

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Jesús, seudoprofeta y corruptor del pueblo [Jesus, pseudo-prophet and corrupter of the people]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Carbullanca Núñez, César
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 20:34:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154901

Jesús, seudoprofeta y corruptor del pueblo

Una lectura pragmática de Dt 21, 20-23 en la fuente de los dichos

P. César Carbullanca Núñez

Universidad Católica del Maule

Talca/Chile

RESUMEN

El artículo expone una lectura pragmática del texto perteneciente a la fuente Q 7, 34, el cual pertenece a una serie de textos neotestamentarios, los cuales tiene como origen Dt 21, 20-23, relato perteneciente al derecho penal judío. El análisis pragmático estudia los siguientes textos, el texto masorético de Dt 21, 20-23, el de la Misná (San 7,4), el texto del Targum Neófiti Dt 21, 18-22, el del Targum Onkelos Dt 21,23, y dos textos de Qumrán (11QTa 64, 7-13 y en 4QpNah 3-4.8). Además, estudiamos los textos de Flavio Josefo relativos a seudoprofetas y magos que anuncian la liberación y prometen realizar señales del ésjaton. El estudio demuestra que el delito del así llamado ‘glotón y bebedor’ corresponde a un delito político contra la nación el cual pudo estar motivado por la conducta reiterada de Jesús de compartir la mesa con publicanos y pecadores. Por consiguiente, el dicho Q 7,34: ‘glotón y bebedor’ responde a un dato contextual verídico tipificado como un delito político-religioso y que se originó desde el comienzo del ministerio de Jesús. De acuerdo a este argumento, el estudio apoya la opinión que el horizonte de comprensión desde el cual se comprendió y justificó la muerte de Jesús fue la de seudoprofeta y corruptor del pueblo.

Palabras claves: Teología. Biblia. Jesús. Profetismo. Qumrán.

1. Introducción general

Los textos del NT y en especial la fuente Q, mencionan con frecuencia la creencia del pueblo y del mismo Jesús como un profeta. No es extraño que una de las primeras reflexiones cristológicas primitivas haya estado ligada a esta idea (ver Mc 12, 1-11). Esta visión de la misión e identidad de Jesús como profeta o como el último de ellos se puede apreciar también, estudiando el impacto que causó en los adversarios y en el pueblo en general. Tenemos a nuestra disposición algunos textos e interpretaciones que nos pueden ayudar a dilucidar más claramente algunas de las acusaciones y expresiones en contra de Jesús y cómo fue visto por sus contemporáneos.

El artículo busca exponer la figura de Jesús en el texto de la fuente de los dichos, Lc 7,34 como seudoprofeta y corruptor del pueblo, para lo cual analiza el texto de Dt 21, 20-23 utilizando una *interpretación pragmática*, esto es, buscando establecer el contexto e historia de este importante relato. El tema de Jesús como seudoprofeta se extiende a múltiples textos neotestamentarios, nosotros sólo nos atenderemos a este dicho de la fuente Q. En primer lugar, analizaremos el texto de Dt 21, 20-23 en la Misná (San 7,4) y el Targum Neófiti Dt 21, 18-22, en el Targum Onkelos Dt 21,23 y en el texto de Qumrán 11QTa 64, 7-13 y en 4QpNah 3-4.8. La interpretación del texto Dt 21,20-23 recorre

diversos tipos de materiales y épocas, en todas ellas se percibe que el hilo conductor en su reinterpretación, es la comprensión de que el merecedor de la pena de muerte fue considerado como sedicioso y corruptor del pueblo, en el caso de Jesús por ser un seudoprofeta que corrompe al pueblo. En un segundo momento, de este análisis pragmático, contextualizamos las expresiones ‘mago’ y ‘seudoprofeta’, de acuerdo a la comprensión de F. Josefo, durante el siglo I .d.C lo cual nos ayuda a situar la idea que se tiene de los falsos profetas y embaucadores del pueblo. En un tercer momento, estudiaremos la comprensión de la comunidad cristiana, representada por el texto de Q, Lc 7,34, acerca de la actuación de Jesús como profeta.

Los cristianos legitimaron su actuación por medio de diversos textos, algunos no utilizados por el judaísmo oficial, pero también otros que polémicamente eran textos comunes a ambas tradiciones como p. e. Is 40,3; Mal 3,1; Dt 18,20 y el texto de Dt 21,23. En relación a ésta última cita, los textos de Lc 7,34, de Gal 3,13 y Jn 19,31 señalan que el dicho de Dt 21,23 representó un papel relevante tanto para acusar a Jesús como un seudoprofeta, un subversivo y un hombre que corrompe al pueblo como también para comprender su papel salvífico.

2.0. El texto de Dt 21,23 en el NT

En los evangelios encontramos múltiples pasajes que se refieren a los ‘falsos pretendientes del mesías’, ‘seudoprofetas’ o ‘engañadores’, así como referencias al texto de Dt 21,23, así p.e. para el primer punto en Mc 13,6: “ Muchos vendrán en mi nombre diciendo: "Yo soy", y engañarán a muchos” y en Mc 13,22// Mt 24,24: “ Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas, y harán señales y maravillas para engañar, de ser posible, a los escogidos”. También en Mt 24,11:” Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas, y darán grandes señales y maravillas de tal manera que engañarán, de ser posible, aun a los escogidos”. Marcos presenta el tema de los seudoprofetas de la última hora, que realizarán señales y engañarán a los escogidos, pero no establece una relación entre la acusación de falso profeta y su ministerio público. Mateo nos señala esta misma relación entre el seudoprofeta y las grandes señales y prodigios que harán errar a los elegidos. Lo característico de estos falsos profetas y mesías es que harán extraviarse a muchos, se trata de mentirosos.

Para el segundo elemento, encontramos el texto de Dt 21,23 relacionados por medio del tema del ‘colgar de un madero’, en los siguientes lugares Hch 5,30 “vosotros matasteis colgándole en un madero”; Hch 10,39 “A él le mataron colgándole sobre un madero”, Gal 3,13: “Maldito todo el que es colgado en un madero”, En estas expresiones pensamos está posiblemente presente el texto de Dt 21,23 tanto como el recuerdo de los hechos acaecidos.¹ El tema es extenso y tiene varios problemas que enfrentar los cuales es

¹ Al parecer habría que diferenciar los textos donde se menciona “colgado de un madero” Hch 5,30; 10,39; y los otros donde se señala que fue “clavado de un madero” como en 13, 29. Al parecer en los textos de Hch 5,30; 10,39 guardan relación con la misma tradición de Gal 3,13; sin embargo, en el texto de Hch 13,29 se aprecia ya una elaboración ya que elabora la secuencia “clavaron ...pusieron”; esto refleja una mayor elaboración del dato histórico. (Ver M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1965, 163.)

imposible tratar en un artículo como éste, nosotros nos centraremos sólo en el texto de Lc 7,34 el cual establece la relación entre esta Halajá judía y el ministerio terreno de Jesús.

2.1. El texto de Q 7,34 sobre Dt 21,20-23

El texto de la fuente de dichos Q 7,34 dice: “Pues vino Juan el Bautista, que ni comía pan ni bebía vino, y decís: Demonio tiene. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: Éste es un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores. Más la sabiduría es justificada por todos sus hijos”. (Mt 11,19//Lc 7,34). Tradicionalmente el dicho ha sido estudiado a causa de la aparición del título Hijo de hombre y su hipotética relación con la cristología más antigua. Esto ha llevado a descuidar la expresión “éste es un hombre comilón y bebedor” presente en el dicho y el contexto político del relato.

La postura tradicional está representada por W. Grundmann, quien afirma que se trata de una formulación de la comunidad post-pascual, a raíz del título Hijo del hombre.² Sin embargo, la postura contraria es sostenida por J. Jeremías, E. Schweizer y C. Colpe para quienes respondería a un dato histórico.³ Para éste último los elementos hablan de un sustrato histórico son los siguientes:

- a) Jesús se pone en el mismo plano que el Bautista, algo que para la comunidad post-pascual habría considerado impensable.
- b) La acusación que produce escándalo a los adversarios es la de ser un “comilón y bebedor” y no la relacionada con la cruz.

Es posible como señala Sato que el insulto haya tenido su importancia para la comunidad de Q y por eso es transmitida por el dicho. También a acusación es hecha contra el Hijo del hombre y está puesta en boca de los enemigos de Jesús.⁴ Para otros autores como T. Manson se trataría de una crítica general que no descansa en una escena particular del Jesús histórico “Possibly the real offence was not the occasional feasts, but the failure to observe the fasts prescribed by Pharisaic piety”.⁵ A juicio de CH. Tucket el dicho del v. 34 “el

² Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium Nach Lukas*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1934, 168.

³ Cf. E. SCHWEIZER, „Der Menschensohn“, ZNW 50 (1959), 199. Dice el autor „...ist der Vorwurf, Jesus sei ein ‚Fresser und Säufer‘ sicher historisch“; J. JEREMÍAS, *New Testament Theology*, Londres, SCM Press Ltda., 1978, 121; C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου en G. KITTEL; G. FRIEDICH (Eds), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Brescia, Paideia, 1984, 276-414. En especial 354. Señala agudamente a nuestro parecer. “Poiché in Mt 11, 18s par. Gesù si pone sullo stesso piano del Battista, mentre la comunità primitiva attribuiva importanza alla subordinazione di quest’ ultimo a Gesù, e poiché la designazione di Gesù quale ‘mangione e beone’ proviene dalla cerchia degli avversari ed appare quindi scandalosa agli occhi della tradizione successiva, non si può dubitare che il v. 19 sia originariamente un detto del Signore”; K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga y Basilea, Francke Verlag, 1994, 619. Dice el autor “In diesem Worten kann man die traditionsgeschichtlich ältesten Menschenworte sehen...”

⁴ Cf. R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000, 214.

⁵ T.W. MANSON, *The Saying of Jesus*, Londres, SCM Press, 1949, 71; M. SATO, *Q und Prophetie*, Tübinga, J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1988, 179-182. El autor sostiene que la ofensa provenga de la comunidad post-pascual “Möglich ist auch, dass die Schimpfworte den Leuten im Q-Kreis selbst gegolten haben (λέγετε – presentisch!), die wie Jesus –und Johannes– öfters als dämonenbesessen bezeichnet worden sein dürften (Lk 11, 14-19 par). Vielleicht blieb das Schimpfwort ‚Fresser und Säufer‘ wegen oft wiederholten Mahlgemeinschaft mit verschiedenen Menschen (vgl. Lk 10, 7-9 par) auch für den Q-Kreis in Geltung.“ Y más adelante „Wenn Lk 7,33f par ein unechtes Stück ist, das offensichtlich als Jesu Wort verstanden werden

rechazo parece ser solamente verbal”.⁶ Es decir, constata sólo una crítica a la actuación de Jesús pero no da mayor relevancia a la expresión. Como lo veremos tal juicio no se sostiene en base a un análisis pragmático de la expresión tal como se muestra en la literatura judía de la época.

La acusación “glotón y bebedor” responde al hecho de que es planteado como una cuasi-fórmula similar a la de “amigo de publicanos y pecadores” (ver Mc 2, 5.16; Mt 9, 10.11; 11, 19; 21, 31; Lc 5,29; 15, 1). Efectivamente, como hace notar E. Tödt en relación al texto de Mc 2, 18s la conducta reiterada de Jesús de compartir la mesa con publicanos y pecadores pudo haber entregado el fundamento histórico para la acusación de “comilón y bebedor”.⁷ Por tanto se hace necesario reflexionar acerca del ‘pacto lingüístico’ en que se fundamenta históricamente esta acusación que sufrió Jesús.⁸

Tödt está interesado en el uso del título Hijo del hombre en este logion. Él sostiene que la utilización del título en este dicho es una legitimación post-pascual de la misión de Jesús. A la acción de Jesús se le añade o se reemplaza con el título Hijo del hombre trascendente y con ello se justifica su actuación terrena con autoridad con los pecadores. Jesús, con su actuación como Hijo del hombre proclama inaugurado el reinado de Dios. Tucket señala en confrontación con Tödt que no se trata de que la comida de Jesús con publicanos y pecadores, sea un acto de suprema autoridad.⁹ Tucket señala que lo fundamental no es ninguna pretensión de autoridad sino más bien que cualquier cosa que hiciera él y Juan, comer o no comer, eran rechazados por esa generación”.¹⁰ Por consiguiente el “Hijo de hombre aquí es primariamente una figura que provoca hostilidad y rechazo”.¹¹

Evidentemente que la comida del Hijo del hombre con pecadores debía significar una toma de postura de Jesús ante su entorno social y además una afirmación de su pretensión. Viendo la literatura especializada, consideramos que los principales comentadores de este versículo no aclaran suficientemente el sentido que tiene la expresión “comilón y bebedor”. La acusación presente en tiempos de Jesús como veremos, refleja una serie de interpretaciones legales contra el “hijo rebelde y contumaz”. Esto muestra rasgos novedosos a la luz de su estudio en el judaísmo contemporáneo y que pueden llevar a una mejor explicación de este dicho. Las anteriores reflexiones exegéticas de Tödt, Manson, se eximen por completo de analizar el contexto social y político que dan razón de la expresión ‘glotón y bebedor’ y por consiguiente parece necesario que nos centremos en realizar un análisis pragmático de esta expresión mediante una apropiada contextualización del marco legal del judaísmo.

will...”; B. LINDARS, *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man in the Gospels*, Grand Rapids, Michigan, William b. Eerdmans Publishing Company, 1983, 31-34.

⁶ CH. TUCKET, *Q and the History of Early Christianity*, Edimburgo, T& T Clark, 1996, 286.

⁷ Cf. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der Synoptischen Überlieferung*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohr, 1959, 107.

⁸ Cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, 121.

⁹ Cf. P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Munster, Verlag Aschendorf, 1971, 149; A. POLAG, *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1977, 47; E. P. MEADORS, *Jesus the Messianic Herald of Salvation*, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1997, 40-43; M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.

¹⁰ CH. TUCKET, *Q and the history of Early Christianity*, 254.

¹¹ *Ibidem*.

Señalemos algunas cosas más acerca del texto de Lc 7, 34 a las ya dichas. En primer lugar que el texto de Q no muestra ninguna referencia directa a una Halajá judía, menos aún una referencia explícita al texto de Dt 21, 23. El mismo hecho de no citar el texto bíblico sino solamente aludirlo, refleja la antigüedad del dicho, como ha sido demostrado, las citas aludidas pero no explicitadas son las más antiguas.¹² Creemos que en Q ésta expresión manifiesta algo más que el fracaso de la predicación de Juan y Jesús ante esa generación. Tampoco se trata de la comparación entre la actividad de Juan y Jesús,¹³ si bien es cierto que el relato no expresa explícitamente una acción puntual contra Jesús. Nos parece que ésta representa una primera interpretación legal objetiva realizada por sus contemporáneos para calificar el ministerio de Jesús como pseudoprofeta a raíz de su conducta reiterada de frecuentar “publicanos y pecadores”.

Como lo señalan los comentaristas el hecho de que la acusación esté en boca de los adversarios de Jesús señala un motivo pre-pascual. Por otra parte, el dicho no es una lectura mesiánica, ni de su pretensión, sino que arroja contra Jesús un insulto, una ofensa: “comilón y bebedor”, así como la de “falso profeta” ambas eran merecedoras de la pena de muerte (ver Dt 18, 18-20). Tanto la expresión “Demonio tiene” aplicado a Juan el Bautista como la de “comilón y bebedor” son aplicado a los pseudoprofetos y caudillos mesiánicos que pululaban por Palestina. Un aspecto fundamental del dicho es que la comida con publicanos y pecadores fue considerado como un signo de la llegada del Reinado de Dios (ver Lc 15, 1-10). En los escritos del Nuevo Testamento existen diversas posturas frente a la necesidad que tuvo el profeta de acreditarse con signos y señales. Era frecuente como lo veremos que los profetas y caudillos prometían signos mesiánicos a sus seguidores. Para la fuente Q, Jesús mismo es el único signo que es dado a esta generación. Él se niega a legitimar su ministerio con signos milagrosos, salvo su propia entrega, con lo cual se colocó al margen de la normativa vigente para acreditarse como profeta (ver Lc 11, 29). Bajo este planteamiento y a tenor del texto de Dt 18, 18-22 el insulto pretende justificar la pena capital contra Jesús por sedicioso y corruptor del pueblo. Pero este mismo hecho pone en evidencia la antigüedad del dicho, ésta es la primera y más antigua vinculación entre el texto de Dt 21, 23 y el insulto “comilón y bebedor”.

3.0 El texto de Dt 21, 20-23 en el judaísmo

Más allá del calificativo moral que pueda tener la actuación del judaísmo del siglo I, un dato objetivo que es necesario subrayar, es que este tipo de judaísmo oficial representado por algunos grupos ligados al fariseísmo, buscaba dar cohesión a la nación a través de una interpretación de la Ley de tipo rigurosa y formalista. La praxis social estaba regida a partir de un conjunto de leyes escritas y orales que constituían un *ethos* cultural judío del siglo I y que formaba un universo simbólico en torno a los conceptos de lo que constituía lo puro e impuro.¹⁴ De hecho en medio del complejo contexto socio-político del siglo I, este tipo de judaísmo representó un proyecto socio-político que condujo al pueblo según una determinada interpretación de la Ley mosaica.

¹² Cf. M. DIBELIUS, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte*, 242.

¹³ Cf. E. TÖDT, *Der Menschensohn*, 106.

¹⁴ Cf. H. THYEN, *Καθαρός*, en *Diccionario de Exegesis del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2000, Tomo I, 2094-2103.

El texto de Dt 21, 20-23 pertenece al código deuteronomista que se forma antes del destierro y que pretende configurar la reforma emprendida por Josías. Este cuerpo legal desarrolla una serie de normativas de derecho penal para los casos en que se debe aplicar la pena de muerte. Se trata de una primera sistematización que recoge la doctrina de los profetas y leyes particulares que se articulan en torno a la reforma.¹⁵

La teología del Deuteronomio comprende las bendiciones y maldiciones desde el concepto de alianza. La bendición asegura la continuidad de la alianza sobre la descendencia, la eficacia de las promesas dadas pro Dios en ella para los destinatarios sobre los que recae la bendición. La tierra prometida es un don dado por el Dios de la alianza, por eso la tierra y toda bendición de Dios es dada inmerecidamente y la trasgresión de la ley se realiza en la apostasía. En relación a las condenas que son castigadas con el anatema de Dios, hay que decir que para el sistema simbólico judío el “maldito” es aquel que abandona la alianza de Yahvé, al no cumplir los mandatos en ella estipulados; la desgracia que conlleva ese acto son signos de que el juicio de Dios está sobre ese pueblo como se señala el Deuteronomio (ver Dt 21,23; 28,15-68); el maldito por tanto es el trasgresor a los mandatos de la Ley (Dt 27,26; 28,16-19; Jer 11,3). La responsabilidad ante esta culpa recae en el pueblo. La comunidad creyente es la encargada de erradicar el castigo que conlleva la profanación de la alianza. Como lo muestran algunos textos, la maldición expresa un destino, un proyecto de vida lejos de la alianza, y por consiguiente una herencia de miserias y sufrimiento (ver Gen 4,11; 9,25; Jer 20,14-15; 48,10); es lo que acontece a Israel, la maldición es una realidad concreta que se percibe en el abandono por parte del pueblo de los mandatos a la alianza. En los siguientes apartados intentaremos señalar el tipo de interpretación que se hace del texto de Dt 21, 20-23 en el judaísmo del cambio de era a partir de un estudio de los textos de San 6,4; 7,4; San 8,1-5 y 11QT^a 64,7-13.

3.1. El texto Dt 21, 20-23, en el texto masorético y en la Misná

En la Misná, el tratado Sanedrín es lo que se podría denominar el derecho criminal rabínico. En él aparecen tipificados diversos personajes y delitos merecedores de la pena de muerte (ya sea por abrazamiento, decapitación, estrangulamiento o por lapidación). Mencionamos para ilustrar solo a los lapidados:

“el que tiene relaciones sexuales con su madre o con la mujer de su padre o con la nuera o con un varón o con una bestia, la mujer que se une a una bestia, el blasfemo, el idólatra, el que ofrece sus hijos a Molok, el nigromante, el adivino, el profanador del sábado, el maldecidor del padre o de la madre, el que copula con una joven prometida, el inductor, el seductor, el hechicero, el hijo obstinado y rebelde...(San 7, 4).

En el texto de San 8, 1 aparece una legislación contra el hijo rebelde y contumaz (Dt 21. 18s) “glotón y bebedor (זֹלֶל וְסָבֵא)” (Dt 21,20; Shab 8, 7). En esta enumeración aparecen tanto “el seductor”, “el hechicero”, “el profanador del sábado” en la misma situación que el “hijo obstinado y rebelde”. En relación a este último caso. El término זֹלֶל

¹⁵ Cf. M. NOTH, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1985, 55-128; W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1990, 141-171.

designa al “incontinente”, al “glotón”. Las razones que da San 8,5 son “el hijo rebelde y contumaz será juzgado por razón de lo que sería su fin. La ley dice:

“muera como justo y no como culpable, ya que la muerte del impío es beneficiosa para ellos y para el mundo; en cambio, la muerte de los justos es mala para ellos y para el mundo”.

En la interpretación que se hace de esta Halajá, la Misná regula el castigo de acuerdo a la gravedad, sin embargo, en sentido estricto la expresión no describe la conducta rebelde del adolescente más bien tipifica un delito penado hasta con la muerte. La expresión “glotón y bebedor” representa una fórmula legal para señalar al trasgresor de la Ley, al sujeto que corrompe al pueblo introduciendo costumbres foráneas o inmorales posiblemente no contempla en principio al subversivo o caudillo político o al seudoprofeta, esto a tenor de que existen otros cánones dirigidos a los falsos profetas, magos, adivinos, etc. Un aspecto importante que nos informa la Misná (ver San 6, 4) es el argumento sobre porqué se descende el cadáver antes de que termine el día. La Misná subraya que el ahorcado es un blasfemo, porque ha mencionado el nombre de Dios y la exposición prolongada de su cadáver llevaría a otros a mencionar el nombre sagrado de Dios profanándolo así nuevamente. El nombre de Dios es considerado como innombrable y sólo el sumo sacerdote tiene reservado ese privilegio. Por consiguiente el argumento para bajar al cadáver no radica en la profanación del sábado, sino en la mención del nombre innombrable y sagrado de Dios.

El texto masorético de Dt 21,23 menciona la pena capital por lapidación, no mediante la crucifixión. En cambio, el texto de Dt 21,22 muestra que el la pena por ahorcamiento fue practicada para hombres que habían cometido una pena digna de muerte "Si alguien ha cometido algún crimen digno de muerte, y lo haréis morir colgándolo en un madero” en este caso se refiere a uno de los casos que valen como delitos capitales. Un aspecto interesante que muestra el texto es precisamente que no explicita a qué tipos de crímenes se refiere este pasaje de la Escritura. Posteriormente, como veremos, se comprenderá bajo esta pena a crímenes políticos contra la nación.

En el Targum Neófiti, la interpretación del pasaje de Dt 21,18-22 seguirá este mismo tenor. Se menciona la muerte por lapidación como la situación que contempla el pasaje. En el Targum Onkelos Dt 21,18.20 se halla la expresión **סַטְי וְגִזְרֵי**, que significa “perverso y rebelde”. En este cambio de significado encontramos un acercamiento a una interpretación política del versículo ya no se trata de hijo “rebelde y contumaz” sino de un “perverso y rebelde”, al parecer podemos encontrar en este pasaje una inflexión hacia un tipificación del delito de sedición.

3.2. El texto de Dt 21,20-23 en Qumrán

En la comunidad sectaria de Qumrán, el dicho y el texto de Dt 21,20-23 aparecen juntos en una misma sección del relato en 11QT^a 64,7-13 y en 4QpNah 3-4.8.¹⁶ En el relato de 11QT^a 64,4-6 se cita el texto de Dt 21,20-23:

¹⁶ Cf. J. FITZMYER, “Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and New Testament”, CBQ 40 (1978) 4, 501. De acuerdo a la propuesta de Yadin (1971), el autor considera posible reconstruir la frase que

“este hijo nuestro es duro de corazón, rebelde, no escucha nuestra voz; él es un glotón y un bebedor (זולל וסבא)... Y todos los hombres de la ciudad lo apedrearán (ורגמוהו) y él morirá. Entonces tú erradicarás el mal de tu medio y todos los hijos de Israel escucharán y temerán”.

El texto de 11QT 64,7-12 dice:

“Si un hombre pasa información contra su pueblo o entrega y gobierna su pueblo como a una nación extranjera, o hace el mal contra su pueblo, tú colgarás a él de un árbol y él morirá. Sobre la evidencia de dos o la evidencia de tres testigos él morirá y ellos colgarán a él de un árbol. Y si ocurre que un hombre ha cometido un delito capital y él escapa entre las naciones y maldice a su pueblo y a los hijos de Israel, a él también colgarás de un árbol y él morirá. Y su cadáver no pasará la noche sobre el árbol; es decir tú sepultarás a ellos ese día porque el que cuelga de un árbol es un maldito para Dios y los hombres (ואנשים תלוי על העץ) (מקוללי אלוהים); así tú no profanarás la tierra la que yo te he dado por herencia...”

Entonces tenemos en relación a la traición:

- a) Calumniar o entregar información contra el propio pueblo
- b) Gobernar o asemejar al pueblo con una nación enemiga
- c) Hacer el mal contra la nación

Y el caso del que tiene una pena capital:

- d) Por una ofensa capital, maldiciendo al pueblo de Israel

La inserción de 11QT 64 no está en el texto masorético, por lo tanto podemos considerarla una actualización haláquica del intérprete. El aspecto más notable de este texto legal consiste en que el delito es tipificado como un delito ‘contra el propio pueblo’ o ‘contra la nación’, esto es, *se trata de una explicitación de delitos políticos de traición contra la nación castigados con pena de muerte*. Al final de esta enumeración se insiste en que “colgarás a él sobre un madero. Y morirá y su cuerpo no pasará la noche en el madero, sino que tú lo sepultarás ese día porque el que cuelga de un árbol es un maldito para Dios y los hombres” (v. 11-12). El texto masorético no contiene el añadido “los hombres” el cual al parecer representa una glosa del intérprete.¹⁷ A la sanción religiosa se le añade la sanción social. Entonces el añadido “por los hombres” tiene sentido, tanto la sociedad como Dios consideran a tal hombre como un maldito. El acento de ésta interpretación está en la acción del pueblo y de Dios sobre el que es colgado, en ningún caso es la propia actividad de la víctima. Por otra parte la interpretación de esta ley es escatológica, es decir, si en la teología del Deuteronomio señala que las maldiciones significan la realización del juicio de Dios, el crucificado representa una señal del tiempo del juicio sobre la nación, pues como

falta en 4QpNah 3-4 i 7 (מִשְׁפַּט־מָוֶת) “mispat mawet” citado en Dt 21,22; lo mismo G. L. DOUDNA, *4Q peshar Nahum. A Critical Edition*, Londres, Sheffield Academic Press, 2001, 389-433. Especialmente 400-421; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. fuentes y marcos histórico*, Madrid, Cristiandad, 1985, 298. Cf. Targum Neófiti Nm 21,18-22.

¹⁷ Cf. G. L. DOUDNA, *4Q peshar Nahum*, 400. Nota a pie de página 453.

lo expresa el texto ‘el que cuelga de un árbol es un maldito para Dios’. En este sentido podemos decir que la comunidad esenia de Qumrán contempló estos hechos desde una perspectiva escatológica, en cuanto que estos hechos acaecidos indicaban uno más de otros signos de la etapa final de la historia.

Contextualicemos este paso de la pena capital mediante estrangulación a la práctica de la crucifixión. Ésta práctica fue introducida por los gobernadores helenistas y romanos antes de la era cristiana. El texto de 4QpNah describe el horror que produjo la introducción de esta tortura. El peshet se refiere a la práctica de la crucifixión introducida durante esta época en Israel por Antíoco Epífanes (ver *Ant* 12, 5, 4; *AscMoisés* 8,1)¹⁸ y luego por Alejandro Janneo en el 80 a.C. Éste último ordenó crucificar a 800 judíos, específicamente fariseos (ver *Ant* 13,14, 1; *AscMoisés* 6, 8s). Posteriormente Varo (4 a.C) también ordena hacer crucificar a dos mil culpables de sedición (ver *Ant* 17, 10, 10); los hijos de Judas el Galileo el que había incitado a la rebelión (46 d.C) también son crucificados (ver *Ant* 20, 5, 2; 20, 6, 2).

El texto de 4QpNah identifica a Alejandro Janneo con el “león furioso” quien ordenó colgar hombres vivos como un acto de venganza contra quienes intentan adulaciones. El sintagma $\square \square \square \square \square \square \square \square$ “hombres vivos” aparece en 4QpNah para referirse a hombres que han sido crucificados estando aún vivos, y se repite en tres ocasiones. Al parecer en el caso de 11QT^a la expresión tiene un sentido general, pero en 4QpNah se refiere a un hecho histórico determinado, que habría servido de base para referirlo a un futuro, de ahí que toma la forma de una profecía *ex eventu*. La repetición de la expresión demuestra el impacto que causó la introducción de esta tortura en la comunidad esenia.¹⁹ Lo más significativo fue que la crucifixión de aquellos hombres fue entendida de acuerdo al relato de Dt 20,21-23, que habla no de crucifixión sino de dar muerte ahorcando al condenado hasta que muera. Este cambio es significativo, pues muestra una innovación pragmática, la crucifixión de hombres vivos muestra una nueva significación. En los dos relatos de Flavio Josefo mencionados más arriba (*Ant* 12, 5, 4; 13,14) está referido a fariseos y zelotas radicalizados que habían optado por la resistencia política e incluso armada, en contra de la autoridad militar que ocupaba el país. Para una historia de la interpretación de este pasaje es importante apreciar que en lo sucesivo el pasaje estará condicionado por este cambio pragmático a partir de esta experiencia secular de la crucifixión de subversivos y falsos profetas.

En resumen, de este uso del texto de Dt 21,20-23 que se hace en Qumrán hay que decir:

En primer lugar que en el pasaje el texto del Dt 21,23, la expresión ‘glotón y rebelde’ es interpretado como un delito de traición contra la nación, contra el pueblo. Y por el contexto de la cita este delito contra la nación habría que considerarlo como una apostasía. Como en toda normativa, no hay una identificación con un determinado hecho histórico o personaje,

¹⁸ En San 6, 4 se habla de la crucifixión de 80 mujeres en tiempo de Simeón Ben Setah; M. HENGEL, *Seguimiento carisma*, 86. Señala Hengel que “parece ser que la interpretación judía de Dt 21,22s experimentó una clara transformación debido a la impresión causada por las numerosas cruces levantadas por los romanos en la Palestina judía”.

¹⁹ E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, 298; F. Josefo habla de manera similar de este tormento Cf. *Ant* 12, 5, 4; *Ant* 13,14, 1. En estos textos se repite la impresión “...estando aún vivos y respirando los colgaban de las cruces”, “fueron crucificados *estando aun vivos*...”

sino que es una regla que sirve de pauta de actuación; en el caso 4QpNah se expresa una condena y castigo ejemplar para el pueblo interpretado desde la teología de la comunidad.

Un segundo punto lo expresa que no se utilice este texto, para una lectura mesiánica, pero si escatológica. En Qumrán se desconocía una doctrina mesiánica que viera cumplidas las Escrituras en los rasgos sufrientes del mesías. Pero las leyes son reinterpretadas desde el presupuesto que la comunidad vive los últimos días, y por lo tanto es muy probable que a la enumeración típica, que aparece en diversos textos de la literatura de Qumrán y apocalípticos de este tiempo, esto es, la violación de las leyes, la profanación del templo, el incremento de la violencia y la injusticia, habría que añadir el signo de crucificar hombres vivos.²⁰ Esto habría sido interpretado bajo la categoría apocalíptica del incremento del mal en los últimos días, convicción que acompaña a estas enumeraciones del final de los tiempos.

En tercer lugar, esta Halajá no muestra señales de introducir el tema del sábado en el curso de la interpretación. La cuestión radica más bien en la gravedad de la pena.

En cuarto lugar, como muestra de la rivalidad que existió entre esenios y fariseos se puede hacer notar que la interpretación del texto está de acuerdo con la crucifixión de fariseos a manos de poder de Antíoco Epífanes y Alejandro Janeo como lo demuestra la expresión “así erradicarás el mal de en medio de ti” el cual ha sido conservado en el relato, no obstante el impacto que produjo la introducción de esta práctica.

Además no deja de ser significativo que de acuerdo a la opinión común de los investigadores, la práctica legal de la comunidad de Qumrán en relación con el judaísmo misnaico es más rigurosa y absoluta.²¹ No obstante, teniendo en cuenta lo visto hasta ahora al parecer en este punto muestran una proximidad notable. El principio que utiliza la Misná para justificar la muerte del “hijo rebelde” está en consonancia con la Halajá de Qumrán y con el principio dado en Jn 11, 50; 18, 14, por Pilatos: “conviene que muera uno por el pueblo”. Todo nos indica que esta costumbre descansa en la Halajá del texto de Dt 21, 23. Si estamos en la dirección correcta, podemos argumentar que la acusación de Jesús como merecedor de la pena de muerte comenzó a forjarse de acuerdo a este tenor legal vigente en el judaísmo contemporáneo del Jesús histórico. Es posible afirmar de acuerdo a lo visto que su conducta fue tipificada como la de un corruptor del pueblo, de las costumbres y de transgredir las leyes de la nación. La interpretación realizada en el Judaísmo misnaico y qumránico de Dt 21, 20-23 apoyan esta lectura.

Como puede apreciarse a partir de los resultados obtenidos hasta el momento, la interpretación del texto de Dt 21, 23 sufre una reformulación durante la época de la insurrección macabea y la ocupación romana. Esta nueva reformulación consiste en que el texto se recontextualiza a partir de la práctica secular de la crucifixión como escarmiento para los delitos de sedición o de traición a la nación, así contemplados en la Ley. Y por otra parte al parecer se considera en algunos grupos, al menos, como puede comprobarse en Qumrán en un signo del incremento de la maldad en los últimos tiempos.

²⁰ Cf. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubinga/Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903, 179.

²¹ Cf. G. VERMES, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden, E.J. Brill 1975, 42-43; J. AMOUSSINE, “Ephraïm et Manassé dans le Pésheh de Nahum”, RQ 15(1963) 392-393

3.3. Seudoprofetías y magos en Flavio Josefo

En nuestra discusión acerca de la interpretación de Dt 21, 23 en el contexto de la convivencia de Jesús con publicanos y pecadores debemos integrar un nuevo punto a la reflexión. Hasta ahora hemos presentado la interpretación de Dt 21, 23 de acuerdo a lo cual el enemigo político y el corruptor del pueblo era merecedor de la pena de muerte. Ahora debemos dar otro paso, debemos preguntarnos si la acusación de “glotón y bebedor” está en relación a la acusación de falso profeta que engaña al pueblo. Para hacernos una idea de esto es interesante detenernos en la reflexión que realiza Flavio Josefo acerca de los caudillos y seudoprofetías que aparecían durante ésta época.

Desde época de los Seléucidas hasta el término de ocupación romana en Palestina se produjeron múltiples levantamientos con sus correspondientes ajusticiamientos por parte de la autoridad de turno. En algunos casos de acuerdo a la información que nos suministra F. Josefo sabemos que se practicó la crucifixión. En otros casos sólo sabemos que se aplicó la pena capital sin conocer la manera como se llevó a cabo. Así como ya hemos señalado Antíoco Epífanes (ver *Ant* 12, 5, 4; *AscMoisés* 8, 1); Alejandro Janeo (ver *Ant* 13, 14, 1; *AscMoisés* 6,8s) y más tarde Varo (4 a.C) (ver *Ant* 17, 10, 10) crucificaron a los culpables de sedición y rebeldes zelotas; así también los hijos de Judas el Galileo, fundador de los zelotas, son crucificados (ver *Ant* 20, 5, 2; 20, 6, 2).

Cuando Josefo habla de algunos subversivos que se levantan en Palestina menciona a Teudas; al egipcio, a Judas el Galileo y sus hijos y a algunos que no menciona por su nombre como por ejemplo el seudoprofeta samaritano (ver *Ant* 18, 1, 85-89). De algunos de estos tenemos una versión en los siguientes textos neotestamentarios. En Hch 13,6 se establece la relación entre mago y profeta: “Habiendo atravesado toda la isla hasta Pafos, hallaron a cierto mago (μάγικον) falso profeta, judío, llamado Barjesús” esta misma relación la encontramos también en Flavio Josefo, el mago es considerado un seudoprofeta “dice ser profeta” que engaña al pueblo. Esta relación es una constante en los textos de F. Josefo, el seudoprofeta es alguien que seduce y corrompe al pueblo mediante el engaño. En el relato de Hch 8,9 subraya la relación entre el mago y las señales y prodigios que realiza Felipe. Del mago Simón se menciona que “engañaba a muchos”. Este testimonio de Hechos en relación a Simón el mago establece la relación entre el “engaña a muchos” y las señales que realiza.

En algunos textos neotestamentarios el falso profeta es llamado “mago” (ver Hch 13,6); Flavio Josefo les llama un γόης, que se traduce también por “charlatán”, “impostor”. Estos impostores afirman “ser profetas” προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι. El texto de *Ant* 20, 50, 1 describe a Teudas como un “mago”, “un impostor”, “un adivino”, “un mago”, pero es importante notar que este “mago” tiene la pretensión política de realizar una revolución armada y cambiar el orden político. La traducción de “impostor” quizás no refleja suficientemente el sentido de la expresión, pues pretende mostrar una identidad que está siendo suplantada por el seudo liberador. En cambio la expresión “mago, adivino” está más en relación a una de las actividades que realiza no obstante que no expresa completamente ella, y quizás ni siquiera la describe adecuadamente, pues no se trata de cualquier signo, sino que son signos que hacen referencia a una cierta horizonte comprensivo que ya existe en el pueblo, por eso se les llama “seductores” o “embaucadores” porque juegan con esa expectativa del pueblo. Se trata de “profetas” o que se consideran a si mismo como tales, según la opinión de Josefo se trata de “locos”, “endemoniados”, “posesos” y

“seudoprofetras” Como se afirma explícitamente en GW 2, 259 “Estos fueron hombres impostores y engañaban al pueblo con el pretexto de tener una inspiración divina, pero querían realizar sediciones y cambios de gobierno, y éstos convencían al pueblo de su locura y conducían a ellos al desierto, pretendiendo que Dios debía mostrar allí los signos de la libertad.” En otro texto Josefo, *Ant 20*, 8, 6:

“los impostores y los hombres falaces persuadían a la multitud que los siguieran al desierto. Decían que allí les mostrarían signos y señales que sólo pueden producirse por obra y providencia de Dios. Muchos que les creyeron sufrieron los castigos que merecían su locura, pues Felix los hizo ejecutar cuando le fueron entregados”.

En este texto de Flavio Josefo se aprecia que se trata de hombres que se arrojan la pretensión de ser el profeta de los últimos tiempos que realizarían las señales escatológicas aplicadas al profeta escatológico de Dt 18,18/ Mal 3,23 e Is 61,1-2. Esto se puede comprobar por las imágenes que se utilizan:

- Sus seguidores son guiados hasta el río Jordán, donde se abrirían las aguas del río y se realizaría un nuevo signo del éxodo.
- El seguimiento personal a estos “impostores” al desierto se repite (ver *Ant 20*, 8, 6).
- El desierto es el lugar donde se manifiestan los “signos y señales” del profeta. Estos seudoprofetras e impostores persuaden (ἐπειθοῦν) al pueblo de ir al desierto. Un lugar predilecto para realizar las señales mesiánicas es el desierto.
- Según Josefo GW 2, 259 en el desierto era el lugar donde se muestran los “signos de la libertad.”
- Otro caso que menciona Josefo en *Ant 20*,8.6 el egipcio pretende ser un profeta que mostraría la caída de las murallas de Jerusalén. En este último relato aparece la expresión προφήτου πίστιν, tomada de Mac 14, 41 para referirla al profeta escatológico. Nuevamente tenemos que este texto expresa que estos profetas eran pretendientes mesiánicos.

No deja de ser relevante citar en este contexto volver a la figura de Juan Bautista. Fl Josefo señala en *Ant 18*, 117-119 que Herodes era consciente de “la gran influencia de Juan sobre el pueblo temía que esto condujera a una rebelión”¹¹⁸ En este relato de historiador judío vemos dos aspectos similares a los ya analizados vinculados a la persona de Juan: por un lado la “gran influencia” de Juan sobre el pueblo, y por otro, la posibilidad de un alzamiento a las ordenes de Juan. La razón que da Josefo para la muerte de Juan el Bautista es el temor a una rebelión encabezada por el profeta. Esta misma cantidad de citas en las que se menciona o alude al texto de Dt 21, 23 nos lleva a sostener que el texto de Dt 21, 23 fue uno de los que tuvieron los primeros misioneros cristianos²² para anunciar el kerigma cristológico. A partir de estos argumentos podemos subrayar que estamos frente a testimonios de gran antigüedad que relacionó y comprendió la causa de la muerte de Jesús desde el derecho penal judío.

²² CH. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978, 59. Dodd no enumera entre sus textos esta alusión a Dt 21, 20, sin embargo, afirma que el cristianismo naciente recurrió a múltiples textos del AT para explicar el acontecimiento pascual.

4.0 CONCLUSIÓN

En tiempo pre-cristianos existía un derecho penal desarrollado a partir del texto de Dt 21,23 vigente en el judaísmo oficial y en otros grupos judíos heterodoxos como los esenios de Qumrán en vista de tipificar delitos capitales como la traición o sedición contra la nación. La expresión estudiada ‘glotón y bebedor’, que refleja la costumbre de Jesús de frecuentar ‘publicanos y pecadores’ lo colocó de hecho en la situación prescrita por esta normativa. Este texto sirvió de horizonte interpretativo a los adversarios de Jesús, para calificarlo como traidor sedicioso contra la nación y merecedor de la muerte. La acusación de seudoprofeta, corruptor del pueblo se basa en la conducta reiterada de Jesús de comer con publicanos y pecadores, lo cual significa que se trata de una acusación que cae en el plano político-religioso. La naturalidad y la legitimidad con que se desarrolla el proceso en contra de Jesús radican en esta legislación.

En los textos judíos de la Misná, como en los textos de Qumrán se subraya la connotación política que tiene la expresión ‘glotón y bebedor’, en los textos presentados de F. Josefo, a esta connotación política se añade otra, que expresa la idea que los ‘seudoprofetas’ o ‘impostores’ debían presentar determinadas señales que servían como legitimación de la pretensión mesiánica. En relación a estas señales prometidas por estos impostores podemos decir que se repite en Josefo la expresión *σημεία καὶ τέρατα* que encontraremos en los textos neotestamentarios para referirse a los seudoprofetas y anticristos que aparecen en los últimos tiempos antes de la vuelta del Hijo del hombre (ver Lc 21,22; Mc 13, 22; 2 Tes 2,1; Did 16,4). Como lo hemos mostrado, es interesante subrayar la función legitimadora que poseen las señales que realizan tanto el mago como el profeta. Tanto en los textos neotestamentarios como en los textos de F. Josefo ya mencionados, se indica que las señales son un elemento fundamental de la función del profeta de los últimos tiempos.

Hemos sostenido que la acusación de “comilón y bebedor”, presente en el texto de Q 7,34, expresa una interpretación de gran antigüedad, pero que es una interpretación no mesiánica, y bien indica algo más que el fracaso del ministerio de Juan y de Jesús ante sus contemporáneos. Al margen del significado que pueda tener la expresión *Hijo del hombre* en este dicho, la acusación “comilón y bebedor” manifiesta tener un contexto histórico ligado a los primeros años del ministerio de Jesús. Posiblemente fue una apropiación cristiana de una acusación judía en contra de Jesús. Nos parece que representa una primera interpretación legal e histórica que comprendió y reinterpretó el ministerio de Jesús a la luz de su conducta reiterada de compartir con “publicanos y pecadores”. Con esto estamos diciendo que el texto de Q 7,32 expresa una situación vital bien distinta a la que postula la exégesis, pareciera que no tiene mucho sentido defender que el título *Hijo del hombre* ha sido introducido posteriormente al dicho; más bien habría que defender, para que tenga sentido, ‘así como el Bautista era calificado como *poseído por un demonio*, el hijo del hombre, entiéndase *este hombre* es un traidor, un sedicioso’.

Bibliografía

AMOUSSINE, J., “*Ephraim et Manassé dans le Péschér de Nahum*”, RQ 15 (1963) 392-393.

BERGER, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga y Basilea, Francke Verlag, 1994.

- BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000.
- COLPE, C., ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en G. KITTEL; G. FRIEDICH (Eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1984, Tomo XIV, 276-414.
- DODD, CH., *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978
- DOUDNA, G. L., *4Q pesher Nahum. A Critical Edition*, Londres, Sheffield Academic Press, 2001.
- FITZMYER, J., "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and New Testament", CBQ 40 (1978) 4.
- GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1934.
- HENGEL, M., *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.
- HOFFMANN, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Munster, Verlag Aschendorf, 1971.
- JEREMIAS, J., *New Testament Theology*, Londres, SCM Press Ltda., ⁵1978.
- LINDARS, B., *Jesus son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man in the Gospels*, Gran Rapids, Michigan, William b. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- MANSON, T. W., *The Saying of Jesus*, Londres, SCM Press, 1949.
- MEADORS, E. P., *Jesus the Mesianic Herald of Salvation*, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1997.
- NOTH, M., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1985.
- POLAG, A., *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.
- SATO, M., *Q und Prophetie*, Tubinga, J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- SCHMIDT, W. H., *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1990.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. fuentes y marcos histórico*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- SCHWEIZER, E., „Der Menschensohn“, ZNW 50 (1959).
- THYEN, H., Καθαρός, en *Diccionario de Exegesis del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 2000, 2094-2103.
- TÖDT, E., *Der Menschensohn in der Synoptischen Überlieferung*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohr 1959.
- TUCKET, CH., *Q and the History of Early Christianity*, Edimburgo, T & T Clark, 1996.
- VERMES, G., *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden, E. J. Brill, 1975.
- VOLZ, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubinga/Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903.
- WILCOX, M., *The Semitisms of Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

P. César Carbullanca Núñez es docente en la Universidad Católica del Maule Talca/Chile.