



3. Un contexto para la resurrección: cuatro factores históricos que condicionaron a los primeros creyentes

A Context for the Resurrection: Four Historical Factors which conditioned the Early Believers

Eduardo Calaza Schenkel

Resumen

El autor revisa cuatro factores históricos que condicionaron a la generación que recibió el anuncio de la resurrección de Jesús. Metodológicamente, se propone derivar implicaciones acerca del primer público a partir de cuatro hechos ampliamente acreditados por el consenso de historiadores especializados, dando especial atención a las fuentes tempranas extrabíblicas. Se considera que (a) el movimiento de Juan el Bautista, (b) los signos milagrosos de Jesús, (c) la polémica sobre la tumba vacía, y (d) la reproducción de signos milagrosos en sus seguidores conforma una sugestiva red de sucesos públicos que condicionó a los primeros oyentes del anuncio de la resurrección. Al quedar registrados como sucesos de carácter público, estos hitos permiten conocer mejor la experiencia que atravesó aquel colectivo de seguidores de Jesús.

Palabras claves

Resurrección — Juan el Bautista — Signos milagrosos — Factores históricos — Datos extrabíblicos

Abstract

The author reviews four historical factors that conditioned the generation that first received Jesus resurrection's announcement. Methodologically chooses to work only with historical events of public nature, collated also in extra-biblical sources, and widely accredited by specialized historian's consensus. Describes how (a) John the Baptist's apocalyptic movement, (b) Jesus's extended fame as miracle worker, (c) the controversy over the empty tomb, and (d) his follower's reproduction of miraculous signs after Passover formed a suggestive network of public events that positively conditioned first listeners of the resurrection's message. These facts are registered as public events that –beyond informing about the historical Jesus– allow us to know better the experience of the first Christian believers.

Key Words

Resurrection — John the Baptist — Miraculous signs — Historical factors — Extrabiblical data

Introducción

Este artículo se propone reconsiderar, desde lo historiográfico, cómo la primera generación de oyentes llegó a creer en la resurrección de Jesús nazareno. Lo hará en forma de preguntas: ¿qué factores influyeron en los primeros creyentes para creer el anuncio apostólico de la resurrección?, ¿qué elementos le dieron credibilidad al mensaje?, ¿qué experiencias condicionaron a la primera generación para recibir el *kerygma*?¹

Los historiadores no tienen dificultades —en la actualidad— para valorar la creencia en la resurrección de Jesús como un hecho histórico temprano, público y esencial para el surgimiento del movimiento cristiano. Sean críticos moderados, eruditos creyentes o escépticos radicales, es un consenso histórico que el movimiento surge sobre la base del testimonio postpascual de que Jesús había resucitado y se les había aparecido físicamente.²

El objetivo del trabajo es explorar implicaciones de cuatro datos de consenso y conectar ciertos hechos históricos bien atestiguados y aceptados, no con la resurrección en sí, sino con el contexto que la volvió

¹ N. T. Wright advierte cuán improbable y dislocado resulta este anuncio cuando se lo considera en su *Sitz im Leben* judío y grecorromano: “When the early Christians spoke of Jesus being raised from the dead, the natural meaning of that statement, throughout the ancient world, was the claim that something had happened to Jesus which had happened to nobody else. A great many things supposedly happened to the dead, but resurrection did not. The pagan world assumed it was impossible; the Jewish world believed it would happen eventually, but knew perfectly well that it had not done so yet. Jew and non-Jew alike heard the early Christians to be saying that it had happened to Jesus”. N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 83.

² Incluso B. Ehrman, ícono del sector crítico más radical, reconoce este punto de partida básico para la aproximación histórica a Jesús de Nazaret: “Historians, of course, have no difficulty whatsoever speaking about *the belief* in Jesus’ resurrection, since this is a matter of public record. For it is a *historical fact* that some of Jesus’ followers came to believe that he had been raised from the dead *soon* after his execution”. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (New York: Oxford University Press, 1999), 231. Cf. E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2000), 27-29.

creíble para los primeros oyentes, es decir, revisar cómo ciertos eventos prominentes de aquel entramado histórico impactaron públicamente en la generación que creyó este descomunal anuncio. Mi tesis general es que hoy —desde una aproximación estrictamente histórica— podemos conocer mejor algunas de las experiencias y los procesos extraordinarios que condicionaron positivamente a los primeros oyentes del anuncio de la resurrección.

Las discusiones en torno al Jesús histórico —especialmente en cuanto a la resurrección— se han concentrado en los problemas historiográficos, filosóficos o fenomenológicos que presenta la resurrección como suceso histórico. En este artículo, en cambio, se pone el foco en considerar la información que las fuentes primarias arrojan sobre las personas que históricamente creyeron en este descomunal anuncio. Se trata de revalorizar la fuerza que ejerció el contexto histórico en la validación del mensaje y en su aceptación. Se entiende así que este anuncio no se dio en un vacío histórico —como una proposición de lógica—, sino dentro de una cadena de circunstancias muy especiales que influyó sobre multitud de oyentes.³

Para representar este particular contexto, he decidido limitarme a derivar implicaciones a partir de información histórica que cumpla con los siguientes requisitos:

1. **Consenso.** Datos acreditados por la totalidad o la amplia mayoría de los historiadores del área (de variadas tendencias ideológicas).
2. **Sucesos de público conocimiento.** Eventos cuya documentación los registra, no como episodios de índole privada o restringido acceso, sino de carácter abierto y amplia difusión tanto en círculos judíos como romanos.⁴

³ Los estudios parecen concentrarse en la resurrección como fenómeno o como concepto teológico más que en cómo fue la experiencia de la generación que asimiló esta creencia. Véase, como ejemplo, K. L. “Resurrection”. En *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. por Joel B. Green (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013), 774-788.

⁴ En los principales discursos de Hechos, los personajes interpelan a sus oyentes en base a su conocimiento público y abierto de los sucesos sobresalientes del ministerio y del movimiento de Jesús nazareno (Hch 2,22-24; 3,9.16; 4,10; 10,16.21.37-40; 26,26; cf. Lc 24,18-21).

3. **Sucesos documentados en registros no partidarios.** Es decir, que puedan ser cotejados en fuentes no simpatizantes —por ejemplo, no cristianas— sean judías, griegas o romanas.

Esta delimitación significa que el presente estudio no aprovechará —ni revisará críticamente— toda la información que las fuentes primarias nos brindan, sino el mínimo histórico común al consenso especializado, con el objetivo de involucrar a cualquier tipo de lector, independientemente de su extracción filosófica. Se ha decidido, también, poner a mano del lector las fuentes primarias traducidas, para facilitar así la lectura a colegas de todas las disciplinas.⁵

Desde esta configuración metodológica, se revisarán los siguientes factores históricos: (a) la expectación apocalíptica despertada por el movimiento del Juan el Bautista; (b) la fama de Jesús como sanador, exorcista y hacedor de milagros; (c) la polémica por la tumba vacía en Jerusalén; y (d) los signos milagrosos de Jesús replicados abiertamente por sus seguidores. La tesis del artículo es que hoy se puede revisar históricamente que un entramado especial de sucesos y procesos condicionó positivamente a los primeros creyentes del mensaje de resurrección. A continuación, se desarrolla la manera en que estas implicaciones se desprenden de la información histórica consensuada

Los primeros oyentes y el movimiento apocalíptico de Juan el Bautista

Es histórico que la misma generación que escuchó a Jesús fue atravesada por un movimiento de reforma religiosa y expectación apocalíptica liderado por el judío Juan el Bautista. La documentación sobre el hecho es (a) temprana, (b) las fuentes históricas son múltiples, (c) en buen grado independientes, y, además, (d) existe un robusto *testimonio no partidario* (Flavio Josefo) para contrastar informaciones. Estos cuatro factores historiográficos empujan a los académicos hacia un creciente consenso sobre

⁵ Aunque se introducen textos traducidos de las fuentes primarias, también se hacen notas críticas de las mismas fuentes en sus idiomas originales, cuando es apropiado.

el siguiente dato histórico básico: Juan el Bautista configuró un contexto positivo para la recepción del movimiento en torno a Jesús nazareno.⁶

Al intervenir en un contexto de agitación política y religiosa, Juan el Bautista gana un lugar de privilegio en la historia judía del siglo I, no solo según las fuentes cristianas, sino también por las anotaciones de Flavio Josefo, quien le dedica un buen espacio en *Antigüedades judías* como vindicación a su muerte en manos de Herodes Antipas. Este testimonio no partidario robustece la certidumbre histórica acerca de la influencia pública de Juan el Bautista sobre aquella generación, especialmente porque Josefo coincide con las fuentes cristianas en cuanto al impacto masivo de Juan el Bautista, y en que fue percibido por “el pueblo” como enviado de Dios:⁷

Pero algunos judíos creían que el ejército de Herodes fue destruido por Dios: realmente, en justo castigo de Dios [a Herodes] para vengar lo que él había hecho a Juan, llamado el Bautista. Porque Herodes lo mató, aunque [Juan] era un hombre bueno y [simplemente] invitaba a los judíos a participar del bautismo, con tal de que estuviesen cultivando la virtud y practicando la justicia entre ellos y la piedad con respecto a Dios. Pues [solo] así, en opinión de Juan, el bautismo [que él administraba] sería realmente aceptable [para Dios], es decir, si lo empleaban para obtener, no perdón por algunos pecados, sino más bien la purificación de sus cuerpos, dado que [se daba por supuesto que] sus almas ya habían sido purificadas por la justicia. Y cuando los otros [esto es, los judíos corrientes] se reunieron [en torno a Juan], como su excitación llegaba al punto de la fiebre al escuchar [sus] palabras, Herodes empezó a temer que la gran capacidad de Juan para persuadir a la gente podría conducir a algún tipo de revuelta, ya que ellos parecían susceptibles de hacer cualquier cosa que él aconsejase. Por eso [Herodes] decidió eliminar a Juan adelantándose a atacar antes de que él encendiese una rebelión.

⁶ Es indiscutible que las fuentes cristianas que registran a Juan el Bautista son múltiples y más tempranas que Josefo (92-93 d. C.). Además, algunas exhiben ser independientes de otras (por ejemplo, Hechos y Juan). Aun así, todas coinciden en que Juan el Bautista precedió a Jesús en este movimiento de arrepentimiento y expectación mesiánica (Hch 10,37; 13,24–25). Posteriormente, escritores cristianos corroboran esta información —por ejemplo, Ignacio— que se refiere a Jesús precedido por el reavivamiento de Juan el Bautista. Gary Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the life of Christ* (Joplin, MO: College Press, 1996), 167; C. S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 165-166; Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 27-29.

⁷ Josefo coincide con las fuentes cristianas en que las *masas* percibieron a Juan como enviado de Dios: “El bautismo de Juan, ¿de dónde era? ¿Del cielo, o de los hombres? (...). Y si decimos, de los hombres, tememos al pueblo; porque todos tienen a Juan por profeta” (Mt 21,25-26).

Herodes consideró esto mejor que esperar a que la situación cambiara y [luego] lamentarse [de su tardanza en reaccionar] cuando estuviera sumido en una crisis. Y así, a causa del recelo de Herodes, Juan fue llevado en cadenas a Maqueronte, la fortaleza de montaña antes mencionada; allí se le dio muerte. Pero los judíos opinaban que el ejército fue destruido para vengar a Juan, en el deseo de Dios de castigar a Herodes.⁸

Josefo exhibe estar familiarizado con la doctrina de Juan —dedica mitad de su nota a describirla—, conoce su impacto entre la gente y describe además las intrigas herodianas que lo llevaron a la muerte. Se ve también un posicionamiento favorable hacia Juan: elogia la pureza de su doctrina y la disocia de cualquier elemento político amenazante. Insiste en su inocencia. Para Josefo, Juan el Bautista fue un “hombre bueno”, vengado con justicia —según el pueblo— por parte de Dios mismo.

No es el propósito aquí confrontar las fuentes en cada detalle historiográfico, pero sí subrayar que todas las fuentes convergen en cuanto al alto grado de influencia pública de Juan el Bautista. Así, tendríamos buena documentación (múltiple, temprana, independiente, no partidaria) para conocer a una figura que afectó la opinión pública transversalmente, desde el templo hasta el palacio herodiano.

Recibir un registro de Juan el Bautista por Josefo es significativo. Dado que el historiador nace poco después de su muerte, podemos saber que utilizó otras fuentes —orales o escritas— para hablar de él. Esto evidencia que Juan el Bautista ya había quedado registrado en fuentes preflavianas y —sobre todo— que el movimiento del profeta impactó más allá de su propia generación.⁹ Se trata entonces de un reavivamiento religioso multitudinario —según Josefo, casi febril— que produjo cambios en la generación de oyentes y convulsionó también el orden político (Herodes).¹⁰

⁸ Josefo, *Antigüedades judías* 18:116-119 (cf. Mt 21,25-26). En Claude Tassin, *De los hijos de Herodes a la segunda guerra judía*, Cuadernos Bíblicos 144 (Estella: Verbo Divino, 2014), 11. También en Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica I*, 11,4-7.

⁹ S. Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992), 151-153.

¹⁰ Josefo describe el despertar de un celo espiritual cuya “excitación llegaba al punto de la fiebre al escuchar [sus] palabras”. Mide la autoridad de Juan en que las multitudes parecían capaces “de hacer cualquier cosa que él aconsejase”. El movimiento sobrepasa la dimensión de la religión, y Herodes empieza “a temer que la gran capacidad de Juan para persuadir a la gente podría conducir a algún tipo de revuelta”.

Es un factor histórico no menor a la hora de entender a la gente que escucharía luego a Jesús y el anuncio de su resurrección.

Entonces, ¿por qué Josefo omite la vinculación de Juan el Bautista con Jesús o con algún movimiento mesiánico tan evidente en las fuentes cristianas? Aquí sí cabe contrastar que, a diferencia de los Evangelios, Josefo pinta un retrato de Juan el Bautista con colores apetecibles a su audiencia, más cercano a la figura de un filósofo grecorromano martirizado que a la de un profeta judío de corte apocalíptico.¹¹ Según Josefo, Juan el Bautista aparece como una influencia prácticamente “apolítica”, ocupado solamente en promover la observancia individual de aspectos religioso-litúrgicos del judaísmo de su tiempo (purificaciones rituales). La descripción no parece corresponder con la desproporcionada reacción preventiva de Herodes. En los Evangelios, en cambio, se aprecia la incómoda incisión política de Juan el Bautista como típica figura profética que no escatima censuras contra la moral del rey ni contra los abusos fiscales o militares de Roma.¹² Se podría decir que —en el retrato cristiano— Juan el Bautista luce más “politizado” que en el retrato flaviano.¹³

A través de su obra, Josefo tiende a “des-politizar” elementos de la religión judía que puedan sonar amenazantes para sus lectores y mecenas romanos.¹⁴ De allí que el tema del reino mesiánico venga particularmente

¹¹ Mason, *Josephus and the New Testament*, 152.

¹² Mc 6,14-29; Lc 14,30-31. Al igual que Jesús, Juan se dirige polémicamente hacia Herodes. También Lc 3:10-14 registra un discurso de fuertes componentes políticos, dirigido también a cobradores de impuestos y a soldados romanos con denuncias precisas acerca de vigentes injusticias económicas, fiscales y militares.

¹³ Según Mason, hay una diferencia de tono entre el JB presentado por Josefo y el presentado por los Evangelios. El lenguaje sobre alma y cuerpo, “cultivar la virtud”, “practicar la justicia hacia Dios y los hombres” es la manera flaviana de reducir y traducir judaísmo al lenguaje filosófico de la moral popular grecorromana. Josefo quiere presentar el judaísmo como una tradición filosófica que abraza los elevados valores seculares (Mason, *Josephus and the New Testament*, 153, 155).

¹⁴ G. J. Goldberg anota que a través de su obra Josefo esconde deliberadamente referencias al mesías, excepto al presentar la noción como una de las principales causas de la guerra con Roma, algo bien conocido para su audiencia no judía y razón suficiente para evitar provocaciones. Aun así, es difícil entender la excitación judía en respuesta a un JB meramente “filosófico”. “John the Baptist and Josephus”; entrada publicada por G. J. Goldberg el 20 de mayo de 2018.

evitado en su obra y particularmente en esta nota.¹⁵ El autor va a ir más allá con el escrúpulo al desaprobador explícitamente la aplicación de profecías mesiánicas a algún judío de su tiempo, sugiriendo que ellas se cumplan mejor en la figura de Vespasiano.¹⁶ Esto nos explicaría por qué —en Josefo— Juan el Bautista no aparece vinculado a Jesús ni a ningún tipo de expectación mesiánica.

Sin embargo, es inverosímil que tal excitación de la piedad judía no estuviese reavivando las esperanzas del reino mesiánico para aquella generación. En primer lugar, el mismo Juan el Bautista fue percibido públicamente como un potencial mesías.¹⁷ La insistente aclaración en los Evangelios corrobora que la expectativa popular estaba latente y que Juan el Bautista fue un potencial candidato (ver Lc 1,15).

En segundo lugar, hay que decir que, para los oyentes judíos, bautizar en el Jordán —lejos de ser solo una purificación ritual de rutina, como lo pinta Josefo— fue un acto cargado de contenidos apocalípticos.¹⁸ La intensa actividad bautismal en la Judea del siglo I está documentada arqueológicamente por el descubrimiento de múltiples *mikvé* (piletas para inmersiones rituales cavadas en la piedra) en torno al templo y a sinagogas de localidades vecinas.¹⁹ Sin embargo, practicar este mismo ritual en el río Jordán por mano

¹⁵ Josefo, *Guerras judías* 6:312-313. El autor también diluye aspectos apocalípticos de su judaísmo que involucren a Roma; recortando en Dn 2 la parte correspondiente a la caída romana y la llegada del reino mesiánico: “Y Daniel reveló al rey también el significado de la piedra, pero a mí no me ha parecido bien referirlo, puesto que debo poner por escrito los hechos pasados y los presentes, no los futuros, pero si alguno que guste de la exactitud no renuncia a curiosidad alguna hasta el punto de querer saber también qué será de lo desconocido, procure leer el libro de Daniel, que encontrará en las Sagradas Escrituras”. J. V. Donado, *Antigüedades Judías* (2 vol.) (Ediciones Akal, 1997), 587. Cf. (*Guerras* 10:210; 2:390-394).

¹⁶ Aquí parece estar interpretando Dn 9,24-27, concluyendo que la profecía no apuntaba a un mesías judío, sino a Vespasiano.

¹⁷ Ya en el prólogo joanino se ve la urgencia por hacer esta aclaración: “No era él la Luz, sino para que diese testimonio de la Luz” (Jn 1,6-8; 1,24-34; cf. 10,40-42). También los sinópticos y Hechos lo aclaran de diferentes maneras (Lc 1,41-42; Mt 3,11; 11,13; Mc 1,14. Hch 1,5; 11,16; 19,1-5). Véase Mason, *Josephus and the New Testament*, 156-157.

¹⁸ Josefo evita que el judaísmo luzca apocalíptico (ibid., 161).

¹⁹ Actividad arqueológica reciente arrojó nueva luz sobre el contexto de los particulares bautismos de Juan el Bautista en el Jordán (Lc 1,80). En Suba, cerca de su tradicional lugar de origen (Kerem) se encontró una cueva típicamente usada para baños rituales en el siglo I. La opción atípica

de una figura como Juan el Bautista ampliaba deliberadamente su sentido hacia un horizonte profético. Para Shimon Gibson, el mensaje inicial de Jesús, como el de Juan el Bautista, del arrepentimiento como preparación para la llegada del reino mesiánico, habría sido para los oyentes judíos del primer siglo una proclamación del inminente día del juicio:

El mensaje de Jesús, como el de Juan Bautista, se resume en el arrepentimiento de preparación para el reino. Oyentes judíos del primer siglo habrían oído en esta proclamación una advertencia sobre el inminente día del juicio [...]. Es significativo que se mencione a Juan Bautista bautizando particularmente en el río Jordán, a través del cual pasaron las 12 tribus hacia la Tierra prometida.²⁰

Lo que Josefo omite para los lectores romanos era básico para aquella generación judía impactada por Juan el Bautista: bautizar en el Jordán es el signo de un nuevo éxodo. Era evocar el paso de aquel río para tomar la tierra prometida, un gesto profético de preparación para entrar en *el tiempo* del juicio divino, que es el tiempo mesiánico, un nuevo éxodo para entrar en el reinado de Dios (*cf.* Mc 1,14-15).²¹

En tercer lugar, el componente de expectación mesiánica no habría sido exclusivo del movimiento de Juan el Bautista. Múltiples fuentes —judías, judeocristianas y también romanas— nos dejan ver que diversos sectores de aquella generación entendían que había llegado el “tiempo” particular del mesías.²² En los rollos del Mar Muerto —por ejemplo— se declara el arribo del “tiempo” de la siguiente manera:

Este es el tiempo de preparar el camino al desierto, y él les instruirá en todo lo que ha sido hallado para que lo hagan *en este tiempo* y para que se separen de todo lo que ha sido hallado para que lo hagan *en este tiempo* y para que se separen de todo aquel que no ha apartado su camino de toda iniquidad. Y éstas son las disposiciones de conducta para el Instructor *en estos tiempos*.²³

del Jordán implicaba una ampliación del sentido. Shimon Gibson, “John the Baptist”, *Encyclopedia Judaica* 2.^a ed. (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007).

²⁰ *Ibid.*, 381.

²¹ C. S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, 2.^a ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014), 51-52.

²² Mason, *Josephus and the New Testament*, 47.

²³ IQS 9:19-21. En F. G. Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1993), 60 (énfasis añadido). *Cf.* Geza Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English*, 4.^a ed. (London: Sheffield Academic

La comunidad esenia se entiende ejecutando la profecía de Isaías 40,3, en consonancia con el Juan el Bautista de los Evangelios (Mc 1,1-8). Ambas fuentes atestiguan acerca de dos comunidades que entendieron estar ante la llegada de “el tiempo”. Por Josefo mismo sabemos que hubo otro sector judío que provocó la guerra con Roma apoyado en la convicción de que “por aquel tiempo” uno de ellos heredaría el reinado universal:

Pero lo que más los incitó para afrontar esta guerra fue un *ambiguo oráculo* que también se encuentra en sus Sagradas Escrituras, según el cual, ‘*por ese tiempo*, de su nación saldría uno que se convertiría en el gobernador de toda tierra habitable’. Los judíos aplicaron esta predicción a ellos en particular y muchos de sus sabios fueron así engañados en su juicio. No obstante, este oráculo en realidad se refería al gobierno de Vespasiano, quien fue designado como emperador en Judea.²⁴

La nota de Josefo trascenderá también a la siguiente generación de historiadores romanos que hacen eco de la amplia difusión que tuvo esta expectativa mesiánica en aquella generación:²⁵ “Se había esparcido por todo el Oriente una creencia antigua y establecida, de que estaba predestinado *en ese tiempo* que un hombre procedente de Judea gobernase el mundo”;²⁶ *cf.*: “Había una firme convicción... de que *precisamente en este tiempo* el Oriente iba a crecer en forma poderosa, y que gobernantes procedentes de Judea iban a adquirir un imperio universal”.²⁷

También en el Talmud, una temprana tradición refleja la expectación del sector rabínico sobre la llegada del mesías durante “los días del Segundo Templo”:

R. Hillel dijo: “No habrá mesías para Israel porque ya lo disfrutaron en *los días* de Ezequías”. R. José dijo: ‘Dios te perdone. Porque, ¿cuándo floreció Ezequías? Durante el primer Templo. Sin embargo, Zacarías profetizando *en los días del*

Press, 1995), 83. En Q 8:14, se cita también Is 40,3 como antecedente. El pasaje es apoyatura bíblica fundamental de la era mesiánica para esenios y para los primeros cristianos (D. L. Bock y G. J. Herrick, *Jesus in Context: Background Readings for Gospel Study* (Grand Rapids, MI: Baker, 005), 255.

²⁴ *Xrēsmos amfibolos*: “oráculo ambiguo/dudoso”. *Cf.* *Guerras* 4:463 (énfasis añadido).

²⁵ Las notas de Suetonio y Tácito son de un par de décadas posteriores a Josefo. Ambas exhiben beber de la fuente flaviana.

²⁶ Suetonio, *Vida de Vespasiano* 4:5 (énfasis añadido).

²⁷ Tácito, *Historias* 5:13 (énfasis añadido).

Segundo (templo), proclamó: “He aquí, tu rey viene hacia ti. Es justo y trae salvación. Humilde y cabalgando sobre un asno y sobre un pollino de asno”²⁸

Estas fuentes tempranas, independientes y —a veces— antagónicas fortalecen el consenso académico sobre Juan el Bautista. Como núcleo histórico básico se afirman la amplia difusión, el impacto y el carácter apocalíptico de su movimiento religioso. Aun prescindiendo del Nuevo Testamento, podríamos saber que este Juan impulsó un movimiento influyente de preparación para la llegada del reinado mesiánico en un contexto de intensa expectación apocalíptica.²⁹ La generación que escucharía el anuncio de resurrección participaría de estas expectativas y de este reavivamiento. El dato histórico es sólido y se convierte en una pieza fundamental para entender el contexto de los primeros creyentes.

Los primeros oyentes y los signos milagrosos de Jesús

Fue de público conocimiento —para esta generación— que Jesús sabía, predicaba y exorcizaba aliviando a los padecientes. Aun los historiadores más críticos asumen que este nazareno llamado Jesús llegó a ser notoriamente conocido en su tiempo como profeta, sanador, hacedor de milagros y exorcista.³⁰ Dos representantes icónicos del sector erudito más

²⁸ Sanedrín 99a (énfasis añadido). Otra nota rabínica sobre la misma profecía: “R. Alexandri dijo: ‘R. Yehosua oponía dos versículos (relacionados con el mesías, Zc 9,9; Dn 7:13). Está escrito: ‘He aquí que viene con las nubes del cielo uno similar a un hijo del hombre’, pero en otro lugar dice: ‘Humilde y cabalgando sobre un asno’. Si lo merecen, vendrá con las nubes del cielo; y si no, humilde y cabalgando sobre un asno”. (*Sanhedrín* 98a). En otra tradición rabínica, se refleja cierta periodización general de la economía divina en dispensaciones, concentrando en una última dispensación, las expectativas de la aparición mesiánica: “Elyahu enseña: ‘El mundo tiene que existir seis mil años. En los primeros dos hubo desolación. En los siguientes dos mil años floreció la Ley, y los dos mil años siguientes son la *Era mesiánica*’” (*Sanhedrín* 97a-97b). Véase C. Vidal, *El Talmud* (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 118.

²⁹ Según J. P. Meier, hay una especie de fenómeno paralelo entre el movimiento de Jesús y de Juan el Bautista. “Así pues, según la noticia de Josefo, fue paradójicamente el éxito lo que acarrió al Bautista la muerte: las grandes multitudes que atraía le atrajeron a su vez la malsana -y finalmente fatal- atención de la autoridad política. En este aspecto como en otros, el Bautista podría haber sido el involuntario precursor de Jesús”.

³⁰ C. S. Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, 2 vols. (Grand Rapids, MI: Baker, 2011), 1:22-29.

crítico lo expresan así: “Sostengo, resumiendo, que Jesús, como brujo y hacedor de milagros, fue un fenómeno muy problemático y controversial, no solo para sus enemigos, sino también para sus amigos”.³¹ “Cualquiera sea tu posición filosófica acerca de la posibilidad de los milagros de sanidad, es claro que *Jesús fue ampliamente reconocido* por haberlos hecho”.³²

Como indica Ehrman, desde hace algunas décadas los especialistas —independientemente de sus creencias— están tomando muy en serio esta temprana fama de Jesús como profeta, sanador y exorcista. Se halló que un importante número de eruditos especialistas del área (cristianos, judíos, escépticos y también ateos) coinciden —como dato histórico básico— en que Jesús fue públicamente conocido por hacer milagros, exorcizar y sanar, y aliviar así a los padecientes mientras anunciaba la llegada del reino mesiánico.³³ Este consenso se viene construyendo sobre factores de peso historiográfico, primordialmente, que disponemos de (a) registros tempranos, (b) registros múltiples y (c) registros opositores que documentan la difundida fama de Jesús por estas manifestaciones extraordinarias y públicas.

Registros tempranos

Esta fama de Jesús quedó registrada en fuentes que distan solo dos o tres décadas de los hechos. Son textos finales, que se basan, a su vez, en fuentes todavía más tempranas, que nos acercan a registros tomados en los comienzos mismos del movimiento (p. ej., 1 Co 15,1-6; Lc 1,1-4).³⁴ Comparativamente, esta cercanía temporal —entre hechos y documentación— no tiene paralelo en la literatura biográfica de la época.³⁵

³¹ Cf. J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991), 311.

³² Cf. B. D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2015), 264 (énfasis añadido).

³³ Para sumarios y listas de autores adeptos a este consenso académico, consultar Michael Licona y Jan Van der Watt, “Historians and Miracles: The principle of Analogy and Antecedent Probability Reconsidered”, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 65, n.º 1 (2009): 56-61. También Keener, *Miracles*, 1:23-25.

³⁴ Habermas, *The Historical Jesus*, 155-157.

³⁵ P. ej., la biografía más temprana de Tiberio César se escribe al menos ochenta años después de su muerte. En la relación eventos y registro historiográfico, el documento más temprano sobre la vida del emperador romano Tiberio César equivale al documento más tardío del NT, es decir,

Registros múltiples

La multiplicidad de fuentes tempranas fortalece la probabilidad histórica de un suceso. Hoy se dispone, no de una, sino de múltiples fuentes independientes que insisten en que la fama de Jesús se disparó por esta clase de fenómenos extraordinarios de impacto religioso y social (p. ej., Lc 4,14; 4,37; 5,15; 7,17; cf. Mc 1,28; 6,14; Mt 4,23-25; 9,26; 9,31; 14,1).³⁶

Registros opositores

Finalmente, el consenso se solidificó al corroborar que también otras fuentes históricas —menos amigables al movimiento cristiano— como Josefo y el Talmud Babilónico documentan estas manifestaciones como el factor que convirtió a Jesús en figura pública. Aunque valoran negativamente a Jesús, los documentos no partidarios ratifican implícitamente un núcleo histórico fundamental en cuanto a los fenómenos que están de fondo. Entre estos testimonios extrabíblicos, podemos reconsiderar primero el polémico *Testimonium Flavianum* (93-94 d. C.) según la reconstrucción lograda por el historiador judío Geza Vermès:

Por ese tiempo vivió Jesús, un hombre sabio [...]. Él hizo *obras asombrosas*, y fue maestro del tipo de gente que está deseosa de novedades [...]. Atrajo a muchos judíos y muchos de los griegos [...]. En base a una acusación traída por nuestros líderes, Pilato lo sentenció a la cruz, pero aquellos que lo amaron desde el principio no lo dejaron [...]. La tribu de los cristianos, que le debe este nombre, continúa existiendo.³⁷

el Evangelio según Juan, escrito hacia finales del siglo I. Ver J. Dickson, *The Christ Files: How Historians Know What They Know about Jesus* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010). cf. J. P. Meier, *A Marginal Jew: The roots of the problem and the person* (New York: Doubleday, 1991).

³⁶ Un claro ejemplo es Mt 4,23-28: “Y se difundió su fama por toda Siria [...] Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y al otro lado del Jordán”. Los sumarios de milagros representan material histórico ampliamente atestado en las fuentes más tempranas (Mt 4,23-28; 11,5; 12,28; Lc 7,22; 11,29). Lucas, con su enfoque historiográfico, insiste en documentar *cuatro veces* que la fama de Jesús explotó a partir de su actividad milagrosa (Lc 4,14; 4,37; 5,15; 7,17). Véase Keener, *Ministries*, 1:22-23; cf. Mc 1,28; 6,14; Mt 4,24; 9,26; 9,31; 14,1; Lc 4,14.37; 5,15; 7,17.

³⁷ Josefo, *Antigüedades Judías* 18:63 (énfasis añadido). Cf. G. Vermès, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Liberal Jewish Synagogue, 1981); Geza Vermès, “The Jesus Notice of Josephus Re-examined”, *Journal of Jewish Studies* 38, n.º. 1 (1987): 1-10.

Vermès filtra aquí algunas adherencias eclesiásticas apologéticas que sufrió el texto posteriormente y propone que sigue habiendo un núcleo históricamente auténtico en el texto, coherente con el estilo de redacción y pensamiento de Josefo.³⁸ Lo interesante es que para Vermès (no cristiano) las referencias a Jesús como hombre sabio y como hacedor de milagros son las más auténticamente flavianas. En su libro *Jesús en su contexto judío*, Vermès argumenta que la nota sobre las “obras asombrosas” de Jesús no tiene las características de una interpolación cristiana tardía y que, por lo tanto, debe retenerse como histórica.³⁹

Sirve notar, en primer lugar, que Josefo utiliza estos mismos calificativos de “hombre sabio” y hacedor de “obras asombrosas” para describir a personajes de la talla de Salomón y Elías.⁴⁰ Y, en segundo lugar, que —en *Antigüedades*— Josefo utiliza *paradoxos* más de veinte veces para referirse a lo milagroso.⁴¹ Incluso el milagro de sacar agua de la roca, hecho por Moisés mismo, es percibido por Josefo como una “obra asombrosa” (*paradoxa*).⁴² No podemos inferir con esto que Josefo atribuyera carácter

³⁸ Meier, *A Marginal Jew: The roots of the problem and the person*, 2:621. En la actualidad, se tiende a descartar las hipótesis de interpolación total o autenticidad absoluta. El consenso académico general es que detrás de las alteraciones eclesiásticas posteriores hay un núcleo histórico auténtico. Vermès argumenta que, además de la coherencia en el estilo de redacción, Josefo —fiel a su extracción— suaviza la responsabilidad del liderazgo judío y responsabiliza a Pilato; además nota que —para hablar de Jesús— Josefo usa de una neutralidad símil a los reportes sobre Juan el Bautista y sobre Santiago (Ver *Ant.*, 18:5; 20:9). Véase una contrapropuesta a la teoría de Vermès en Fernando Bermejo-Rubio, “Was the Hypothetical Vorlage of the Testimonium Flavianum a ‘Neutral’ Text? Challenging the Common Wisdom on Antiquitates Judaicae 18.63-64”, *Journal for the Study of Judaism* 45 (2014): 326-365.

³⁹ G. Vermès, *Jesus in His Jewish Context* (London: SCM Press, 2003), 92-94. “Hombre sabio” no es una ponderación que aparezca en la literatura cristiana apostólica ni posapostólica. Tampoco la fraseología “obras asombrosas” para hablar de signos milagrosos.

⁴⁰ Josefo, *Antigüedades Judías*, 8:53; 9:182.

⁴¹ *Ant.* 2:223, 295, 345; 3:1, 30, 38; 5:28; 10:214; 2:216, 267, 285; 3:14; 9:14, 58, 60, 182; 10:24, 28; 13:282; 18:63. “... uses in the Antiquities it nearly always means ‘amazing,’ ‘astonishing’ or ‘extraordinary’ rather than merely ‘surprising’”. Eve aclara en cuanto al *Testimonium*: “... the notice that Jesus Christ was a doer of *paradoxōn ergōn* (18:63), which in view of Josephus’s usage elsewhere is almost certain to mean ‘miracles’”. E. Eve, *The Jewish Context of Jesus’ Miracles* (London: Bloomsbury Academic, 2002), 28-29, 38.

⁴² Josefo, *Antigüedades Judías*, 3:37-38.

divino a la actividad de Jesús.⁴³ No obstante, la fraseología que escoge (“atrajo a muchos”) nos permite captar —como mínimo— que Josefo no se refería a experiencias místicas subjetivas o privadas de un grupo, sino a manifestaciones fenomenales conocidas a escala pública.⁴⁴

“Atrajo a muchos judíos y muchos de los griegos”. Como fuente histórica no cristiana, Josefo aquí nos ayuda a entender el contexto en que fue anunciada la resurrección. La nota presenta un contexto de divulgación pública, temprana y transcultural. Según Josefo, antes de finalizar el siglo I, ya se sabía, por cierto —desde Galilea hasta Roma—, que un tal Jesús había convulsionado Palestina con sus prodigios asombrosos. El *Testimonium Flavianum* daría cuentas del grado de publicidad y difusión que tuvieron estos fenómenos para aquella generación que luego escuchó el anuncio de la resurrección.

Las fuentes cristianas también presuponen que el anuncio de la resurrección se apoyó sobre el público conocimiento de las obras de Jesús entre sus coetáneos. La apelación al conocimiento popular y la atestiguación opositora atribuyen a estos textos fuertes signos de historicidad:⁴⁵

Vosotros sabéis lo que se divulgó por toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo que predicó Juan: cómo Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y cómo éste anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Y nosotros somos testigos de todas las cosas que Jesús hizo en la tierra de Judea y en Jerusalén... (Hch 10,37-39; énfasis añadido)

⁴³ En cambio, Josefo sí es muy explícito en considerar de procedencia divina el ministerio de Juan el Bautista.

⁴⁴ Según Josefo, Elías es antecedente de este género de “maravillas” (*paradoxa*). *Paradoxa* en textos intertestamentarios indica acciones extraordinarias ejecutadas por Dios (Sir 10:13; 2 Mac 3:30; 3 Mac 2:9). “He was a man celebrated for righteousness, and in eminent favour with God. He also performed *wonderful and surprising works* by prophecy, and such as were gloriously preserved in memory by the Hebrews. He also obtained a magnificent funeral, such a one indeed as it was fit a person so beloved of God should have” (*Ant* 9:182). El término *paradoxa* para milagros de sanación es también evocado por Lucas 5,26: “Y todos, sobrecogidos de asombro, glorificaban a Dios; y llenos de temor, decían: Hoy hemos visto *maravillas (paradoxa)*”.

⁴⁵ En este aspecto, Josefo coincide notablemente con el registro de Hechos al documentar que se trató de eventos de público conocimiento entre aquella generación: “... acreditado por Dios ante ustedes con milagros, señales y prodigios, los cuales realizó Dios *entre ustedes* por medio de él, *como bien lo saben* (Hch 2,22; Cf. Lc 24,19; énfasis añadido).

La fama y la influencia masiva de Jesús por estos fenómenos vienen documentadas también en la literatura rabínica (Talmud). Allí quedó registrado un puñado de referencias y comentarios acerca de Jesús nazareno. Entre ellas, tiene particular valor histórico *Sanhedrín* 43a, donde se lo acusa de seducir y desviar a Israel por medio de la brujería:

La víspera de la Pascua colgaron a Jesús y el heraldo estuvo ante él durante cuarenta días, diciendo: ‘Va a ser lapidado *porque practicó la brujería* y la seducción, y *conducía a Israel por el mal camino*. Todo el que pueda decir algo en su defensa que venga y lo defienda’. Pero no hubo nada que pudiera esgrimirse en defensa suya, y lo colgaron en la víspera de Pascua.⁴⁶

El valor histórico de esta anotación es su datación temprana, dentro del primer período de compilación *tanaita* (70-200 d. C.), lo que nos acerca a la etapa de expansión del cristianismo.⁴⁷ Este comentario, además, se encuentra en un tratado llamado Sanedrín, que no discurre sobre abstracciones doctrinales, sino sobre casuística y precedentes penales (crímenes, condenas, penas muerte, etc.), por lo que registra el caso de Jesús desde un punto de vista procesal y jurídico.⁴⁸

El pasaje trata de vindicar a los líderes judíos que condenaron a muerte a Jesús y, al mismo tiempo, demonizar los fenómenos que acompañaron el surgimiento de su movimiento cristiano, para frenar las conversiones a esta fe.⁴⁹ De allí que la pena capital venga apoyada en Deuteronomio 13,8, que legisla el trato a los falsos profetas.⁵⁰ Pero aun desde esta actitud antagonica, la fuente judía consolida históricamente la naturaleza extraordinaria de los fenómenos que acompañaban la proclama de Jesús (“porque practicó la brujería”). Sobre todo, porque ya en los Evangelios se registra

⁴⁶ *Sanhedrín* 43 a. *baraíta* (énfasis añadido).

⁴⁷ Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the life of Christ*, 202.

⁴⁸ Véase Vidal, *El Talmud*, 11-12, 32.

⁴⁹ Esta atribución de los milagros al demonio ya viene registrada en la documentación más temprana: Mc 3:20.

⁵⁰ D. L. Bock, *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods* (Grand Rapids, MI: Baker, 2002), 59. La Mishná (*Sanh* 7: 4, 40, 44) castiga estos dos crímenes con lapidación, una pena capital que la Torá aplica para la “seducción” (Dt 13,1-11), aunque no para la brujería (Ex 22,18; Dt 18,10). En este contexto bíblico, se debe interpretar “seducción” como inducir al pueblo a cometer actos de idolatría (Cf. Jn 7,12; Mt 23,1,5; 27,63).

esta atribución temprana de los milagros de Jesús al poder de “Belcebú” (Mc 3,20; Mt 10,25).⁵¹

Así, las fuentes opositoras documentan que la primera contestación a los fenómenos no fue negarlos, sino atribuirlos a la hechicería o al poder demoníaco. Aunque otras figuras carismáticas de la época fueron denunciadas de “charlatanes” o “ilusionistas”,⁵² los primeros opositores no negaron la realidad pública, sino que la demonizaron y ratificaron las fuentes cristianas. Por otro lado, la anotación “*conducía a Israel por el mal camino*” está expresada en términos colectivos (“Israel”) y describe un grado de influencia pública no menor (“conducía”). Esta documentación nos ayuda en la comprensión histórica que podemos tener de la generación que escuchó el anuncio de la resurrección, que expuestos a un fervoroso reavivamiento religioso popular y en tiempos de expectativa mesiánica, empiezan a ser testigos de la —polémica, pero indiscutible— actividad sobrenatural que se manifestaba abiertamente en la figura de Jesús nazareno.

Dado que los testimonios escritos sobre milagros en la antigüedad se reservan a un grupo limitado de figuras prominentes (aunque no tan escasos como se piensa) no hay razones de peso para pensar que Jesús pueda haber desarrollado aquella fama (transcultural y problemática) de hacedor de milagros sin haber ejecutado ninguno.⁵³ Por el contrario,

⁵¹ Otra referencia rabínica a Jesús como hechicero: “R. Eleazar dijo a los sabios: ‘¿No trajo de Egipto Ben Stada (Jesús) hechizos en una hendidura de su carne?’ Le respondieron: Era un loco, y no puedes aducir a un loco como prueba” (*Shabbat* 104b; *Sanhedrin* 67a.).

⁵² P. ej., Lucano de Samosata combatió y argumentó fuertemente a Alejandro de Abonauticos al que denunciaba de lucrar a través de las sanaciones (Keener, *Miracles*, 1:25). Acerca de Jesús como hacedor de milagros, acusado de mago por enemigos, en la tradición islámica ver Corán, 5.110; 61.6. R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist Press, 1994), 63.

⁵³ Keener, *Miracles*, 1:24. Tampoco encontramos los milagros tan invariablemente ligados a figuras mesiánicas (en sentido judaico) como para pensar que estos relatos debían ser adheridos a Jesús por defecto. De hecho, Eve argumenta que en esto se manifiesta el criterio de disimilitud que recomienda la autenticidad de los reportes (Eve, *The Jewish Context of Jesus’ Miracles*, 386).

afirma Sanders, es prácticamente indisputable que Jesús impactó a su generación acompañando su predicación con sanaciones y prodigios.⁵⁴

Los primeros oyentes y la tumba vacía

Los primeros oyentes del anuncio de la resurrección también atestiguaron el escándalo de la tumba vacía. Desde la década del setenta se robustecen las razones históricas de que algo pasó con la tumba de Jesús poco después de su muerte. Aunque no se trata aún de un consenso absoluto —como en los puntos ya presentados—, un bloque mayoritario de historiadores de extracciones ideológicas diversas coincide en cuanto a la historicidad de este dato fundamental. De un atento *survey* a las publicaciones especializadas de las últimas cuatro décadas, G. Habermas calcula que 75 % de los académicos abocados al tema ponderan la tumba vacía como hecho histórico.⁵⁵ Ya para fines de los ochenta, W. L. Craig en su trabajo doctoral enumeraba una lista de cuarenta y cinco académicos —mayormente no cristianos— quienes coincidían en que hubo de hecho una tumba vacía, y que esta preparó el terreno para el anuncio de la resurrección.⁵⁶ Siendo imposible anunciar una resurrección de “cuerpo

⁵⁴ E. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (San Francisco, CA: Penguin Books, 1995), 168; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1985), 11. Desde herramientas histórico-críticas, J. Meier afirma que los reportes sobre Jesús como sanador y milagrero son auténticos (Meier, *A Marginal Jew*, 2:678-722). R. Brown afirma que los académicos han llegado a entender que no se pueden rechazar los milagros de Jesús simplemente por criterios racionalistas modernos. R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave, A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (New York: Doubleday, 1994), 143-144. Cf. C. A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008), 141.

⁵⁵ Habermas ha concentrado décadas de actividad académica a la resurrección y sus eventos circundantes (Habermas, *The Historical Jesus*, 69-74). Ver también Gary R. Habermas, “Resurrection Research from 1975 to the Present: What are Critical Scholars Saying?” *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3, n.º 2 (2005): 135-153.

⁵⁶ Cabe aclarar que el consenso de estos académicos no cristianos es en torno a la historicidad de la tumba vacía y no a la resurrección. Con alguna excepción (p. ej. P. Lapide), estos eruditos no encuentran consenso en cuanto a la causa de la tumba vacía. W. L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Mellen Press, 1989), 374; G. R. Habermas, M. R. Licona, y K. Publications, *The Case for the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2004), 287.

presente”, se tiene la tumba vacía como condición histórica *sine qua non* para los orígenes del cristianismo.

Es tomado este dato histórico de aceptación mayoritaria no para argüir sobre la resurrección *per se*, sino para considerar si la generación oyente del anuncio de la resurrección tuvo razones para creerlo. Hemos ya documentado, entonces, que para aquella audiencia inicial fue de conocimiento público que (a) en el contexto de un reavivamiento apocalíptico ferviente (Juan el Bautista), (b) apareció este Jesús nazareno anunciando la llegada del reino mesiánico con “obras asombrosas”, y que (c) luego de su condena pública en la víspera de Pascua, algo pasó con su tumba y con su cuerpo.

Hay cuatro datos principales que alimentan el creciente consenso en cuanto a la tumba vacía como dato cardinal: (a) la atestiguación del particular en múltiples fuentes independientes; (b) el “factor Jerusalén”, que aporta carácter público, abierto y multitudinario a los hechos; (c) la primera teoría opositora del robo, como constatación implícita del problema de la tumba vacía; y (d) el “factor de inconveniencia”, que recomienda la autenticidad de los registros cristianos más tempranos. A continuación, se presentan en mayor detalle estos cuatro datos fuertes.

Atestiguación múltiple de la tumba vacía

Que el historiador pueda disponer de —al menos— dos fuentes tempranas para estudiar un evento remoto es un fuerte estímulo en cuanto a la autenticidad de su objeto historiográfico. El principio es que cuando un hecho queda registrado en más de una fuente independiente adquiere mayor peso histórico; más fuentes, más probabilidad histórica.⁵⁷ En cuanto a la desaparición temprana del cuerpo de Jesús en Jerusalén, se dispone de mínimamente cinco fuentes tempranas independientes: la fuente premarcana de la pasión (Mc 16,1-11), el credo apostólico prepaolino (1 Co 15,3-7), la fuente especial de Mateo (Mt 28,1-10), la fuente especial de Lucas (24,8-12) y los sermones registrados en el Libro de los Hechos (p. ej., Hch 10,37-43).

⁵⁷ Dickson, *The Christ Files: How Historians Know What They Know about Jesus*, 48-50, 59-60.

A posteriori, estas fuentes fueron compiladas en lo que hoy conocemos como Nuevo Testamento. Los historiadores las reciben, en cambio, como los documentos más tempranos e independientes que aportan la mejor información histórica disponible sobre Jesús. “Independientes” quiere decir que exhiben haber recogido y procesado la información de diversas fuentes, y haberla editado también en modo particular. La existencia de varias fuentes independientes que registran el suceso es un factor que aporta autenticidad a la desaparición temprana del cuerpo de Jesús en Jerusalén.⁵⁸

Factor Jerusalén

Un segundo dato que alimenta el consenso sobre la tumba vacía es la muerte y la sepultura de Jesús en el ámbito de Jerusalén. La muerte por crucifixión romana en Jerusalén, su sepultura judía allí mismo en vísperas de Pascua y el temprano anuncio de resurrección en la misma ciudad, forma parte de los datos mejor documentados en la aproximación histórica a Jesús de Nazaret.⁵⁹

El “factor Jerusalén” es la fuerza que ejerce este escenario sensible, común, y abierto al público conocimiento de los hechos (Lc 24,18).⁶⁰ Las noticias y los alborotos se difundían velozmente en las ciudades antiguas, especialmente en aquellas capitales en las cuales la población sobrepasaba

⁵⁸ La fuente M es material único en Mateo que no proviene ni de Q, ni de Marcos (otras dos fuentes que no muestran similitudes entre sí). Juan también se compone independientemente de estos tres. El credo prepaolino se consolidó como forma oral años antes de la redacción final de los Evangelios, etc. Estas fuentes documentarias tempranas circularon y se compusieron de manera independiente durante —al menos— el primer siglo. Podríamos agregar la Epístola de Santiago como otra fuente temprana, y otros documentos no canónicos (Didajé, Bernabé, Pastor de Hermas) que presuponen también la resurrección física de Jesús, i.e. dejando una tumba vacía. Dickson, *The Christ Files: How Historians Know What They Know about Jesus*, 49-63.

⁵⁹ Véase *Anales* 15:44; cf. *Sanhedrín* 43a. baraíta. Crossan afirma: “That he was crucified is as sure as anything historical can ever be”. J. D. Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco, CA: Harper, 1989), 145, cf. 154, 196, 201. Cf. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, 231; Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 27-29. Está registrada también por Tácito (c. 114-115 d. C.), que nace pocos años después de los hechos (54-56 d.C.). Ver R. Van Voorst, C.A. Evans, y B. Chilton, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 43.

⁶⁰ Habermas, Licona, y Publications, *The Case for the Resurrection of Jesus*, 70.

las cuatrocientas personas por hectárea.⁶¹ Esta dinámica se vería agudizada en Jerusalén, que aumentaba cinco veces su población durante los festivales religiosos (Jn 11,55). Se requería también la presencia de tropas romanas extras para la supervisión de potenciales revueltas.⁶² Se trata de un escenario multitudinario y asequible. De haber sido popularmente desconocido el lugar de su entierro, de haber sido entregado el cuerpo a los romanos o cedido a sus discípulos, no se hubieran dado las condiciones para hacer el anuncio público de resurrección pocos días después.

En otras palabras, el mensaje de la resurrección solo se pudo haber producido y creído en Jerusalén si el hecho de la tumba vacía constituía un escándalo público a la vista de toda la multitud pascual, como sugieren los primeros documentos. En pocos días y en un mismo lugar, el “factor Jerusalén” hizo fácilmente verificable a ojos de todos los sectores (simpaticizantes, opositores y neutros) la circunstancia requerida para anunciar la resurrección. De aquí que la primera teoría opositora registrada debió ser —obligadamente— la denuncia del robo.

El “robo” del cuerpo como primera teoría opositora

A partir de una fuente posterior (por pocas décadas) a los hechos, hoy se puede saber que la primera teoría antagonista documentada de la resurrección fue la denuncia del robo:⁶³ “Y reunidos con los ancianos, y habido consejo, dieron mucho dinero a los soldados, diciendo: Decid

⁶¹ Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, 385. Esta proporción demográfica se puede encontrar hoy en día en Occidente solo en los asentamientos marginales.

⁶² Las cifras en cuanto a la población de Jerusalén durante el primer siglo son dispares y siguen en debate. Van desde los 600 000 habitantes (Tácito), los 80 000 (Josefo), hasta los 20 000 de la reconstrucción minimalista de Hillel Geva en base a datos puramente arqueológicos. Hillel Geva, “Jerusalem’s Population in Antiquity: A Minimalist View”, *Tel Aviv* 41, n.º. 2 (2013): 50-65. Otros autores moderan y proponen promedio conciliador de unos 100 000 habitantes (Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, 166).

⁶³ Los expositores más críticos proponen la confección y la publicación final del evangelio de Mateo cuatro décadas después de esa Pascua (c. 80). Desde ya, sus fuentes y proceso compositivo se acercan más a los eventos y conforma uno de los documentos más tempranos y completos en cuanto a Jesús. D. A. Carson y D. J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 152-158.

vosotros: Sus discípulos vinieron de noche y *lo robaron* estando nosotros dormidos” (Mt 28,12-13; énfasis añadido).

Además de registrar que se denunció un robo, esta nota temprana nos hace saber que durante las primeras décadas pospascuales el enfrentamiento con el sector opositor giró en torno a la tumba vacía. Este es el dato implícito, pero fundamental, para que surja la controversia. Y el esfuerzo de la comunidad de Mateo por desmentir la denuncia del robo transparenta la fuerza que tuvo esta primera teoría opositora. La denuncia —argumentada por opositores y desmentida por la comunidad mateana— solo pudo haber tenido cabida, si de veras, la tumba de Jerusalén se encontró vacía.

Otro documento del siglo II da cuenta de la prevalencia del escándalo más allá de Palestina. En su diálogo apologético contra Trifón (c. 160 d. C.), Justino Mártir pone en boca de sus opositores judíos el argumento del robo. Que la disputa siga viva ciento treinta años después de los hechos corroboraría la fuerza de este relato opositor en el sector judío, y confirmaría el dato presupuesto: los dirigentes judíos encontraron la tumba de Jesús vacía. Se lee en “Trifón”:

Aun así, no sólo que no os habéis arrepentido (...) sino que —como he dicho ya— habéis escogido y ordenado a hombres por todo el mundo a que proclamen una impía e inicua herejía que ha brotado, de que *un tal Jesús*, un Galileo engañador, a quién crucificamos, pero sus discípulos *robaron el cuerpo* de su tumba por la noche (...) y ahora estos engañan a los hombres aseverando que ha resucitado de los muertos y ascendió a los cielos.⁶⁴

De la documentación disponible se desprende que no hay otra teoría que se oponga a la resurrección con tanta fuerza en los primeros siglos del cristianismo. Esto implicaría que la comunidad rival continuó afirmando que sus líderes (Sanedrín) constataron la desaparición del cuerpo hasta —al menos— el siglo II. El dato histórico nos permite visualizar a

⁶⁴ Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 108. En Philip Schaff, *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A. D. 325*, ed. por Alexander Roberts, and James Donaldson, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, trad. por Marcus Dods, George Reith and B. P. Pratt (Adegi Graphics LLC, 1999), 23. Cf. Tertuliano, *De Spectaculis*, 30 (énfasis añadido).

la generación oyente del anuncio pascual y participar de la polémica y el escándalo que generó la tumba vacía de Jesús, en Jerusalén, entre la Pascua y el Pentecostés.

Factor de inconveniencia

Por último, el consenso sobre la tumba vacía se fortalece por el factor de lo inconveniente (*principle of embarrassment*). Se trata de otro criterio para sopesar la autenticidad de un registro o testimonio. En pocas palabras: un testimonio con detalles inconvenientes para su autor levanta menos prejuicios de autenticidad que uno con detalles encomiosos y persuasivos. Signo de una narración artificialmente orquestada es la omisión de elementos que lastimen la credibilidad del registro, es decir, que nadie elabora un importante relato propagandístico con elementos que descalifiquen la propia fuente.⁶⁵

Inversamente para los historiadores, encontrar elementos de inconveniencia en el discurso de un testigo es un factor de autenticidad y probabilidad histórica. Se da mayor peso histórico, por ejemplo, en los Evangelios, a los episodios que pudieran haber incomodado a los primeros cristianos y, sin embargo, quedaron registrados.⁶⁶ La reprensión de Jesús a Pedro (“aléjate de mí Satanás”; Mc 8,33), su negación (Mc 14,13) o la deserción de los apóstoles (Mc 14,50) no habrían convenido al liderazgo de la iglesia primitiva, sin embargo, quedaron documentados.⁶⁷ Lo mismo ocurre con los cuatro relatos de la tumba vacía, que unívocamente colocan, no a apóstoles ni a otras autoridades, sino a mujeres como primeros testigos del siniestro,⁶⁸ componente que no sorprende al lector moderno,

⁶⁵ Dickson, *The Christ Files: How Historians Know What They Know about Jesus*, 61-62. P. ej., inventar un relato cuyos únicos testigos oculares sean hombres alcoholizados.

⁶⁶ B. Ehrman explica el factor de inconveniencia con un elocuente ejemplo: Jesús bautizado por Juan (Mc 1,9-13) ¿Por qué registrar que Jesús es bautizado por Juan, cuando en aquel contexto socio-religioso el que bautiza es superior al bautizado? ¿Para qué les serviría esto a los narradores cristianos? Ciertamente los cristianos no hubieran inventado una historia así, y este factor lo rinde más probablemente “histórico”. D. Ehrman, *La verità sul Codice da Vinci* (Mondadori, 2006), 121.

⁶⁷ Habermas, Licona, y Publications, *The Case for the Resurrection of Jesus*, 72-73.

⁶⁸ Anticipan a los apóstoles en cuatro fuentes primarias Mc 16,1-8; Mt 28,1; Lc 24,9-11; Jn 20,10-18.

pero sí intriga a los historiadores debido a la descalificación de la mujer como testigo fidedigno en el contexto jurídico judeoromano del siglo I. Leemos de Josefo:

Que no se acepte el testimonio de uno sólo, sino de tres, o al menos dos, y de aquellos cuyo testimonio esté respaldado por sus vidas correctas. Pero no sean admitidos testimonios de mujeres entre nosotros, a causa de la ligereza y de la insolencia de ese sexo, ni tampoco los sirvientes sean admitidos para dar testimonio, debido a su alma ignorante; ya que es probable no hablen verdad por esperar ganancias o por miedo al castigo. Si se comprueba que alguno ha dado falso testimonio, que sufra en su condena los mismos castigos que hubiera debido sufrir su acusado.⁶⁹

La misma descalificación se puede corroborar en fuentes talmúdicas:

Estos son los inhábiles como testigos en relación a la Luna nueva: El que juega con dados por dinero, aquellos que prestan con intereses, los corredores de palomas por dinero, los comerciantes de productos del año sabático *-sheviit-* y los esclavos cananeos. Esta es la regla general: todo testimonio que una mujer es inhábil para dar, también ellos son inhábiles para darlo.⁷⁰

Dado que los Evangelios se escriben para convencer a la audiencia (inicialmente judía) sobre la resurrección de Jesús, es inesperado que reporten este —para su entorno— inconveniente detalle. La explicación es que, aunque inconvenientes, los reportes de las mujeres en la tumba vacía lucen auténticos, tempranos y bien difundidos. El dato se refuerza y contribuye al creciente acuerdo académico en cuanto a la realidad de una tumba vacía como escándalo matriz del posterior anuncio de la resurrección de Jesús nazareno. La tumba vacía —por sí sola— comprueba poco

⁶⁹ Josefo, *Antigüedades Judías* 4:219. El autor parece reflejar la opinión rabínica de solo los hombres deben testificar bajo juramento y no las mujeres (*Shebu'ot* 4:1). Filón, por su parte, agrega que las mujeres no deberían entrometerse en asuntos más allá de sus tareas domésticas (*De Specialibus Legibus* 3.31.171). En el registro bíblico, no parece haber especificación de esta discriminación de género en el ámbito forense (Nm 35,30; Dt 17,6; 19,5; 1 Re 21,13; Mt 18,15-17; 1 Tim 5,19; Hb 10,28), pero sí parece haber germinado en el judaísmo del siglo I a partir de la exposición y práctica de los escribas y fariseos como Josefo. Según Feldman, esta caracterización de la mujer es asimilada más bien en contacto con valores del mundo grecorromano. F. Josephus, *Judean Antiquities 1-4* ed. Steve Mason, trad. Louis H. Feldman (Leiden: Brill, 2000), 411.

⁷⁰ *Talmud B., Rosh HaShanah* 1:22a en *El Talmud: Tratado de Rosh Hashaná* (Editorial Edaf, 2005), 254. Cf. *Sotah* 19a; 31b.

respecto a la resurrección misma, pero es una circunstancia obligatoria para que se produzca su anuncio, un eslabón esencial en la cadena de sucesos que condicionó a la primera generación de creyentes.

Los primeros oyentes y los signos milagrosos en los apóstoles

A la lista de hechos históricos consensuados, se suman también eventos pospascuales, a saber: (a) que poco después del entierro, los seguidores tuvieron experiencias que los convencieron de que Jesús había resucitado, (b) que proclamaron la resurrección abiertamente en Jerusalén, (c) que acompañaron ese anuncio replicando las señales milagrosas de su maestro, (d) que como resultado de aquella predicación surgió el movimiento cristiano, (e) y esto teniendo la resurrección como mensaje central.⁷¹ En otras palabras, fue de público conocimiento que, pocas semanas después de la cruz, aparecieron los seguidores de Jesús haciendo públicamente sus mismas señales milagrosas, invocando su nombre y afirmando haber recibido esos poderes después de reencontrarse físicamente con él. La generación que primero escuchó el mensaje de resurrección fue expuesta también a la continuidad de estos signos milagrosos, primero por Jesús y luego por mano de sus discípulos.

Pocos historiadores niegan que tanto Jesús como sus seguidores fueron conocidos por ejecutar señales extraordinarias pública y abiertamente.⁷² No solo las fuentes partidarias, sino también textos rabínicos y

⁷¹ G. Habermas reúne una lista de datos consensuados que están fuera de discusión entre los especialistas críticos: (1) Poco después de la ejecución, los discípulos tuvieron experiencias que creyeron ser apariciones físicas del Jesús resucitado. (2) Por causa de estas experiencias los discípulos pasaron de la duda a la osadía de proclamarlo en Jerusalén y alrededores sufriendo persecución y martirio. (3) Este mensaje fue proclamado especialmente en Jerusalén, poco después del entierro. (4) La resurrección se convirtió en el centro del mensaje de la iglesia primitiva. (5) Como resultado de esta predicación surgió y creció el movimiento Cristiano. Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Christ*, 158. Keener agrega el más reciente consenso académico en cuanto a (6) que al igual que Jesús, la predicación de los discípulos fue seguida por señales milagrosas (Keener, *Miracles*, 1:64; cf. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, 231; Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 27-29).

⁷² “Although the evidence is limited concerning most particular miracles, all of the many ancient sources that comment on the issue agree that Jesus and his early followers performed miracles: Q, Mark, special material in Matthew (M), and Luke, John, Acts, the Epistles, Revelation and

algunos informes grecorromanos hacen ver que tanto cristianos como judíos y paganos percibieron que el movimiento cristiano se confirmaba al reproducir las señales milagrosas de Jesús.

Hoy, el creciente consenso en cuanto a este eslabón histórico se apoya (a) en la multiplicidad de fuentes tempranas independientes que lo registran, y (b) en la constatación por fuentes opositoras, sean judías o romanas. Tener registros opositores, posteriores y transculturales revela la cualidad abierta, pública e influyente de estos fenómenos a través la nación judía y el imperio. Corroborra además la continuidad de estas manifestaciones —incluso más allá del círculo judío apostólico— en la expansión del movimiento cristiano durante los primeros siglos. Revisemos, entonces, una muestra de cada sector.

Fuentes cristianas tempranas

En el caso de los primeros documentos cristianos, prácticamente cada género literario atestigua las señales y los prodigios replicados, no solo en el círculo apostólico, sino también en sus nuevas comunidades de creyentes.⁷³ Notable muestra es la de 1 y 2 Corintios, cartas que hoy reciben considerable valor historiográfico entre los especialistas porque además de estar entre los documentos más tempranos y auténticos del Nuevo Testamento, se trata no de relatos ni textos para difusión catequética, sino de comunicaciones personales entre Pablo y la comunidad creyente en Corinto.

Por esta misma naturaleza personal, las cartas no aluden solo a doctrinas, sino a experiencias concretas compartidas por el autor y los destinatarios. Es precisamente para facilitar esta comunicación práctica que el género no admitiría artificios en materia de información histórica. Se tiene aquí un tipo de documento que testifica por partida doble

non-Christian testimony from both Jewish and pagan sources.” Keener, *Miracles*, 1:22. También la temprana Epístola de Santiago y Hebreos acreditan las sanidades como experiencia corriente entre los primeros cristianos (St 5,13-16; Hb 2,1-5)

⁷³ Carson y Moo, *An Introduction to the New Testament*, 448. También a otras comunidades cristianas (judías y gentiles) llama Pablo la atención respecto a las manifestaciones sobrenaturales activas entre ellos (Gal 3,5, cf. Rom 15,18-19; 1 Tes 1,5).

de sus contenidos históricos (por ejemplo, vía escritor y destinatarios implícitos).⁷⁴

La generación que vio surgir el cristianismo fue testigo público de estos fenómenos. El caso de las Epístolas a los Corintios es una muestra bien documentada de esta continuidad de señales entre los seguidores de Jesús. Pablo procuró —como en otras cartas— legitimar su autoridad apostólica recordándoles a sus lectores las señales que ellos mismos atestiguaron de primera mano (ver como ejemplo Rom 15,19; 1 Tes 1,5; Gal 3,5):

Así que, hermanos, cuando fui a vosotros para anunciaros el testimonio de Dios, no fui con excelencia de palabras o de sabiduría. [...] ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con *demostración del Espíritu y de poder*, para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el *poder de Dios* (1 Co 2,1-5; énfasis añadido).

Me he hecho un necio al gloriarme; vosotros me obligasteis a ello, pues yo debía ser ponderado por vosotros; porque en nada he sido menos que aquellos grandes apóstoles, aunque nada soy. Con todo, las *señales de apóstol* han sido hechas entre vosotros en toda paciencia, por *señales, prodigios y milagros* (2 Co 12,11-12; énfasis añadido).

Los documentos evidenciarán, además, que estos mismos dones extraordinarios se replicaban también en la comunidad cristiana corintia, aun en ausencia del apóstol. Pablo anota, entonces, prescripciones pastorales detalladas sobre cómo entender y administrar estas manifestaciones que ocurrían públicamente dentro de la comunidad. No cabiendo corregir prácticas inexistentes, las instrucciones paulinas documentan legítimamente que los fenómenos se replicaban también dentro de la comunidad cristiana corintia. Pablo hace un inventario de estas diversas operaciones espirituales y procura que las entiendan como manifestaciones activas del cuerpo vivo de Jesús mesías:

Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular. Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero

⁷⁴ Los especialistas de pronunciada aproximación crítica valoran como más fiable la información histórica recogida de las epístolas paulinas que, p. ej., del Libro de los Hechos, entre otros motivos, por su género literario. Véase F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 75-79.

maestros, luego los que hacen milagros, después los que sanan, los que ayudan, los que administran, los que tienen don de lenguas. ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Hacen todos milagros? ¿Tienen todos dones de sanidad? ¿Hablan todos lenguas? ¿Interpretan todos? Procurad, pues, los dones mejores. Mas yo os muestro un camino aún más excelente (1 Co 12,27-31).

Fuentes judías no partidarias

De las fuentes talmúdicas se desprende que los judíos-cristianos siguieron viviendo entre sus paisanos intentando convencerlos de la mesianidad de Jesús al menos hasta finales del siglo tercero o inicios del cuarto. Aspecto que resalta de esta convivencia es la preocupación rabínica por la manifestación entre los *minim* (designación despectiva para los “herejes” cristianos) de dones carismáticos, especialmente de curaciones o sanidad. El Talmud registra cómo hubo judíos notables que fueron curados cuando se invocó sobre ellos el nombre de Jesús; y cómo esta circunstancia —de impacto evangelizador— preocupó lo suficiente a ciertos rabinos como para prohibir acudir a los *minim* para recibir curación, señalando que sería mejor morir a ser curado por uno de ellos.⁷⁵ Aquí algunos extractos que documentan la vigencia de estas manifestaciones entre judeocristianos y la hostilidad rabínica al respecto:

El nieto [de Rabí Yeshúa ben Levi] tenía algo en la garganta. Vino un hombre y pronunció sobre él el nombre de Jesús Pantera, y se curó. Cuando se fue, le dijo: ¿Qué pronunció sobre ti? Le contestó: Una palabra. El otro exclamó: Hubiera sido mejor para él morir que llegar a esto.⁷⁶

Sucedió que una serpiente mordió a R. Eleazar ben Dama, y Jacob de Kefar Sama vino a curarlo en el nombre de Jesús ben Pantera. Pero R. Ismael se lo impidió. Dijo: Ben Dama, no te es lícito. Éste respondió: Te daré una prueba de que es posible curarme. Pero antes de que pudiera probar nada murió. R. Ismael dijo: Bienaventurado tú, Ben Dama, porque descansas en paz y no has transgredido la cerca de los sabios.⁷⁷

⁷⁵ Vidal, *El Talmud*, 130-131.

⁷⁶ *J. Shab.* 14d (énfasis añadido).

⁷⁷ *T. Jul.* 2, 22-23; *Cf. Tos. Hul* 2:22-23 (énfasis añadido).

Un hombre no tendrá tratos con los *minim*, ni será *curado* por ellos, ni siquiera por ganar una hora de vida.⁷⁸

Fuentes romanas no partidarias

Finalmente, el consenso histórico sobre actividad milagrosa entre los cristianos se afirma en reportes opositores de extracción grecorromana. Como ya dijimos, la polémica y la denuncia son factores potentes de corroboración histórica. Aunque desde una perspectiva antagónica, fortalecen implícitamente la autenticidad del fenómeno de fondo. En este sentido, las notas anticristianas del filósofo grecorromano Celso (c. 78 d. C.) que denuncia las “fuerzas mágicas” que usaban los cristianos sobre los “démones”, corroboran también la continuidad de exorcismos y actividad milagrosa pública en la comunidad cristiana, aún hacia los siglos II y III d. C. Podemos conocer las notas de Celso en la refutación apologética de Orígenes (c. 240 d. C.). Aquí se lee:

Luego, movido por no sé qué motivo, afirma Celso que “la *fuerza* que parecen tener los cristianos la deben a ciertos nombres de demones y fórmulas de encantamiento”. Con ello alude, según pienso, a los que *conjuran y expulsan* a los demones. Ahora bien, parece calumniar evidentemente nuestra doctrina, pues ‘la fuerza que parecen tener los cristianos’ no la deben a encantamientos, sino al nombre de Jesús y a la recitación de las historias que de Él hablan. Y es así que pronunciar ese nombre y recitar esas historias ha hecho con frecuencia alejarse a los demones de los hombres, señaladamente cuando los que las dicen lo hacen con espíritu sano y fe sincera. Y es tanto el poder del nombre de Jesús contra los demones, que, a veces, logra su efecto aún pronunciado por hombres malos.⁷⁹

Por nuestra parte, estamos tan lejos de dar culto a demones, que antes bien *arrojamos* con oraciones y con otros medios que nos enseñan las Escrituras, de las almas humanas y de los lugares donde se han asentado, y a veces hasta de los animales. Y es así que, a menudo, los demones obran algunas cosas para dañar a los mismos animales.⁸⁰

⁷⁸ E. Av. Zar: 27b (énfasis añadido).

⁷⁹ Orígenes, *Contra Celso* 1:6 (énfasis añadido).

⁸⁰ *Ibid.*, 7:67 (énfasis añadido). “Démones” en la cosmovisión griega de Celso refiere a semidioses que operan en todo ámbito humano a veces también benéficamente, pero ciertamente con autoridad (*Contra Celso*, 8:31-33). Celso reprocha que los cristianos debiesen rendir culto a los demones, dioses y emperadores (*ibid.*, 7:62, 68-70; 8:2, 63). No es de extrañar su molestia

Cabe notar que la denuncia de Celso acerca de expulsiones de demonios por “ciertos nombres” —es decir, de palabra— coincide con el reporte talmúdico de que los cristianos sanaban los enfermos pronunciando sobre ellos el nombre de Jesús (“pronunció sobre él el *nombre de Jesús Panthera, y se curó...*”; énfasis añadido). En su obra *Christianizing the Roman Empire: (100-400 d. C.)*, R. MacMullen, especialista en Roma antigua, concluye que la cristianización masiva de romanos durante los siglos II, III y IV se produjo por dos motivos predominantes: (a) por el oportunismo de ventajas cívicas tras la legalización del culto, y (b) por la fuerza del factor milagroso activo entre los cristianos.⁸¹ Las fuentes tempranas y los registros opositores judíos y grecorromanos sustentan históricamente la réplica de estos fenómenos milagrosos públicos entre los oyentes del anuncio de resurrección.

Conclusión

¿Cómo se hizo creíble el anuncio de resurrección? La respuesta a esta pregunta puede ser abordada de múltiples maneras. En este artículo, se consideró oportuno responderla historiográficamente, reconsiderando información consensuada sobre eventos públicos y bien difundidos que marcaron la primera recepción del mensaje de resurrección. Se decidió trabajar solamente con (a) eventos documentados en las fuentes más tempranas (b) e independientes, (c) que hayan sido registrados como sucesos públicos y abiertos, (d) que puedan ser cotejados también en fuentes opositoras, y (e) que gocen actualmente de aceptación general entre historiadores especializados.

Se seleccionaron cuatro factores de contexto que cumplen con estos criterios de rigor histórico: (a) el impacto popular del movimiento apocalíptico de Juan el Bautista; (b) la fama multitudinaria de Jesús como sanador y exorcista; (c) la polémica en Jerusalén por la tumba vacía; y (d) la fama de los discípulos por continuar con los milagros de Jesús después

porque, en vez de reverenciarlos, los cristianos ejercieran autoridad sobre ellos, expulsándolos. Más acusaciones de brujería y hechicería a la comunidad cristiana en *ibíd.* 6:14, 40; 7:40, 67).

⁸¹ R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400)* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984).

de su muerte. Se percibió que, además de documentar al Jesús histórico —como usualmente se los utiliza— estos datos permiten conocer mejor a la generación que llegó a creer el anuncio de la resurrección, la experiencia religiosa que atravesó aquel colectivo que conformó el primer movimiento en torno a Jesús de Nazaret.

Estos cuatro factores históricos implican que el anuncio de la resurrección física de Jesús no fue recibido en un “vacío” teórico, sino como parte de una cadena de sucesos públicos, bien difundidos, y sugestivamente relacionados que condicionaron la experiencia del primer auditorio. El anuncio de resurrección pudo tener cabida porque se apoyó en este contexto de experiencias populares significativas: el febril avivamiento de expectativas mesiánicas liderado por Juan el Bautista, la influencia pública de Jesús como sanador y obrador de milagros, el escándalo de su tumba vacía, y la continuidad de los milagros jesuanos —por parte de sus seguidores— que acompañaron el anuncio de resurrección.

Al revisar estos desarrollos bibliográficos, se puede apreciar que la lista de datos históricamente cognoscibles en torno a Jesús aumenta en cada década, incluso bajo las categorías metodológicas más estrictas. Se corrobora, no obstante, que el debate académico en cuanto a la historicidad de la resurrección no está en absoluto “sepultado”, sino que sigue ocupando a especialistas de variados campos.⁸²

Eduardo Calaza Schenkel
Mendoza, Argentina
eduardomanuelcalaza@gmail.com

⁸² Un ejemplo de la vigencia del debate académico sobre la historicidad de la resurrección es el simposio interdisciplinario publicado por la universidad de Oxford: S. T. Davis, D. Kendall, y G. O’Collins, *The Resurrection: an interdisciplinary symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Historiadores —inclusive no cristianos— han concluido que el hecho histórico no impediría a la resurrección entrar al escenario de las posibles explicaciones para este enigmático contexto, más bien le abrirían el camino. Lapide, historiador judío especializado en orígenes del cristianismo, empieza su histórica obra sobre la resurrección declarando: “Yo acepto la resurrección de Jesús no como una invención de la comunidad de los discípulos, sino como un acontecimiento histórico”. P. Lapide y W.C. Linss, *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective* (Eugene, OH: Wipf & Stock, 2002). No podría concluir aquí que sea esta la comprobación histórica de la resurrección; pero sí de una cadena de experiencias que llevó a los primeros oyentes a creerla.