos destinados a iluminar la lógica de los contextos relevantes. Como botón de muestra quiero referirme a la hipótesis propuesta en el capítulo veintiséis relativa al proceso creativo que habría dado lugar al primer relato de la pasión. Crossan sitúa en el origen de ese proceso una elegía compuesta por mujeres del grupo de Jesús siguiendo las pautas que la antropología descubre en esta forma tradicional de can-

to funerario típicamente femenina. Dicha forma tradicional, existente todavía en lugares tan distantes como Grecia, Irlanda, Finlandia, China o África, presenta frecuentemente la estructura de un relato biográfico centrado en la muerte de la persona llorada. Según Crossan, la elegía femenina por Jesús subyacente al relato de la pasión se habría fraguado desde el primer momento de acuerdo con el patrón bíblico de persecución-justificación al que habría dado su primera expresión narrativa. Sobre esta narración básica, preñada ya de sentido teológico, se habría desarrollado una exégesis fundamentalmente masculina, que habría quedado incorporada al texto escrito en forma de referencias más o menos explícitas a determinados pasajes de la Escritura. De ahí esa combinación peculiar entre narración y reflexión teológica que caracteriza todos los relatos conocidos de la pasión.

El autor aprovecha el amplísimo marco de esta obra para retomar la defensa de algunas de sus tesis más polémicas, publicadas en escritos anteriores. Merece atención su esfuerzo por clarificar y matizar la relación que descubre entre el movimiento de Jesús y el de los filósofos cínicos, definida como una relación de naturaleza estructural entre sus respectivas actitudes éticas ante el mundo, no como una dependencia ideológica directa (pp. 333-37). En este mismo contexto de discusión señalaría, también, su genial forma de mostrar cómo las orientaciones respectivamente apocalíptica y ascética del *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás* modifican parcialmente una tradición más antigua de Dichos Comunes, caracterizados por una actitud escatológica puramente ética, próxima a la de la filosofía cínica. Destaca, por otra parte, la nueva manera de presentar su antigua tesis relativa a la existencia de una fuente común en el *Evangelio de Pedro* y los relatos canónicos de la pasión, insistiendo sobre todo en el carácter continuo de la misma (pp. 481-498).

A pesar de la extensión de la obra, mis consideraciones críticas se refieren sobre todo a ausencias o perspectivas, a mi juicio, parciales en relación con algunos de sus planteamientos. Llama la atención, en primer lugar, que en su caracterización del Cristianismo sarcófobo Crossan apenas se detenga en lo que constituye la mayor dificultad para la mentalidad científico-humanista actual y para la propia noción de Justicia divina que supuestamente subyacería a todas las formas de Cristianismo primitivo. Me refiero, a la concepción sacrificial o vicaria de la muerte de Jesús que figura de forma tan prominente en la teología paulina. Entiendo que una de las expresiones más claras del rechazo a la vida corporal es la exaltación del sufrimiento hasta el punto de convertir la pasión de Jesús en requisito querido por Dios para la salvación del género humano. Entiendo, también, que dicha concepción difícilmente podría derivar del modelo bíblico de persecución-justificación sobre el que Crossan hace converger sus argumentos. Tanto si se considera que esa posición de extrema sarcofobia es propia de Pablo, como si se la hace remontar a una forma de fe cristiana más primitiva, creo que habría sido pertinente explicar el fundamento de su génesis y su relación, si es que la tiene, con el Cristianismo sarcófilo.

Mi segunda consideración crítica se dirige contra el juicio negativo y poco matizado que hace Crossan en relación con el uso de los criterios de historicidad en la investigación sobre Jesús. Ciertamente, tiene razón al afirmar que dichos criterios no constituyen por sí mismos un método histórico completo, pero esto no les resta valor como instrumentos capaces de discernir, en algunos casos, qué puede asignarse con probabilidad a Jesús y qué es más prudente considerarlo creación de la iglesia primitiva. Los criterios de historicidad no deben suplantar al análisis his-

tórico crítico de los textos ni al estudio de sus dependencias mutuas, pero sí pueden permitirnos avanzar más allá de la identificación de los estratos literarios más antiguos en el intento por responder a la cuestión de la autenticidad. El propio Crossan aplica el criterio del testimonio múltiple cuando concede mayor credibilidad histórica a las tradiciones sobre Jesús presentes en varios documentos independientes que a las atestiguadas por uno solo, y corrobora el criterio de discontinuidad respecto al Cristianismo primitivo cuando detecta la modificación redaccional en un documento tardío de un dicho tradicional demasiado radical o escandaloso para la comunidad que lo recibe. Sorprende, por lo demás, que Crossan no mencione las importantes aportaciones que autores como Theissen y Holmen han hecho recientemente en relación con la formulación precisa de criterios de historicidad. Su crítica parece tener solamente en cuenta los criterios clásicos empleados por los exegetas de la «New Quest».

Respecto a los contextos sociales e históricos que Crossan utiliza para interpretar los textos más antiguos de la tradición cristiana, quisiera señalar un aspecto que considero insuficientemente tratado, siendo ello la causa de que las tesis finales de la obra aparezcan teñidas de un cierto etnocentrismo judeocristiano. Falta un análisis extenso del papel jugado por la élite social judía en el proceso de helenización y comercialización de Palestina. Esta ausencia polariza excesivamente la caracterización moral de las culturas y las poblaciones, favoreciendo de forma demasiado parcial al Judaísmo sobre la tradición cultural grecorromana. El mal estructural ocasionado por la dominación romana en la sociedad palestina no dependía tanto del origen cultural de los dominadores extranjeros cuanto de ciertas formas de entender y legitimar el poder, propias de los estadios más desarrollados de las sociedades agrarias. Es muy probable que muchos de los campesinos judíos afectados por este mal estructural lo vieran más inmediatamente encarnado en la clase dirigente nacional que en los representantes oficiales del Imperio Romano. Y, puesto que esta clase dirigente incluía a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, cuya función era mediar entre el pueblo y Dios en el culto, además de velar por que se aplicara adecuadamente la Ley, es imposible no reconocer en esta situación un conflicto social y religioso interno al propio Judaísmo. Crossan apenas se refiere a este conflicto ni parece reconocer formas específicas de reacción frente al mismo por parte del movimiento de Jesús o del Cristianismo primitivo.

Considerar la verosimilitud de que se diera alguna reacción por parte del grupo de Jesús frente a las injusticias sancionadas por la élite sacerdotal judía ayudaría, quizás, a clarificar otra de las cuestiones no resueltas de forma plenamente satisfactoria por Crossan en esta obra. Me refiero a la crítica de ciertas normas de pureza que la tradición evangélica atribuye a Jesús y que este autor duda en considerar auténticas. Si tenemos en cuenta que, además de su relación original con el culto divino, señalada repetidamente por Crossan, las normas de pureza servían para legitimar la separación social entre el clero y los laicos, entre quienes podían vivir dedicados a Dios y quienes apenas conseguían sobrevivir como campesinos endeudados, jornaleros rurales o mendigos enfermos, podemos intuir los motivos que habría podido tener Jesús para rechazarlas. Y rechazar las normas de pureza llevaba inevitablemente a relajar la tensión étnico-religiosa, fomentada por las ideologías nacionalistas judías del momento, entre «nosotros» y «ellos», entre Israel y las demás naciones. El carácter inclusivo del Judaísmo practicado por el grupo de Jesús podría tener relación con su conciencia de que el mal sufrido por el campesinado despo-

seído no venía sólo de los romanos, sino que estaba profundamente enraizado en el sistema religioso oficial del propio Pueblo Elegido.

Aunque en una obra tan extensa y compleja como ésta es fácil que no se dé siempre un acuerdo total y perfecto entre el autor y el lector, el esfuerzo de leerla con atención merece sin duda la pena. Además de la presentación sistemática y bien argumentada de los resultados a los que ha llegado Crossan en su investigación, encontramos en ella discusiones metodológicas de gran actualidad y numerosos modelos antropológicos y sociales cuya aplicación al estudio del Nuevo Testamento puede dar todavía muchos frutos. Por otra parte, la claridad en la exposición, el estilo ágil del autor y lo logrado de la traducción contribuyen a que la comprensión de los contenidos esté incluso al alcance de lectores no especializados.—ESTHER MIQUEL.

GERD THEISSEN, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión* (Sal Terrae, Santander 2003), 255 pp. ISBN: 8429315039.

El Nuevo Testamento constituye el conjunto de escritos fundamentales para el cristianismo. El acercamiento a estos textos se ha realizado desde distintos ámbitos y con variados intereses. Gerd Theissen en su obra *El Nuevo Testamento, Historia, literatura, religión*, plantea un estudio integral de estos escritos analizando su proceso de génesis, los géneros literarios empleados y las diferentes concepciones teológicas que en él aparecen. Esta tarea es imposible hacerla sin tener en cuenta los grupos sociales que desde sus diferentes intereses participan en su formación.

El punto de partida de este libro, dividido en nueve capítulos, es la pregunta de qué origina cada texto para tratar de llegar a cómo se configura el NT como unidad literaria. Para ello se pasa por cada una de sus unidades diferenciadas, estudiándose el proceso de conformación del Canon. En el análisis entran en juego el diálogo entre la religión judía y la cristiana, y la profunda relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En la obra se va progresivamente analizando el paso desde la tradición sobre Jesús en la primera generación (Fuente de los Dichos y tradición oral sobre Jesús) hasta la literatura epistolar, los evangelios sinópticos, el libro de los Hechos, las cartas pseudoepígrafas y los escritos joánicos como vínculo entre el Evangelio y la literatura epistolar. Theissen es consciente de la importancia de los dos personajes fundamentales del Nuevo Testamento: Jesús y Pablo. Por ello dedica un capítulo a cada uno, con el objeto de poner las bases de los procesos de asimilación y conformación de la Tradición. Como él mismo dice «aunque Jesús no escribió ni una sola línea en el NT, sí contribuyó decisivamente a la formación del Nuevo Testamento, no sólo por el lenguaje formal que empleó y que fue preservado en los cuatro evangelios, ni sólo en virtud del hecho de que está en el centro de todos los escritos neotestamentarios, sino porque tenía conciencia de que estaba inaugurando un cambio radical en la historia, por el que quedaba transformada de manera fundamental la relación entre Dios, el mundo y los seres humanos».

La persona y el mensaje de Jesús inciden en grupos y sociedades con diferentes prioridades, preocupaciones y bagajes culturales, lo que lleva a que sus intereses queden plasmados de distintos modos y estilos. Los estudios de Theissen, tal y como