

JESUS Y LA MULTITUD A LA LUZ DEL EVANGELIO DE JUAN

La especial teologización del evangelio de Juan está presente también en las relaciones de Jesús con las diversas personas y grupos sociales, que —como es muy sabido— adquieren con frecuencia una dimensión simbólica. Los grandes diálogos o discursos de Jesús tienen como destinatarios o personajes de claro sentido simbólico (Nicodemo, Samaritana), o «los discípulos», concepto eclesialmente actualizado, o «los judíos», que la mayoría de las veces son los representantes o símbolos del mundo de las tinieblas que se opone al de la luz. La multitud o gente del pueblo tiene una presencia menor que en los sinópticos, como se ve ya en la estadística de las palabras principales que sirven para designarla: *ojlos* (Mt 49, Mc 38, Lc 41, Jn 20, Hch 22); *laos* (14, 3, 36, 2, 48); *plêzos* (0, 2, 8, 2, 16); *eznos* (15, 6, 13, 5, 43). Sin embargo, también hay que atender a otros lugares en los que la gente es designada de forma contextual o con la expresión «los judíos» utilizada, en textos numéricamente minoritarios respecto al uso total de esta palabra, para referirse a la gente sin sentido simbólico alguno. Pero en el cuarto evangelio hay detalles de importancia sobre las relaciones de Jesús con la multitud, incluso por el valor histórico que pueden contener.

LA MUCHEDUMBRE

a) En ocasiones la multitud, que es un coro lejano que sólo esporádicamente viene a la luz, aparece dividida en torno a Jesús (7,12-13. 25-26.31.40-43; 10,19-21).

b) En más textos, a veces muy significativos, se nos informa del

eco popular que Jesús encontraba (2,23; 3,26; 4,1.39.45; 6,2.5.14-15.24; 7,31.40-41.45-49; 8,30; 10,41-42; 11,45-57; 12,11.12-19).

En algunas ocasiones el evangelista observa que este entusiasmo popular por Jesús es diferente a la fe auténtica en él (2,23; 6,24-26). Otras veces, en cambio, usa una terminología que parece expresar la fe verdadera (*pisteuô eis*) (4,39.41; 7,31.48; 8,30; 10,42; 11,45.48; 12,11.42).

c) Juan contrapone frecuentemente la actitud favorable del pueblo a la hostil de las autoridades respecto a Jesús. De esta manera se subraya con mucha fuerza el endurecimiento de los jefes judíos.

Cuando llega a oídos de los fariseos que Jesús hacía más discípulos que Juan y que tenía éxito popular con su bautismo tiene que abandonar Judea e irse a Galilea por miedo a los fariseos (3,26; 4,1-3). Cuando llega a Galilea, la población de esta región le recibe bien «porque habían visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta» (4,45), que había consistido precisamente en un signo provocativo a los ojos de las autoridades judías (2,18.20).

«Los judíos», que, como veremos, se identifican con las autoridades, persiguen a Jesús y tratan de matarle (5,16-18) por las cosas que hace; en cambio, mucha gente le sigue precisamente porque veían estas mismas señales (6,2).

La actitud de la gente se contrapone a la de «los judíos» en un texto (7,11-13) que muestra con claridad que con esta última expresión se designa a las autoridades del pueblo (cf. vv. 32.47; 9,22). El pueblo no se atreve a decir lo que piensa «por temor a los judíos». Para el evangelista ésta es la causa principal que impedía el nacimiento y desarrollo de la fe en Jesús (cf. 9,22; 12,42; 19,12.38; 20,19)¹. La pregunta de Jesús en 7,19 hay que entenderla dirigida a «los judíos» (cf. v. 15). La gente (*ojlos*) (7,20) parece no saber nada de las maquinaciones homicidas de «los judíos». De ahí que la salida «tienes un demonio» deba entenderse como equivalente de «estás loco o has perdido el juicio», y no en el sentido estricto que la expresión tiene en boca de «los judíos» (8,48s.52)².

«Muchos entre la gente creyeron en él» (7,31) y los fariseos enviaron guardias para detenerle (7,32)³. Estos, impresionados por Jesús, no

¹ Probablemente en esta expresión se refleja la vida de una comunidad que tiene que enfrentarse al influyente judaísmo de Asia Menor. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, II* (Freiburg-Basel-Wien 1971), 200.

² El sentido sería similar al de Mc 3,21. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, II, 187; R. BROWN, *El evangelio según Juan, I* (Madrid 1979), 542; A. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1921), 261.

³ La misma construcción de la frase en el v. 31 subraya la diferencia del com-

se atrevieron a realizar lo que se les había encomendado (7,45-46). La respuesta de los fariseos presupone, además de su hostilidad contra Jesús, el eco popular que éste suscita (v. 47) y establece una neta diferenciación entre el comportamiento «de esta gente que no conoce la ley» y el de las autoridades judías (vv. 48-49)⁴.

Las autoridades niegan la validez del testimonio de Jesús en el capítulo 8 («los fariseos», v. 13) e intentan lapidar a Jesús («los judíos», v. 59). En contraposición, «muchos creyeron en él» (v. 30).

La reacción ante el discurso del capítulo 10 también es diferente: «los judíos» quieren prenderle (v. 39, cf. v. 31). de modo que Jesús tiene que retirarse al otro lado del Jordán, pero muchos fueron donde él y creyeron en él (vv. 41-42).

Después de la resurrección de Lázaro muchos creen en Jesús, y es el eco popular que suscita lo que inquieta a las autoridades judías, hasta el punto de que deciden darle muerte (11,45-53); cuando Jesús se retira para evitar lo peor, las autoridades promulgan una orden de detención contra él (vv. 54-57).

La contraposición entre la afluencia de gente hacia Jesús y la hostilidad de los sumos sacerdotes o fariseos vuelve a aparecer en 12,9-10 y en 12,17-19⁵.

d) En el evangelio de Juan existe una cierta diferenciación en torno a Jesús entre Galilea y Jerusalén, entre las masas galileas y los habitantes de la ciudad santa. Galilea y su población son especialmente favorables a Jesús. En Jerusalén y Judea ejercen su hegemonía las autoridades hostiles a Jesús.

Cuando los fariseos se enteran del éxito popular que cosecha, Jesús tiene que abandonar Judea y volverse a Galilea (4,1-3; cf. 3,22.26). La población galilea le hizo un buen recibimiento (4,45), a diferencia de «los judíos» (2,18-20).

Puede diferenciarse incluso entre la actitud de las masas jerosolimitanas y las galileas, siendo éstas más favorables a Jesús. En 7,25 la gente de Jerusalén parece formar un grupo dentro de la multitud (v. 12)

portamiento de la gente que cree en Jesús respecto a la hostilidad de las autoridades judías (v. 30) y de los sectores jerosolimitanos vinculados a los círculos dirigentes (vv. 25-27). Véase un poco más abajo.

⁴ «Esta gente que no conoce la ley» corresponde a la expresión hebrea 'ām hā'āres, el pueblo inculto y ordinario, que era despreciado por los que se tenían por conocedores y cumplidores de la ley. *Str. Bill.*, II, 494.

⁵ En pocos lugares se puede ver más claramente que en 12,11.18-19 el trasfondo de la lucha entre la Iglesia y la Sinagoga de finales del siglo, I.12,9-11.17-19 parecen redaccionales. SCHNACKENBURG, *o.c.*, II,452.461.467; BROWN, *o.c.*, I,715.718.724. Estas consideraciones valen también para 12,42.

que está al tanto de las asechanzas de las autoridades judías contra Jesús (7;11.19) y ella misma observa una actitud de escepticismo ante él (7,26-27)⁶. En cambio, la gente del v. 20, ignorante de tales asechanzas, es la masa forastera, peregrina, en buena medida galilea. A diferencia (v. 31, *de*) de la actitud de las autoridades que le quieren detener (v. 30), pero a diferencia también de lo que ocurre entre sectores jerosolimitanos (vv. 25-27), hay entre el pueblo, sobre todo entre los peregrinos de la fiesta, muchos que abrazan la fe en Jesús (v. 31).

Muchos de los que han subido a Jerusalén procedentes del campo (*jóras* 11,55), que no se refiere específica ni exclusivamente a Galilea, pero que probablemente la incluye, buscan a Jesús de modo propicio. Son ellos, y no la población jerosolimitana, quienes en 12,12 salen de la ciudad al encuentro de Jesús, a diferencia de los sinópticos, en que son sus acompañantes los que le aclaman a la entrada en Jerusalén (Mc 11,8-9; Mt 21,8-9; Lc 19,37).

W. A. MEEKS⁷ ha estudiado el carácter simbólico de Galilea y de Judea en el cuarto evangelio. Jesús, que procede de Galilea, considera a Judea y a Jerusalén como su propio país (*idios* 1,11; 4,44), donde tiene que realizar su misión. Pero es rechazado por «los suyos». El movimiento enfatizado de Judea a Galilea (especialmente 4,43-54) simboliza la aceptación del Salvador por otros, y «los galileos» simbolizan a los que no eran naturalmente el pueblo de Dios, pero que llegan a serlo porque reciben a su enviado. El autor que estamos citando propone la hipótesis de que detrás de esta referencia simbólica a Galilea existía probablemente una tradición sobre el origen galileo de un salvador, tradición conectada con los círculos del norte y más coherente con el origen de Jesús en Galilea, que no la del mesías rey davídico.

LOS ENEMIGOS DE JESÚS

a) Con frecuencia los enemigos de Jesús vienen designados con el término genérico de «*los judíos*». Es una expresión muy típica del evan-

⁶ El intento de detención de Jesús de 7,30 probablemente hay que atribuírselo a las autoridades judías, pues la hostilidad procede de ellas (vv. 11-19); la pregunta del grupo jerosolimitano (vv. 26-27) revela, en todo caso, un cierto escepticismo, pero no justifica el intento de detenerle. Sin embargo, BROWN, *o.c.*, I, 544, piensa que, a diferencia del v. 32 en el que el intento de detener a Jesús procede de las autoridades, en el v. 30 es de los habitantes de Jerusalén de quienes procede la iniciativa de la detención.

⁷ *The Prophet-King. Moses Tradition and the Johannine Christology*, Supplements to Novum Testamentum XIV (Leiden 1967) 35 ss., especialmente 41.

gelio de Juan, que refleja la separación ya realizada entre la iglesia y la sinagoga. «Los judíos» puede designar una realidad étnica, de forma neutra, en boca de no judíos (4,9; 18,33.35.39; vgl. 19,19.21). Puede tener un sentido histórico en estilo narrativo (2,6.13; 3,1.25; 4,22; 5,1; 6,4.51; 7,2.15.35; 8,22.31; 10,19; 11,19.31.33.36.55; 12,11; 18,20; 19,20.21.40.42). Estos textos son dispares; algunos no parecen prestar atención a la realidad étnica, limitándose a presentar las reacciones favorables o de perplejidad ante Jesús de una masa popular; sin embargo, en muchos de estos textos es claro que el evangelista habla de «los judíos» como de una entidad ajena y diferente a su grupo o comunidad, quizá con un tono peyorativo y de polémica.

Pero el uso más característico es el que identifica a «los judíos» con los incrédulos hostiles a Jesús, de modo que «los judíos» son los representantes de «el mundo» en el sentido negativo típico de Juan y que este evangelista localiza entre las capas dirigentes (fariseos) y los jefes responsables (sumos sacerdotes) del pueblo judío (1,19; 2,18.20; 5,10.15.16.18; 7,1.11.13.15.35; 8,48.52.57; 9,18.22; 10,24.31.33; 11,8; 18,12.14.31.36.38; 19,7.12.14.31.38; 20,19)⁸.

b) *Los fariseos* son el principal grupo enemigo de Jesús a lo largo del evangelio de Juan (4,1; 7,32.45.47.48; 8,13; 9,13.15.16.40; 11,46.47.57; 12,19.42; 18,3). A veces, incluso, la identificación de los fariseos con «los judíos» es evidente (1,24 cf. v. 19; 8,13 cf. v. 22; 9,13.15.16 cf. vv. 18.22.24). Consecuentemente con lo que ya sabemos sobre el sentido joánico de los diversos territorios, los fariseos son de Jerusalén (1,24 cf. v. 19; 3,1 cf. 2,23 s.; 4,1; 7,32.45.47.48; 8,13; 9,13 cf. v. 7; 9,15.15.40; 11,46.47.57; 12,19.42; 18,3).

En cinco ocasiones Jn combina a los sumos sacerdotes y a los fariseos como enemigos de Jesús (7,32.45; 11,47.57; 18,3). En los sinópticos sólo Mt en dos ocasiones presenta juntos a ambos grupos (21,45 y 27,62). Es evidente que se trata de un anacronismo, pues los fariseos, como tales, designaban a un grupo ideológico y no a una institución equiparable a los sumos sacerdotes; en todo caso se podría hablar de «sumos sacerdotes y escribas», siendo la mayoría de estos últimos de orientación farisea. En Jn nunca se mencionan conjuntamente las tres clases de miembros de que constaba el sanedrín: sumos sacerdotes, escribas y ancianos. Estos últimos no son citados en el cuarto evangelio.

En la pasión Jn presenta a *los sumos sacerdotes* como los enemi-

⁸ En mi opinión, también «los judíos» de 7,11 hay que identificarlos con los jefes del pueblo. Cf. 7,13 con 9,22. SCHNACKENBURG, *o.c.*, I, 275; B. VAWTER, «Evangelio según S. Juan», *Comentario Bíblico San Jerónimo*, IV (Madrid 1972) 517; E. LOHSE, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1978) 219.

gos de Jesús (18,3.13.19.35; 19,6.15.21), que se identifican en 19,6-16 con «los judíos», con lo que se confirma la connotación simbólica y negativa de este concepto en su utilización más característicamente joánica. Naturalmente, los sumos sacerdotes ya antes de este momento aparecían como enemigos de Jesús (7,32.45; 11,47.49.57; 12,10). En la narración de la pasión, a partir de 18,3, no se menciona a los fariseos.

En la presentación tan peyorativa de los fariseos el cuarto evangelio refleja la realidad del judaísmo a partir del año 70, del que se había separado su Iglesia. Hay textos en que esta rivalidad de la Iglesia con la Sinagoga, hegemonizada por el judaísmo de cuño farisaico, es transparente (7,13; 9,22). Por el contrario, la presentación de la aristocracia sacerdotal como los enemigos principales de Jesús durante la pasión y como los instigadores de su condena responde a la realidad histórica de una situación (antes de la destrucción del Templo el año 70) en que ellos eran la máxima autoridad en el judaísmo.

¿QUÉ ES LO QUE PONE EN PELIGRO A JESÚS?

Veamos, en primer lugar, textos que presentan peligros o amenazas cirniéndose sobre Jesús.

- En 4,1-3 Jesús se retira de Judea y va a Galilea cuando los fariseos se enteran que tiene un éxito popular incluso mayor que el de Juan Bautista. Sabemos que fue su éxito popular lo que hizo a este último peligroso políticamente a los ojos de Herodes Antipas, que decidió matarle⁹.
- En 5,16 «los judíos» perseguían a Jesús porque hacía signos en sábado; en 5,18 le quieren matar porque además se hacía igual a Dios.
- En 7,1 Jesús tiene que permanecer en Galilea y no puede andar por Judea porque «los judíos» le buscan para matarle. En los vv. 25-26 se ve que este deseo de «los judíos» era conocido por sectores de la población jerosolimitana¹⁰.
- En 7,32 los fariseos y los sumos sacerdotes envían guardias para detener a Jesús debido al eco popular que encontraba entre la gente (cf. v. 45-49).

⁹ FLAVIO JOSEFO, *A.J.*, XVIII, 117-118.

¹⁰ Si se acepta la famosa hipótesis de la trasposición verificada en los capítulos 5-7, el texto de Jn 7,1-14 quedaría después del capítulo 5 y 7,15-24. De esta forma el intento homicida de los judíos en 7,1 sería una repetición del de 5,16.18. Cf. 7,23. Ultimamente, SCHNACKENBURG, *o.c.*, II, 1-11.

- En 8,59 «los judíos» intentan lapidar a Jesús porque su enorme autopretensión resulta blasfema a sus oídos.
- En 10,31.39 nuevamente, tras un discurso teológico en el que Jesús ha afirmado su unión con el Padre, «los judíos» quieren apedrear a Jesús.
- En 11,45 ss., los sumos sacerdotes y los fariseos deciden dar muerte a Jesús porque su éxito popular puede provocar la intervención de los romanos. Jesús pasa a la clandestinidad (v. 54) y los jefes judíos dan una orden para que quien sepa su paradero denuncie a Jesús a fin de que sea detenido (v. 57).

En resumen, vemos que hay dos clases diferentes de textos que expresan el motivo que pone en peligro a Jesús y la personalidad de los enemigos que quieren eliminarle. La primera clase pone como móvil la autorrevelación cristológica de Jesús (5,18; 7,1; 8,59; 10,31.39) y el intento homicida procede de «los judíos». La segunda clase atribuye el deseo de eliminar a Jesús al éxito popular que obtiene (4,1-3; 7,32; 11,45 ss.), que en un caso de forma explícito se considera políticamente peligroso (11,48), mientras que en otro caso tal peligrosidad, con mucha probabilidad, está implícita por la relación con Juan Bautista (4,1-3); en estos textos la hostilidad contra Jesús se atribuye a grupos concretos (los fariseos con o sin los sumos sacerdotes).

No se puede evitar el pensar que esta última serie de textos reflejan un conflicto real e histórico. Es evidente que 5,18; 8,59; 10,31.39 están mucho más teologizados por el tema en discusión y también por la disolución de las fuerzas sociales concretas y el recurso al concepto de «los judíos».

Sobre todo parece que en Jn 11,45-47 subyace una tradición antigua y de valor histórico. Es obvio que procede del evangelista la relación del proyecto hostil de los jefes judíos contra Jesús con la resurrección de Lázaro. Se admiten comúnmente como redaccionales los vv. 45-46. Lo mismo hay que decir, por razones evidentes, de los vv. 51-52. Sin embargo, parece sólidamente fundada la opinión que ve en el v. 48 una tradición de valor histórico. En efecto, una conspiración similar de las autoridades judías contra Jesús se encuentra en los sinópticos e incluso Mt nos informa también de una reunión del sanedrín con este objetivo (Mt 26,1-5; Mc 14,1-2; Lc 22,1-2); la peligrosidad que suponía Jesús para el Templo se encuentra en Jn 11,48 de una manera más verosímil que la más teológica y construida de Mc 14,58 y Mt 26,61; también se encuentra en los sinópticos la alarma de la autoridad judía por el entusiasmo que provoca Jesús; por último, la tradición presente

en el v. 48 no parece responder particularmente bien a la intención teológica de Jn. El valor del v. 50 es más discutido y hay autores de gran solvencia que le atribuyen valor histórico¹¹. También parece que en los vv. 53 y 57 podemos discernir trazos de la tradición antigua, aunque la contribución editorial es mayor que en el v. 48. En cuanto al v. 54, la misma referencia a Efraim hace verosímil la idea de que se trate de una reminiscencia histórica, sobre todo teniendo en cuenta que no se conoce la existencia de una primitiva comunidad cristiana en esa localidad que pudiera haber dado origen a esta tradición¹².

No es necesaria una exégesis detallada del v. 48 para comprender que es el eco popular, que Jesús suscita, lo que le convierte en peligroso a los ojos de las autoridades judías, ya que ello puede acarrear una intervención romana de efectos muy negativos para el Templo y para la misma situación de difícil equilibrio en que se encontraba el pueblo judío. Estaría de acuerdo con esto la participación de los romanos y de enviados por la autoridad judía en la detención de Jesús, tal como nos informe Juan (18,3.12) en un dato que merece la confianza del historiador.

También en los sinópticos la gente es favorable a Jesús, hasta el punto de que las autoridades del pueblo temen esta adhesión y las consecuencias que puede acarrear. Vamos a ver estos textos¹³.

— Mc 14,1-2. Según la lectura habitual, los sumos sacerdotes y los escribas quieren detener con engaño y matar a Jesús, aunque no en la fiesta, para que no se provoque un alboroto del pueblo. Con esta lectura es clara la actitud contrapuesta del pueblo y de sus auto-

¹¹ P. WINTER, *On the trial of Jesus* (Berlin 1961) 38; C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978) 367; Id., «The Prophecy of Caiaphas (John XI,47-57)», *Neotestamentica et Patristica. Supplements to NT VI* (Fest. O. Cullmann) (Leiden 1962) 134-143; A. WIKENHAUSER, *El evangelio según S. Juan* (Barcelona 1967) 338. Parece que así también BROWN, *o.c.*, I, 699; G. VERMES, *Jesús, el judío* (Barcelona 1977) 56. Sería más fácil atribuir valor histórico al v. 50 en el caso de que la expresión *huper tou laou*, que es omitida por algunos padres latinos antiguos y por varios manuscritos etiípicos, sea una glosa. Defiende esta opinión M. E. BOISMARD, «Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile», *RB* 60 (1953) 350-353.

¹² Los autores que aceptan la existencia de una tradición antigua y de valor histórico en Jn 11,45 ss. son muy numerosos y todos están de acuerdo en conceder la máxima autoridad al v. 48. Así, Winter, Brown, Dodd, Vermes; también M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, II (Paris 1923), 432 s.; E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Berna 1957) 79 s. En contra de la historicidad, Schnackenburg y Bultmann.

¹³ Para esto, véase mi artículo «Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos», *Salmaticensis* XXVIII (1981) 259-282, número conmemorativo del veinticinco aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén.

ridades ante Jesús, así como también el gran eco popular que éste suscita. Pero el texto comúnmente admitido entra en flagrante contradicción con 14,12 ss¹⁴. Por eso tiene buenas probabilidades de ser primitivo el texto de D, it, que lee en el v. 2: «porque decían: no sea que en la fiesta haya un alboroto del pueblo»¹⁵. Con esta lectura el sentido puede ser que buscan cogerle *con engaño* para que no se produzca un alboroto del pueblo. Pero el sentido obvio es que *quieren detener a Jesús* (con engaño) precisamente para evitar un tumulto popular durante la pascua, que era un tiempo muy propicio para ello debido a la aglomeración de gente, en gran parte galileos y fervientes religiosos, y a las expectativas mesiánicas que esta fiesta suscitaba¹⁶. Más aún: el *gar* del v. 2 indica que en este versículo está la causa de lo afirmado en el v. 1 (la voluntad de detener y matar a Jesús). Es plenamente comprensible que sea el querer evitar un alboroto del pueblo en la fiesta (v. 2) la causa que les mueve a eliminar a Jesús (v. 1). Con la lectura habitual resulta ininteligible de qué sea causa lo afirmado en el v. 2. Y por eso es normal que haya códices que substituyan el *gar* del v. 2 por *de*. También hay que notar que D, que presenta en el v. 2 la mencionada variante, suprime en el v. 1 «con engaño». Si se admite su lectura para el v. 2, parece lógico admitirla también para el v. 1. En efecto, en ambos casos la modificación realizada sobre el texto primitivo de D pretende lo mismo: disimular el hecho de que el eco popular de Jesús —que, en cualquier caso, sigue siendo innegable— es lo que le convierte en peligroso a los ojos de las autoridades, que precisamente por eso le quieren detener y matar¹⁷. Con la lectura generalmente admitida no se comprende la hostilidad contra Jesús, se oscurece la repercusión pública y política de su mi-

¹⁴ Para evitar esta contradicción hay autores que entienden el *heortê* del v. 2 no de la fiesta, sino de la muchedumbre que se junta por la fiesta. G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen 1922) 13; J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1967) 65-67; Ch. BURCHARD, «Fussnoten zum neutestamentlichen Griechisch», *ZNW* (1969-70) 157 s.; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II (Freiburg-Basel-Wien 1977), 321. Pero en todos los lugares del N.T. en que aparece esta palabra significa «fiesta». W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin 1958), *ad loc.*

¹⁵ Aceptan esta lectura M. E. BOISMARD, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, I (Bilbao 1975), *ad loc.*, y R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen 1967) 282 s.

¹⁶ Fl. Jos. B.J. I,88: *epanistatai to laudaikon en heortê malista gar en tais enôjiais autôn stasis aptetai.*

¹⁷ BULTMANN, *o.c.*, 283, que admite la lectura de D, dice que el surgimiento de la lectura habitual «kann ich freilich nicht erklären», lo cual no deja de estar relacionado con su notable insensibilidad ante los aspectos políticos y sociales del texto.

nisterio, se disminuye su peligrosidad. Es claro que la tradición camina en esta dirección, que se suele denominar «tendencia a despolitizar a Jesús». Lo cual constituye otro argumento para ver en D, si no la lectura primitiva de Mc, sí, al menos, el eco de la tradición primitiva. En Mt la lectura ya no ofrece dudas. Quieren «coger a Jesús con engaño y matarle. Pero decían: no en la fiesta, para que no suceda un alboroto en el pueblo» (26,4-5). El temido alboroto del pueblo no es la causa de la detención de Jesús. Claramente se ha eliminado del v. 5 la conexión causal con lo anterior (*de* y *no gar*). Está consumada la operación de quitar peligrosidad pública a Jesús y a su eco popular. Lc 22,1-2 permite perfectamente una interpretación como la propuesta para Mc.

— Mc 11,18. La interpretación propuesta para 14,1-2 se encuentra con claridad también en este lugar: «... buscaban cómo matarle porque le temían, ya que toda la gente estaba impresionada por su doctrina». Las autoridades judías temen a Jesús por el eco popular que suscita y, por eso, quieren matarle. En 11,18 lo que está en juego no es ni solo ni principalmente *cómo* eliminar a Jesús, sino el proyecto mismo de eliminarle. El eco popular de Jesús aparece como la causa de que se le quiera matar y no sólo como el obstáculo que condiciona la forma de hacerlo. El *pôs* griego (v. 18) tiene un sentido débil que no permite tal interpretación. Como en el caso de 14,1-2, también ahora el parentesco con Jn 11,47 ss. es manifiesto. Con razón Brown compara este texto joánico con el de Mc que estamos estudiando y afirma: «detrás de todas estas expresiones de los evangelios parece estar la idea común de que las autoridades judías estaban alarmadas por el entusiasmo popular que suscitaba Jesús»¹⁸. Boismard, desde el punto de vista de la crítica literaria, piensa que Mc 11,18 depende de 14,1-2, que reflejaría una tradición muy antigua¹⁹.

— Mc 12,12. Aquí la idea parece ser que las autoridades quieren detener a Jesús porque comprenden que la parábola es un ataque contra ellos, pero el miedo a la reacción de la gente impide que realicen su propósito²⁰.

¹⁸ O.c., I, 699.

¹⁹ *Sinopsis de los cuatro evangelios*, II (Bilbao 1977), *ad loc.*; R. PESCH, o.c., II, 32, nota 12, con discusión de opiniones.

²⁰ ¿Es posible esta lectura: «Y (las autoridades) buscaban cogerlo y temieron a la gente, porque (la gente) había entendido que había dicho la parábola por ellos (las autoridades)?» Así entendido resulta que quieren detener a Jesús las autoridades y temen a la gente que ha escuchado y comprendido el tremendo ataque que Jesús les dirige. Dado el estilo de Mc que, a veces, cambia irregularmente el sujeto de una

¿CRISIS GALILEA EN EL EVANGELIO DE JUAN?

¿Se detecta en Jn 6 una defección masiva de la gente galilea ante Jesús? ¿Este capítulo señala un momento de inflexión en la actitud del pueblo? ¿Este cambio de actitud estaría reflejando una crisis real en el ministerio histórico de Jesús?

Se trata de la famosa crisis galilea, entendida como una modificación o inflexión en el ministerio de Jesús debida a la desafección de amplias masas galileas, que le habían seguido entusiasmadas en un primer momento, para abandonarle defraudadas al no ver realizados por Jesús sus ideales mesiánicos. A partir de este momento —se dice— Jesús se separa de la masa para circunscribir su ministerio a la formación de los discípulos que, paralelamente, experimentan una modificación de su función («Umfunktioierung»), que si hasta ahora eran anunciadores del Reino, van a ser en adelante el germen del nuevo pueblo, de la Iglesia²¹.

La crisis galilea así entendida es un resto que se sigue salvando del escepticismo que la crítica moderna ha introducido en los intentos de reconstruir la evolución del ministerio de Jesús, desde un punto de vista más «espiritual» y psicológico que atento a las correlaciones sociales y a las fuerzas históricas del momento.

La mencionada crisis es fundamentada de diversos modos, que se reducen a estos tres: 1) en el giro que el evangelio de Mc experimenta a partir de la confesión de Cesarea; 2) en los textos de Q contra Israel, especialmente en Mt 11,20 ss. y par.; 3) en la defección popular tras el discurso sobre el pan de vida en Jn 6,66. En otro lugar ya he mostrado la poca consistencia de los fundamentos 1 y 2²². ¿Qué pensar de la teoría que se basa en Jn 6?

misma frase, es posible que el colectivo *ojlos* sea sujeto de *egnôsan*. Pero ciertamente es una lectura que resulta forzada. Mt, en una operación similar a la señalada para 26,4-5 (par. Mc 14,1-2), da una versión inequívoca que elimina la posibilidad sugerida en esta nota para Mc.

²¹ Una exposición sistemática y bien fundada en F. MUSSNER, «Gab es eine "galiläische Krise"?, *Orientierung an Jesus. Fest. J. Schmid* (Freiburg 1973) 238-252.

²² Art. c. en la nota 13. En resumen: 1) el giro del evangelio de Mc refleja los dos tipos de predicación existentes en su Iglesia; la restricción a los discípulos de la enseñanza de Jesús en la segunda parte del evangelio tiene claras huellas de ser redaccional; el eco popular de Jesús es constante también al final de su ministerio hasta el punto de que está en el origen de su muerte; 2) Q mantiene una fuerte polémica contra el pueblo de Israel, que refleja las dificultades de los predicadores ambulantes que están detrás de esta fuente; los textos de Q con que más se ar-

Se pretende detectar en Jn 6 los elementos fundamentales de una tradición también presente en los sinópticos que señalaría el momento crítico de inflexión del ministerio de Jesús. Incluso se afirma que Jn refleja esa tradición común en un estadio muy antiguo de su evolución, previo a la cristalización que presenta en los sinópticos. Dodd, que es quien ha basado la crisis galilea en Jn 6 con mayor coherencia y repetidas veces, considera que estos elementos fundamentales son: multiplicación de los panes (Jn 6,1-13; Mc 6,35-44); viaje (Jn 6,16-21; Mc 6,45-52); petición de un signo (Jn 6,30; Mc 8,11-12); confesión de Pedro (Jn 6,68-69; Mc 8,27-29). A esta tradición Jn añade el intento de coger a Jesús para hacerle rey (6,14-15) y el abandono de muchos de sus seguidores (6,60-66); ambos detalles aumentan la verosimilitud del relato y probablemente tienen valor histórico²³. Dodd afirma que Jesús tuvo un éxito considerable al inicio de su misión en Galilea. Pero esta popularidad tenía sus inconvenientes y aún no era la auténtica fe. La multiplicación de los panes, punto culminante y término del ministerio galileo, fue una última llamada que desembocó en un fracaso. Este fracaso se vislumbra también en los sinópticos: la mala acogida de la predicación en Corazain y Betsaida (Mt 11,20-24)²⁴. Pero es Jn 6,14-15 quien más claramente refleja este dato histórico: «el presente pasaje no se mueve en un plano de alta cristología; refleja el ambiente popular del siglo I, cuando era natural considerar a un profeta avalado por signos como un pretendiente a la mesianidad»²⁵. Jesús tiene que huir ante esta interpretación de su misión, que la desvirtúa totalmente. «Fueron, sin duda, menos las amenazas de la oposición que los entusiasmos aberrantes de los candidatos a seguirle los que inclinaron a Jesús a retirarse temporalmente de la escena»²⁶. Así se produce la decepción total de la masa.

Dodd piensa probarlo literariamente. El discurso del pan de vida que sigue al episodio mencionado es completamente joánico en ideas y en lenguaje²⁷. Pero en 6,66-71 volvemos a encontrar una tradición

gumenta son los posteriores, pues responden a las dificultades de penetración en ambiente urbano de lo que era un movimiento de origen rural.

²³ *Interpretación*, 226-227; *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid 1978) 335-344; BROWN, *o.c.*, I, 453.529-531, sigue a Dodd y elabora más el paralelismo entre los sinópticos y Juan. También M. E. BOISMARD, *L'Évangile de Jean* (Paris 1977) 206-207.

²⁴ *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1974) 158.

²⁵ *La tradición*, 220.

²⁶ *El fundador*, 162. Esta conclusión, tan extendida por otra parte, me parece totalmente incorrecta. ¿Cómo explicar Jn 11,45 ss.; Mc 11,18; 12,12; 14,1-2...? Puede verse también mi art. c. en la nota 13.

²⁷ *La tradición*, 224.

antigua de base histórica. El *ek toutou* del v. 66 se refería primitivamente a lo narrado en el v. 15. «Cuando Jesús resistió firmemente a tal tentativa (proclamarle rey), separando a sus inmediatos seguidores de la multitud y retirándose él mismo a las montañas, el resultado fue una vasta defección, y "los Doce" emergieron de la crisis como el resto fiel con el que había que comenzar de nuevo»²⁸.

No es posible abordar aquí todos los complejos problemas literarios y redaccionales que plantea el capítulo 6 de Jn, y me limito a unas observaciones para el tema que nos ocupa.

a) La situación original de 6,60-71 es muy discutida²⁹. Lo que parece claro es que nada justifica vincular el *ek toutou* (v. 66) con la reacción de los vv. 14-15 y es una hipótesis fundamento pensar que los vv. 60 ss. informan de la defección de una gente defraudada por la negativa de Jesús a asumir unas funciones reales. ¿Pero qué vale la opinión de Brown que admite una información histórica en los vv. 60 ss. sobre el fracaso del ministerio galileo y que, sin embargo, cautamente no dice nada de sus motivos?

b) Jn 6,60 ss. presenta una actualización eclesial innegable comenzando por la súbita aparición de «los discípulos» (60.61 cf. 41.66) como entorno de Jesús. «El sorprendente cambio para designar al auditorio se explica probablemente por la intención actual del evangelista de dirigirse a sus oyentes cristianos... Está teológicamente reelaborada desde el punto de vista de la incredulidad y la fe, al mismo tiempo que resulta transparente para la situación creyente de la comunidad»³⁰. Posiblemente tiene razón Bultmann cuando refiriéndose a estos ver-

²⁸ *La tradición*, 227; *El fundador*, 162s. También Brown ve en Jn 6 la crisis galilea. Dice que el ministerio galileo termina en los sinópticos con una nota de incredulidad y esto mismo se ve en Jn 6,66. Pero Brown es más cauto que Dodd y no relaciona ni literalmente ni históricamente la defección del v. 66 con los vv. 14-15 (p. 529). M. GOGUEL, *o.c.*, 404-410, reconoce, muy acertadamente en mi opinión, que en los sinópticos no se percibe la famosa crisis galilea, pero sí en Jn 6 que refleja la verdad histórica. Su reconstrucción es menos detallada literariamente que la de Dodd, pero llega a sus mismas conclusiones: «Si la pregunta de Jesús y la respuesta de Pedro han sido provocadas por un incidente preciso (pienso en vv. 14-15), todo el episodio adquiere un carácter concreto y vivo» (p. 409).

²⁹ Para BORNKAMM originalmente iban después del v. 50, pues 51-58, la sección eucarística, es interpolación de una redacción eclesiástica posterior. Cf. «Die Eucharistische Rede im Johannes-Evangelium», *Geschichte und Glaube*, I (München 1968), 6-67; BROWN, *o.c.*, I, 527 s., adopta este mismo punto de vista; BULTMANN, *o.c.*, 214 s., 321, piensa que la colocación original de estos vv. era tras el capítulo 12 como final de la primera parte del evangelio y transición a la segunda.

³⁰ SCHNACKENBURG, *o.c.*, II, 103.

sículos habla de «symbolhaften Szene»³¹. Se menciona aquí a «los Doce» (6,67.70.71), expresión rara en Jn, ya que sólo la usa una vez más (20,24). Sin entrar en el complicado problema histórico que plantean «los Doce», sí se puede decir que es muy difícil admitir su surgimiento como resto fiel de un número más amplio de discípulos que fueron abandonando a Jesús. En esta construcción se ligan el afán parenético de presentar a «los Doce» como prototipo de la fidelidad y de la fe (y de la duda), y la visión teológica que presenta a la Iglesia emergiendo del rechazo de Israel. Es evidente que en los sinópticos se encuentra la «Umfunktionierung» de los discípulos, primero llamados para ser multiplicadores del anuncio del Reino y después convertidos en el círculo estrecho que rodea a Jesús y recibe sus confidencias de intención eclesial; estos dos aspectos se corresponden con las dos partes del evangelio de Mc, una antes y otra después de la confesión en Cesarea³². Ahora bien, esto refleja una clara construcción teológica de este evangelista y nada permite afirmar que responda a la realidad histórica³³.

c) El capítulo 6 de Jn no supone un giro en la actitud de la gente respecto de Jesús ni una disminución de su eco popular. Hemos visto que es precisamente este eco duradero hasta el final lo que le convierte en peligroso a los ojos de las autoridades que deciden matarle (11,48 ss.). Este fenómeno, también comprobable en los sinópticos, pone radicalmente en cuestión la «crisis galilea». Más aún: también hemos visto que en Jn las masas galileas son favorables a Jesús de una manera especial, e incluso, probablemente, son sectores galileos peregrinos en Jerusalén los más entusiasmados con él durante la última Pascua.

Planteadas las cosas así, lo que se pueda pensar de los vv. 14-15 deja de tener especial relevancia para nuestro tema. Por eso me limito a una breve indicación.

Ante todo, es muy discutido el valor histórico de la información de estos vv. Schnackenburg³⁴ piensa, por razones de estilo y de contenido, que ambos vv. son del evangelista: el v. 14 es una profesión de fe positiva y el v. 15 es una tergiversación negativa que da pie para remontarse a una comprensión más espiritual a lo largo del capítulo. Tampoco dan valor histórico a estos vv. Hahn, Boismard, Bultmann, Loisy... Para Meeks en estos vv., que son inseparables y de sen-

³¹ O.c., 215.

³² Cf. art. c. de MUSSNER en nota 21. Estas dos fases no se encuentran en el evangelio de Jn.

³³ Mi art. c. en la nota 13.

³⁴ O.c., II, 24-25.

tido positivo, se encuentra presente la teología del Mesías profeta real y no la idea del rey davídico³⁵. Esta conclusión es aceptada por Reim³⁶. Por el contrario, reconocen un fondo histórico en estos vv., entre otros, Goguel, Dodd, Brown...

¿Qué se puede decir ante una situación tan confusa? Los vv. 14-15 presentan una serie de incoherencias con el contexto en que se encuentran insertos. El v. 15 dice que Jesús «huyó *de nuevo* al monte él solo», pero según el v. 3 ya estaba en el monte, y el v. 16, consecuentemente, dice que los discípulos *bajaron* al mar. En el v. 15 Jesús huye de la gente, pero en los vv. 20 ss. le vemos charlando con ella sin ninguna referencia a este incidente. Igualmente la cuestión de la gente en los vv. 30-31 es incompatible con todo el episodio de la multiplicación de los panes y, más específicamente, con la reacción de los vv. 14-15. Estas incoherencias le llevan a Schnackenburg a defender el carácter redaccional de los vv. 14-15, pero me parece que más bien recomiendan la opinión contraria.

Si el evangelista, que no podía dejar de percibir estas dificultades, trasmite estos vv., es por respeto a la tradición. Aunque este argumento vale en realidad para el v. 15, porque en el v. 14 la mano del evangelista es muy perceptible³⁷, lo cual puede llevar a pensar en un origen distinto de ambos vv. (redaccional el v. 14 y tradicional el v. 15). Para ello habría que descartar evidentemente la interpretación teológica de Meeks, que ve una misma e inseparable idea en los vv. 14-15. El hecho de que, por razones apologéticas y de subsistencia eclesial, la tendencia de los evangelios sea a ocultar la peligrosidad política de Jesús puede ser un argumento a favor del fondo histórico de Jn 6,(14)-15. También por otros conductos sabemos que es el eco popular que encuentra lo que pone en grave peligro a Jesús y le exige incluso retirarse (4,1-3; 11,48 ss.; Mc 11,18-19; 12,12; 14,1-2.11 b). Independientemente de cuál sea la función del v. 15 en la redacción de Jn 6 y en la concepción joánica de la realeza de Jesús, lo que está más claro —más que la reconstrucción de la psicología de Jesús o de su autoconciencia mesiánica— es que el dato histórico que puede estar presente en el mencionado versículo podría reflejar la cautela de Jesús ante las consecuencias que la reacción de la gente podría acarrear de parte de Herodes.

³⁵ O.c., 89-99.

³⁶ *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium*, Society for NTS 22 (Cambridge 1974) 122.

³⁷ SCHNACKENBURG, o.c., II, 40 ss.

CONCLUSIONES HISTÓRICAS

Asistimos en la actualidad, en buena medida como reacción contra la hermenéutica bultmaniana y sus presupuestos filosóficos y sociológicos, a un auge notable del interés por el Jesús histórico. Obviamente este retorno no puede olvidar las cautelas críticas impuestas por el fracaso de la teología liberal y por los nuevos avances de la exégesis científica. Volver al Jesús histórico era necesario, entre otras cosas, para recuperar la incidencia histórica, pública y liberadora del cristianismo. Por eso no es extraño que sean obras escritas en la perspectiva de la teología de la liberación las que programáticamente más hayan insistido en este retorno³⁸. Sin embargo, hay que evitar plantear la cuestión de Jesús en torno a sus «ipsissima verba» o su conciencia, como objetos directos y principales de la investigación. Este es un planteamiento idealista y que lleva a un callejón sin salida. Es necesario situar a Jesús en el marco de las relaciones sociales de su tiempo, teniendo en cuenta todos los factores de la sociedad y analizando la repercusión de su actuación en los diversos sectores. No hay duda de que éstos son elementos mucho más controlables que los que han acaparado la atención de los discípulos de Butmann, que querían superar a su maestro, pero que quizá seguían demasiado atados a su mismo concepto individualista e idealista de la historia. Parece que en la línea indicada se están abriendo en la actualidad perspectivas muy prometedoras de investigación. Ahora bien, esta preocupación por situar a Jesús y su práctica en el conjunto de los factores y funciones sociales de su tiempo requiere, para lograrse seriamente, análisis parciales y monográficos de tipo histórico, sociológico, de crítica histórica, etc. La importancia del evangelio de Jn a este respecto no es en absoluto desdeñable.

1) El estudio del evangelio de Jn lleva a la misma conclusión que el de los sinópticos: Jesús encontró fundamentalmente un eco popular favorable que se detecta a lo largo de toda su vida, incluso al final de la misma. Jesús tuvo confrontaciones y conflictos muy graves con las autoridades judías. Aunque en Jn no son muy relevantes este tipo de preocupaciones históricas y su labor redaccional es muy poderosa, parece que las mencionadas conclusiones sí pueden deducirse con so-

³⁸ J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina* (México 1977); L. BOFF, *Jesucristo, el liberador* (Bogotá 1977); J. P. MIRANDA, *El Ser y el Mesías* (Salamanca 1973); H. ECHEGARAY, *La práctica de Jesús* (Lima 1980).

lidez. También parece histórico el que este eco popular provocó el miedo de las autoridades por las consecuencias que podía acarrear. También en este punto hay coincidencia de Jn con los sinópticos (Jn 11,48; Mc 11,18; 14,1-2). La peligrosidad que la autoridad veía en Jesús guarda una importante analogía con la que había visto en Juan Bautista. El testimonio fidedigno de Flavio Josefo sobre este último dice así: «Hombres de todas partes se habían reunido con él, pues se entusiasmaban al oírle hablar. Sin embargo, Herodes, temeroso de que su gran autoridad indujera a los súbditos a rebelarse, pues el pueblo parecía dispuesto a seguir sus consejos, consideró más seguro, antes de que surgiera alguna novedad, quitarlo de en medio, quizá de lo contrario tendría que arrepentirse más tarde, si se produjera alguna conspiración. Debido a estas sospechas de Herodes fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maquero, de la que hemos hablado antes, y allí fue muerto»³⁹.

No hay que olvidar que probablemente, antes de comenzar su predicación en Galilea, Jesús pasó un tiempo en Judea bautizando al estilo de Juan (3,22-24); su éxito en esta tarea, que superaba al de Juan, llegó a oídos de los fariseos, lo que hizo que tuviese que retirarse a Galilea (4,1-3); según Mc 1,14 (cf. Mt 4,12), Jesús se trasladó a Galilea debido a la detención del Bautista por Herodes. Parece que hubo contactos entre los discípulos de Juan y los de Jesús (cf. Mc 2,18; Mt 11,2-6), y también parece que la gente y el mismo Herodes relacionaban a ambos, e incluso se llega a decir que este último los confundía (Mc 6,14-16; 8,28)⁴⁰.

2) Propiamente Jesús no huye nunca de la gente, sino de las autoridades (cf. 4,1-3; 4,1; 11,48-57). Hemos visto las conclusiones exce-

³⁹ A.J. XVIII, 118 s.

⁴⁰ P. S. Minear, que ha estudiado cuidadosamente las relaciones de los discípulos y la muchedumbre con Jesús en los evangelios sinópticos, afirma de manera muy acertada: «Our study shows that this response, as the Synoptist viewed it, was grounded in a substantial understanding of Jesus' message and in a strong commitment to it... Is the hostility to Jesus among religious and political leaders intelligible apart from this "popularity"? Can one explain his execution except on the ground of the dangers which his work represented for the Establishment?... Once we take seriously the probability of a wide popular response to Jesus' work as a shaking of the foundations of contemporary Jewry, then, in turn, we must be dissatisfied with any scholarly reconstruction of Jesus' prophetic work which does not make such a response intelligible.» «The Disciplines and the Crowds in the Gospel of Matthew», *Angl. Theol. Rev. Supl. Series*, March 1974, p. 41 s. Este autor ha estudiado el tema en otros dos artículos: «Audience Criticism and Markan Ecclesiology», B. REICKE-H. BALTENSWEILER (ed.), *Neues Testament und Geschichte*, Fest. O. Cullmann (Tübingen-Zurich 1972), 79-90, y «Jesus Audience according to Luke», *NT* (1974) 81-109.

sivas que, a veces, se pretenden deducir de 6,15, que en sí mismo y sobre todo en relación con los textos semejantes del evangelio bien pudiera indicar, en la medida que refleje un dato histórico, el temor de Jesús a la reacción de la autoridad ante el entusiasmo popular.

Por lo dicho considero que la afirmación reciente de Leon Dufour de que «Jesús ha encontrado dos oposiciones fundamentales de parte de la masa y de los jefes religiosos»⁴¹ confunde y mezcla las responsabilidades y las actitudes. De la misma forma no respeta los textos Dodd cuando dice que «fueron sin duda menos las amenazas de la oposición que los entusiasmos aberrantes de los candidatos a seguirle los que inclinaron a Jesús a retirarse temporalmente de escena»⁴². Estas opiniones, por otra parte tan extendidas, no tienen en cuenta todos los textos que hablan de los movimientos de retirada de Jesús y no dan cuenta de los textos del final de su vida, que nos informan del eco popular que seguía suscitando.

3) El eco popular de Jesús, que se desprende tanto del estudio del evangelio de Juan como del de los sinópticos, es un presupuesto necesario para poder entender la rápida difusión del cristianismo, ya en el mismo Jerusalén, después de Pascua. Este eco popular se encuentra asimismo en el testimonio de Flavio Josefo sobre Jesús, cuyo valor presenta problemas críticos muy complejos, en los que ahora no podemos entrar. El texto dice: «En esta época vivió Jesús, hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Pues realizó obras maravillosas, fue el maestro de quienes reciben con alegría la verdad. Y ganó para sí a muchos judíos y también a muchos griegos. El era el Mesías. Por la denuncia de las personas más destacadas de nuestra nación, Pilato lo condenó a la cruz»⁴³.

Sin intentar emitir un juicio sobre cada texto en particular, sino tomándolos en conjunto, difícilmente esta visión positiva de la gente puede deberse a proyección de la Iglesia. En efecto, es claro que los primeros cristianos tendían a responsabilizar de la muerte de Jesús al pueblo judío como un todo, sin diferenciar a las diversas y contradictorias fuerzas sociales (Hch 2,23.36; 3,13-15.17; 4,27; 10,39; 13,27-28).

4) En el evangelio de Juan existe una cierta tensión entre Galilea y Jerusalén. La población galilea parece especialmente favorable a Jesús. Reciente G. Theissen ha vuelto a proponer la teoría de que esto responde a la realidad histórica, correspondiente a la tensión campo-

⁴¹ *Face à la mort Jésus et Paul* (Paris 1979) 80.

⁴² *El fundador*, 158.

⁴³ A.J. XVIII, 63 s

ciudad, que él considera un factor importante para explicar el movimiento de Jesús⁴⁴. Quede como problema abierto, pues no se puede excluir que esta caracterización de los galileos se deba a que las comunidades cristianas, que han transmitido esta tradición, estaban localizadas en aquella región⁴⁵.

RAFAEL AGUIRRE

Universidad de Deusto
Bilbao

⁴⁴ «Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land», TZ 32 (1976) 144-158; L. I. FINKELSTEIN, *The Pharisees*, I (Philadelphia 1938), considera que la oposición entre Jesús y los jefes judíos refleja la oposición entre la gente de la ciudad y la gente del campo.

⁴⁵ Es la explicación de W. A. MEEKS. Cf. nota 7.