

E. P. Sanders

# La figura histórica de Jesús

Αγορά

τα νόμιμα, ἀλλά λέγει  
μοysi. 6 dixit mo

E. P. Sanders

# La figura histórica de Jesús



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2000

*Para Jack y Susan*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.ctv.es/evd>  
E-mail: [evd@ctv.es](mailto:evd@ctv.es)

Título original: *The historical figure of Jesus.*

Traducido por: *José Pedro Tosaus Abadía.*

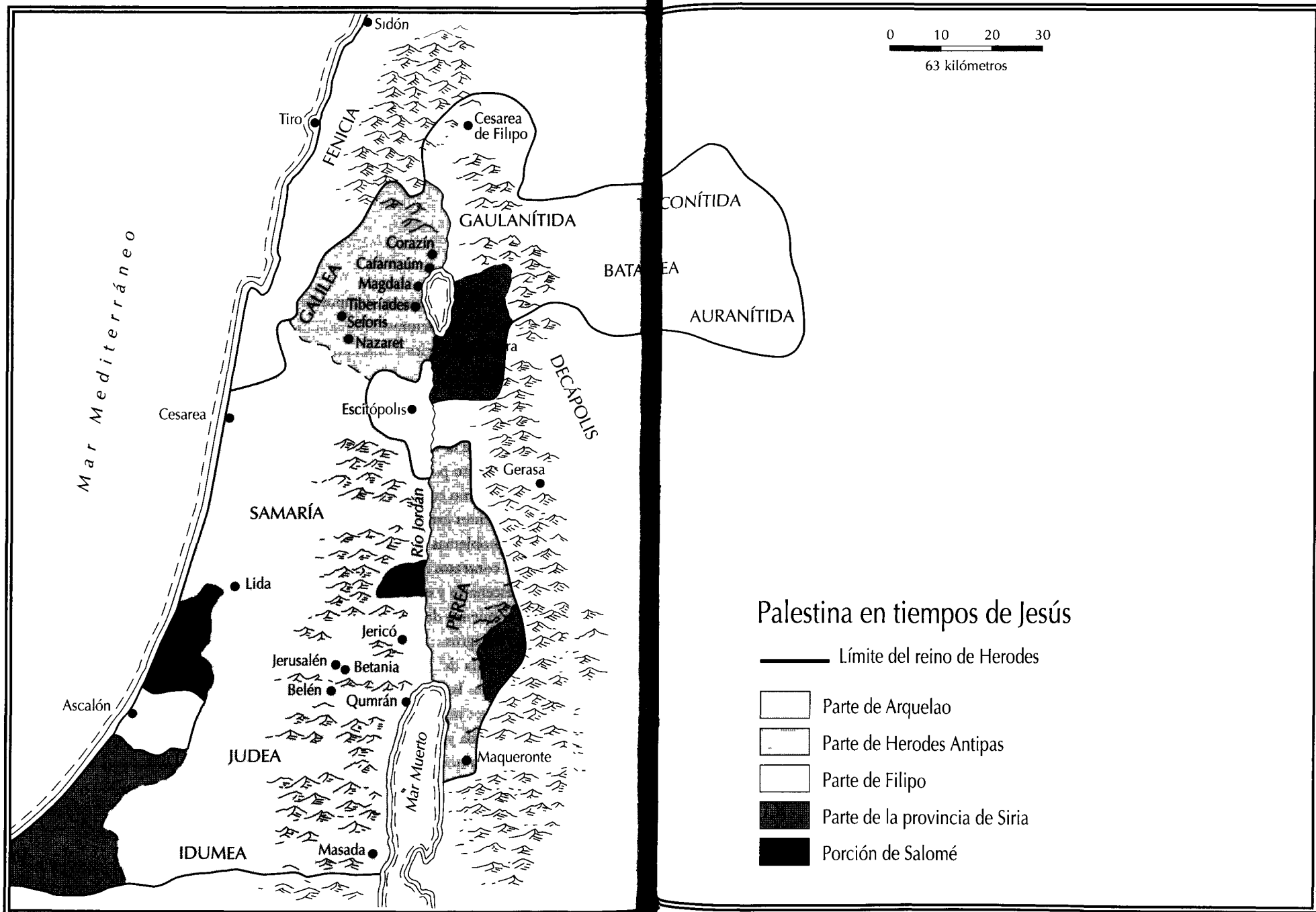
© E. P. Sanders, 1993. © Editorial Verbo Divino, 2000. Es propiedad. Printed in Spain. Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 1.572-2000

ISBN: 84-8169-400-2

# Contenido

Mapa de Palestina en tiempos de Jesús.....	9
Lista de abreviaturas.....	11
Tabla cronológica.....	13
Prefacio.....	15
1. Introducción.....	17
2. Esbozo de la vida de Jesús.....	27
3. El contexto político.....	33
4. El judaísmo como religión.....	55
5. Las fuentes externas.....	73
6. Los problemas de las fuentes primarias.....	81
7. Dos contextos.....	101
8. El escenario y el método del ministerio de Jesús.....	121
9. El comienzo del ministerio de Jesús.....	135
10. Los milagros.....	155
11. La llegada del Reino.....	191
12. El Reino: Israel, los gentiles y los individuos.....	211
13. El Reino: inversión de valores y perfeccionismo ético.....	219
14. Contienda y oposición en Galilea.....	229
15. La visión que Jesús tenía de su papel en el plan de Dios.....	261
16. La última semana de Jesús.....	273
17. Epílogo: La resurrección.....	299
Apéndice I: Cronología.....	305
Apéndice II: Los discípulos de Jesús.....	317
Índice de nombres y materias.....	319



Mar Mediterráneo

Sidón

Tiro

FENICIA

Cesarea de Filipo

GAULANÍTIDA

CONÍTIDA

BATAEIA

AURANÍTIDA

Galilea

Corazin

Cafarnaúm

Magdala

Tiberíades

Seforis

Nazaret

Escitópolis

DECÁPOLIS

Gerasa

SAMARÍA

Río Jordán

Lida

Jericó

Jerusalén

Betania

Belén

Qumrán

JUDEA

Maqueronte

MAR MUERTO

ASCALÓN

IDUMEA

Masada

## Abreviaturas

AEC	Antes de la Era Común (= a.C.).
<i>Antig.</i>	Josefo, <i>Antigüedades judías</i> , en Josefo, <i>Works</i> , edición y traducción a cargo de H. St J. Thackeray, Ralph Marcus, Allen Wikgren y Louis Feldman, Loeb Classical Library, 10 vols., Londres y Cambridge (Ma.) 1926-1965 (trad. esp.: <i>Antigüedades judías</i> , Clé, Tarrasa 1988, 3 vols.).
BJ	Biblia de Jerusalén.
BP	Biblia del Peregrino.
EC	Era Común (= d.C.).
<i>Guerra</i>	Josefo, <i>La guerra judía</i> , en Josefo, <i>Works</i> (como <i>supra</i> ) (trad. esp.: <i>La guerra de los judíos</i> , Iberia, Barcelona 1983, 2 vols.).
HJP	Emil Schürer, <i>History of the Jewish People in the age of Jesus Christ</i> , revisado y editado por Geza Vermes, Fergus Millar y Martin Goodman, 3 vols. en 4 partes, Edimburgo 1973-1987 (trad. esp.: <i>La historia del pueblo judío en tiempos de Jesús</i> , Madrid 1985, 2 vols.).
<i>J&amp;J</i>	E. P. Sanders, <i>Jesus and Judaism</i> , Londres y Filadelfia 1985.
<i>JLJM</i>	E. P. Sanders, <i>Jewish Law from Jesus to the Mishnah: five Studies</i> , Londres y Filadelfia 1990.
LB	La Biblia.
NC	Versión de la Biblia de Nácar-Colunga.
NRSV	New Revised Standard Version de la Biblia.
<i>P&amp;B</i>	E. P. Sanders, <i>Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE</i> , Londres y Filadelfia 1992.

RSV  
SSG

Revised Standard Version de la Biblia.  
E. P. Sanders y Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, Londres y Filadelfia 1989.  
// Paralelo (Mt 9,14-17 // Mc 2,18-22 significa que el segundo pasaje es paralelo del primero).

//

## Tabla cronológica

597 AEC	Nabucodonosor de Babilonia conquista Jerusalén, los judíos principales son llevados al exilio en Babilonia.
559-332	Palestina bajo mandato persa.
538	Comienzo del retorno a Jerusalén.
520-515	Reconstrucción del Templo.
333-332	Alejandro Magno conquista Palestina.
c. 300-198	Palestina bajo los tolomeos de Egipto.
198-142	Palestina bajo los seléucidas de Siria.
175-164	Antíoco IV (Epífanés), rey de Siria.
167	Profanación del Templo; comienzo de la rebelión asmonea (macabea).
166-142	Lucha asmonea por la plena autonomía.
142-37	Período asmoneo.
63	Pompeyo conquista Judea.
63-40	Hircano II, sumo sacerdote y etnarca.
40-37	Antígono, sumo sacerdote y rey.
37-4	Herodes el Grande, rey.
31	Batalla de Actium: Octavio (que más tarde recibió el título de Augusto) alcanza la supremacía en el imperio romano.

- 4 AEC-6 EC Arquelao etnarca, soberano de Judea.  
 4 AEC-39 EC Antipas tetrarca, soberano de Galilea y Perea.  
 c. 4 AEC **Nacimiento de Jesús de Nazaret.**  
 6-41 EC Prefectos romanos gobiernan Judea.  
 14 Tiberio sucede a Augusto como emperador.  
 c. 18-36 José Caifás, sumo sacerdote judío.  
 26-36 Poncio Pilato, prefecto de Judea.  
 c. 30 **Muerte de Jesús.**  
 37 Gayo (Calígula) sucede a Tiberio como emperador.  
 41 Claudio sucede a Gayo.  
 41-44 Agripa I, rey, gobierna sobre el antiguo reino de Herodes.  
 44-66 Procuradores romanos gobiernan Judea, Samaría y parte de Galilea.  
 48-66 Agripa II va recibiendo poco a poco partes del reino de su padre.  
 66-74 Rebelión judía contra Roma.  
 70 Caída de Jerusalén, destrucción del Templo.

## Prefacio

La mayoría de los estudiosos que escriben sobre el mundo antiguo se sienten obligados a advertir a sus lectores que nuestro conocimiento puede ser, en el mejor de los casos, parcial y que la certeza raramente se alcanza. Un libro acerca de un judío del siglo I, que vivió en una región bastante insignificante del imperio romano, debe llevar tal advertencia a modo de prólogo. Sabemos de Jesús por libros escritos pocas décadas después de su muerte, probablemente elaborados por personas que no se contaron entre sus seguidores mientras él vivió. Lo citaron en griego, que no era su primera lengua, y, en cualquier caso, las diferencias entre nuestras fuentes demuestran que sus palabras y obras no fueron conservadas perfectamente. Poseemos muy poca información sobre él, aparte de las obras escritas para glorificarlo. Hoy en día no contamos con buena documentación sobre lugares tan apartados como Palestina; tampoco contaban con ella los autores de nuestras fuentes. No tenían archivos ni documentos oficiales de ningún tipo. Ni siquiera tenían acceso a buenos mapas. Estas limitaciones, comunes en el mundo antiguo, se traducen en abundante incertidumbre.

Admitiendo estas dificultades y muchas otras, los estudiosos del Nuevo Testamento se pasaron varias décadas —aproximadamente de 1910 a 1970— diciendo que nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico se podía calificar de entre muy poco y prácticamente inexistente. El exceso lleva a la reacción, y en las últimas décadas nos hemos vuelto más confiados. De hecho, la confianza ha aumentado vertiginosamente, y la bibliografía especializada reciente contiene lo que considero afirmaciones temerarias e infundadas sobre Jesús, hipótesis sin pruebas que las apoyen.

Mi opinión personal es que estudiar los evangelios es un trabajo sumamente duro. Comprendo a los estudiosos que desesperan de encontrar pruebas abundantes y válidas acerca de Jesús. Pienso, no obstante, que el trabajo da buenos resultados en las formas modestas que son de esperar en el estudio de la historia antigua.



El presente libro ofrece una relación de las dificultades y de los bastante modestos resultados que considero básicos y relativamente seguros —muy seguros con relación al resto de nuestros conocimientos sobre la Palestina antigua en general y las figuras religiosas judías en particular—. Sabemos mucho de Jesús, infinitamente más que sobre Juan el Bautista, Teudas, Judas el Galileo y cualquiera de las demás figuras cuyos nombres nos han llegado más o menos de su mismo tiempo y lugar.

Mientras escribía, era consciente de que las páginas de material introductorio se me apilaban. Pese a mi intención de reducirlas, de un borrador a otro aumentaban en número sin parar. Mi deseo sigue siendo que el lector pueda llegar al meollo de la cuestión más rápidamente, pero pienso que los capítulos introductorios son necesarios. El conocimiento de los evangelios sigue estando muy difundido, incluso en nuestra secularizada era, pero la comprensión de sus problemas críticos es menos común. No me gusta decir que hay una dificultad sin aclarar cuál es: esto explica gran parte del material. También he ofrecido una descripción más detallada de lo habitual del contexto político y religioso de la vida de Jesús, pues lo más frecuente es que estos temas queden tergiversados en los libros escritos sobre Jesús, tanto por los aficionados como por los profesionales.

Sin embargo, he economizado en algunas cosas, especialmente al dar referencias. Evito los debates con otros especialistas y las notas bibliográficas finales citando mis propias obras anteriores, donde he analizado más ampliamente tanto las fuentes primarias como la literatura secundaria. También he intentado reducir al mínimo el análisis de palabras y expresiones extranjeras.

Las citas bíblicas siguen por lo general la Revised Standard Version, que sigo considerando como la traducción inglesa más satisfactoria en conjunto, pero ocasionalmente he utilizado la New Revised Standard Version. [En la traducción española se ha empleado fundamentalmente la versión de La Biblia (LB) y, en algún caso, la de la Biblia de Jerusalén (BJ)]. A veces he modificado la traducción para hacer resaltar de forma más precisa la expresión del texto griego.

Rebecca Gray leyó y comentó dos borradores de este libro, por lo cual le estoy muy reconocido. Agradezco a Frank Crouch el haber preparado el índice de textos y a Marlena Dare el haberlo mecanografiado. También deseo dar las gracias a Peter Carson y a Miranda McAllister, de Penguin Books, por sus valiosísimos consejos y su mucha paciencia, y a Donna Poppy por su meticuloso trabajo sobre el texto mecanografiado.

## 1

## Introducción

Una mañana de primavera, allá por el año 30, las autoridades romanas de Judea ejecutaron a tres hombres. Dos eran “bandidos”, hombres que tal vez fueran ladrones, bandoleros o salteadores de caminos interesados únicamente en su propio beneficio; pero también es posible que fueran insurgentes cuyo bandolerismo tuviera una finalidad política. El tercero fue ejecutado como criminal político de otro tipo. No había robado, saqueado ni asesinado, y tampoco había almacenado armas. Fue convicto, sin embargo, de haber pretendido ser “rey de los judíos”, un título político. Los que asistían a la ejecución, entre quienes se encontraban algunas de las mujeres que habían seguido al tercer hombre, sin duda pensaban que sus esperanzas de “insurgencia” con éxito habían quedado destruidas y que el mundo apenas advertiría lo que sucedía esa mañana de primavera. Durante bastante tiempo, el mundo —según lo representan las reliquias literarias de los miembros de la elite del imperio romano— ciertamente prestó a ese hecho muy poca atención. Por supuesto, al final resultó que el tercer hombre, Jesús de Nazaret, se convirtió en una de las figuras más importantes de la historia humana. Nuestra tarea es entender quién fue y qué hizo.

No voy a intentar explicar por qué ha sido tan importante en los siglos posteriores a su muerte. Ésa es otra cuestión, y requiere el estudio del desarrollo de la teología cristiana a lo largo de los siglos que siguieron a la ejecución de Jesús, especialmente durante los cuatro siglos siguientes. Jesús llegó a ser el centro de una religión nueva y se convirtió en una figura *teológica*: no sólo en el fundador histórico de un movimiento religioso, sino en alguien cuya persona y obra eran materia del pensamiento filosófico y teológico. Durante casi dos mil años, la mayoría de los cristianos han considerado la enseñanza de Jesús y sus actividades en Palestina menos importantes que su relación con Dios Padre y que la trascendencia que Dios atribuyó a su vida y especialmente a su muerte: murió como sacrificio por los pecados del mundo entero.

Diré unas pocas palabras más acerca del Cristo de los credos cristianos en el capítulo 10; en este momento sólo deseo aclarar que este libro no es un tratado de teología. No voy a analizar lo que Dios hizo, o no hizo, a través de la vida y muerte de Jesús, ni el modo en que Jesús participa, o no participa, en la divinidad. Me propongo analizar al ser humano Jesús, que vivió en un determinado lugar y tiempo, y buscaré pruebas y propondré explicaciones exactamente igual que hace cualquier historiador cuando escribe sobre una figura de la historia.

Ciertamente, en este trabajo la teología será importante en otro sentido. Jesús tuvo ideas teológicas, lo mismo que sus seguidores. Quienes transmitieron y desarrollaron las tradiciones acerca de Jesús, y los autores de los evangelios, concedieron a aquél un lugar importante en su comprensión de la actividad de Dios en el mundo. Ocasionalmente examinaré la teología de los primeros cristianos, pues resulta necesario para analizar lo que escribieron sobre Jesús, y examinaré más ampliamente la teología propia de Jesús, pues ésta constituye un elemento muy importante de su identidad. No intentaré, sin embargo, ajustar estas teologías con el dogma cristiano posterior. Creo que hubo continuidades entre lo que pensó Jesús y lo que pensaron sus discípulos tras su muerte, y entre lo que pensaron éstos y lo que creyeron los cristianos de siglos posteriores. Pero también hubo cambios y evoluciones. No seguiré esta interesante historia más allá de la fecha del último evangelio, el año 80 aproximadamente.

La teología propia de Jesús y las teologías de sus primeros seguidores son cuestiones históricas, que se han de examinar de la misma manera que se estudia lo que Jefferson pensó acerca de la libertad, lo que Churchill pensó acerca del movimiento obrero y las huelgas de 1910 y 1911, lo que Alejandro Magno pensó acerca de la unión de Grecia y Persia en un imperio, y lo que sus contemporáneos pensaron acerca de estos grandes hombres mientras todavía vivían.

Puesto que algunos lectores no estarán acostumbrados a examinar históricamente la vida y el pensamiento de Jesús, deseo poner en perspectiva el presente trabajo diciendo algunas palabras sobre los otros temas que acabamos de mencionar. Entrañan diferentes grados de dificultad, y requieren el uso de diferentes tipos de material. El pensamiento de Jefferson sobre la libertad y el gobierno es un tema amplio, que requiere un estudio cuidadoso, pero sobre el cual la documentación es muy buena, en parte gracias a la abundante correspondencia de Jefferson, que se ha conservado cuidadosamente.<sup>1</sup> Las actuaciones de Churchill con respecto a la huelga de

<sup>1</sup> Además de los volúmenes completos con la correspondencia y otros papeles de Jefferson, hay varios manuales útiles, como Adrienne Koch y William Peden (eds.), *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, 1944, 1972.

mineros de 1910 y a la huelga ferroviaria de 1911, y en particular sus órdenes a la policía y al ejército acerca del uso de la fuerza, fueron ampliamente analizadas por la prensa de la época, y a raíz de todo eso surgieron opiniones populares que se han mantenido hasta el día de hoy, pero que a menudo son incorrectas. El historiador debe evaluar cuidadosamente los diversos relatos, que incluyen rumores y habladurías, con el fin de establecer con exactitud lo que Churchill hizo y lo que pensó a propósito de cuestiones que provocaron grandes pasiones. Parece que un estudio completo de toda la documentación, tanto pública como privada, le exonera en buena medida de las acusaciones hechas contra él.<sup>2</sup> Lo que Alejandro Magno pensó acerca de sus conquistas sin parangón es una cuestión oscura, a la que no se puede dar una respuesta definitiva basándonos en las pruebas de que disponemos actualmente. Sabemos que conquistó el imperio persa, que se casó con una princesa persa y que ordenó a algunos de sus oficiales casarse con mujeres de la nobleza persa. Pero lo que pensó exactamente está fuera de nuestro alcance. Podemos concluir, de forma genérica, que buscó algún tipo de unión o armonía entre sus oficiales macedonios y la nobleza persa, pero no podemos decir con precisión qué pretendía.<sup>3</sup>

Todas estas cuestiones se parecen en un aspecto fundamental a las relativas a Jesús: los personajes principales son figuras legendarias. La gente habló de ellos y transmitió relatos sobre ellos ya durante su vida, y el paso de los años ha destacado algunos aspectos de sus vidas, al tiempo que hacía olvidar en gran medida otros. En el estudio de Jefferson o Churchill, el estudioso tiene fuentes excelentes para llegar más allá de la leyenda y el rumor. El biógrafo de Jefferson tiene una cantidad sumamente abundante de material de primera mano, mientras que el biógrafo de Churchill está casi sumergido en pruebas. Averiguar lo que pensaba Jesús se acerca mucho más a la búsqueda del Alejandro histórico. No ha llegado hasta nosotros ningún escrito de Jesús. Los documentos más o menos contemporáneos suyos, dejando aparte los del Nuevo Testamento, prácticamente no arrojan luz alguna sobre la vida o la muerte de Jesús, aunque revelan muchas cosas sobre el ambiente social y político en que se desarrolló. Las fuentes principales de nuestro conocimiento de Jesús como tal, los evan-

<sup>2</sup> Véase el vigoroso relato de Randolph Churchill, en el cual censuraba a "los propagandistas" que crearon una "demonología socialista" acerca de su padre: *Winston S. Churchill 1901-1914: Young Statesman*, 1967, pp. 359-372. Más recientemente, véase: William Manchester, *The Last Lion. Winston Spencer Churchill. Visions of Glory 1874-1932*, 1983, pp. 417s; Martin Gilbert, *Churchill: A Life*, 1991, pp. 219-221, 231-233.

<sup>3</sup> Sobre estos matrimonios, véase Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, 1973 (Penguin ed., 1987), pp. 417-419.

gelios del Nuevo Testamento, están viciados, desde el punto de vista del historiador, por el hecho de que quienes los escribieron intentaban glorificar a su héroe. Las fuentes sobre Jesús son mejores, sin embargo, que las que tratan de Alejandro. Todas las biografías originales de Alejandro se han perdido, y solamente se conocen porque fueron usadas —mucho más tarde— por escritores posteriores.<sup>4</sup> Las fuentes primarias sobre Jesús se escribieron en un tiempo más cercano a los años en que él vivió, y por aquel entonces todavía vivían personas que lo habían conocido. Ésta es una de las razones por las que podemos decir que en algunos aspectos sabemos más sobre Jesús que sobre Alejandro. Por otra parte, Alejandro modificó la situación política de buena parte del mundo en tan gran medida que el esquema fundamental de su vida pública resulta en verdad muy bien conocido. Jesús no cambió las circunstancias sociales, políticas ni económicas de Palestina. Pese a ello, como veremos luego con más detalle, poseemos una noción suficiente del curso exterior de su vida, especialmente de su vida pública. La superioridad de las pruebas sobre Jesús se comprueba cuando nos preguntamos acerca de lo que pensó. Sus seguidores iniciaron un movimiento basado parcialmente en lo que Jesús mismo había enseñado y hecho. Si somos capaces de descubrir cuáles de sus ideas procedían de Jesús, sabremos mucho del pensamiento de éste. El estudio diligente de los evangelios a menudo puede distinguir entre el depósito de las opiniones propias de Jesús y las opiniones de sus seguidores, como veremos luego con más detalle.<sup>5</sup> Nuestra confianza se ve aumentada por el hecho de que algunas de nuestras fuentes son independientes entre sí. Pablo aporta datos importantes que revelan algunas de las opiniones y expectativas de Jesús, y las cartas de Pablo se escribieron antes que los evangelios. Por otro lado, sus cartas fueron reunidas y publicadas después de que hubieran sido escritos los evangelios; así, Pablo no conocía los evangelios, y los autores de los evangelios no conocían las cartas de Pablo.

No obstante, nuestras fuentes dejan mucho que desear. Los evangelios transmiten los dichos y los hechos de Jesús con un lenguaje que no era el suyo (él enseñó en arameo, los evangelios están en griego), y sitúan cada información en un contexto ideado por sus seguidores, generalmente por seguidores a distancia. Aun cuando supiéramos que tenemos sus mismas palabras, todavía tendríamos que temer que la cita estuviera fuera de contexto.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Véase Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, pp. 409s.

<sup>5</sup> Sobre pruebas de “autenticidad”, véanse por ejemplo *infra* pp. 116-117, 204.

<sup>6</sup> Véanse *infra* pp. 81-83.

El historiador que estudia a un gran ser humano y comunica todos sus hallazgos, casi con seguridad escribirá cosas, algunas al menos, que ciertos admiradores preferirían no leer. Los que se forjaron una imagen de Jefferson imaginando el carácter del autor de la Declaración de Independencia podrían quedar escandalizados por un estudio sobre su vida amorosa y su consumo de alcohol. Quienes consideran a Churchill el hombre que “hizo formar al idioma inglés y lo envió a la guerra” (como dijo de él John Kennedy) encontrarán menos atractiva una descripción de Churchill como político de ámbito nacional. Esto no es una advertencia de que yo vaya a “revelar” sobre Jesús algo verdaderamente escandaloso, como una promiscuidad sexual, por ejemplo. Me atenderé a las pruebas, que guardan silencio absoluto sobre esos temas. Si Jesús tuvo defectos serios, resulta imposible encontrarlos. Sin embargo, no escribiré sólo acerca de lo amable que fue, ni tampoco pasaré por alto aquellos aspectos de su vida y pensamiento que muchos de sus admiradores más ardientes desearían hacer desaparecer. Tenemos que entender por qué suscitó controversia y por qué tuvo enemigos. La opinión cristiana tradicional de que los demás judíos lo odiaban porque era bueno y porque favorecía el amor, cosa a la que ellos se oponían, no bastará. Intentaré ocuparme de él y de sus contemporáneos de modo más realista.

La búsqueda del Jesús de la historia tiene ya más de 200 años. A finales del siglo XVIII, un puñado de europeos valientes empezaron a aplicar la crítica literaria e histórica a los libros del Nuevo Testamento, que hasta entonces había quedado fuera de sus límites: demasiado sagrado para la investigación profana del Renacimiento y la Ilustración.<sup>7</sup> La lectura de los informes sobre Jesús escritos durante este período de 200 años por estudiosos serios y entregados pone de manifiesto que las conclusiones han sido extraordinariamente diversas, hecho que induce a muchos a pensar que en realidad no sabemos nada. Se trata de una reacción exagerada; sabemos muchas cosas. El problema es conciliar nuestro conocimiento con nuestras esperanzas y aspiraciones. Debido a la importancia posterior de Jesús y del movimiento que inició, queremos saberlo todo sobre él, especialmente sus pensamientos más íntimos; por ejemplo, qué pensaba de sí mismo. Como he indicado más arriba, pienso que tenemos pruebas suficientes de algunas de las cosas que Jesús pensó. Pero los pensamientos más íntimos, incluso los de personas cuyas vidas públicas están bien documentadas, resultan por lo general esquivos. ¿Qué pensaba realmente Lincoln, en lo profundo de su corazón, acerca de la emancipación de los esclavos?

<sup>7</sup> Véase Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, traducción inglesa 1910 (original alemán 1906), pp. 13-26 [trad. esp.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990].

Es una pregunta difícil, aunque tenemos un montón de material acerca de Lincoln y sabemos lo que hizo y cuáles fueron sus efectos. Algo parecido sucede con Jesús, aunque nuestra documentación es menos completa: sabemos algunas de las cosas que hizo, bastante de lo que enseñó, y mucho acerca de sus efectos. Debemos, pues, tratar de deducir lo que pensó en lo más hondo de sí mismo. No conviene que nos retraigamos de tales deducciones, pero debemos reconocer que son menos seguras que sus palabras y obras, ya de por sí bastante difíciles de determinar con seguridad.

El objetivo de este libro es exponer lo más claramente posible cuanto podemos conocer utilizando los métodos normales de la investigación histórica, y distinguir esto de las deducciones etiquetando éstas claramente como tales. Los análisis generales sobre los milagros y la enseñanza de Jesús incluirán algunos pasos de cuya fiabilidad dudo (como subrayaré en los lugares oportunos), pero las pruebas que considero seguras regularán los temas, las categorías y las conclusiones.

Este objetivo es modesto, pero cumplirlo es difícil. A menudo los autores desean explayarse en la complejidad de sus materias, para de ese modo ganarse la comprensión del lector. Ciertamente, espero tener lectores comprensivos, pero también pienso que los libros sobre Jesús son más difíciles de escribir que los libros sobre otras personas de las que poseemos documentación análoga. Ya he indicado que personas que se contentan con información general acerca de otras figuras de la antigüedad quieren saber mucho más acerca de Jesús. Hay además otros problemas especiales. Uno es que las fuentes primarias, los evangelios del Nuevo Testamento, se han leído de forma muy generalizada y resultan inmediatamente accesibles al público que lee. Esto exige del autor que explique con cierto detalle cómo usa él las fuentes, tarea que el biógrafo de otras figuras de la antigüedad puede tratar con brevedad o incluso omitir completamente. Todos los historiadores tienen opiniones acerca de sus fuentes, pero por lo general sólo han de explicarlas a otros estudiosos. El análisis de los problemas que plantean las fuentes antiguas es casi necesariamente técnico, y esto impone una pesada carga extra al autor y al lector. Un problema más importante es que prácticamente cada uno tiene su propia opinión sobre Jesús y, por tanto, una idea preconcebida de lo que un libro sobre Jesús debería decir. Con muy pocas excepciones, esas opiniones son sumamente favorables. La gente quiere estar de acuerdo con Jesús, y esto a menudo significa que lo ven de acuerdo con ellos mismos. \*

En particular, la enseñanza ética de Jesús ha suscitado alabanzas de casi todas partes. La enseñanza reunida en el sermón de la Montaña (Mt 5-7), especialmente los mandamientos del amor a los enemigos y de poner la otra mejilla, junto con las parábolas de Lucas, como la historia del buen samaritano, a menudo han servido de compendio de la verdadera religión

en el pensamiento de los grandes y famosos, incluidos aquellos que no sintetizaban con todos los aspectos o con muchos de la religión organizada. Thomas Jefferson era enemigo de una Iglesia oficial (o sea, de una religión oficial del Estado), y esta opinión pasó a formar parte de la Constitución de los Estados Unidos; pero Jefferson fue aún más lejos: escribió que había “jurado sobre el altar de Dios hostilidad eterna a toda forma de tiranía sobre la mente humana”, incluidas de forma particular las doctrinas de muchas confesiones cristianas.<sup>8</sup> Sin embargo, consideró a Jesús un “trabajador de categoría superior”, cuyo “sistema de moralidad fue el más benevolente y sublime que probablemente se haya enseñado nunca”. Jesús, sostenía Jefferson, “se dio cuenta de la incorrección de las ideas de sus antepasados sobre la deidad y la moralidad”, y “emprendió la tarea de llevarlos a los principios de un deísmo puro, y a nociones más correctas de los atributos de Dios, para reformar sus doctrinas morales según el modelo de la razón, la justicia y la filantropía, y para inculcar la creencia de un estado futuro”.<sup>9</sup> Es decir, Jesús era muy parecido a Jefferson.

Charles Dickens fue mordaz con la Iglesia victoriana. Un día de otoño, escribió, en Coketown (la ciudad de ficción de Dickens donde se debían ver todos los desastres sociales y ecológicos de la revolución industrial) “las alondras cantaban (aunque era domingo)”.<sup>10</sup> En un amplio pasaje de *Little Dorrit* Dickens se explayó sobre los horrores del domingo. Un personaje, Clennam, recuerda una legión de domingos pasados, “todos días de amargura y mortificación inútiles”. El novelista contrastaba los aburridos sábados victorianos, sin embargo, con “la benéfica historia del Nuevo Testamento”, de la cual Clennam nada había aprendido durante las horas que había pasado en la iglesia.<sup>11</sup> Hacia el final del libro, la heroína insta a la severa señora Clennam a no aferrarse a su religión vengativa, sino a “dejarse guiar solamente por el sanador del enfermo, el resucitador de los muertos, el amigo de todos los afligidos y desamparados, el maestro paciente que derramó lágrimas de compasión por nuestras debilidades”. La aversión de Dickens hacia el domingo no se extiende a Jesús. Los domingos tal vez fueran tétricos en Coketown, pero el verdadero problema era que los hombres al mando, como el señor Gradgrind, pensaban “que el buen samaritano fue un mal economista”.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> E. Forrester Church, “Introducción”, *The Jefferson Bible*, 1989, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>10</sup> Charles Dickens, *Tiempos difíciles*, cap. 6.

<sup>11</sup> Charles Dickens, *Little Dorrit*, cap. 3.

<sup>12</sup> Charles Dickens, *Tiempos difíciles*, cap. 12.

Winston Churchill, aunque no le desagradaba el cristianismo oficial, adoptó la misma opinión sobre Jesús. Según un periodista, durante una larga conversación con Harry Hopkins y otros en 1941, Churchill analizó la tarea de reconstruir el mundo cuando la guerra hubiera acabado por fin. “No podríamos encontrar cimiento mejor para construir sobre él que la ética cristiana, y cuanto más de cerca sigamos el sermón de la Montaña, más posibilidades tendremos de alcanzar el éxito en nuestros esfuerzos”.<sup>13</sup> Once años más tarde, Churchill todavía consideraba el sermón de la Montaña como “la última palabra sobre ética”.<sup>14</sup>

La aprobación general de Jesús demuestra lo bien que hicieron su trabajo los autores de los evangelios. Pretendían que la gente se volviera hacia él, lo admirase y creyera que fue enviado de parte de Dios y que el seguirlo les conduciría a la vida eterna. En pocas ocasiones se han cumplido más plenamente las esperanzas. Desde el punto de vista de los autores, admirar a Jesús y creer en él iban juntos. Mateo y Lucas (a quienes debemos el sermón de la Montaña y el buen samaritano) no habrían comprendido la separación de la enseñanza de Jesús respecto a sus propias convicciones teológicas, de que Dios lo envió para salvar al mundo. No obstante, el modo en que compusieron sus libros permite al lector escoger con cuidado, y así lo han hecho muchos lectores, que han admirado a Jesús, pero sin estar de acuerdo con la teología cristiana. En esos casos se han cumplido al menos algunos de los objetivos de los evangelistas.

Toca al historiador ser la persona que someta los evangelios a malos tratos. El historiador puede dar o no dar su asentimiento a la teología de los evangelios, a la opinión de que Dios actuó a través de Jesús. En cualquier caso, debe ser consciente de que sus autores abrigaban convicciones teológicas y pudieron revisar sus relatos para apoyar su teología. El historiador también debe sospechar que la enseñanza ética, que tanto ha impresionado al mundo, fue elevada por el uso homilético y por las mejoras redaccionales que se dieron entre el tiempo en que vivió Jesús y la publicación de los evangelios. Aparte de estas sospechas, el estudioso tiene la obligación profesional de someter las fuentes a un interrogatorio severo y riguroso: “*Decís* que ‘todos los habitantes de Jerusalén’ acudían a escuchar a Juan Bautista (Mc 1,5) y que Jesús curaba ‘toda dolencia y toda enfermedad’ (Mt 4,23). Me permito deciros que exageráis enormemente”. En estos dos pasajes, naturalmente, el historiador solamente observa una exageración retórica. Pero las preguntas deben continuar: “*Decís* que sus ene-

<sup>13</sup> John Colville, citado por Martin Gilbert en *Finest Hour. Winston S. Churchill 1939-1941*, 1983, p. 995.

<sup>14</sup> Martin Gilbert, *Never Despair. Winston S. Churchill 1945-1965*, 1988, p. 730.

migos estaban llenos de malicia y engaño. Me permito deciros que algunos de ellos eran sinceros, honrados y devotos, y que, por tanto, el conflicto no fue tan simple como una película del Oeste, en la cual unos llevan sombreros blancos y otros negros”. Y así continuaríamos a lo largo de todo el relato. Es decir, el historiador, a diferencia del político, el novelista o el moralista, no puede escoger con cuidado sólo aquellas partes de los evangelios que resultan imponentes y se pueden utilizar para estimular a los demás. El historiador selecciona, pero basándose en principios diferentes: ¿qué se puede probar?, ¿qué se puede refutar?, ¿qué se sitúa entre ambos extremos?

El plan de lo que sigue es éste. En los próximos cinco capítulos hay más material introductorio: el capítulo 2 es un bosquejo preliminar de la vida de Jesús y su época; el capítulo 3 es una breve relación de la situación política en la Palestina del siglo I; los capítulos 5 y 6 analizan algunas de las dificultades de nuestras fuentes. La parte esencial del libro serán los capítulos que intentan una reconstrucción histórica de las actividades de Jesús, su enseñanza, sus conflictos con otros y su muerte. Un epílogo ofrecerá reflexiones acerca de los relatos de su resurrección.

## Esbozo de la vida de Jesús

Como acabo de indicar, hay que discutir mucho material introductorio antes de poder empezar el examen detallado de la actividad y el mensaje de Jesús. Hemos de describir el mundo político y religioso en que nació, y la naturaleza y los problemas de nuestras fuentes. Podría ser útil, sin embargo, empezar con un brevísimo bosquejo de su vida, que servirá en parte de marco y en parte de rampa de lanzamiento para un relato más completo. Añadiré un párrafo sobre el modo en que los discípulos consideraron de forma retrospectiva la vida de Jesús, algo de lo que debemos ser conscientes, aunque no sea éste el tema del libro.

No hay dudas serias acerca del curso general de la vida de Jesús: cuándo y dónde vivió, aproximadamente cuándo y dónde murió y el tipo de cosas que hizo durante su actividad pública. Cuando empezamos a sondear debajo de la superficie, surgen dificultades e incertidumbres, pero por el momento vamos a permanecer por encima de ella. En primer lugar, voy a ofrecer una lista de afirmaciones sobre Jesús que cumplen dos requisitos: están casi fuera de discusión, y pertenecen al marco de su vida y, especialmente, al de su actividad pública. (Una lista de todo lo que sabemos acerca de Jesús sería considerablemente más larga.)

- Jesús nació el 4 AEC, poco antes de la muerte de Herodes el Grande;
- pasó su infancia y los primeros años de su edad adulta en Nazaret, una aldea galilea;
- fue bautizado por Juan el Bautista;
- llamó a los que habían de ser sus discípulos;
- enseñó en los pueblos, aldeas y campos de Galilea (al parecer, no en las ciudades);
- predicó el "Reino de Dios";

- hacia el año 30 fue a Jerusalén con motivo de la Pascua;
- provocó un alboroto en la zona del Templo;
- celebró una última comida con sus discípulos;
- fue detenido e interrogado por las autoridades judías, concretamente por el sumo sacerdote;
- fue ejecutado por orden del prefecto romano, Poncio Pilato.

Podemos añadir aquí un breve lista de hechos igualmente seguros acerca de las consecuencias de la vida de Jesús:

- sus discípulos huyeron al principio;
- lo vieron (en qué sentido, no hay certeza) después de su muerte;
- como consecuencia de ello, creyeron que volvería para instaurar el Reino;
- *formaron una comunidad para esperar su regreso y procuraron ganar a otros para la fe en él como el Mesías de Dios.*

La mayoría de los puntos de esta lista serán luego objeto de un análisis más detallado en el presente libro. En este momento vamos a complementar este esbozo con un breve resumen narrativo.

El año de nacimiento de Jesús no es absolutamente seguro. Más tarde volveremos sobre las narraciones de Mateo y Lucas sobre el nacimiento, pero ya ahora vamos a decir algunas cosas relativas a la fecha. La mayoría de los estudiosos (y yo entre ellos) piensan que el hecho decisivo es que Mateo data el nacimiento de Jesús aproximadamente hacia el tiempo en que murió Herodes el Grande. Esa muerte tuvo lugar en el año 4 AEC, de manera que Jesús nació ese año o poco antes; algunos estudiosos prefieren el 5, el 6 o incluso el 7 AEC.

Que Jesús naciera algunos años antes del comienzo de la era que principia con su nacimiento es una de las curiosidades sin importancia de la historia. En esta obra, utilizo las letras AEC y EC para significar “antes de la era común” y “era común”. (“Común” significa “aceptada por todos, incluidos los no cristianos”). Las abreviaturas tradicionales son, sin embargo, a.C. y d.C., “antes de Cristo” y “después de Cristo”. Estas letras dividen la historia en años anteriores y años posteriores al nacimiento de Jesús: ¿cómo pudo nacer, pues, el 4 a.C. (o AEC)? En el siglo VI, un monje escita que residía en Roma, Dionisio el Exiguo, introdujo un calendario litúrgico que contaba los años “desde la encarnación” (el nacimiento de Jesús), en vez de según el sistema establecido por Diocleciano, el pagano emperador de Roma. Sin embargo, la información de que dispo-

nía Dionisio era limitada. No pudo fijar de manera precisa la muerte de Herodes (Mt 2), ni el censo de Cirino (Lc 2), y parece que había hecho una estimación basada en otra información de Lucas: Juan el Bautista, que precedió a Jesús, empezó a predicar el año decimoquinto de Tiberio (Lc 3,1); Jesús tenía aproximadamente treinta años cuando empezó su ministerio (Lc 3,23). El año decimoquinto de Tiberio fue (según el cómputo moderno), el 29 EC; si Dionisio el Exiguo asignó un año a la misión de Juan el Bautista, concluyó que Jesús empezó su ministerio en el 30 EC. Si Jesús tenía precisamente treinta años por aquel entonces, nació el año 1. Éste fue probablemente el razonamiento que condujo a nuestro calendario actual.<sup>1</sup> Los estudiosos modernos señalan que en Lc 3,23 se da la edad de Jesús en números redondos, y que Lucas, al igual que Mateo, sitúan el comienzo de su historia “en tiempos del rey Herodes” (Lc 1,5). Como acabo de indicar, ésta parece ser la prueba más firme en relación con el tiempo del nacimiento de Jesús. Sin embargo, el calendario basado en el cálculo de Dionisio, que no se basaba en la fecha de la muerte de Herodes, ganó el apoyo general en el siglo VI y en los siglos posteriores; a eso se debe que ahora los estudiosos daten el nacimiento de Jesús algunos años “antes de Cristo”.

Jesús vivió con sus padres en Nazaret, una aldea galilea. Uno de los herederos de Herodes el Grande, Antipas, fue quien gobernó Galilea durante toda la vida de Jesús (salvo al principio, cuando aún vivía Herodes el Grande). Es muy probable que prácticamente todo el ministerio activo de Jesús, exceptuadas las últimas dos o tres semanas, se desempeñara en la Galilea de Antipas.<sup>2</sup> Jesús no fue un hombre de ciudad. Las ciudades de Galilea—Séforis, Tiberíades y Escitópolis (en hebreo Bet Sheán)—no aparecen en los relatos de sus actividades.<sup>3</sup> Sin duda conoció Séforis, que estaba sólo a unos pocos kilómetros de Nazaret, pero al parecer consideró que era mejor, no obstante, dirigir su misión a los judíos de las aldeas y los pueblecitos de Galilea. Nazaret mismo era una aldea bastante pequeña. Estaba en la montaña, lejos del mar de Galilea, pero Jesús enseñó principalmente en las aldeas y pueblos del mar. Algunos de sus seguidores eran pescadores. Las imágenes rurales son bastante frecuentes en la enseñanza que se le atribuye.

<sup>1</sup> La mejor explicación sucinta de la equivocación de Dionisio que he encontrado es la aportación de Hermann von Soden al artículo “Chronology” en T. K. Cheyne y J. S. Black (eds.), *Encyclopaedia Biblica*, 1899, vol. 1, § 51 y § 57 (columnas 805, 807).

<sup>2</sup> El evangelio de Juan sitúa buena parte de la actividad de Jesús en Judea. Véanse *infra* pp. 90s.

<sup>3</sup> Tiberíades sólo se menciona en Jn 6,1 y 21,1, “el mar de Tiberíades” (= el mar de Galilea); 6,23: “barcas de Tiberíades”. Los evangelios no aluden a ninguna otra ciudad galilea.

Cuando Jesús era un adulto joven, probablemente de poco menos de treinta años, Juan el Bautista empezó a predicar en Galilea o sus proximidades. Proclamaba la necesidad urgente de arrepentirse en vista del juicio venidero. Jesús escuchó a Juan y se sintió llamado a aceptar su bautismo. Los cuatro evangelios señalan este hecho como un acontecimiento que transformó la vida de Jesús. Según el relato de Marcos, Jesús “vio rasgarse los cielos y al Espíritu descender sobre él como una paloma”; también escuchó una voz que decía: “Tú eres mi Hijo amado” (Mc 1,9-11).

Antipas hizo detener a Juan porque había criticado su matrimonio con Herodías (según los evangelios) o porque temió que la predicación del Bautista condujera a la insurrección (según Josefo),<sup>4</sup> o por ambas razones. Por aquel entonces empezó Jesús su ministerio público. Mientras que Juan había trabajado fuera de las regiones habitadas, Jesús iba de pueblo en pueblo, de aldea en aldea, predicando por lo general los sábados en las sinagogas. Llamó a un reducido número de personas a ser sus discípulos, y las asoció a sus viajes. A diferencia de Juan, Jesús no solamente predicaba, sino que también curaba a los enfermos. Su fama creció, y la gente se agolpaba para verlo. Pronto, también él tuvo que predicar en espacios abiertos a causa de las multitudes.

No sabemos con exactitud durante cuánto tiempo continuó este ministerio itinerante, pero al parecer duró sólo un año, tal vez dos. Después de predicar y curar durante ese período de tiempo en Galilea, Jesús, con sus discípulos y algunos otros seguidores, fue a Jerusalén a celebrar la pascua. Jerusalén estaba en Judea, territorio que, a diferencia de Galilea, era provincia romana. Jerusalén como tal estaba gobernada por el sumo sacerdote judío, que debía responder ante el prefecto romano. Jesús entró en la ciudad cabalgando sobre un asno, y algunos lo aclamaron como “hijo de David”.<sup>5</sup> Cuando fue al Templo, atacó a los cambistas y a los vendedores de palomas. El sumo sacerdote y sus consejeros determinaron que Jesús era peligroso y que debía morir. Después de la cena pascual con sus discípulos, Jesús se retiró a orar. Uno de sus seguidores lo había traicionado, y los guardias del sumo sacerdote lo prendieron. Fue medianamente juzgado, y entregado al prefecto romano con la recomendación de que fuera ejecutado. Después de una breve vista, el prefecto ordenó su ejecución. Fue crucificado como insurgente, junto con otros dos.

Murió tras un período relativamente corto de sufrimiento. Algunos de sus seguidores lo depositaron en un sepulcro. Según algunas informacio-

<sup>4</sup> Sobre Josefo, véanse *infra* pp. 33s.

<sup>5</sup> Considero que este acontecimiento es ligeramente menos seguro que los demás puntos tratados en este capítulo. Véase *infra* p. 278.

nes, cuando volvieron dos días más tarde para ungir su cuerpo, encontraron la tumba vacía. Después, sus seguidores lo vieron. Estas experiencias de resurrección les convencieron de que Jesús volvería y de que, en la vida y muerte de Jesús, Dios había actuado para salvar a la humanidad. Los discípulos empezaron a persuadir a otros para que pusieran su fe en Jesús. Le dieron diversos títulos, entre ellos “Ungido” (que es “Mesías” en hebreo y “Cristo” en griego), “Señor” e “Hijo de Dios”. Dichos títulos ponen de manifiesto que, conforme pasaban las décadas, los discípulos de Jesús y sus conversos forjaron opiniones diversas sobre la relación de Jesús con Dios y su importancia en el plan de Dios para Israel y para el mundo. Su movimiento acabó separándose del judaísmo y se convirtió en la Iglesia cristiana. Cuando se escribieron los evangelios, sin embargo, la cristología (las explicaciones teológicas de la persona y obra de Jesús) estaba en una fase inicial, y la separación del cristianismo respecto al judaísmo no se había consumado todavía.

Repitámoslo: cada frase de este bosquejo requiere una explicación, y vamos a examinar la mayoría de estos puntos con cierto detalle. Ahora debemos disponer el escenario explicando primero las circunstancias políticas y religiosas de la Palestina de aquel entonces y considerando después nuestras fuentes de información acerca de Jesús.



## El contexto político

Jesús nació cuando Roma dominaba sin oposición el Mediterráneo oriental. Su ejecución fue ordenada por un administrador romano. Sin embargo, durante la mayor parte de su vida no estuvo sometido a órdenes directas de funcionarios romanos. Vamos a examinar el ambiente político en el cual vivió y trabajó, puesto que necesitamos saber quién tenía autoridad sobre los diversos aspectos de la vida en las diferentes partes de Palestina. A finales de los años veinte y principios de los treinta había una división tripartita del poder. Herodes Antipas era el tetrarca de Galilea y Perea; Poncio Pilato era el prefecto de Judea (que en este tiempo incluía tres regiones geográficas: Samaría, Judea e Idumea); José Caifás era el sumo sacerdote de Jerusalén. Esta división será más fácil de entender si empezamos con un breve examen de la historia política que condujo hasta ella. Antes, sin embargo, voy a presentar al hombre cuyos escritos nos proporcionan la mayor parte de la información que poseemos sobre la Palestina del tiempo de Jesús.

Josefo, hijo de Matatías, nació en una familia sacerdotal aristocrática en el año 37 EC, algunos años después de la ejecución de Jesús. Josefo fue muy bien educado en la ley e historia bíblicas, y también había estudiado los principales partidos religiosos de su época (los esenios, los saduceos y los fariseos). Prometía mucho. Siendo aún joven, fue enviado a Roma con la misión de convencer a Nerón para que liberase a algunos rehenes judíos. Cuando estalló la rebelión contra Roma en el 66 EC, solamente tenía veintinueve años, pero no obstante recibió el mando de Galilea. Sus tropas fueron derrotadas, pero él sobrevivió gracias a la suerte y a su astucia. Halagó al general vencedor, Vespasiano, prediciendo que llegaría a ser emperador. Cuando esto ocurrió, en el 69, la reputación de Josefo creció. El hijo de Vespasiano, Tito, que completó la guerra contra los judíos, utilizó a Josefo como intérprete y como portavoz ante los defensores judíos de Jerusalén. Después de la guerra, Tito se llevó a Josefo a Roma, donde lo estableció

dotándolo con una casa y una pensión, y Josefo escribió la historia de la guerra (*La guerra judía*). Ésta se publicó en los años setenta. Más tarde escribió una extensa historia de los judíos (*Antigüedades judías*), publicada en los años noventa. También escribió una defensa del judaísmo contra sus críticos (*Contra Apión*) y una autobiografía apologética (*Vida*). Según los criterios de la época, fue un historiador muy bueno, y para algunas partes de sus narraciones históricas tenía fuentes excelentes. La historia que sigue depende en gran medida de Josefo, que es la única fuente de buena parte de ella.<sup>1</sup>

Roma era la sucesora de imperios anteriores: el persa, el de Alejandro Magno y los diversos imperios helenísticos que sucedieron a Alejandro.<sup>2</sup> Aunque los imperios se levantaban y caían, los sistemas imperiales no cambiaban mucho. Las naciones sometidas pagaban tributo al poder imperial, y a cambio eran protegidas de las invasiones y se les permitía vivir en paz (si así lo deseaban). Los Estados súbditos eran regidos unas veces por gobernantes locales “independientes”, y otras por un gobernador imperial que utilizaba a los jefes locales para el ejercicio cotidiano del poder. Existen numerosas analogías modernas. En los imperios coloniales de los siglos XVIII y XIX, la nación imperial designaba un gobernador y guarnecía el país con tropas, pero utilizaba en cierta medida a los nativos en la burocracia y en la fuerza policial; algunas veces los nativos servían de intermediarios entre la autoridad y el pueblo.<sup>3</sup> La forma alternativa de gobierno

<sup>1</sup> Sobre la rebelión asmonea poseemos también 1 Mac, que fue la principal fuente de Josefo para este período. Ésta y otras coincidencias permiten a los estudiosos examinar cómo utilizó sus fuentes. Sobre los detalles de la trayectoria de Josefo, véanse *Vida y guerra* 2,569-646; 3,132-408 y otros lugares. Véase también Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, 1983.

<sup>2</sup> Alejandro y los generales que dividieron su imperio tras su muerte eran macedonios, pero su cultura era en gran medida griega. Es costumbre referirse al período que va de Alejandro hasta la conquista romana del Mediterráneo oriental llamándolo “helenístico”, distinguiéndolo de “helénico”, es decir, “grecista” más que “griego”.

<sup>3</sup> En un breve resumen del gobierno británico en la India, Kate L. Mitchell se refiere al uso británico de “miembros indios del ejército y del funcionariado, los grandes terratenientes que recibían del Estado sus títulos, y los príncipes indios, cuyo poder, privilegios y seguridad contra la rebelión interna estaban garantizados por la corona británica” (“The Mechanism of British Rule” en Martin D. Lewis [ed.], *The British in India. Imperialism or Trusteeship?*, 1962, p. 72). Para la utilización de una clase india de intermediarios que servían como agentes fiscales en algunas partes de la India, véase W. H. Moreland y Atul Chandra Chatterjee, *A Short History of India*, 1957, pp. 285, 298-300, 317s, 335. Durante el largo período de gobierno imperial, en algunos ámbitos de la vida el uso de indios se incrementó (véase Mitchell), mientras que en otros, como el sistema de justicia penal, decayó (Moreland y Chatterjee, p. 316).

imperial fue empleada por la Unión Soviética después de la Segunda Guerra Mundial. La Unión Soviética estableció gobiernos locales “independientes” en los países de Europa del este e intervenía con sus propias fuerzas militares solamente cuando había una insurrección seria o una amenaza importante a su hegemonía.

Desde el siglo VI AEC hasta la segunda mitad del II AEC, los judíos de Palestina constituían una nación muy pequeña dentro de uno de los grandes imperios, una nación cuyo territorio se limitaba a las colinas de Judea, sin acceso al mar y fuera de las principales rutas comerciales. Estaba gobernada por el sumo sacerdote y su consejo, que debían rendir cuentas ante el gobernador imperial o directamente a la capital misma. Durante este período de aproximadamente 400 años, no hubo conflictos importantes entre Judea y el poder imperial. Los judíos vivieron pacíficamente bajo los reyes persas y helenísticos.

En el 175 AEC, con la ascensión de Antíoco IV Epífanes al trono del imperio seléucida, cuyo centro estaba en Antioquía, esa situación empezó a cambiar. En Jerusalén, algunos de los sacerdotes aristocráticos quisieron adoptar un estilo de vida más helenístico, lo cual entrañó la creación de un *gymnasion*, una de las instituciones principales de la civilización griega. Allí se educaban muchachos y jóvenes, y, como parte de su educación, hacían ejercicios desnudos. Esto ponía de manifiesto una diferencia importante entre la cultura helenística y la judía: los varones judíos eran circuncidados como signo de la alianza entre Dios y Abraham (Gn 17), mientras que los griegos, que creían en una mente sana en un cuerpo sano, abominaban de la circuncisión como de una mutilación. Algunos judíos se operaban para disimular su circuncisión (1 Mac 1,14s).

Estas medidas extremas provocaron una reacción. Los judíos no se habían opuesto a todas las formas de influencia extranjera. Durante el período persa habían adoptado numerosos aspectos de la religión y la cultura persas, y para el 175 ya habían aceptado también algunos aspectos del helenismo. El *gymnasion*, sin embargo, era demasiado, pues conducía a la eliminación del signo de la alianza. No vamos a rastrear al detalle los acontecimientos posteriores. La reacción judía acarreó medidas directas de Antíoco IV para forzar la helenización de los judíos. El Templo de Jerusalén fue profanado por sacrificios paganos, los judíos fueron obligados a sacrificar a los dioses paganos, y algunos incluso se vieron forzados a comer cerdo y a transgredir la ley de otras maneras. Esto, a su vez, provocó una revolución, acaudillada por los asmoneos, una familia sacerdotal a menudo llamada “macabea” por ser ése el apodo de Judas, “el martillador”, uno de los hermanos que encabezó la revuelta. El movimiento asmoneo acabó por triunfar gracias, en gran medida, a

las guerras dinásticas que se desencadenaron en el imperio seléucida después de la muerte de Antíoco IV.<sup>4</sup>

Los asmoneos establecieron una nueva dinastía. Gobernaron la Palestina judía como sumos sacerdotes y finalmente adoptaron también el título de “rey”. El Estado judío completamente independiente duró unos cien años, durante los cuales los reyes-sacerdotes asmoneos ensancharon enormemente su territorio, hasta que al final llegó a tener aproximadamente el mismo tamaño que el reino de David. El final de la independencia judía llegó como resultado de la lucha de aniquilación mutua entre dos hermanos asmoneos, Hircano II y Aristóbulo II. Durante su lucha por el poder, ambos recurrieron al general romano Pompeyo en busca de ayuda. Éste respondió conquistando Jerusalén y desmembrando algo del territorio recientemente ganado por conquista (63 AEC). Designó a Hircano II sumo sacerdote y etnarca (“gobernante de la nación”, título inferior al de “rey”), y también instaló a un idumeo, Antípatro, como gobernador militar. Antípatro designó posteriormente a dos de sus hijos, Fasael y Herodes (más tarde conocido como Herodes el Grande), gobernadores de Judea y Galilea, respectivamente.

La invasión de Pompeyo cambió el régimen jurídico del gobierno judío. Ya no siguió siendo completamente independiente, sino que en vez de eso pasó a ser semiindependiente. Hircano II se convirtió en gobernante “cliente”. Pagaba tributo a Roma y estaba obligado a prestar su apoyo a las directrices romanas y a las acciones militares que se efectuaran en el Mediterráneo oriental. A cambio, se le permitía la autonomía dentro de sus fronteras, y Roma se comprometía tácitamente a protegerle y a mantenerle en el cargo. Aristóbulo II no quedó satisfecho con este arreglo. Él y su hijo, Antígono, se rebelaron. Aristóbulo fue asesinado por los amigos de Pompeyo, pero su hijo continuó la lucha aliándose con los partos, la principal amenaza militar para Roma en aquel período. En el 40 AEC, éstos invadieron el Oriente Próximo, capturaron a Hircano II y a Fasael, y establecieron a Antígono como rey y sumo sacerdote. Herodes huyó y consiguió llegar a Roma. Apoyado por Marco Antonio y Octavio (que más tarde ostentaría el título de Augusto), Herodes fue declarado rey de Judea por el Senado romano y recibió también el apoyo de las tropas romanas para poder reivindicar su corona.<sup>5</sup>

Eligieron a Herodes porque era fuerte, un soldado excelente y leal a Roma; pero su designación también estaba en armonía con la política imperial romana. Herodes había sido partidario de Hircano II, a quien

<sup>4</sup> Para esta historia, véanse 1 Mac y Josefo, *Antig.* 12,234-13,218.

<sup>5</sup> Josefo, *Antig.* 14.

Roma había elegido al principio. Al designar a Herodes y prestarle tropas, Roma estaba protegiendo a su cliente y oponiéndose al bando de Aristóbulo II y de Antígono, que se había aliado con el enemigo de Roma. Herodes, con las tropas romanas, ganó la guerra civil. El rey victorioso envió a Antígono a Marco Antonio, quien lo hizo ejecutar, y para el año 37 había establecido de nuevo la Palestina judía como un Estado “independiente”, es decir, un reino cliente semiindependiente.

He querido insistir en la relativa independencia de la Palestina judía, porque los estudiosos del Nuevo Testamento, en particular, a menudo creen que Roma “gobernaba” y “ocupaba” la Palestina de tiempos de Jesús con soldados en cada esquina. La situación varía según el tiempo y el lugar (como veremos), pero por lo general Roma gobernaba desde lejos y se contentaba con la recaudación del tributo y el mantenimiento de fronteras estables; incluso estos asuntos los dejaba en gran medida en manos de gobernantes leales y jefes locales.<sup>6</sup>

Herodes y su familia eran idumeos, procedentes de una región justo al sur de Judea que había sido conquistada por las armas judías durante el período asmoneo. Muchos judíos lo consideraban solamente medio judío y estaban disconformes con su reinado. Además, había suplantado a la familia asmonea, la cual, aunque desacreditada parcialmente por su lucha de aniquilación mutua, todavía contaba con la lealtad de gran parte del pueblo. Herodes se casó con Mariamme, una princesa asmonea, pero se dio cuenta de que esto no era suficiente para granjearse las simpatías de la nación. Temía una rebelión, y en el transcurso de varios años eliminó a los asmoneos que quedaban, entre ellos a Mariamme y a los dos hijos de ésta.

Una vez que hubo conquistado Palestina, la gobernó eficazmente hasta su muerte, treinta y tres años más tarde. Las tropas romanas que le habían ayudado en su conquista se fueron a otra parte, y Herodes quedó dueño y señor de su propia casa. Por supuesto, no podía actuar contra los intereses de Roma. En cuestiones decisivas, Augusto tenía la última palabra, pero por lo demás Herodes manejaba su reino a su antojo. Se dedicó a grandes proyectos de construcción que emplearon a decenas de miles de trabajadores, incrementó el comercio e hizo más prósperas las tierras de la corona, y suprimió implacablemente toda oposición, incluso las protestas sin importancia. Cuando llegó al final de su vida, había ejecutado a tres de sus hijos porque sospechó que le traicionaban. Augusto, que había aprobado el juicio de los dos primeros hijos, comentó que prefería ser el cerdo de Herodes

<sup>6</sup> Un ejemplo de la utilización por parte de Roma de un gobernante cliente: Augusto dio la Traconítida a Herodes “para impedir que los bandidos la utilizaran de nuevo como base para sus expediciones de pillaje contra Damasco” (*Guerre* 1,399).

antes que su hijo;<sup>7</sup> Herodes guardaba la ley judía con bastante cuidado y no comía cerdo.

En conjunto, Herodes fue un buen rey. No quiero decir que debamos darle nuestra aprobación moral, sino que, según los criterios de la época, sus defectos no fueron tan graves, y quedaron parcialmente compensados por cualidades mejores. Los ideales que animan las democracias modernas no habían surgido. En comparación con uno de sus patronos, Augusto, Herodes fue innecesariamente brutal y de cortas miras. Sin embargo, si comparáramos a Herodes con los cuatro emperadores romanos siguientes (Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón), parecería casi indulgente y misericordioso, y más eficaz como gobernante. En resumidas cuentas, se le puede calificar de buen rey porque consiguió dar a la Palestina judía nueva importancia en todo el mundo, continuó la política de su padre de obtener beneficios para los judíos fuera de Palestina, no permitió la guerra civil —que había echado a perder el período asmoneo y que estalló de nuevo durante la rebelión contra Roma— y, quizás lo más importante, mantuvo separados a los ciudadanos judíos y las tropas romanas. Mientras la Palestina judía fue estable y fuerte, Roma no la molestó.

Cuando Herodes murió, en el 4 AEC, Augusto tuvo en consideración sus testamentos (dejó dos) y decidió dividir el reino entre tres hijos. Arquelao recibió el título de “etnarca” y fue designado para gobernar Judea, Samaría e Idumea. Antipas y Filipo fueron designados “tetrarcas”, “gobernantes de una cuarta parte”; Antipas heredó Galilea y Perea, mientras que Filipo recibió las partes más remotas del reino de Herodes. Antipas demostró ser un buen gobernante cliente y rigió Galilea durante cuarenta y tres años, hasta el 39 EC. A Arquelao le fue peor: sus súbditos protestaron contra algunas de sus actuaciones y fueron vindicados cuando Roma lo depuso y lo exilió (6 EC). Augusto designó entonces a un funcionario romano para gobernar Judea, Samaría e Idumea.

Herodes fundó una dinastía menor, y, al parecer, su nombre fue adoptado por sus sucesores (o asignado a ellos). Del mismo modo que a los sucesores de Julio César se les llamó “César”, a los sucesores de Herodes se les llamó “Herodes”. La consecuencia es que en el Nuevo Testamento se llama Herodes a varias personas diferentes. La nota siguiente cataloga a los diversos “Herodes” del Nuevo Testamento.<sup>8</sup> Yo nombraré siempre a los hijos y nietos de Herodes por sus nombres propios.

<sup>7</sup> Sobre este dicho, véase E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE* (en lo sucesivo, *P&B*), 1992, p. 519, nota 7.

<sup>8</sup> Herodes el Grande: Mt 2,1-22; Lc 1,5.  
Antipas (tetrarca de Galilea, hijo de Herodes): Mt 14,1-6; Mc 6,14-22;

### *El gobierno de Galilea en tiempos de Jesús*

En la Galilea de la época de Jesús (aproximadamente del 4 AEC al 30 EC), las circunstancias políticas eran las mismas que antes de la muerte de Herodes. Antipas gobernó Galilea como su padre había gobernado un Estado mucho mayor, y en los mismos términos y condiciones: pagaba tributo, cooperaba con Roma y mantenía el orden público. A cambio, Roma le protegía contra una invasión no estacionando tropas en el país o en sus fronteras, sino mediante la amenaza implícita de represalia contra los invasores. En el ámbito local, Antipas podía hacer lo que quisiera, siempre y cuando se cumplieran las condiciones principales. Por ejemplo, acuñó sus propias monedas, uno de los principales signos de “independencia”.

Antipas fue, como su padre, bastante observante de la ley judía. Tenía decorado su palacio con figuras de animales, lo que muchos judíos consideraban una transgresión del mandamiento que prohibía las imágenes grabadas; probablemente consideraba su palacio como algo que únicamente le atañía a él. Sus monedas, sin embargo, llevaban sólo motivos agrícolas, cosa que los judíos consideraban aceptable. En ninguna de las fuentes hay indicio alguno de que tratase de imponer las costumbres y organizaciones grecorromanas al pueblo judío. Las instituciones de pueblos y aldeas eran enteramente judías. Los evangelios presuponen que había sinagogas en todos los pueblos pequeños y aldeas. Las escuelas eran judías, y magistrados judíos juzgaban los casos de acuerdo con la ley judía.<sup>9</sup>

Si Herodes fue, en resumidas cuentas, un buen rey, Antipas fue un buen tetrarca. Cumplió satisfactoriamente las condiciones principales de un gobierno con éxito. Desde el punto de vista de Roma, esto significaba que pagaba el tributo, no permitía disturbios entre la población y defendía sus fronteras (señalaremos una excepción en este último punto, dentro

A8,15; Lc 3,1-19; 8,3; 9,7-9; 13,31; 23,7-15; Hch 4,27; 13,1.

Agripa I (nieto de Herodes): Hch 12,1-21.

Agripa II (biznieto de Herodes): Hch 23,35.

Arquelao (etnarca de Judea, hijo de Herodes) llamado por su propio nombre en Mt 2,22.

<sup>9</sup> En Escitópolis, que tenía una población gentil muy grande, había naturalmente autoridades e instituciones gentiles. Escitópolis está geográficamente en Galilea, pero políticamente no se hallaba bajo la jurisdicción de Antipas. Era una ciudad independiente, como lo había sido desde que Pompeyo la liberó del control judío en el 64 AEC. Véase Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revisado por Geza Vermes y Fergus Millar (de aquí en adelante *HJP*), vol. 2, 1979, pp. 142-145 [trad. esp.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985, 2 vols.].

de un momento). Por consiguiente, Roma no tuvo que intervenir en Galilea, y Antipas evitó que los ciudadanos judíos y las tropas romanas entraran en conflicto.

Josefo no registra ningún caso en el cual Antipas tuviera que recurrir a la fuerza para reprimir un levantamiento. El hecho de que el pueblo judío tolerase su gobierno bastante bien indica dos cosas, probablemente. Una es que no se mofó públicamente de la ley judía. El único caso de desobediencia semipública, la decoración de su palacio, tuvo repercusiones años después de que Antipas fuera depuesto. En tiempos de la rebelión contra Roma, una turba judía destruyó el palacio a causa de su decoración.<sup>10</sup> De ahí podríamos deducir que muchos de sus súbditos desaprobaban a Antipas mientras estaba en el poder y pensaban que no era un judío suficientemente devoto, pero no se sublevaron. La ausencia de levantamientos también indica que Antipas no fue excesivamente opresor y que no recaudó impuestos exorbitantes (esto es, que no eran exorbitantes para lo que era corriente entonces). Además, como su padre, acometió grandes proyectos de construcción que contribuyeron a reducir el desempleo. Los galileos del tiempo en que vivió Jesús no tenían la sensación de que estuvieran seriamente amenazadas las cosas más queridas para ellos: su religión, sus tradiciones nacionales y sus medios de vida.

Gobernantes como los herodianos tenían que calcular la mejor manera de mantener el orden público. No tenían que buscar popularidad, aunque algunos sí la buscaron. Lo que se requería, sin embargo, era que estimasen prudentemente lo que el pueblo podía soportar. Por ejemplo, deseaban tantos ingresos por impuestos como pudieran recaudar, pero no querían una rebelión a causa de los impuestos. Todos los gobernantes antiguos sabían que, cuando surgía una controversia pública, unas veces debían ser conciliadores y otras imponer disciplina al pueblo. En Judea, Arquelao no supo dar con el equilibrio correcto. En parte porque Galilea era menos difícil de gobernar, en parte porque era más juicioso que Arquelao, el tetrarca de Galilea tuvo un mandato largo y pacífico.

Antipas, sin embargo, cometió al menos un error garrafal. Como el hecho atañe a Juan el Bautista, que bautizó a Jesús, e ilustra la condición de Antipas como gobernante cliente “independiente”, vamos a considerarlo. Antipas quedó prendado de Herodías, su media sobrina, que ya estaba casada con otro de sus tíos, uno de los hermanastros de Antipas. (Los herodianos se casaban frecuentemente entre sí. Herodes tuvo diez esposas, había gran número de hijos y tenían muchísimas posibilidades de

<sup>10</sup> Josefo, *Vida* 65s.

formar relaciones de semiparentesco de sangre. El matrimonio entre tío y sobrina está permitido por la Biblia hebrea<sup>11</sup>.) Para acoger a Herodías como su nueva esposa, Antipas se propuso despedir a la anterior. Ésta huyó junto a su padre, Aretas, un rey árabe que, encolerizado, invadió el territorio de Antipas y le infligió una severa derrota antes de retirarse. Aretas no tuvo que enfrentarse con tropas romanas, sino con el ejército de Antipas; más tarde Roma utilizó sus tropas estacionadas en Siria para tomar represalias en nombre de su gobernante cliente.<sup>12</sup> Tanto el Nuevo Testamento como Josefo conectan estos acontecimientos con Juan el Bautista. Según Mc 6,17-29, Juan había criticado abiertamente a Antipas por casarse con la mujer de su hermano, y eso le valió la ejecución. Según Josefo, Antipas tenía miedo de que Juan, que contaba con muchos seguidores, incitara a una rebelión, y por eso lo ejecutó. Estaba generalizada la creencia de que Juan era un profeta, y el pueblo vio la derrota de Antipas ante Aretas como el justo castigo de Dios al tetrarca por ejecutar al Bautista.<sup>13</sup>

Aproximadamente en el 39 EC, años después de la muerte de Jesús, la ambición de Herodías provocó la caída de Antipas. No estaba satisfecha con el rango de tetrarca que éste poseía y le instó a buscar el título de rey. Antipas fue a Roma a pedir este ascenso, pero había acusaciones contra él. Se le halló culpable de almacenar armas y fue depuesto. Él y Herodías marcharon al exilio.

### *Judea en tiempos de Jesús*

Judea —la entidad política que durante este período constaba de tres regiones geográficas: Samaría, Judea (incluida Jerusalén) e Idumea— tuvo una historia bastante diferente en la época de Jesús. El sucesor de Herodes, Arquelao, tuvo serias dificultades con el pueblo a causa de algunas de las actuaciones de su padre casi al final de sus días (Herodes había ejecutado a dos maestros populares y designado a un sumo sacerdote impopular). Arquelao no supo manejar el asunto con habilidad. Quizás sus intentos de apaciguar a la multitud fueron insuficientes, mientras que sus esfuerzos por reprimir la disensión no fueron lo bastante implacables. En

<sup>11</sup> Véase la lista de matrimonios prohibidos en Lv 18,6-18. Los esenios, sin embargo, era partidarios de prohibir que un hombre se casase con su sobrina, en analogía con la prohibición de casarse con una tía.

<sup>12</sup> Tiberio murió durante la campaña, y el legado romano, Vitelio, hizo volver a las tropas; así Aretas escapó indemne (*Antig.* 18,120-126).

<sup>13</sup> Josefo, *Antig.* 18,109-119.



cualquier caso, las protestas públicas hicieron que al final los romanos lo destituyeran. Para ser justos con él, debemos hacer notar que su parte de Palestina era más difícil que la de Antipas, pues incluía tanto Jerusalén como Samaría. Los judíos eran muy sensibles a lo que ocurría en Jerusalén y, además, en esta ciudad las grandes asambleas públicas que se formaban durante las fiestas religiosas creaban unas circunstancias muy propicias para el estallido de disturbios. La hostilidad entre judíos y samaritanos era grande, y también esto provocaba disputas.

Cuando Augusto decidió que Arquelao no era un gobernante cliente satisfactorio para Judea, en vez de dar ese territorio a otro miembro de la familia de Herodes, prefirió nombrar un gobernador (6 EC). Se asignó la administración a un funcionario romano de la clase de los caballeros, que podemos considerar cómodamente como una aristocracia inferior, por debajo del orden consular y pretoriano.<sup>14</sup> Una inscripción encontrada recientemente indica que durante el período del 6 al 41 EC dicho funcionario fue “prefecto”, mientras que desde el 44 hasta el 66 EC fue “procurador”.<sup>15</sup> El prefecto (ése era su título en la época de Jesús) vivía en Cesarea, ciudad de la costa mediterránea, en uno de los lujosos palacios construidos por Herodes el Grande. El prefecto tenía a su disposición unos 3.000 soldados, número insuficiente para hacer frente a un problema serio. Había una pequeña guarnición romana en la fortaleza Antonia de Jerusalén, y otras fortalezas de Judea contaban también con una pequeña guarnición, pero en realidad Roma no gobernaba Judea en su día a día. Los pueblos y las aldeas se regían como siempre: con un pequeño grupo de ancianos, de los cuales uno o más desempeñaban la función de magistrados. Las dificultades que podían provocar derramamiento de sangre hacían que los ciudadanos principales mandasen un mensaje al prefecto. Las convulsiones importantes requerían la intervención del legado de Siria, que era el superior del prefecto de Judea y tenía a su disposición grandes contingentes de fuerzas (cuatro legiones que totalizaban aproximadamente 20.000 soldados de infantería y 5.000 de caballería).<sup>16</sup>

Durante las fiestas principales, el prefecto romano iba a Jerusalén con

<sup>14</sup> Ver *HJP*, vol 1, 1973, p. 357.

<sup>15</sup> Ver *HJP*, vol 1, p. 358. La inscripción en realidad denomina a Pilato como el prefecto. Josefo aplica el título de “procurador” al primer gobernador romano de Judea (*Guerra* 2,117), pero probablemente se trata de una retroproyección del período posterior. Además, Josefo y otros que escribieron en griego no siempre dieron las traducciones exactas de los títulos latinos. Durante el período del 41-44, Judea estaba gobernada, no por un administrador romano, sino por uno de los nietos de Herodes, Agripa I.

<sup>16</sup> Véase la nota de Thackeray sobre *Guerra* 2,500 (Loeb Classical Library).

tropas de refuerzo para asegurarse de que las grandes muchedumbres no se desmandaban. En el mundo antiguo, las asambleas públicas eran por regla general vigiladas cuidadosamente, y las fiestas de Jerusalén eran conocidas por ser de alto riesgo. Durante aproximadamente los 150 años anteriores a la muerte de Jesús, sabemos de al menos cuatro convulsiones importantes que empezaron durante una fiesta, y eso a pesar de que tanto los gobernantes judíos como los romanos estaban preparados para los problemas y tenían fuerzas a mano.<sup>17</sup>

Con una sola excepción, únicamente el prefecto tenía derecho a condenar a alguien a muerte. Roma permitía que los sacerdotes fijaran letreos de advertencia en el Templo, tanto en griego como en latín, advirtiendo a los gentiles que no entraran más allá de un determinado punto. Cualquier transgresor, aunque fuera ciudadano romano, era sometido a una ejecución inmediata, sin necesidad de mandar al acusado ante el prefecto. Dejando aparte este caso, el derecho de ejecución del prefecto no sólo era exclusivo, sino también absoluto; podía ejecutar incluso a un ciudadano romano, y no tenía que formular una acusación que pudiera mantenerse ante un tribunal de Roma. En este puesto avanzado del imperio, el prefecto tenía que ser capaz de hacer cuanto considerase necesario para el bien de Roma, y esto incluía el poder de someter a disciplina al ejército.<sup>18</sup> Si tenía derecho a ejecutar a un oficial militar romano sin un juicio romano completo, podía tratar a los miembros de la nación sometida más o menos como le diera la gana. La mayoría de los prefectos eran juiciosos y no condenaban caprichosamente a muerte a la gente. Pero si un prefecto era inusitadamente duro, los súbditos tenían pocos medios a los que recurrir. Podían reunirse en masa y convencer a sus jefes para que tratasen de conseguir que el prefecto fuera más indulgente. Si dichos jefes les apoya-

<sup>17</sup> Tiendas (tabernáculos), durante el reinado de Alejandro Janeo (103-76 AEC): *Guerra* 1,88s. (Josefo recalca que “es en estas ocasiones festivas cuando más probable resulta que la sedición estalle”); semanas (pentecostés), c. 40 AEC: *Guerra* 1,253; pascua, 4 AEC: *Guerra* 2,10-13; semanas (pentecostés), 4 AEC: *Guerra* 2,42-54. Después de la ejecución de Jesús, véase *Guerra* 2,224.

<sup>18</sup> Sobre el derecho del prefecto a ejecutar, véase *Guerra* 2,117; 6,126. En el 66, justo antes de la rebelión, Floro flageló y luego crucificó a 3.600 personas, incluidos “hombres de la clase de los caballeros, hombres que, si bien eran judíos de nacimiento, fueron al menos investidos de esa dignidad romana” (*Guerra* 2,306-308). Lo que escandalizaba a Josefo era el número de personas ejecutadas y el rango de algunas de ellas, no el hecho de que el procurador llevase a cabo ejecuciones ejemplares. Con respecto a la inscripción de advertencia del Templo, véase un trabajo muy reciente: Peretz Segal, “The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem”, *Israel Exploration Journal* 39, 1989, pp. 79-84. Para las reglas normales que gobernaban las provincias imperiales, véase Adrian Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963.

ban, podían hacer llegar su petición al legado romano de Siria, quien tal vez interviniera. El legado de Siria podía, por ejemplo, enviar al prefecto palestinese a Roma para que respondiera de sus actuaciones. Por último, cabía que los súbditos fueran autorizados para enviar una delegación directamente a Roma. Para ello probablemente necesitaban el permiso del legado, y éste podía protegerse reteniendo algunos rehenes para no convertirse en el blanco de la delegación.<sup>19</sup> Ni Augusto ni su sucesor Tiberio querían disturbios o rebeliones. Por consiguiente, Roma a veces era sensible a los ruegos. Durante el período aproximado de nuestro estudio, Roma destituyó a dos gobernantes nativos (Arquelao y Antipas) y a dos administradores romanos, entre ellos Pilato.

Hemos señalado que, en tiempos de los prefectos, el gobierno local estaba en manos de ciudadanos principales; en los pueblos y aldeas judíos, quienes gobernaban realmente eran sacerdotes y laicos judíos destacados; en los pueblos y aldeas samaritanos, sacerdotes y laicos samaritanos destacados. Judea era mucho más complicada que Galilea, pues en algunas ciudades había gran número de gentiles, y una de las regiones geográficas, Samaría, no era judía. Sin embargo, podemos centrar nuestra atención en Jerusalén, ya que es la única ciudad de Judea importante para la vida de Jesús.

Jerusalén estaba gobernada por el sumo sacerdote judío y su consejo. Esto era simplemente una vuelta al sistema seguido durante los períodos persa y helenístico, antes de la rebelión asmonea. El sumo sacerdote, a menudo de común acuerdo con “los jefes de los sacerdotes”, a veces con “los poderosos” o “los ancianos” (laicos influyentes), estaba al mando de la policía ordinaria y de los procedimientos judiciales, y aparece mucho —solo y en las combinaciones que acabamos de mencionar— en los evangelios, en Hechos y en Josefo. Existe la inveterada costumbre de atribuir un papel excesivo de gobierno al consejo, llamado en hebreo “sanedrín”. No voy a alegar en este momento razones contra esa visión tradicional del sanedrín y su supuesta autoridad legislativa y judicial; más bien voy a hablar en general del sumo sacerdote y de su consejo. Resulta apropiado decir que el sumo sacerdote y sus consejeros, tanto oficiales como extraoficiales, gobernaban Jerusalén.<sup>20</sup>

Debo ofrecer aquí una breve explicación sobre el modo en que era elegido el sumo sacerdote. El sacerdocio era hereditario; los sacerdotes judíos hacían remontar su linaje hasta Aarón, el hermano de Moisés, considerado

<sup>19</sup> Para un ejemplo narrativo de los aspectos de este procedimiento, véase *infra* p. 289.

<sup>20</sup> Véase *P&B*, cap. 21.

el primer sacerdote (por ejemplo, Ex 28,1). Durante los períodos persa y helenístico, los sumos sacerdotes, que gobernaban la nación, eran (o eran tenidos por) miembros de la familia de Sadoq, el sacerdote que ungió rey a Salomón (1 Re 1,28-45). Los asmoneos fueron sacerdotes hereditarios; pero no eran sadoquitas. Sin embargo, cuando llegaron al poder, como resultado del éxito de su rebelión contra los seléucidas, la consecuencia normal fue que el miembro principal de la familia fuera declarado sumo sacerdote. Cuando Simón el asmoneo ascendió al sumo sacerdocio (1 Mac 14,41-49), la familia sadoquita que gobernó con anterioridad fue depuesta, aunque el sistema de gobierno a cargo del sumo sacerdote se mantuvo idéntico. Aproximadamente cien años más tarde, sin embargo, la rebelión de Aristóbulo II y de su hijo condujo a la designación de Herodes como rey, y ésta modificó el sistema. Herodes no podía pretender ser descendiente de una familia sacerdotal. Mientras fue rey, se limitó a designar a los sumos sacerdotes. Cuando Roma depuso a Arquelao y envió un prefecto para gobernar Judea, también empezó a designar al sumo sacerdote. Más tarde concedió a veces el derecho de nombrar al sumo sacerdote a un miembro de la familia de Herodes, pero otras veces era el prefecto o procurador de Palestina, o el legado de Siria, quien retenía dicho derecho. Durante el período del 6 al 66 EC, los sumos sacerdotes fueron elegidos siempre de una de las cuatro familias de sacerdotes aristocráticos. Los sumos sacerdotes, como funcionarios políticos sujetos a nombramiento, no tuvieron el mismo prestigio ni autoridad que los sumos sacerdotes de períodos anteriores (los sadoquitas, seguidos por los asmoneos), pero, no obstante, tuvieron algún prestigio y mucha autoridad. Por lo general, gobernaron Jerusalén con éxito durante sesenta años (del 6 al 66 EC).

En Jerusalén, pues, aun cuando Judea estuvo formalmente bajo mandato romano “directo”, los dirigentes judíos controlaban las cuestiones cotidianas. Los magistrados eran judíos y decidían según la ley judía, las escuelas eran judías y la religión era judía. El sumo sacerdote y su consejo tenía una amplia gama de responsabilidades. Por ejemplo, se les exigía que organizaran el pago del tributo y que hicieran llegar el dinero y los bienes a la persona adecuada.<sup>21</sup> Los guardias del Templo patrullaban Jerusalén bajo las órdenes del sumo sacerdote. Durante la guerra civil que acompañó a la rebelión judía (66-74 EC), 8.500 guardias murieron defendiendo a Anán, antiguo sumo sacerdote.<sup>22</sup> Esto puede dar idea de la máxima fuerza

<sup>21</sup> *Guerra* 2,407.

<sup>22</sup> *Guerra* 4,313; cf. 4,206, 6.000. No todos esos hombres eran guardias del Templo en tiempos de paz. Es probable, sin embargo, que hubiera varios miles de guardias en total, que normalmente desempeñaban su función por turno, lo mismo que los sacerdotes.

policial disponible. Antes hicimos notar que, durante las fiestas, el prefecto venía a Jerusalén con tropas romanas de refuerzo por si acaso había problemas.

El sumo sacerdote era un gobernante adecuado por tres razones: el gobierno del sumo sacerdote era tradicional; los judíos reverenciaban su cargo; el prefecto romano lo consideraba portavoz oficial de y ante la población de Jerusalén. Hemos tratado suficientemente el carácter tradicional del mandato sacerdotal: los sumos sacerdotes habían gobernado la Palestina judía desde aproximadamente el 445 al 37 AEC. Los otros dos puntos requieren algo más de explicación.

Al pueblo no le gustaron algunos de los individuos que desempeñaron el cargo de sumos sacerdotes durante el período romano; la turba dio caza y mató a un antiguo sumo sacerdote cuando la rebelión contra Roma estalló en el 66 EC. Otros sumos sacerdotes, no obstante, fueron respetados. El primer gobierno revolucionario, elegido por aclamación popular, fue encabezado por dos antiguos sumos sacerdotes; la turba sabía distinguir al bueno del malo. Pero tanto si el sumo sacerdote era personalmente querido como si no, la reverencia por su cargo era profunda y auténtica. Primero Herodes y luego Roma se apoderaron de las vestiduras del sumo sacerdote, y sólo las soltaban en ocasiones especiales. Con ellas puestas, poseía demasiada autoridad. Casos relativos al control de las vestiduras, y por tanto a la designación del sumo sacerdote, fueron remitidos más de una vez directamente al emperador romano para que decidiera. Era realmente importante quién controlaba las vestiduras y el cargo; era importante porque el hombre que ocupaba el cargo era intermediario no sólo entre Roma y la plebe, sino también entre Dios y su pueblo. Era el único que el día de la expiación entraba en el Santo de los Santos y quien realizaba la expiación por los pecados del pueblo de Israel.

Presumiblemente, había personas a las que no les gustaba el sistema, personas que no querían ser regidas por el sumo sacerdote y que hubieran preferido un gobernante que fuera directamente responsable ante un consejo. No obstante, tenían que aprobarlo. Los romanos consideraban que el sumo sacerdote era en Jerusalén la autoridad responsable. Si el pueblo quería tratar con Roma, lo hacía a través del sumo sacerdote. Si Roma quería comunicarse con el pueblo, el prefecto convocaba al sumo sacerdote. Si las cosas iban mal, se responsabilizaba de ello al sumo sacerdote.

El sumo sacerdote de tiempos de Jesús fue José Caifás. Fue un éxito: ocupó el cargo diecisiete años, más tiempo que ningún otro sumo sacerdote bajo el mandato romano; y durante diez de dichos años, Pilato fue el prefecto. Presumiblemente colaboraron bien.

Puesto que son muchos los lectores y estudiosos del Nuevo Testamento que han imaginado que Jesús vivió en un contexto donde el pueblo era oprimido cada día por soldados y funcionarios romanos, y algunos estudiosos afirman actualmente que en las ciudades judías había una población gentil importante, deseo recalcar de nuevo la situación real.<sup>23</sup> En Galilea en absoluto había presencia romana oficial. Los gentiles de habla griega vivían en las ciudades que habían habitado desde hacía mucho tiempo, y que formaban una especie de media luna alrededor de Galilea: había ciudades gentiles al este, al norte y al oeste.<sup>24</sup> En la Galilea geográfica había una ciudad gentil, Escitópolis, pero era independiente de la Galilea política. En Judea, la presencia romana oficial era muy pequeña. Allí residía un solo romano de alto rango que contaba con el apoyo de un puñado de soldados. Dicho romano y su pequeña fuerza militar vivían entre muchos otros gentiles en Cesarea, rara vez iban a Jerusalén, y no hicieron nada por introducir las leyes y costumbres grecorromanas en las partes judías del país. En Jerusalén no había presencia gentil relevante. En lugar de la imagen de soldados romanos que patrullan los pueblos y aldeas de Palestina obligando a los judíos a llevar su bagaje y haciendo que tenderos y campesinos atiendan a todos sus gustos, debemos pensar en unos pocos soldados romanos, agrupados, que viven en una sola ciudad o en sus alrededores, con tan solo minúsculas avanzadas que ocupan fortalezas en un territorio potencialmente hostil. El poder fáctico estaba en manos de los aristócratas y ancianos locales.

Desde el punto de vista cultural, el emperador y el senado de Roma no pretendían que los judíos de Judea se romanizaran. Pese a la opinión de algunos estudiosos del Nuevo Testamento, Roma no “se anexionó” Palestina —ni siquiera Judea, aunque era provincia romana—. El prefecto no impuso las instituciones grecorromanas educacionales, civiles, religiosas o legales a la población judía. No se esperaba que Judea llegara a ser como la Galia, sembrada de colonias romanas, con zonas que disfrutaban de los derechos romanos, etc. Los intereses de Roma eran bastante limitados: una región estable entre Siria y Egipto. Roma ni siquiera estaba interesada en el beneficio económico. El beneficio llegaba de Egipto y de Asia Menor, y esos países debían ser protegidos contra la invasión de los partos; Palestina estaba situada entre ambos. No tenemos datos suficientes sobre impuestos y gastos para saber si Roma perdía dinero en la administración de Judea, pero es posible que así fuera. Los prefectos y procuradores, en un

<sup>23</sup> Trato más detenidamente algunos de estos temas, especialmente la cuestión de las instituciones grecorromanas, en mi artículo de próxima aparición: “Jesus in Historical Context”, *Theology Today*, oct. 1993 o ene. 1994.

<sup>24</sup> Véase además *infra* capítulo 8.



grado u otro, se llenaban los bolsillos. Ese dinero se consideraba acompañamiento natural del servicio prestado en un ambiente “bárbaro” y hostil.

A finales de los años veinte y principios de los treinta, la Palestina judía no se tambaleaba al borde de la rebelión. Josefo trató de describir el desgobierno romano y la agitación judía en una línea de intensificación continua a lo largo de las décadas anteriores a la rebelión, que estalló en el 66. Escribió con la perspectiva del tiempo transcurrido, y necesitaba que la frecuencia de los desórdenes y la violencia aumentasen conforme la guerra se acercaba. Muchos estudiosos piensan que en aquel tiempo resultaba evidente que la guerra a gran escala se acercaba cada año que pasaba, y que una crisis sucedía a otra a pasos agigantados. Sin embargo, si se cuentan las sublevaciones y los tumultos que el mismo Josefo menciona, no se ve un incremento constante. Más bien, las sublevaciones se producían cuando había cambios en la jefatura o en los procedimientos de gobierno. Hubo estallidos de violencia cuando murió Herodes, cuando Arquelaos trató de afirmarse como sucesor de Herodes y cuando Roma depuso a Arquelaos. Una vez que Roma tuvo perfectamente controlada la situación, las cosas se tranquilizaron. Las principales protestas que se produjeron en torno a los años en que vivió Jesús fueron en gran parte no violentas. Pilato hizo desfilar a las tropas por Jerusalén llevando sus estandartes, y esto hirió la sensibilidad judía; quizás los estandartes fueran considerados “imágenes talladas”. En cualquier caso, gran número de personas fueron a Cesarea a protestar. Cuando Pilato ordenó a sus tropas que las rodeasen, ofrecieron el cuello desnudo y se declararon dispuestos a morir antes que ver pisoteada la ley. Pilato dio marcha atrás.<sup>25</sup> El talante de la época se puede captar mejor indicando una importante causa potencial de rebelión unos años más tarde. Aproximadamente hacia el año 40, el emperador Gayo (apodado Calígula) decidió hacer erigir una estatua de sí mismo —o de Zeus con los rasgos de Gayo— en el Templo de Jerusalén. Esto era verdaderamente alarmante; escribiendo desde Alejandría, el filósofo y estadista judío Filón amenazó con una rebelión a escala mundial. En Palestina, los campesinos judíos planearon un huelga agrícola que habría provocado hambre y enormes convulsiones, sin duda acompañadas de disturbios; por lo demás, la reacción principal fue que una amplia delegación suplicó al legado romano —de nuevo declarando que preferían la muerte, pero, al parecer, sin blandir armas—. El legado, impresionado por el ardor y el número de personas que apelaban a él, y por la amenaza de una huelga, demoró el cumplimiento de la orden. La situación se resolvió finalmente a gusto de todos: Gayo fue asesinado.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Guerra 2,169-174.

<sup>26</sup> Guerra 2,184-205; Filón, *Embajada* 159,192-215.

En este caso, aproximadamente una década después de la ejecución de Jesús, tenemos una provocación que ciertamente habría causado un importante derramamiento de sangre si la amenaza contra el Templo se hubiera materializado. Pero no hay indicios de que el pueblo estuviera realmente dispuesto a ir a la guerra.

Esto no quiere decir que los judíos estuvieran contentos con la situación de los años veinte y treinta, ni que Roma —y, en sus respectivos dominios, Antipas y Caifás— no tuviera que observar una cautelosa vigilancia. Había habido un levantamiento armado en el 6 EC, al asumir Roma el control directo de Judea y realizar un censo con fines fiscales, y en los cincuenta, un grupo de entusiastas judíos obligaron al procurador a hacer intervenir a tropas fuertemente armadas (véase a continuación). Según Josefo, Antipas ejecutó a Juan el Bautista porque temía que su predicación provocara una rebelión. Así que el potencial para la guerra existía, tanto en Galilea como en Judea. En Judea podía darse en cualquier momento un incidente que motivara el que un soldado romano desenvainara la espada, y, si eso ocurría, se podían desenvainar otras espadas. Mayor razón aún para que Caifás mantuviera Jerusalén controlada y utilizase para ello a sus propios guardias.

Parte (quizás la mayor) de la violencia que de hecho se produjo revela una esperanza en la intervención divina, lo que general (pero erróneamente) se denomina “expectación mesiánica”: la esperanza de un ungido representante de Dios. Es muy probable que Antipas ejecutara a Juan el Bautista en parte porque proclamaba el juicio venidero.<sup>27</sup> Después del tiempo de Jesús, surgieron profetas que reunieron seguidores y prometieron “la liberación”. Uno de ellos, Teudas, al parecer encabezó un movimiento no violento. Prometió a sus adeptos que, si le seguían hasta el río Jordán, éste se partiría en dos —presumiblemente anunciando con tal señal un segundo éxodo y un tiempo venidero de libertad—. El procurador mandó la caballería con armamento ligero, que mató a varias personas y volvió con la cabeza de Teudas. Más tarde, un hombre conocido únicamente por el Egipto encabezó un movimiento que supuso una amenaza más seria. Según un relato, prometió a sus seguidores que, si desfilaban alrededor de las murallas de Jerusalén, éstas se derrumbarían —probablemente se consideraba un segundo Josué que establecería a Israel en su propia tierra en paz y libertad—. Según un segundo relato, el Egipto dirigió a sus seguidores en una carga contra una de las puertas de la ciudad y se encontró con tropas fuertemente armadas que mataron a muchos, aunque el Egipto se escapó. Josefo añade que otros profetas reunieron seguidores

<sup>27</sup> El mensaje de Juan se analiza más adelante, pp. 114s.

en el desierto de Judea y les prometieron “señales de liberación”, o sea, la esperanza de la intervención divina. Todos fueron reducidos al silencio por Roma.<sup>28</sup>

Cuando la rebelión finalmente estalló en el 66, es casi seguro que muchos se unieron a ella porque creían que Dios estaba dispuesto a liberarlos. El tumulto y el derramamiento de sangre que entonces se produjeron fueron lo bastante serios para forzar al legado de Siria a marchar sobre Jerusalén. Inexplicablemente, levantó el asedio, dio media vuelta y se retiró, y sus tropas sufrieron una emboscada. Esto debió de parecerles a muchos una señal del cielo.<sup>29</sup> Pocos judíos, por no decir ninguno, pensarían que podían rebelarse con éxito con sus solas fuerzas. Sin embargo, Dios los había liberado en el pasado y, cuando estuviera dispuesto, volvería a hacerlo (por ejemplo, *Vida*, 290). Muchos estaban deseosos de empuñar las armas cuando los signos de los tiempos fueran lo suficientemente claros. El resultado sería (pensaban) que Dios intervendría y les daría la victoria.

Tales esperanzas de asistencia divina no requerían la expectación de un “Mesías”, un descendiente de David alerta y dispuesto a convertirse en rey.<sup>30</sup> Ni siquiera requerían la expectación de que el Reino final y definitivo de Dios estuviera a punto de establecerse. Por tanto, no podemos decir que las esperanzas judías de libertad fueran necesariamente “mesiánicas”, ni siquiera, más en general, escatológicas.<sup>31</sup> La rebelión asmea contra el imperio sirio en el siglo II AEC había tenido éxito por la gracia de Dios, pero los judíos no pensaban que el Reino de Dios había llegado. No podemos saber cuántos de los judíos que se unieron a las insurrecciones contra Roma, o que siguieron a un profeta, pensaban que el Reino *final* estaba a punto de llegar. Es correcto decir, sin embargo, que todos esperaban la asistencia de Dios. Los judíos pensaban que Dios controlaba la historia y decidía el resultado de todos los acontecimientos importantes. La situación cambiaría decisivamente sólo si Dios intervenía. Algunos, quizás sólo

<sup>28</sup> *Guerra* 2,258-263; *Antig.* 20,97-99, 167-172. Teudas y el Egipcio son mencionados en Hch: 5,36; 21,38.

<sup>29</sup> *Guerra* 2,499-555. Retrospectivamente, Josefo pensaba que Dios había provocado estos acontecimientos porque había decidido abandonar su santuario y permitir su destrucción (539). Es decir, la derrota de Cestio envalentonó a los judíos, que decidieron emprender una guerra a gran escala; esto, a su vez, ocasionó su destrucción. En aquel momento, sin embargo, la victoria judía debió de ser considerada como un signo divino de que los judíos vencerían.

<sup>30</sup> Véanse *infra* pp. 112s.

<sup>31</sup> Sobre escatología, véanse *infra* pp. 116, 205s.

unos pocos, pensaban que en un futuro cercano establecería su propio reino en la tierra.<sup>32</sup>

Este capítulo ha tratado sobre la historia política de Palestina antes y durante la época de Jesús, y especialmente sobre los diferentes ordenamientos políticos y judiciales de Galilea y Judea en los años veinte y treinta de nuestra era. Hemos abarcado mucho terreno en poco espacio; como pasa siempre que se dan resúmenes políticos breves, el lector se ha encontrado con un montón de datos y nombres. Ofrezco a continuación una lista de los puntos más oportunos para entender a Jesús.

1. En realidad, Roma no gobernaba Palestina en la concreción del día a día. Gobernaba Palestina indirectamente, bien a través de un rey, etnarca o tetrarca cliente (títere), bien a través de un gobernador permanente, quien a su vez utilizaba a los aristócratas locales, especialmente al sumo sacerdote.
2. En Galilea, durante los años en que vivió Jesús, Antipas fue un tetrarca cliente semiindependiente. Tuvo tanta independencia como su padre, Herodes el Grande, aunque al parecer fue más blando y menos implacable. Las tropas eran suyas, los impuestos eran suyos (aunque pagaba tributo a Roma), los gobernadores de distrito eran los que él designaba, y los magistrados locales desempeñaban sus funciones a su gusto.
3. En los años veinte y treinta, Judea estuvo bajo el sistema imperial alternativo: un gobernador romano (el prefecto) y un reducido número de soldados residían de forma permanente en Palestina, aunque por lo general se mantenían fuera de Jerusalén, la capital, porque los judíos era muy sensibles en lo tocante a las ofensas contra su religión en la ciudad santa. El control de lo cotidiano estaba en manos del sumo sacerdote, quien tenía consejeros extraoficiales y también un pequeño consejo oficial. La mayoría de sus consejeros eran aristócratas, y muchos eran sacerdotes aristócratas.
4. La Palestina judía no estaba al borde de la rebelión cuando fue ejecutado Jesús. Había habido tensión entre los judíos, especialmente los jerosolimitanos, y Pilato porque éste paseó los estandartes romanos por la ciudad. En otra ocasión (que no hemos analizado antes) también se apropió de dinero sagrado

<sup>32</sup> Sobre la gama de distintas esperanzas para el futuro, véase *P&B*, cap. 14.

para construir un acueducto, lo que llevó a la muchedumbre a protestar, pero los soldados romanos entremezclados entre la multitud rápidamente redujeron a los presuntos alborotadores con porras.<sup>33</sup> Pese a todo, no hubo estallidos importantes de violencia durante los diez años que ocupó el cargo (26-36). Unos pocos años más tarde, en el 40 o 41, cuando Gayo quiso poner una estatua pagana en el Templo de Jerusalén, hubo una seria amenaza de guerra a gran escala.

5. Pese a la ausencia de violencia importante mientras Pilato fue prefecto, durante el período romano existió siempre la posibilidad de una insurrección seria, tanto en las zonas regidas por gobernantes clientes como en aquellas en las que residía de forma permanente un prefecto o procurador. El mismo Herodes había tenido miedo de una rebelión, y Antipas tenía preocupaciones parecidas. En Judea, el sumo sacerdote y el prefecto tenían que estar vigilantes para impedir el estallido de la violencia, especialmente cuando se reunían, durante las fiestas, *multitudes enormes*. Pero nada de esto era nuevo. En el mundo antiguo, las grandes multitudes normalmente tenían que ser vigiladas. Además, la guerra civil marcó la historia judía durante todo este período. Había habido rebeliones muy importantes contra uno de los reyes asmoneos, Alejandro Janeo.<sup>34</sup> Pompeyo entró en Palestina a causa de la guerra civil entre dos asmoneos. Es decir, el sistema imperial romano no favorecía más la rebelión que el sistema asmoneo (un rey-sacerdote judío completamente independiente). En tiempos de Pilato, Palestina no estaba especialmente próxima a la rebelión, pero el miedo a sublevaciones sí estaba presente, como lo estuvo a lo largo de los períodos asmoneo, herodiano y romano.
6. Muchos judíos querían verse libres de la soberanía romana y pensaban que tal libertad sólo se podía obtener con la ayuda de Dios. La naturaleza y el alcance de ese deseo de cambio

<sup>33</sup> *Guerra* 2,175-177. Este incidente demuestra que Pilato podía ser bastante inteligente. Previó que la multitud protestaría y planeó un medio relativamente suave de castigarla, lo mismo que la policía estadounidense utiliza a veces mangueras de agua a presión contra los manifestantes, o las tropas británicas usan a menudo balas de goma contra las multitudes en Irlanda del Norte. Las porras mataron a algunos judíos, pero, si los soldados de Pilato hubieran sacado las espadas, las posibilidades de un motín mayor, o incluso de una insurrección, se habrían incrementado.

<sup>34</sup> *Guerra* 1,88-98.

variaban enormemente, tanto como las opiniones sobre el modo en que Dios efectuaría dicho cambio. Eran relativamente pocos los judíos que esperaban un mesías davídico que liberaría a los judíos derrotando al ejército romano. Unos esperaban un signo grandioso de que el tiempo de la liberación había llegado (por ejemplo, el derrumbamiento de las murallas de Jerusalén), mientras que otros probablemente no esperaban sino que Dios fortaleciera las manos de los justos e infundiera terror en el corazón de los soldados romanos.

## El judaísmo como religión<sup>1</sup>

En el capítulo 1 presupuse cierto conocimiento sobre el judaísmo. En éste voy a exponer algunas creencias y prácticas fundamentales que eran comunes en la Palestina judía del siglo I y a ofrecer un brevísimo esbozo de los grupos y partidos principales que en ella existían.

En el mundo mediterráneo del siglo I, judíos y gentiles coincidían en muchas cosas. La mayoría de ellos creían en seres sobrenaturales, en alabar a Dios (o a los dioses) sacrificando animales, y en diversas clases de ritos y purificaciones. En cuestiones éticas también había un amplio campo común: todos estaban en contra del asesinato, el hurto, el robo y el adulterio. Al ofrecer algunos elementos básicos del judaísmo, voy a hacer hincapié en las ideas teológicas y las prácticas religiosas que distinguían a los judíos de los demás. Empezaré por la teología.

### *El judaísmo común*

1. *Monoteísmo*. Los judíos creían que solamente existía un Dios verdadero. Había creado el mundo y todavía lo gobernaba.<sup>2</sup> Muchos judíos creían en otros seres sobrenaturales, ángeles y demonios. El apóstol Pablo, que representa la opinión judía habitual sobre estos temas, consideraba que las deidades paganas eran demonios (1 Cor 10,20). E incluso llegaba a denominar al archidemonio, Satanás, el “dios de este mundo” (2 Cor 4,4;

---

<sup>1</sup> Todos los temas de este capítulo se analizan con detalle en *P&B*.

<sup>2</sup> En las culturas del entorno, había dioses femeninos y masculinos, pero, en la concepción judía, Dios era muy claramente masculino. El nuestro es un trabajo histórico, y desfiguraríamos las fuentes si nos refiriéramos a Dios como “ella”.

para “Satanás”, véase 2 Cor 11,14). Tales creencias, en la mentalidad de los judíos del siglo I, no constituían una negación del monoteísmo. Al final, todos los demás poderes cederían ante el único Dios (1 Cor 15,24-26; Flp 2,10s). Mientras tanto, solamente ese Dios era digno de adoración. Los gentiles (pensaban los judíos) debían de haber sabido ver esto, del mismo modo que una cerámica prueba la existencia de un alfarero.<sup>3</sup> Los judíos, en cualquier caso, eran los receptores de la revelación y les estaba estrictamente prohibido tener trato con los dioses paganos.

2. *La elección divina y la ley.* Los judíos creían que Dios había elegido a Israel y había establecido una alianza con el pueblo judío, una alianza que obligaba al pueblo a obedecer a Dios y obligaba a Dios a guiar y proteger al pueblo. Los tres momentos más importantes en la historia del establecimiento de esta alianza fueron la llamada de Abraham (Gn 17), el éxodo de Egipto (Ex 14) y la revelación de la ley divina a Moisés en el monte Sinaí (desde Ex 19,16 hasta el final de Deuteronomio).
3. *Arrepentimiento, castigo y perdón.* Quienes transgredían la ley debían hacer reparación si sus delitos perjudicaban a otros, arrepentirse y ofrecer un sacrificio. Las transgresiones que no perjudicaban a otros (como trabajar por descuido en sábado) exigían arrepentimiento y sacrificio. Dios siempre perdonaba al pecador arrepentido. Quienes no se arrepentían quedaban sujetos al castigo divino, que se manifestaba, por ejemplo, en la enfermedad. Si aceptaban esto como correctivo divino por sus delitos, seguían siendo dignos miembros de la alianza.<sup>4</sup> En general, el mismo sistema se aplicaba a la nación en su conjunto. Sus transgresiones conducían al castigo nacional, como la cautividad de Babilonia, y las calamidades conducían a la contrición humilde. Dios siempre redimía a su pueblo, y, pese a sus faltas, su pueblo siempre permanecía fiel a él.

Los hechos que establecieron la alianza (la llamada de Abraham, el éxodo y la entrega de la ley) dieron a Israel su carácter decisivo, pero la revelación de Dios a la nación, y su actuación en favor de ésta, no terminó con Moisés. Dios dio la tierra de Palestina a los israelitas. Posteriormente

<sup>3</sup> Sab 13,1; Rom 1,20.

<sup>4</sup> Sobre la secuencia transgresión-enfermedad como castigo de Dios-perdón, véase como ejemplo 1 Cor 11,27-32.

habló a través de profetas. Los israelitas eran el pueblo propio de Dios; él había prometido defenderles y hacerlos grandes, y aseguró su redención. Esta promesa era parte esencial de la elección.

En el siglo I, “redención” tenía diversos significados (como ya hemos visto, pp. 49-51). Unos judíos esperaban la redención nacional en un sentido bastante mundano, socio-político; otros esperaban la redención individual a la hora de la muerte; otros más, un gran acontecimiento que transformaría el mundo, exaltaría a Israel por encima de las demás naciones y convencería a los gentiles para que se convirtieran. Mientras esperaban, los judíos tenían que observar la ley de Dios y buscar el perdón de Dios si la transgredían.

Estas creencias constituían el núcleo de la “ortodoxia” (“la opinión correcta”) judía. Inherente a ellas es la exigencia de la “ortopraxis” (“la práctica correcta”). A continuación vamos a enumerar algunas de las principales prácticas que caracterizaban a los judíos observantes, señalando también de manera especial lo que distinguía a los judíos de los gentiles.

1. Los judíos tenían que *adorar* o *servir* a Dios (obligación implícita en el segundo de los diez mandamientos, que prohíbe “el servicio” a los otros dioses: Ex 20,4; Dt 5,8). Esto suponía, sobre todo, adorarle en el Templo de Jerusalén. La Biblia exige que los varones judíos acudan al Templo tres veces al año, en las fiestas de peregrinación. En el siglo I, la dispersión de la población judía hacía esto imposible; los judíos procedentes de las regiones más remotas de Palestina probablemente iban al Templo una vez al año, pero los que vivían en otros países (llamados colectivamente la diáspora) muy rara vez realizaban la peregrinación. Acudieran o no, los judíos pagaban el impuesto del Templo, que sufragaba los sacrificios ofrecidos en nombre de toda la comunidad. El culto judío, sin embargo, no estaba limitado al Templo. Dt 6,4-6 exige que los judíos recuerden los mandamientos principales dos veces al día (“cuando te acuestas y cuando te levantas”). La mayoría de los judíos probablemente obedecían las instrucciones de este pasaje: lo primero que se hacía por la mañana, y lo último por la noche, era repetir lo esencial del texto de Dt 6 (“ama al Señor tu Dios con todo tu corazón...”) y algunos de los mandamientos más básicos. También utilizaban estos momentos de la mañana y del atardecer para la oración. La mayoría de las comunidades judías, si no todas, tenían sinagogas, llamadas generalmente en griego “casas de oración”, donde el pueblo se reunía el sábado para estudiar la ley y orar. Así, además de adorar a Dios ocasionalmente en el Templo de Jerusalén, los

judíos lo adoraban diariamente en sus casas y semanalmente en la sinagoga. (Trataremos de las sinagogas con más detalle en el capítulo 8.)

2. Los judíos *circuncidaban* a sus hijos varones al poco de nacer. Éste fue el requerimiento impuesto al pueblo por la alianza con Abraham (Gn 17).
3. Los judíos no trabajaban en *sábado, el séptimo día de la semana* (cuarto mandamiento, Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). La Biblia hace extensivo el día de descanso a la familia entera, a los siervos, a los extranjeros que vivían en poblaciones judías y al ganado. Además, cada año séptimo los agricultores judíos de Palestina se abstendían de cultivar sus campos, y hasta la tierra descansaba.
4. Los judíos evitaban ciertos *alimentos* por considerarlos “impuros” y “abominables” (Lv 11; Dt 14). El cerdo y los mariscos son los dos alimentos más famosos prohibidos por la Biblia, pero hay muchos otros, como las aves de presa, los roedores y la carroña.
5. Antes de entrar en el Templo, los judíos tenían que *purificarse*. Las principales fuentes de impureza eran el semen, la sangre menstrual, otras emisiones de la zona genital (como las causadas por la gonorrea y el aborto), el parto y los cadáveres (Lv 11; 15; Nm 19). La purificación religiosa previa al culto en el templo era parte integrante de toda religión en la antigüedad. La ley judía requería que los procesos corporales más íntimamente conectados con la *vida y la muerte* se mantuvieran alejados de lo que era santo e *inmutable*: la presencia de Dios. En el siglo I, algunos grupos ampliaron las normas de pureza más allá de los requerimientos bíblicos fundamentales. Por ejemplo, algunos se lavaban las manos antes de la oración; otros, antes y después de los comidas.

Éstas son las principales cuestiones prácticas que distinguían a los judíos del resto de la humanidad. Esto no significa que fueran únicas en su especie. Ni mucho menos: sólo eran concreciones particulares de prácticas generales ampliamente difundidas en el mundo antiguo. Todos los pueblos adoraban a sus dioses sacrificando animales, y todos mantenían templos. Los judíos se distinguían por tener solamente un templo y por adorar solamente a un Dios. Asimismo, en el mundo grecorromano todos guardaban días santos, pero no el día séptimo de cada semana. Los griegos y romanos se purificaban cuando entraban en los templos y antes de sacri-

ficar; eran comunes las aspersiones y los lavatorios de manos. En Palestina, y posiblemente en algunos lugares de la diáspora, los judíos sumergían en agua el cuerpo entero, práctica única (hasta donde alcanzo a saber). Casi todas las culturas tienen leyes alimentarias, aunque pocas las atribuyen a Dios. Buitres, comadreja, ratas, mosquitos y cosas por el estilo son peculiaridad de pocos menús. Los griegos y romanos por lo general no comían perro. La prohibición judía del cerdo y del marisco es casi única, pero los sacerdotes egipcios se abstendían del cerdo. La circuncisión es un dato más complicado. En este caso vuelve a existir un paralelo con los sacerdotes egipcios, y otros semitas también circuncidaban a los varones. Pese a ello, los judíos eran famosos por exigir la circuncisión, pues ésta ocupaba un lugar muy importante en su cultura.

Dado que los estudiosos modernos del Nuevo Testamento a menudo atacan —y la palabra no es demasiado fuerte— a los judíos del siglo I por observar algunas de estas leyes (especialmente los mandamientos que regulaban los sacrificios, los alimentos y la pureza), deseo hacer hincapié en que tales críticas equivalen únicamente a decir que los antiguos judíos no eran cristianos protestantes modernos o humanistas profanos —idea que se podría justificar con menos animosidad y autocomplacencia que la desplegada por esos estudiosos cuando tratan del judaísmo—. Los judíos no eran únicos por tener leyes y costumbres, ni por tener leyes y costumbres relativas a esos asuntos. Quien más, quien menos, todo el mundo las tenía.

Aun cuando las prácticas judías tenían paralelos en otras religiones antiguas, los gentiles consideraban las observancias judías dignas de atención, y algunos las ridiculizaban. Pensaban que era raro tener un templo sin ídolo, y antisocial negarse a adorar a los dioses de Grecia y Roma. También pensaban que las leyes alimentarias judías eran extrañas, puesto que el cerdo era la carne favorita en los países mediterráneos. La negativa judía a trabajar en sábado era la tercera práctica que más atraía el comentario gentil. La razón de que estas observancias judías llamasen la atención era que los judíos eran muy fieles a sus costumbres. Los que vivían en la diáspora —y en algunas regiones eran muy numerosos— no se integraban en la cultura común. Esta negativa tenía una explicación obvia, explicación que revela también la cualidad más distintiva del judaísmo. Lo que verdaderamente diferenciaba al judaísmo era el hecho de que la Biblia incluyera tantas prácticas en el apartado de “mandamientos divinos”. Las “costumbres” judías eran mandatos de la ley que Dios entregó a Moisés en el monte Sinaí. Mientras que cada cual tenía leyes alimentarias convencionales, los judíos tenían mandamientos divinos que regulaban el uso de los alimentos. *Lo más sorprendente de la ley judía es que pone la totalidad de la vida, incluidas las prácticas civiles y domésticas, bajo la autoridad de Dios.* Los judíos no eran libres para asimilarse: no podían guardar las fiestas de los demás pueblos y renunciar a las propias; no podían comer algunos de

los alimentos que otros pueblos comían. Desde la perspectiva judía, estas y otras muchas costumbres no eran meras convenciones sociales: estaban decretadas por Dios.

En el judaísmo, la “religión” no era sólo festividades y sacrificios, como sucedía en la mayor parte del mundo grecorromano, sino que abarcaba todas las dimensiones de la vida. “La religión rige todos nuestros actos, ocupaciones y palabras; ninguna de estas cosas quedó sin examinar o determinar por nuestro legislador” (Josefo, *Apión* 2,171). Todas las culturas piensan que los comerciantes deben usar balanzas exactas; los judíos atribuían a Dios el mandamiento de usar pesos y medidas justos (Lv 19,35s). Todas favorecían en teoría las obras de caridad; en la Biblia hebrea, Dios las exige y especifica cómo se deben llevar a cabo (Lv 19,9s). Esto significa que en el judaísmo Dios exigía la moralidad en la vida pública y privada. Cuando el Levítico atribuye las leyes morales al mismo Dios que exige la pureza, con ello *eleva* las leyes morales. El mundo antiguo creía realmente en Dios (o en los dioses), y todos los pueblos pensaban que las ordenanzas divinas les exigían purificarse y ofrecer sacrificios. Todo lo demás era de rango inferior en función de su fuente y perfección. *El judaísmo elevaba todas las dimensiones de la vida al mismo nivel que el culto a Dios* (véase especialmente Lv 19). Atribuía a Dios la opinión de que la honradez y la limosna eran tan importantes como las purificaciones.

Hoy en día, la mayoría de quienes evalúan las religiones lo hacen desde una perspectiva humanista: buena religión es aquella que inculca valores humanos. Algunos van más lejos e indagan sobre la postura de una religión ante la totalidad del cosmos. Los pensadores judíos del siglo I estaban dispuestos a evaluar su propia religión y a defenderla con razones humanísticas, y algunos señalaron sus ventajas para las partes no humanas del mundo. Los judíos reclamaban para sí la virtud generalmente alabada de la *filantropía*, “el amor por toda la humanidad”.<sup>5</sup> Los maestros judíos podían resumir la ley citando Lv 19,18, que manda amar al prójimo.<sup>6</sup> Una de las virtudes de la ley, señalaba Josefo, era que exigía consideración con los enemigos en la guerra; por ejemplo, prohibía a las tropas judías talar los árboles frutales de los enemigos (Dt 20,19; *Apión* 2,212). Quizás la defensa “humanística” más sorprendente de la ley se ve cuando miramos, más allá de la vida humana, al bienestar de los animales, las plantas y la

<sup>5</sup> *Apión* 2,146; Filón, *Leyes especiales* 4,97; y en otros lugares.

<sup>6</sup> Tob 4,15; *Shabbat* 31a; Filón, *Hypothetica* 7,6. Sobre resúmenes de la ley y epigramas basados en Lv 19,18, véanse E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (en adelante *JLJM*), 1990, pp. 69-71; *P&B*, pp. 192-194, 257-260.

tierra. Dios exigía el descanso el día séptimo, y el mandamiento se extiende a las bestias de labor (*Apión* 2,213). Josefo incluso llama a esto *filantropía*. ¿Por qué decretó Dios el año sabático? Podría haber prohibido a los judíos trabajar durante el año séptimo, pero no lo hizo; ordenó que la tierra se dejara en barbecho. Si se hubiera limitado a prohibir el trabajo judío, la tierra podría haber sido arrendada a los gentiles. Obviamente, Dios actuó (según Filón) “por consideración hacia la tierra” (*Hypothetica* 7,18).

Filón, después de comentar estas ideas y otras parecidas, se dio cuenta de que muchos lectores (que nada sabían de ecología, ni de derechos de los animales) encontrarían todo eso trivial, y salió al paso de esta crítica: “Esas cosas no tienen ninguna importancia, dirás tal vez; sin embargo, es grande la ley que las ordena, y siempre vigilante la atención que ésta requiere” (*Hypothetica* 7,9). A los ojos judíos, la grandeza de la ley estriba, en parte, en el hecho mismo de que abarca todas las trivialidades de la vida y de la creación. Josefo también pensaba que Moisés había estado acertado al no dejar “nada, aunque fuera insignificante, a la discreción y el capricho del individuo” (*Apión* 2,173). Los rabinos comentaron sobre esta misma idea, aunque no en relación con los animales: “Ben Azzai dijo: Corre a cumplir el deber más ligero lo mismo que el más pesado, y huye de la transgresión, pues un deber arrastra otro consigo, y una transgresión arrastra consigo otra” (*Abot* 4,2). En este pensamiento, la vida se ve como un todo sin costuras. En cualquier situación se puede cumplir o transgredir la voluntad de Dios, y una cosa conduce a otra. El universo es el jardín de Dios; los seres humanos no son sus únicas criaturas.<sup>7</sup>

### *Los sacerdotes y los partidos: la cuestión del liderazgo*

Como la ley abarcaba todas las dimensiones de la vida, uno de los requisitos para ser dirigente era el conocimiento de la ley. Un militar como Herodes podía tomar el control político de la Palestina judía sin ser especialista en la Escritura y tradición judías. Pero hasta Herodes tenía cuidado de no transgredir las leyes y costumbres judías de manera demasiado flagrante.<sup>8</sup> Esto demuestra que era prudente, pero también significa que tenía

<sup>7</sup> Este párrafo está tomado de *P&B*, pp. 248s.

<sup>8</sup> Herodes observó una norma de pureza superestricta al construir el Templo: se adiestró a sacerdotes como albañiles para que los laicos no entrasen en los recintos más sagrados (*Antig.* 15,390). En el ámbito doméstico, Herodes mandó hacer piscinas religiosas de inmersión para su propio uso, el de su familia y el del personal a su servicio (véase *P&B*, pp. 225-227; con más detalle, *JLJM*, pp. 219-221). Herodes no colocó imágenes censurables en sus monedas, como su propio

consejeros expertos. Casi por definición, los especialistas en ley religiosa desean que la gente asuma sus opiniones y acepte sus interpretaciones de lo que es una conducta correcta. Los especialistas religiosos se ven espontáneamente a sí mismos como los intermediarios a través de los cuales se da a conocer la voluntad de Dios. En la Palestina del siglo I existía una rivalidad considerable entre los especialistas que intentaban dirigir al pueblo. Las circunstancias políticas y militares suponían que, ciertamente, en algunos ámbitos de la vida no podía darse rivalidad entre aspirantes a dirigentes. Para la mayoría de los judíos, carecía de sentido el tener opiniones sobre algunas grandes cuestiones, tales como la política exterior; un dirigente que hubiera sostenido que Dios quería que los judíos se aliaran con los partos (por ejemplo) habría tenido una carrera muy corta.

Pese a esas limitaciones, gran parte de la vida no estaba controlada por Roma, Antipas ni Pilato. Cada familia concreta tenía cierta libertad de elección sobre cómo observar el sábado, cómo guardar las fiestas, qué alimentos comer, cuándo evitar las relaciones sexuales (a causa del período menstrual de la mujer), etc. Estos temas, junto con muchos otros de gran importancia en la vida diaria, eran tratados en su totalidad por la ley mosaica, la cual, a su vez, debía ser interpretada. Por ejemplo, los diez mandamientos incluían la prohibición de trabajar en sábado (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15), pero la Biblia hebrea da muy pocas definiciones concretas de "trabajo". Prácticamente todos los judíos querían obedecer sus leyes y, por tanto, necesitaban saber lo que podían o no podían hacer los sábados. Asimismo, la Biblia prohíbe las relaciones sexuales cuando la mujer está menstruando (Lv 18,19; 20,18) y determina que el período menstrual dura siete días (Lv 15,19). Pero ¿cómo se deben contar exactamente los días? ¿Qué pasaba si, en un día supuestamente seguro, aparecía sangre después de la relación? ¿Se había transgredido la ley? En realidad, los individuos no repensaban la ley, y llegaban a nuevas decisiones cada vez que se planteaba una cuestión. Observaban la ley en las formas tradicionales, de las maneras recomendadas por los especialistas. La vida, entonces como ahora, era muy complicada, y constantemente surgían nuevas cuestiones.

retrato o el de Augusto. Sólo dos de sus obras, por lo que sabemos, llevaron a los judíos piadosos a cuestionarlo. Véanse las historias de su teatro y del águila dorada colocada sobre la puerta del Templo: *Antig.* 15,268-275; *Guerra* 1,648-650. Está claro que calculó si sus construcciones públicas y su amor al teatro y los juegos públicos ofenderían o no hasta el punto de que se siguiese un alzamiento de la población. El hecho más impresionante es, a mi modo de ver, que construyera *gymnasia* para las ciudades gentiles fuera de su territorio, pero ni un solo *gymnasion* dentro de su reino, ni siquiera en Cesarea. Sin duda, había leído o aprendido las lecciones de la rebelión contra Antíoco IV Epífanes (*supra*, pp. 35-36). Sobre la política de Herodes, véase además mi ensayo "Jesus in Historical Context".

Por ejemplo, un campesino judío tal vez tuviera la oportunidad de comprar tierra situada fuera de la zona tradicional de asentamiento judío que se determina en la Biblia hebrea. Necesitaba saber si debía pagar o no al Templo derechos sobre el producto de la tierra. Deseaba preguntárselo a un especialista.

En el judaísmo, la condición de especialista quedaba definida por la posesión de un conocimiento preciso y una interpretación bien fundada de la ley mosaica y de las diversas tradiciones relativas al modo de observarla. Cuando el consejo revolucionario decidió investigar la manera en que Josefo llevaba la guerra en Galilea, envió una delegación integrada por especialistas —especialistas no en la ciencia militar, sino en la ley y tradición judía—. Esa delegación de cuatro hombres la formaban dos fariseos procedentes "de los estratos inferiores" de la sociedad (o sea, que no eran ni sacerdotes ni aristócratas), un fariseo que era sacerdote, y un aristócrata sacerdotal (descendiente de sumos sacerdotes). Si los galileos indicaban que eran leales a Josefo porque era un especialista en la ley, los delegados podían contestar que también ellos lo eran; si su liderazgo provenía de su función sacerdotal, los delegados podían señalar que dos de ellos eran sacerdotes (*Vida* 197s). El liderazgo de la nación —esto es, en tiempos de Jesús, del conjunto de los aspectos de la vida que no eran decididos por Roma, Pilato ni Antipas— dependía en muy gran medida de la pericia en el ámbito de la ley y la tradición judías. Por este pasaje sabemos que había dos grupos de especialistas reconocidos: los sacerdotes y los fariseos.

En la historia judía, al menos desde el retorno del exilio babilónico, los sacerdotes habían sido los especialistas principales. Según una opinión muy difundida, para el siglo I éstos habían cedido ya su autoridad a los fariseos laicos. Sin embargo, esto es incorrecto. Los sacerdotes de ningún modo habían renunciado al liderazgo, y gran parte del pueblo miraba a ellos cuando se planteaban cuestiones. No voy a justificar aquí esta postura, pero voy a hacer un breve estudio sobre el sacerdocio y la autoridad sacerdotal antes de ocuparme de los fariseos y los demás partidos.<sup>9</sup>

Los sacerdotes que servían en el Templo de Jerusalén no constituían un partido como tal. Eran más bien una clase, una clase amplia e importante. Los sacerdotes eran los únicos que podían ofrecer sacrificios. Estaban asistidos por un orden inferior de clérigos, los levitas, que prestaban en el Templo servicios diversos: cantaban salmos durante las celebraciones públicas, custodiaban las puertas, limpiaban la zona del Templo o presen-

<sup>9</sup> Para un análisis más detallado, véase *Pe&B*, caps. 10, 15, 18 (especialmente pp. 388-404) y 21.



taban los animales y la leña para el altar. Parece que en total había unos 20.000 sacerdotes y levitas (*Apión* 2,108). Estos oficios sagrados (que, como hemos visto anteriormente, eran hereditarios) no eran ocupaciones a tiempo completo. Cada sacerdote o levita desempeñaba sus funciones sagradas sólo durante algunas semanas al año. Tanto los sacerdotes como los levitas estaban divididos en veinticuatro secciones denominadas “grupos”, cada uno de los cuales servía por turno en el Templo durante una semana. En las tres fiestas anuales estaban de servicio todos los grupos. Tanto los sacerdotes como los levitas se mantenían con los diezmos y primicias que los campesinos daban al Templo, pero cuando no estaban de servicio en el Templo, trabajaban en otros oficios, excepto el laboreo, pues la Biblia les prohibía trabajar la tierra. Unos eran escribas profesionales (que redactaban documentos legales), pero otros se dedicaban a labores manuales. Cuando Herodes reconstruyó el Templo, hizo adiestrar a algunos sacerdotes como albañiles para que pudieran construir las zonas más sagradas (*Antig.* 15,390). Había algunas restricciones especiales que afectaban a los sacerdotes: no podían casarse con prostitutas, ni con mujeres divorciadas (Lv 21,7), y tenían prohibido entrar en contacto con cadáveres, salvo los de parientes cercanos (Lv 21,1-3).

La mayoría de los sacerdotes y levitas no estaban afiliados a un partido. Sabemos que algunos sacerdotes aristocráticos eran saduceos y que algunos sacerdotes ordinarios eran fariseos,<sup>10</sup> pero los sacerdotes y levitas pertenecían simplemente, en su mayor parte, al judaísmo común. Comparían las creencias y prácticas de sus compatriotas y, además, seguían las leyes mosaicas especiales que se aplicaban solamente a los sacerdotes (véanse Lv 21; Nm 18).

La escena evangélica denominada “la purificación del Templo”, en la cual Jesús califica al Templo de “guarida de ladrones” (Mc 11,15-19 y paralelos), ha hecho pensar a muchos que el sacerdocio era venal y corrupto. Ésta no es, sin embargo, una generalización exacta. La mayoría de los sacerdotes y levitas estaban dedicados al culto divino. No hay sistema en el que no existan, en alguna medida, abusos y falta de honradez, y Josefo nos da el nombre de un sacerdote aristocrático corrupto (*Antig.* 20,213). También menciona algunos casos en los que un sumo sacerdote hizo mal uso de su autoridad. Pero estos casos destacan por contraste con la regla general: los sacerdotes creían en Dios, le servían fielmente en el Templo y trataban de dar buen ejemplo con su adhesión escrupulosa a la ley divina.

Volvemos ahora sobre la idea de que los sacerdotes eran tradicional-

<sup>10</sup> Para un ejemplo de un sacerdote ordinario que era fariseo, véase *Vida* 197, ya citado. Para la conexión entre saduceos y aristócratas, véase *infra* nota 20.

mente las autoridades legales y religiosas del judaísmo. Según la Biblia, Dios entregó la ley a Moisés, pero, antes de su muerte, éste la confió a los sacerdotes y ancianos (laicos notables) (Dt 31,9). Deuteronomio también exige que el rey, cuando lo haya, escriba para sí una copia de la ley que “guardan los sacerdotes levitas” (17,18). Josefo, que era sacerdote, consideraba además a los sacerdotes como los gobernantes naturales de la nación. Al explicar la constitución judía, escribió que Dios asignó la administración al “entero cuerpo de los sacerdotes”, que ejercían “la supervisión general” y además veían causas y castigaban a los malhechores (*Apión* 2,165). A dicha constitución, que estaba vigente en Judea en su época (Josefo nació el año 37 EC), la denominó “teocracia”, gobierno de Dios mediante sus sacerdotes. Josefo y muchos otros preferían esta forma de gobierno. El Nuevo Testamento hace de “hijo de David” una categoría esencial para comprender a Jesús, y a veces esto induce erróneamente a pensar a los lectores que todos los judíos esperaban un resurgimiento de la dinastía davídica. Gran parte de la Biblia, sin embargo, es hostil al sistema monárquico, y esa hostilidad estaba ampliamente extendida en el siglo I. Los monarcas, en la experiencia judía (lo mismo que en la de otras naciones), tendían a convertirse en tiranos y dictadores. Muchos judíos pensaban que era mejor ser gobernados por una aristocracia teocrática (miembros de las principales familias sacerdotales) bajo la distante supervisión de un gobernador extranjero.<sup>11</sup>

En el capítulo anterior vimos que este sistema estuvo vigente en Judea, y especialmente en Jerusalén, durante la mayor parte del tiempo en que vivió Jesús. El gobernador romano no era tan distante como les hubiera gustado a la mayoría de los judíos, y podía entrometerse más que lo que deseaban, pero, mientras el gobierno estuvo oficialmente en manos de un prefecto romano, en la mayor parte de las cosas fue el sumo sacerdote

<sup>11</sup> Para la tendencia antimonárquica, véase 1 Sam 8,10-18. Dt 17,14-20 representa el intento de restringir el poder del rey. Además (como hemos señalado), Moisés entregó la ley a los sacerdotes para su administración (Dt 31,9). Para la preferencia del gobierno sacerdotal al gobierno regio, véase *Antig.* 14,41. Josefo, que era sacerdote, quizás era parcial, pero es un hecho que, en sus tiempos, los sacerdotes habían gobernado Israel tantos años como los reyes y que lo habían hecho con bastante éxito. Para la idea personal de Josefo de que, si tenía que haber reyes, éstos debían ser regidos por los sacerdotes y por un consejo, véase *Antig.* 4,186, 214-224; 12,138-142; 13,166. Los sectarios del mar Muerto compartían esta opinión. Pensaban que en los últimos días habría un Mesías que sería hijo de David, pero también esperaban un Mesías sacerdotal, un Mesías de Aarón, que estaría de hecho al mando. Además, según la descripción que da la *Regla de la Comunidad*, los sacerdotes eran los principales jefes e instructores de la secta. Véase *P&B*, p. 297.

quien tuvo la autoridad fáctica en Jerusalén. Esto concordaba con una de las principales teorías bíblicas sobre el gobierno, con la opinión de Josefo sobre la constitución judía más normal y con las preferencias de buena parte de la población: los sacerdotes mandaban.

Por último, hacemos notar que fueron los sacerdotes que servían en el Templo quienes finalmente declararon la guerra a Roma en el 66 EC. Un aristócrata sacerdotal (Eleazar, hijo de Ananías) los convenció "para que no aceptaran ningún don ni sacrificio de manos de un extranjero". Anteriormente se habían hecho sacrificios en nombre de Roma y del César. Los sacerdotes que servían en ese momento rechazaron simultáneamente esos sacrificios y la lealtad a Roma. No escucharon ni a los aristócratas, ni a Agripa II (biznieto de Herodes), ni a los fariseos principales: los sacrificios en nombre de Roma cesaron (*Guerra* 2,409-421). Tal vez fuera éste el paso concreto más decisivo en el camino que condujo a la nación a la guerra.

Existían, sin embargo, laicos que también desempeñaron un papel de liderazgo en la vida judía en virtud de su pericia en la interpretación de la Escritura. Puesto que la ley estaba escrita, todos los judíos alfabetizados podían leerla, y los analfabetos, escucharla cuando era leída y examinada en la sinagoga. La consecuencia era que, en conjunto, los judíos conocían su ley muy bien. Además, cualquiera podía llegar a ser especialista. En otras religiones, solamente los sacerdotes necesitaban conocer todos los detalles sobre el modo de adorar a cada dios, puesto que la religión abarcaba poco más que el culto del templo. Pero como la religión judía abarcaba todas las dimensiones de la vida, los laicos contaban con un considerable aliciente para aprender minuciosamente las partes que se aplicaban a sus propias vidas. Hemos hecho notar anteriormente la necesidad de saber cómo observar el sábado y cuándo eran permisibles las relaciones sexuales. Voy a ofrecer otro ejemplo de ley aplicable a un amplio porcentaje de la población. La Biblia exige la limosna de varias maneras, todas ellas referidas a los campesinos. El hereditario sacerdocio judío tenía prohibido cultivar la tierra, de manera que las leyes sobre la limosna sólo se aplicaban a los laicos.<sup>12</sup> Una ley es ésta:

"Cuando hagáis la recolección de vuestras tierras, no segaréis hasta la misma orilla del campo. No recogerás las espigas caídas. No harás el rebusco de tu viña ni recogerás los frutos caídos en tu huerto, sino que lo dejarás para el pobre y el emigrante. Yo soy el Señor vuestro Dios" (Lv 19,9s).

El requerimiento de dejar el grano y las uvas caídas está perfectamente claro. Pero ¿cuántas uvas se deben dejar en cada cepa? ¿Cuánto se debe acercar uno a la orilla de los campos de trigo al cosechar? El campesino judío de conciencia, que creía en Dios y en la ley, deseaba dejar el porcentaje correcto de la cosecha para el pobre. Pero ¿cuánto era eso? A lo largo de los siglos, las prácticas habituales habían evolucionado, y los hijos que heredaban las haciendas heredaban también las tradiciones relativas a la práctica de la limosna. Pero esta ley, como la mayoría de las demás, está abierta al estudio y a la interpretación de cualquier persona instruida, inteligente y diligente. Esta descripción correspondía a la de algunos laicos, entre los cuales destacaban los fariseos.

El partido farisaico, que al parecer surgió bastante pronto en el período asmoneo (antes del 135 AEC), estaba constituido en gran parte, pero no enteramente, por laicos.<sup>13</sup> En tiempos de Herodes había cerca de 6.000 fariseos (*Antig.* 17,42). En lo teológico, los fariseos compartían la ortodoxia judía común (creían en un solo Dios, en la elección de Israel, en el origen divino de la ley, en el arrepentimiento y el perdón). Los fariseos, como la mayoría de los demás judíos del siglo I, también creían en alguna forma de existencia después de la muerte, idea difícil de encontrar en la Biblia hebrea (la única referencia clara es Dn 12,2). Además, elaboraron un importante cuerpo de "tradiciones" no bíblicas relativas al modo de observar la ley. Algunas de esas tradiciones hicieron la ley más ardua, pero otras la hicieron menos restrictiva. Por lo general, los fariseos crearon reglas especiales sólo para sí mismos, y no trataban de imponerlas a todos. (Durante el período asmoneo, probablemente intentaron imponer sus opiniones, pero al parecer no fue así durante los períodos herodiano y posherodiano.) En cualquier caso, los fariseos eran conocidos por la precisión con que interpretaban la ley y por el rigor con que la observaban. Según Josefo, practicaban "los más altos ideales, tanto en su manera de vivir como en su discurso" (*Antig.* 18,15).

Como los fariseos desempeñan en el Nuevo Testamento un papel más amplio incluso que el del sumo sacerdote, voy a dar dos ejemplos de "tradiciones" farisaicas no bíblicas, con el fin de poner algo de carne sobre una descripción demasiado esquelética. Uno tiene que ver con la ley del sábado. El profeta Jeremías había prohibido a los judíos llevar cargas fuera de sus casas durante el sábado (Jr 17,19-27). Esto hacía muy difíciles las comidas festivas, puesto que la manera más fácil de comer juntos los amigos era que cada familia trajera un plato cocinado, y los sábados eran los

<sup>12</sup> La ley bíblica supone que prácticamente todos los varones eran agricultores o pastores, salvo los sacerdotes y levitas (el clero inferior).

<sup>13</sup> Las principales descripciones que Josefo hace de los fariseos están en *Guerra* 2,162-166; *Antig* 18,12-15. Véase además *P&B*, caps. 18 y 19.

únicos días en que era posible hacer vida social (porque las exigencias del trabajo diario eran muy pesadas). Los fariseos decidieron que, cuando varias casas estuvieran pegadas unas a otras a lo largo de una callejuela o alrededor de un patio, podían convertirlas todas en una sola "casa" uniéndolas con una serie de jambas y dinteles. Entonces podían llevar pucheros y platos de una parte a otra de la "casa", y así comer juntos el sábado. Los fariseos sabían que ésta y otras acciones simbólicas que alteraban los límites sabáticos —acciones técnicamente denominadas *'eruvim*— no tenían apoyo en la Biblia hebrea, pero las convertían en "tradición de los ancianos" y las observaban. Algunos judíos pensaban que transgredían la ley, puesto que llevaban vasijas fuera de lo que la mayoría de la gente llamaría una casa.

El segundo ejemplo es el lavatorio de manos. La ley mosaica exige lavarse para eliminar ciertas impurezas antes de entrar en el Templo. Los fariseos añadieron una regla de pureza. Se lavaban las manos antes de las comidas de los sábados y festividades. Probablemente, lavarse las manos antes de las comidas en los días santos hacía que el día fuera un poco más especial. Al final, los judíos empezaron a lavarse las manos antes de todas las comidas.<sup>14</sup>

Estos pequeños ajustes farisaicos a la ley ponen de manifiesto con cuánto cuidado *pensaba* la gente sobre la ley y sobre la observancia de la voluntad de Dios. La ley en principio abarca todas las dimensiones de la vida. Los judíos piadosos del siglo I pensaban detenidamente cada detalle para observar la voluntad de Dios en todos los aspectos posibles.

Debido a su devoción y precisión, los fariseos eran respetados y apreciados por la mayoría de los demás judíos. En el período asmoneo, el partido farisaico había sido una fuerza política importante. Después dejó de serlo. En tiempos de Herodes, sólo el rey tenía algún poder político, y quienes buscaban dicho poder eran inmediatamente ejecutados. Los fariseos no asomaron la cabeza. En Galilea, Antipas sucedió a Herodes y no se mostró más dispuesto que su padre a dar autoridad a un grupo de piadosos maestros religiosos. Y en Jerusalén, después de ser depuesto Arquelao, los sumos sacerdotes estuvieron al mando, respaldados por el poder imponente de Roma. Los fariseos siguieron sin asomar la cabeza. Trabajaban, estudiaban, enseñaban y daban culto. Probablemente incrementaron su popularidad general, pero no tenían verdadero poder.

Para entender el papel de los fariseos en la sociedad de la época de Jesús, lo mejor es que fijemos nuestra atención en los comienzos de la

rebelión contra Roma, unas décadas después de la muerte de Jesús. A medida que las relaciones entre el procurador y la población judía se iban deteriorando, los sacerdotes y laicos de la aristocracia seguían pidiendo calma y moderación —con cierto éxito, insuficiente en todo caso—. En el último minuto, los jefes de los sacerdotes acudieron a los fariseos principales en busca de ayuda. Ni siquiera así pudieron calmar al populacho de Jerusalén, y estalló la rebelión abierta. En la guerra como tal, los fariseos desempeñaron un papel importante (lo mismo que los jefes de los sacerdotes). Estos acontecimientos demuestran que los fariseos no tuvieron responsabilidades públicas durante el mandato de los gobernadores romanos. El sumo sacerdote y sus consejeros eran los responsables a los ojos de Roma. Los fariseos, sin embargo, seguían por allí y aún llamaban poderosamente la atención pública. Así, en una horrible situación de emergencia, los aristócratas que gobernaban acudieron a ellos. Cuando las circunstancias fueron oportunas —cuando no los tuvieron a raya Herodes ni Roma—, los fariseos se adelantaron a desempeñar un papel esencial en los asuntos políticos y militares de Israel. Pero durante los años en que vivió Jesús, debemos considerarlos principalmente como maestros y especialistas *religiosos*, mercedamente populares y respetados.

Conocemos los nombres de otros dos partidos de la Palestina del siglo I: los esenios y los saduceos. Tanto Josefo como Filón describen a los esenios;<sup>15</sup> la mayoría de los estudiosos los identifica con el grupo responsable de los manuscritos del mar Muerto. Si esta identificación es correcta, y pienso que lo es, poseemos gran cantidad de datos sobre los esenios. Formaban un partido pequeño, dividido al menos en dos ramas, y su número total era de unos 4.000.<sup>16</sup> El partido estaba integrado tanto por laicos como por sacerdotes, pero predominaban los sacerdotes. Cuando los asmoneos llegaron al poder en el 142 AEC, depusieron a la anterior familia que ostentaba el sumo sacerdocio, los sadoquitas. Algunos de los sacerdotes aristocráticos destituidos se asociaron en lo que llegó a ser el partido esenio, y parece que fueron en gran medida responsables de su gobierno. No obstante, los miembros laicos también estudiaban la Biblia y las reglas especiales del partido, y podían llegar a ser tan entendidos como los sacerdotes. Los esenios, por lo que sabemos, no desempeñaron un papel directo en la vida y obra de Jesús, y por eso

<sup>15</sup> Guerra 2,120-161; Antig. 18,18-22; Filón, *Todo hombre bueno es libre* 75-91; *Hypothetica* 11,1-18.

<sup>16</sup> Filón, *Todo hombre bueno es libre* 75; Josefo, Antig. 18,20.

<sup>14</sup> La historia del lavatorio de manos es sumamente complicada. Véase *JLJM*, pp. 228-231, 262s.

no voy a ofrecer una descripción de ellos. Quienes estén interesados comprobarán que la literatura esenia es en la actualidad relativamente fácil de estudiar, gracias a las buenas traducciones y a la existencia de un cuerpo fiable de material introductorio.<sup>17</sup>

Lo que sí deseo, sin embargo, es emplear a los esenios para establecer una idea acerca de los fariseos. La literatura esenia revela un estudio intenso de la Biblia hebrea y gran riqueza de reglas comunitarias añadidas a las de la ley mosaica. Los esenios eran mucho más estrictos que los fariseos en casi todos los modos concebibles. Si los fariseos eran considerados los observadores “más estrictos” de la ley (como dice Josefo), la palabra “estricto” tiene la connotación de “muy exacto”, más que la de “muy extremo”.<sup>18</sup>

Los saduceos eran el tercer partido del que tenemos nombre. Sabemos poco sobre ellos, salvo que la mayoría de los saduceos eran aristócratas, no creían en ninguna forma de vida después de la muerte y no aceptaban las tradiciones especiales de los fariseos. La mayoría de los estudiosos suponen que muchos de los sumos sacerdotes del período romano eran saduceos, pero sólo de uno tenemos información directa de Josefo: Anán, que era sumo sacerdote en el 62 EC (cuando había hecho ejecutar ilegalmente a Santiago, el hermano de Jesús) y uno de los cabecillas de la rebelión contra Roma, era saduceo.<sup>19</sup> El lector del Nuevo Testamento no se encuentra a los saduceos más que unas pocas veces; en ellas se confirma su estrecha asociación con el sacerdocio aristocrático y con el hecho de que no creían en la resurrección.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, 1977; *The Dead Sea Scrolls in English*, tr. Geza Vermes, <sup>3</sup>1987; Michael Knibb, *The Qumran Community*, 1987; Philip R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, 1987. Mi trabajo más reciente sobre los esenios es *P&B*, caps. 16 y 17 [Dos obras importantes en español: Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992; del mismo autor, “Textos de Qumrán”, en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria, Introducción al estudio de la Biblia*, vol. 9, Estella 1996, pp. 15-241].

<sup>18</sup> Josefo, *Guerra* 2,162; *Vida* 191 y en otros lugares. Así también Hch 26,5; cf. 22,3.

<sup>19</sup> *Antig.* 20,199.

<sup>20</sup> Se mencionan sin descripción alguna en Mt 3,7 y 16,1-12. El pasaje sobre la resurrección se encuentra en Mt 22,23-33 // Mc 12,18-27 // Lc 20,27-40. Para la misma idea; véase también Hch 23,6-8. Hch 5,17 conecta estrechamente al sumo sacerdote con los saduceos, y su responsabilidad pública en lo tocante al mantenimiento del orden público está implícita en Hch 4,1.

Hemos visto que, en tiempos de Jesús, eran comunes en el judaísmo ciertas creencias y prácticas. La fuerza motriz era la fe en Dios y la devoción al modo de vida que él estableció para el pueblo judío por boca de sus portavoces: Moisés y, posteriormente, los profetas y sacerdotes. La mayoría de los pueblos del mundo antiguo eran religiosos, pero, aun así, destacaban la piedad y dedicación del pueblo judío. Además, estaba entregado a una religión noble, que inculcaba una vida recta, el amor, la oración y el arrepentimiento.

También hemos visto que, en opinión de muchos, al sacerdocio hereditario le correspondía el liderazgo natural de la nación. No obstante, el carácter básico del judaísmo suponía que los laicos podían impugnar el sacerdocio y reivindicar ser los mejores intérpretes de la ley (la ley estaba escrita, regía todas las dimensiones de la vida, cualquiera podía estudiarla y todos escuchaban su análisis e interpretación en las sinagogas los sábados). Surgieron grupos especiales con sus propias interpretaciones y pretensiones de ser los verdaderos portavoces de parte de Dios. Una rama del partido de los esenios era separatista; los miembros de este grupo creían que solamente ellos poseían la única alianza verdadera. Por lo demás, los miembros de los partidos participaban del judaísmo común. Compartían las creencias y prácticas que hemos enumerado en la parte primera de este capítulo, aunque diferían en algunos detalles. Lo más importante es que todos daban culto en el mismo Templo y aceptaban que sus celebraciones mediaban entre ellos y Dios —aun cuando no les gustase el sumo sacerdote y no estuviesen de acuerdo con la forma concreta en que los sacerdotes cumplían algunas de sus obligaciones—. Incluso la rama separatista de los esenios participaba del judaísmo común de manera bastante importante: creían en el único Dios, en la elección divina, en la entrega de la ley, en el arrepentimiento y en el perdón. También observaban todos los mandamientos bíblicos. Eran separatistas debido a sus determinaciones radicales: sólo ellos estaban verdaderamente en la alianza, sólo ellos poseían la interpretación correcta de la ley, sólo sus sacerdotes eran aceptables, y así sucesivamente.

Los tres partidos principales no *constituían* el judaísmo: la mayoría de los judíos no eran miembros de ningún partido. Los partidos nos sirven, más bien, de ejemplos: el judaísmo no estaba enteramente en manos de los sacerdotes principales de Jerusalén; los laicos podían formarse sus propias opiniones. Todos los judíos, como los fariseos, se creían en el deber de entender la ley divina y obedecerla. Sólo hemos de añadir que de vez en cuando aparecían individuos que pretendían ser los representantes más genuinos de Dios. En términos generales, es aquí donde encaja Jesús. Fue una persona convencida de que conocía la voluntad de Dios.

## Las fuentes externas

Las fuentes primarias del conocimiento sobre Jesús (como hemos indicado) son los evangelios del Nuevo Testamento. Aquí, sin embargo, vamos a considerar las fuentes “externas”. Me propongo analizar algunos ejemplos de información contenida en la literatura no cristiana que tiene que ver con la vida de Jesús, y también el uso de una disciplina científica, la astronomía.

### *La literatura no cristiana*

Jesús ha llegado a ser un hombre tan importante en la historia universal que a veces resulta difícil creer lo poco importante que fue durante su vida, especialmente fuera de Palestina. La mayor parte de la literatura del siglo I que ha llegado hasta nosotros fue escrita por miembros de la minúscula elite del imperio romano. Para ellos, Jesús —si es que oyeron hablar de él— fue meramente un agitador problemático y un mago que vivió en una región pequeña y atrasada del mundo. Todas las fuentes romanas que lo mencionan dependen de informaciones cristianas. El juicio de Jesús no fue noticia en Roma, y los archivos de esa ciudad no lo registraron. Si en Jerusalén había archivos, éstos se destruyeron cuando estalló la rebelión en el año 66 o durante la guerra subsiguiente. Dicha guerra también devastó Galilea. Los documentos que pudieran haber existido no se conservaron. Cuando Jesús fue ejecutado, para el mundo exterior no era más importante que los dos bandidos o insurgentes ejecutados con él, cuyos nombres desconocemos.

Diez años antes, más o menos, de la muerte de Jesús, los romanos sabían que alguien llamado Chrestus estaba causando alboroto entre los judíos de Roma.<sup>1</sup> Es decir, en la comunidad judía de Roma había conflic-

---

<sup>1</sup> Suetonio, “Claudio deificado”, en *Vidas de los doce césares*.

tos acerca de si Jesús había sido enviado por Dios o no, y sobre si era el Mesías. (“Chrestus” es, con un pequeño error ortográfico, “Christos”, la palabra griega que traduce la hebreo “Mesías”). Veinte años más tarde, los cristianos de la capital destacaban lo suficiente para ser perseguidos por el emperador Nerón, y la gente sabía de su extraña “superstición” y de su devoción por un hombre que había sido crucificado.<sup>2</sup> Pero el conocimiento sobre Jesús se limitaba al conocimiento sobre el cristianismo; esto es, si los partidarios de Jesús no hubieran iniciado un movimiento que se extendió hasta Roma, Jesús en absoluto se habría introducido en las historias romanas. La consecuencia es que no contamos con eso que tanto nos hubiera gustado, un comentario de Tácito o de otro escritor gentil que ofreciera una prueba independiente acerca de Jesús, su vida y su muerte.

Se mencionaba a Jesús en las *Antigüedades judías* de Josefo. Éste (como hemos visto anteriormente) nació en el 37 EC, tan solo unos años después de la muerte de Jesús, y escribió las *Antigüedades* en los años noventa. Ciertamente, el historiador judío sabía algo de Jesús, y hay un párrafo sobre él en las *Antigüedades* (18,63s). Pero las obras de Josefo fueron conservadas por escribas cristianos, que no pudieron resistirse a la tentación de revisar el texto, y así hacen proclamar a Josefo que Jesús “fue el Mesías”, que enseñó “la verdad” y que después de su muerte fue “devuelto a la vida”.<sup>3</sup> A menos que se produzca un descubrimiento afortunado, nunca sabremos lo que en realidad escribió Josefo. No fue un convertido al cristianismo y, de hecho, no pensó que Jesús fuera el Mesías. Pero hay buenas noticias: los escribas cristianos probablemente rehicieron el texto. Es sumamente verosímil que Josefo incluyera a Jesús en su relato sobre ese período, lo mismo que hizo con Teudas y el Egipcio. Además, el pasaje sobre Jesús no

<sup>2</sup> Tácito, *Anales* 15,44.

<sup>3</sup> Citaré el texto tal como lo tenemos ahora, poniendo entre corchetes las adiciones más obvias de los escribas cristianos. Algunas frases sin corchetes también son dudosas, y no podemos estar seguros de que los escribas se limitaran a añadir frases; tal vez eliminaran algunas de las que escribió Josefo. La traducción es la de L. H. Feldman, en la Loeb Classical Library.

“Hacia aquel tiempo vivió Jesús, un hombre sabio [si en verdad hay que llamarlo hombre], pues llevó a cabo hazañas sorprendentes y fue maestro de la clase de gente que acepta gustosamente la verdad. Se ganó a muchos judíos y muchos griegos. [Era el Mesías.] Cuando Pilato, después de oírle, acusado por hombres del más alto rango entre nosotros, lo hubo condenado a ser crucificado, quienes habían llegado a amarle primero no abandonaron su afecto por él. [Al tercer día se les apareció vuelto a la vida, pues los profetas de Dios habían profetizado estas y otras incontables maravillas sobre él.] Y la tribu de los cristianos, llamada así por él, todavía no ha desaparecido hasta el día de hoy”.

es inmediato al relato de Josefo sobre Juan el Bautista, que es donde probablemente lo habría situado un escriba cristiano si hubiera inventado el párrafo entero. Así que el autor de la única historia que se conserva del judaísmo palestino del siglo I pensaba que Jesús era lo suficientemente importante para merecer un párrafo, ni más ni menos.

Este párrafo, cuyos términos precisos desconocemos (véase nota 3), es la mejor prueba objetiva de la importancia de Jesús durante su vida. Los evangelios crean la impresión de que toda la población estaba interesadísima en Jesús y en lo que le acontecía. Ciertamente, atrajo la atención. Pero si medimos la influencia general de las figuras proféticas por el grado de perturbación que causaron, concluiremos que Jesús fue menos importante a los ojos de la mayoría de sus contemporáneos que Juan el Bautista y que el Egipcio. Tanto Juan el Bautista como Jesús alarmaron a Antipas, pero, obviamente, Jesús fue menos problemático que Juan, pues escapó vivo de Galilea. Años más tarde, el Egipcio obligó a los romanos a movilizar tropas fuertemente armadas para acabar con su movimiento. Esto debió de emocionar a la población mucho más que el sigiloso prendimiento y la rápida ejecución de Jesús.

Como la historiografía de los autores romanos trata de la historia de Roma, y no de las provincias periféricas, cabría pensar que tal historia podría mencionar al único romano nombrado en los evangelios, Pilato, pero no darle un lugar destacado, puesto que Pilato fue prefecto de una provincia secundaria. Esta esperanza se cumple. Tácito, la importante fuente de información sobre la historia romana de este período, menciona a Pilato, pero incidentalmente y sólo en relación con la persecución desatada por Nerón contra los cristianos: Nerón proporcionó iluminación a una fiesta quemando a seguidores de Christos, un hombre a quien Pilato había ejecutado.<sup>4</sup> Esta referencia de pasada muestra lo insignificante que era Palestina. Pero los escritores judíos de peso, Josefo y Filón, hondamente interesados por la historia palestina, hablan de Pilato con amplitud y en términos muy poco lisonjeros.<sup>5</sup> Los evangelios coinciden con Josefo y Filón en las fechas de Pilato, pero discrepan respecto a su carácter. Analizaremos brevemente el carácter de Pilato más adelante, pp. 297.

### *Fechas y astronomía*

Ahora quisiera explicar con más detalle los problemas que tenemos con las fechas. Es muy difícil fijar fechas antiguas, por varias razones; una de ellas es que el mundo antiguo no tenía un calendario uniforme, lo cual

<sup>4</sup> Tácito, *Anales* 15,44, citado *supra*.

<sup>5</sup> Josefo, *Antig.* 18,55-62; *Guerra* 2,169-177; Filón, *Embajada* 299-305.

hace que nuestras fuentes expresen los períodos de tiempo en maneras diversas. Pongo dos ejemplos, uno de Lucas y otro de Josefo:

“El año quince del reinado del emperador Tiberio, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea, Herodes [Antipas] tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de... y Lisánias tetrarca de..., en tiempos del sumo sacerdocio de Anás y Caifás...” (Lc 3,1).

“Esta calamidad [la conquista de Jerusalén por parte de Herodes en el 37 AEC] le aconteció a la ciudad de Jerusalén durante el consulado en Roma de Marco Agripa y Caninio Galo, en el año ciento ochenta y cinco de la Olimpíada, en el mes tercero, en el día del ayuno, como si fuese una repetición de la desgracia que sobrevino a los judíos en tiempos de Pompeyo, pues fueron capturados por Sosio justo en el mismo día, veintisiete años más tarde” (*Antig.* 14,487).

Estos pasajes son inusitadamente complicados, pero ilustran el problema que planteaba la falta de un calendario común. Decir “el año 29 EC” y “el año 37 AEC” habría sido mucho más simple, pero los autores antiguos que escribían en griego para un público de las dimensiones del imperio no contaban con la opción de utilizar este tipo de fechas.<sup>6</sup> Tenían que referirse a varios indicadores temporales; el acontecimiento en cuestión sucedió cuando varios acontecimientos coincidían. Era difícil mantener todo esto en orden. La falta de un calendario común hacía que incluso los historiadores de la antigüedad, acostumbrados a sus propias maneras de datar, lo pasaran peor que nosotros a la hora de consignar y recordar fechas. Además, tenían pocos “agarraderos” que les ayudaran, como hubieran sido las hemerotecas.

La falta de archivos es clara en la cita de Lc 3,1, la cual menciona “el sumo sacerdocio de Anás y Caifás”. No podía haber dos sumos sacerdotes a la vez. Ambos hombres fueron, en diferentes momentos, sumos sacerdotes. Lucas hace bien al recoger ambos nombres; no debemos esperar la perfección, dadas las circunstancias. La cita de Josefo es más problemática

<sup>6</sup> Julio César había revisado el calendario romano de manera muy útil, para que coincidiera muy de cerca con el año solar o estacional, lo mismo que el calendario occidental moderno. Como revelan las citas de Lucas y Josefo, sin embargo, el calendario romano no fue adoptado universalmente en todo el imperio. Un autor que escribiera para un público restringido podía utilizar un calendario que sus lectores entendiesen. Si Josefo hubiera escrito, por ejemplo, en hebreo o arameo para un público judío, podría haber dado fechas de manera mucho más sencilla. Sobre los calendarios del mundo antiguo y los problemas que entraña trasladar las fechas a nuestro sistema, véase E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, edición revisada, 1980.

todavía, pero no voy a entrar a analizar con detalle las dificultades. En la *Historia del pueblo judío*, de Schürer, la consideración de los problemas principales y las diversas maneras de resolverlos ocupa casi dos páginas de letra pequeña<sup>7</sup>: un estudio de todas las pruebas relativas a las conquistas de Jerusalén por Pompeyo y Herodes hace prácticamente imposible creer que la conquista de Herodes —ayudado por el general romano Sosio— tuviera lugar el mismo día, veintisiete años después, que la de Pompeyo. Más bien, a Josefo le gustaba datar las calamidades el mismo día que algún desastre anterior.<sup>8</sup> Podemos desechar simplemente esta parte de su afirmación, pero sigue habiendo dificultades.

Con respecto a las fechas del nacimiento y la muerte de Jesús, hay básicamente tres clases de problemas. Voy a tratarlos por orden.

1. Las referencias a tiempos, personas y acontecimientos que aparecen en los evangelios entran a veces en conflicto. Como hemos visto, tanto Mateo como Lucas sitúan el nacimiento de Jesús al final del reinado de Herodes (esto es, c. 6-4 AEC). Lucas, sin embargo, ofrece también una fecha conflictiva, el año de un censo que se hizo durante el mandato de Cirino (6 EC). Cirino no fue legado de Siria mientras vivió Herodes (pese a Lc 1,5.26; 2,2). Cuando Herodes murió, el legado era Varo.<sup>9</sup>
2. A veces es difícil conciliar los relatos evangélicos con Josefo. Por ejemplo, en *Antig.* 18, Josefo menciona a Jesús y a Juan el Bautista. Lo que dice sobre Jesús se sitúa en el contexto de acontecimientos diversos, la mayoría de los cuales tuvieron lugar en los años 15-19 EC. Lo que dice sobre Juan parece situarse en el período del 34-37 EC. Los evangelios, desde luego, vinculan muy estrechamente las trayectorias de ambos. Según ellos, Juan empezó su ministerio público antes que Jesús, fue detenido poco después de bautizar a éste y ejecutado cuando Jesús todavía estaba activo.
3. En dos casos es difícil concertar los evangelios con la astronomía. Según Mateo, una estrella atrajo a los sabios desde oriente en tiempos del nacimiento de Jesús. Los estudiosos buscan acontecimientos astronómicos que puedan explicar esto. El segundo caso en el cual la astronomía desempeña un

<sup>7</sup> *HJP*, vol. 1, pp. 284-286.

<sup>8</sup> *Guerra* 6,250. Josefo compartía esta tendencia con otros; véase, por ejemplo, Misná, *Taanit* 4,6.

<sup>9</sup> Sobre Varo y Cirino, *HJP*, vol. 1, pp. 257-259, 399-427.

papel en la valoración de los evangelios tiene que ver con la muerte de Jesús. Según los cuatro evangelios, fue ejecutado en viernes. Según Juan, ese viernes concreto fueron sacrificados los corderos pascuales: por tanto, era viernes 14 de nisán en el calendario judío. Los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas)\*; sin embargo, sitúan la crucifixión el viernes 15 de nisán, el día siguiente del mes, pero el mismo día de la semana. Esto es en parte un conflicto interno (categoría 1), pero en parte también un problema de conciliación de los evangelios con nuestro conocimiento astronómico actual, pues resulta difícil encontrar un año a finales de la década de los veinte, o principios de los treinta, en el cual el 15 de nisán cayera en viernes; esto pone a los sinópticos en conflicto con la astronomía (el 15 de nisán es como el 25 de diciembre: no siempre cae el mismo día de la semana. Unos años cae en viernes, pero otros no).

Esta situación probablemente parece peor de lo que es. Como escribí en el capítulo 2, en realidad no hay dudas importantes sobre cuándo y dónde vivió Jesús. Asimismo, sabemos aproximadamente cuándo conquistó Herodes Jerusalén, aun cuando el párrafo de Josefo sobre la fecha de ese acontecimiento esté lleno de dificultades. Con respecto a las fechas en que vivió Jesús, los evangelios mencionan a Augusto César (31 AEC-14 EC) en el momento de su nacimiento, y a Tiberio (14-37 EC) en una etapa posterior de su vida (Lc 2,1; 3,1). Cuando Jesús fue ejecutado, Poncio Pilato era prefecto de Judea (26-36 EC) y Caifás sumo sacerdote (18-36 EC) (Mt 26-27 y otros lugares). Estas fechas inducen a concluir que Jesús murió entre el 26 y el 36 EC. Este amplio abanico se basa en las “grandes” informaciones. Tiberio, Pilato y Caifás: todos en Palestina conocían aquellos tres nombres y durante qué período de tiempo ocuparon sus respectivos cargos. Debemos confiar en esta información, a menos que tengamos una buena razón para no hacerlo; es decir, a menos que los relatos evangélicos contengan tantos anacronismos y anomalías que lleguemos a considerarlos fraudulentos. No es ése el caso, y este genérico lapso de tiempo está más allá de toda duda razonable.

Es verdad, sin embargo, que las fechas precisas del nacimiento y muerte de Jesús son inciertas. Respecto a su nacimiento, no hay ninguna información sobre el mes y el día, y existe contradicción a propósito del año aproximado (hacia el tiempo de la muerte de Herodes, en el 4 AEC, y el tiempo del censo de Cirino, en el 6 EC). Aun cuando aceptemos la opinión general de que Jesús nació al final del reinado de Herodes, segui-

\* Las diferencias entre Juan y los otros tres evangelios, llamados colectivamente “evangelios sinópticos”, se expondrán en el capítulo siguiente.

mos sin saber el año concreto. Los evangelios también se contradicen con respecto al día en que Jesús murió. Esto significa, a su vez, que no sabemos en qué año fue. Aun cuando aceptemos los evangelios sinópticos y estemos de acuerdo en que Jesús fue ejecutado un viernes 15 de nisán, no sabemos el año preciso, pues los cálculos modernos del calendario judío antiguo no revelan un año en el cual el 15 de nisán cayera en viernes (véase apéndice I).

Estas incertidumbres no convierten a Jesús en un caso único, ni siquiera inusitado. Debido a que en el occidente cristianizado hemos tenido calendarios normalizados durante mucho tiempo, hemos llegado a acostumbrarnos a la certeza en cuestión de fechas. Desde un punto de vista moderno, resulta extraño que los entendidos no sepan cuándo nació Jesús ni cuándo murió. Esto no sorprenderá a quienes leen tratados académicos de historia antigua. Los aspectos inciertos de la cronología de la vida de Jesús no inducen a concluir que no sabemos nada, ni significan que no hay absolutos y por tanto cabe cualquier reconstrucción concebible de los acontecimientos. Sabemos bastantes cosas sobre él. Sólo que debemos ser prudentes y juiciosos, y no irreflexivos y extremistas. Con toda probabilidad, Jesús nació el 5 o 4 AEC y murió entre el 29 y el 31 EC (aunque muchos estudiosos prefieren el 33).

Recientemente ha habido un redoblado frenesí de interés por la fecha de la ejecución de Jesús, y he añadido un apéndice sobre este tema. En este momento deseo hablar en general de los errores (así me lo parecen) de los estudiosos que hacen propuestas extremas sobre estos puntos, por ejemplo que Jesús fue ejecutado en el 26 o en el 36. Como los datos son diversos y difíciles de conciliar con exactitud, existe la tendencia a fijarse en una idea, decir que es determinante y, después, forzar los demás datos para que adopten la forma necesaria. Es decir, al estudiar los textos antiguos —no solamente la Biblia— existe el peligro del fundamentalismo esporádico. Dicho “fundamentalismo” remite a la noción de que cierto texto antiguo —o literatura antigua en general— cuenta la verdad lisa y llana. El fundamentalismo, sin embargo, es siempre esporádico: los fundamentalistas creen que *algunas* personas nunca exageraron, ni cometieron errores, ni extraviaron sus notas; o, al menos, que algunas secciones de ciertos textos son perfectamente fiables. La lectura de estudios cronológicos del Nuevo Testamento revela mucho fundamentalismo —generalmente esporádico—. Un estudioso mantendrá, por ejemplo, que la cronología de Juan es mejor que la de Marcos y Mateo (y, por tanto, que la de éstos no es exacta). A continuación aceptará a Juan en los numerosos puntos en que no está de acuerdo con los otros tres:<sup>10</sup> hubo tres pascuas durante la actividad pública

<sup>10</sup> Analizaremos algunos de estos temas en el capítulo siguiente.



de Jesús y no una, fue ejecutado el 14 de nisán y no el 15 de nisán, y durante su ministerio tenía cuarenta y tantos años (“aún no tienes cincuenta años”, Jn 8,57) y no treinta y tantos, como dice Lucas. Tras haber rechazado la cronología de Mateo, Marcos y Lucas, algunos especialistas se fijan en el relato mateo de la estrella situada sobre el lugar del nacimiento de Jesús e intentan ponerla en relación con la aparición de un cometa –sin darse cuenta, al parecer, de que esa estrella particular, según la única descripción que poseemos de ella, no brilló a través del firmamento, sino que más bien “se paró encima de donde estaba el niño” (Mt 2,9). ¿Por qué tomar la estrella del relato de Mateo como un acontecimiento astral real y hacer caso omiso de lo que el autor dice sobre ella? Y de todas formas, ¿por qué prestar atención a la estrella de Mateo, dado que éste se equivocó sobre la fecha de la muerte de Jesús (en la cual Juan acertó plenamente)?

Esos estudiosos son exactamente los mismos que deciden que algunos párrafos de Josefo son la verdad literal y completa, y que en ellos contó las cosas exactamente como fueron, sin cambiar una palabra, pero que otros párrafos no cuentan: como Josefo sitúa su mención de Jesús en una sección de *Antig.* 18 anterior a su mención de Juan, una de dichas menciones es correcta con precisión, y la otra se debe trasladar (de hecho, estas secciones de la obra de Josefo no están en orden cronológico: véase apéndice I).

La historia antigua es difícil. Requiere sobre todo sentido común y un tacto fino para las fuentes. Nuestras fuentes contienen información sobre Jesús, pero no podemos llegar a ella decidiendo dogmáticamente que unas frases son enteramente exactas y otras son ficción. La verdad se situará por lo general en algún punto intermedio entre esos dos extremos. Como ya he dicho más de una vez (y puede que repita otras cuantas más), poseemos un conocimiento *muy bueno* de Jesús a nivel general. En lo tocante a la cronología, sabemos que su actividad tuvo lugar en algún momento del período 26-36 EC. Es una equivocación fruto de la obstinación intentar convertir los evangelios –y, si a eso vamos, a Josefo– en artículos modernos de enciclopedia, o suponer que una frase es del todo cierta y otras completamente erróneas.

Esto nos introduce en el capítulo siguiente, los problemas concretos del estudio de nuestras fuentes principales: los evangelios. ¿Qué clase de obras son? ¿Cuál es el mejor modo posible de utilizarlos?

## 6

## Los problemas de las fuentes primarias

Pasamos ahora a ocuparnos de una de nuestras tareas más difíciles: analizar la naturaleza de nuestro material evangélico. Vamos a examinar algunas de las cuestiones que los mismos evangelios plantean a los lectores cuidadosos. Aunque mi opinión sobre las fuentes es en conjunto positiva, muchos de los datos de este capítulo serán negativos; el más general de ellos es que no podemos rellenar el breve esbozo de la vida de Jesús (capítulo 2, *supra*) simplemente combinando toda la información contenida en los cuatro evangelios. En un libro anterior, Margaret Davies y yo informamos de manera bastante completa sobre el modo de estudiar los primeros tres evangelios.<sup>1</sup> Hasta la p. 301 de esa obra no empezamos a explicar cómo se obtienen de esas fuentes conocimientos sobre el Jesús histórico. La presente descripción va a ser mucho más breve, sobre todo porque voy a omitir muchos temas. En este capítulo, mi deseo se centra en ilustrar algunos de los problemas que entraña la utilización de los evangelios, más que en guiar paso a paso al lector a través de las soluciones y de vuelta al Jesús histórico. Únicamente voy a incluir los temas necesarios para establecer las siguientes ideas:

1. Los primeros cristianos no escribieron una narración de la vida de Jesús, sino que más bien hicieron uso de unidades individuales –pasajes cortos sobre sus palabras y obras–, y de ese modo las conservaron. Estas unidades fueron más tarde cambiadas de sitio y organizadas por editores y autores. Esto significa que nunca podemos estar seguros del contexto inmediato de los dichos y hechos de Jesús.
2. Los primeros cristianos revisaron algunos materiales y crearon otros.

<sup>1</sup> E. P. Sanders y Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (en lo sucesivo, *SSG*), 1989.

3. Los evangelios fueron escritos de forma anónima.
4. El evangelio de Juan es bastante diferente de los otros tres evangelios, y es principalmente en éstos donde debemos buscar información sobre Jesús.
5. Los evangelios carecen de muchas de las características de una biografía, y debemos distinguirlos especialmente de las biografías modernas.

### *La historia del material evangélico*

Empezamos con una descripción general de cómo se originó el material evangélico y cómo fue transmitido. Esto servirá a modo de mapa de carreteras a través de un terreno a veces difícil.

Cuando Jesús fue ejecutado, sus seguidores huyeron o se escondieron, pero sus esperanzas se renovaron cuando lo vieron vivo otra vez. En este momento no deseo decir nada sobre las experiencias que los discípulos tuvieron de la resurrección, experiencias que consideraremos brevemente en un epílogo, sino más bien concentrarme en su conducta subsiguiente. Estaban convencidos de que el Reino que Jesús había predicado llegaría pronto y de que él volvería. Se instalaron en Jerusalén dispuestos a esperar. Mientras esperaban, trataron de convencer a otros de que su maestro era el Mesías de Israel y de que volvería pronto para establecer el Reino de Dios. No se sentaron juntos a rebuscar sus recuerdos entre todos y a escribir una biografía de Jesús. Pensaban que regresaría pronto, y no se planteó la cuestión de cómo preservar mejor los datos de su vida para las generaciones futuras.

Al tratar de convencer a otros, a veces contaban historias de cosas que Jesús había dicho y hecho. En los primeros años, este material probablemente no fue escrito, sino que se transmitió simplemente de forma oral. Cuando los discípulos utilizaban episodios de la vida de Jesús, querían ilustrar ideas, ideas que eran importantes en aquel tiempo. Por ejemplo, un discípulo podía decir algo parecido a esto:

“Jesús fue extremadamente compasivo. Aquellos de vosotros que sean pobres y se sientan oprimidos deberían seguirlo como Señor. Una vez dijo: ‘Bienaventurados los mansos, pues ellos heredarán la tierra’. En otra ocasión nos mandó dejar que los niños se le acercaran, ‘pues de ellos es el Reino de Dios’”.

Además de ganar nuevos partidarios, los discípulos también atendían a la instrucción propia y a la del número creciente de convertidos recor-

dando episodios de la vida de Jesús. A veces discutían con los maestros judíos que rechazaban a Jesús; estas disputas proporcionaban un tercer contexto en el cual se empleó material procedente de Jesús y sobre Jesús.

Desde un punto de vista positivo, estas maneras de usar material procedente de la vida de Jesús lo conservaron. Fue conservado, sin embargo, en una forma valiosa para los seguidores de Jesús en sus diversas actividades. Por eso, desde un punto de vista negativo, las palabras y obras de Jesús se sacaron de su contexto original (el que ocupaban en la trayectoria personal de Jesús) y se metieron en otro contexto, la predicación y la enseñanza de los discípulos.

Los años pasaban, y el Señor no volvía. No obstante, la fe de los seguidores de Jesús, entre los cuales se contaban ya entonces muchos que nunca lo habían visto, permanecía firme. Estaban convencidos de que seguía viviendo en su condición de Señor celestial. En su labor evangélica y pedagógica, empezaron a citar episodios concretos de la vida de Jesús en formas breves fijas. Esto es, en vez de citar solamente la frase clave (como en el ejemplo hipotético de antes), los predicadores y maestros cristianos utilizaban una pequeña unidad de material que incluía una introducción breve, además del dicho o el hecho que concluía la unidad. Ejemplo de una tradición así es el siguiente:

“En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ‘¿Quién es el más importante en el Reino de los Cielos?’. Él llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: ‘Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños no entraréis en el Reino de los Cielos. El que se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el Reino de los Cielos’” (Mt 18,1-4; sobre “en aquel momento”, véase *infra*).

Llegó un momento en que estas pequeñas unidades se escribieron y se recopilaron en agrupamientos mayores, por lo general basados en criterios temáticos. Los resultados de este proceso se pueden ver ahora en los versículos que siguen al pasaje que acabamos de citar, donde hay más dichos, sobre los niños y “los pequeños” (que probablemente no son los niños, sino los mansos y humildes).

Los años se convirtieron en décadas. Algunos de los discípulos iniciales habían sido martirizados, y otros tal vez habían partido para países remotos en largas misiones. Algunos cristianos pensaron que, después de todo, tal vez necesitaran articular los relatos sobre Jesús. No sabemos cuántos estadios intermedios hubo entre las unidades utilizadas en los sermones y nuestros evangelios actuales, pero pongamos que hubo dos. También vamos a usar ya el mejor nombre técnico para estas unidades pequeñas: perícopas. Esta palabra significa literalmente “cortado alrededor”. Cada perícopa tiene un principio y un final evidentes, y se puede recortar y sacar

del lugar actual que ocupa en los evangelios para desplazarla a otro sitio. Parece que los grupos de perícopas que trataban de temas semejantes, como curaciones o debates con los adversarios, se escribieron en hojas de papiro, se copiaron, y circularon entre las diversas comunidades cristianas. A continuación, estos agrupamientos se juntaron para formar lo que ahora llamamos protoevangelios —obras que contaban una historia hilada, pero no la historia entera—. Un protoevangelio, por ejemplo, podía consistir en una serie de perícopas sobre los conflictos entre Jesús y los otros judíos, y concluir con su prendimiento, juicio y ejecución. También podía ser una amplia colección de dichos aplicables a la vida continua de las comunidades cristianas (ética, cuestiones de jerarquía, dichos relativos al trabajo misionero y cosas por el estilo). Finalmente se escribió el primer evangelio tal como lo poseemos. La mayoría de los especialistas piensan que fue el de Marcos. Autores posteriores utilizaron a Marcos e incorporaron otros materiales, como protoevangelios o colecciones temáticas que el autor de Marcos no había incluido. Los evangelios definitivos, tal como los poseemos, probablemente se compusieron entre los años 70 y 90, aunque algunos estudiosos sitúan antes el de Marcos, en los años sesenta.<sup>2</sup>

Deseo recalcar que *no sabemos* que fuera exactamente así como se originaron los evangelios. Deducimos el proceso a partir del producto terminado. Hacemos notar que los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) constan de perícopas movibles. *Sabemos* que los autores finales movieron las perícopas, porque algunas unidades están en contexto diferente según el evangelio de que se trate. *Deducimos* que esto había sucedido durante algunos años, y probablemente durante algunas décadas. *No sabemos* que llegara a haber “hojas volanderas”, breves colecciones temáticas. *Deducimos* su existencia previa a partir del hecho de que encontramos algún material organizado por temas. Asimismo, algunos estudiosos han deducido la existencia de protoevangelios a partir del análisis de nuestros evangelios actuales, donde encuentran signos de una organización anterior que luego fue alterada.

He ofrecido un esquema con cuatro estadios: 1) unidades utilizadas en contextos homiléticos o pedagógicos; 2) recopilación de unidades afines en grupos de perícopas (que quizás circulaban en hojas individuales de papiro); 3) protoevangelios; 4) nuestros evangelios. No es necesario creer en este proceso de cuatro estadios para entender el material. De hecho, algunos estudiosos dudan sobre 2) y algunos sobre 3). Lo que sí es necesario es comprender la evolución general de la tradición. Jesús dijo e hizo cosas en un contexto, el de su propia vida; respondió a las personas con las que se encontró y ante las circunstancias tal como las entendió. Pero no pasamos directamente de su vida a los evangelios. Más bien pasamos de su vida al primitivo uso

<sup>2</sup> Sobre las fechas, véase SSG, pp. 5-21.

cristiano de los *episodios concretos* como ejemplos para inculcar una idea u otra. Sólo gradualmente se recopilaron las perícopas en libros que pretenden describir la trayectoria de Jesús. Pero habían pasado décadas, y el contexto original que inspiró determinado dicho o actuación se había perdido.

Antes he citado Mt 18,1-4 como ejemplo de perícopa que se podía utilizar para ilustrar la inquietud de Jesús por los débiles (llamó a un niño, etc.). Su introducción actual es, sin embargo, “en aquel momento”, lo que implica un marco cronológico. Esas palabras probablemente son el contexto proporcionado por el autor final. Mateo sitúa el pasaje acerca de ser como un niño en un momento tardío de la narración, sólo tres capítulos antes de la entrada en Jerusalén. Sigue inmediatamente a la discusión sobre el impuesto del Templo, discusión que, según Mateo, tuvo lugar en Cafarnaúm (Mt 17,24-27). Marcos sitúa tarde ese mismo pasaje, y también en Cafarnaúm (Mc 9,33-37), pero no después de la historia del impuesto del Templo, que no recoge. Lucas coloca la perícopa sobre el niño bastante pronto en su evangelio, diez capítulos antes de la entrada en Jerusalén (9,46-50). No hay razón para pensar que alguno de estos autores supiera con exactitud cuándo pronunció Jesús la afirmación relativa a hacerse como niños o las circunstancias concretas que la provocaron. Más bien, cada uno de ellos la situó donde quiso. La frase de Mateo “en aquel momento” suena como una afirmación biográfica, como si el autor supiera que el dicho sobre el niño se pronunció muy tarde en la trayectoria de Jesús e inmediatamente después de que le preguntaran acerca del impuesto del Templo. Se trata simplemente de un recurso narrativo. Mateo tomó un pasaje procedente de una fuente por lo demás desconocida (la perícopa sobre el impuesto del Templo) y lo insertó delante de un pasaje de Marcos (la perícopa acerca de un niño), conectando ambos con “en aquel momento” para hacer de la lectura global un relato hilado. De hecho, desconocemos el contexto de ese acontecimiento en la vida de Jesús.

Todo lo dicho hasta ahora puede dar la impresión de que lo único que hicieron los primeros cristianos con ese material fue moverlo de aquí para allá y escribir introducciones breves tales como “en aquel momento”. Pero también lo revisaron. La revisión del material reutilizado es inevitable. La alternativa a introducir pequeñas modificaciones para aplicar una perícopa a un nuevo público y una nueva situación era embalsamarla. El material cristiano se mantuvo vivo y fresco (aun cuando se usaba de nuevo una y otra vez) gracias a que se aplicaba a cuestiones vivas, que no eran en su totalidad las cuestiones propias de Galilea entre el 25 y el 30 EC.

Además, los primeros cristianos también crearon material nuevo; inventaron cosas.<sup>3</sup> Esto suena como una acusación de fraude o falta de

<sup>3</sup> Véase SSG, cap. 9.

honradez, pero no es más que un modo rápido de expresar un procedimiento que ellos veían de forma muy diferente. Los cristianos creían que Jesús había ascendido al cielo y que podían dirigirse a él en la oración. A veces él contestaba. Esas respuestas las atribuían “al Señor”. Ahora bien, nosotros queremos saber qué Señor: ¿el Jesús anterior a la crucifixión o el Señor resucitado, que tiene su residencia en el cielo? Los cristianos pensaban que en todo caso era el mismo Señor. En las cartas de Pablo hay un solo ejemplo claro en que se escucha la respuesta del Señor a la oración, aunque de hecho eso debió de ocurrir en numerosas ocasiones. Pablo sufría a causa de “un agujijón en la carne”, una dolencia indefinida. Tres veces pidió al Señor en la oración que lo apartara de él: “[El Señor] me dijo”, escribió Pablo, “te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad” (2 Cor 12,7-9). Hay en este texto una cita directa del Señor glorioso. Tenemos la carta de Pablo, y así podemos decir que él oyó esto en la oración. Pero otros cristianos, o incluso el mismo Pablo, tal vez repitieran el dicho sin especificar que procedía del Señor glorioso. La consecuencia podría haber sido que “mi fuerza se pone de manifiesto en la debilidad” hubiera terminado en un evangelio, como una frase atribuida al Jesús histórico. En este caso no ocurrió tal cosa, pero podría haber ocurrido, y debemos suponer que en ocasiones sucedieron realmente cosas así. Algunos de los primeros cristianos pensaban que el Señor glorioso se comunicaba muy libremente con ellos. Cito de nuevo a Pablo, cuyas cartas son la literatura cristiana más antigua que ha llegado hasta nosotros:<sup>4</sup> decía “hablar...” de cosas que “no eran aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu” (1 Cor 2,13). Como escribió en otro lugar, “el Señor es el Espíritu” (2 Cor 3,17). Dicho de otro modo, el Espíritu, que se comunicaba libremente con Pablo y con otros cristianos, podía ser considerado como el Espíritu del Señor resucitado, que estaba, de una forma u otra, en continuidad con el Jesús histórico.

No pretendo dar a entender que los primeros cristianos se dedicaran a disparatados vuelos de la fantasía, en los cuales creaban toda clase de cosas que luego atribuían al Espíritu = El Señor = Jesús. Cuando estudiemos los dichos de los evangelios sinópticos, indicaré con frecuencia cuán limitada era la creatividad cristiana primitiva. Considero muy probable que los grandes cambios producidos en el material fueran los relacionados con la modificación del contexto y la realización de pequeños ajustes. Pero también debemos aceptar que se creó algún material, es decir, que los cristianos lo escucharon en oración.

Una segunda fuente potencial de material de nueva creación fue la

<sup>4</sup> Las cartas de Pablo fueron compuestas en los años cincuenta y tal vez a principios de los sesenta. El primer evangelio es probablemente posterior al 70.

Escritura judía (que se convirtió en el “Antiguo Testamento” cristiano, después de que los cristianos decidieran que parte de su literatura también era Escritura y le dieran el nombre de “Nuevo Testamento”). Los cristianos pensaban que los profetas hebreos habían hablado de Jesús y que él dio cumplimiento a las expectativas proféticas. Podían, por tanto, leer los profetas y descubrir cosas que Jesús *debió de hacer*. Explicaré detalladamente este punto de vista en el capítulo siguiente.

Los estudiosos han ideado diversos recursos para tratar de determinar qué dichos y hechos son “los auténticos”, es decir, para distinguir el material de nueva creación del material que realmente se remonta a tiempos de Jesús. No voy a describirlos en este momento, pero algunos de ellos aparecerán en los capítulos siguientes. He ofrecido una lista de criterios bastante completa, con ejemplos, en *Studying the Synoptic Gospels* (capítulos 20 y 21).

En la presentación que hemos hecho hasta ahora hay implícitas dos ideas que debo hacer explícitas en este momento. Una es que los evangelios tal como han llegado hasta nosotros no fueron escritos por testigos oculares basándose en un conocimiento de primera mano sobre Jesús. La otra es que hay diferencias importantes entre los primeros tres evangelios y el cuarto\*.

### Anonimia

No sabemos quién escribió los evangelios. Actualmente tienen encabezamientos: “Según Mateo”, “según Marcos”, “según Lucas” y “según Juan”. El Mateo y el Juan a los que se alude fueron dos de los primeros discípulos de Jesús. Marcos fue seguidor de Pablo y posiblemente también de Pedro; Lucas fue uno de los conversos de Pablo.<sup>5</sup> Estos hombres —Mateo, Marcos, Lucas y Juan— vivieron realmente, pero no nos consta que escribieran los evangelios. Las pruebas de que disponemos indican que los evangelios permanecieron sin título hasta la segunda mitad del siglo II. He resumido dichas pruebas en otro lugar,<sup>6</sup> y no voy a repetir las aquí, salvo en lo tocante a un punto. Los evangelios, tal como los conocemos, eran citados en la primera mitad del siglo II, pero siempre anónimamente (hasta

\* Expresiones como “primer evangelio” y “cuarto evangelio”, en este caso como en los demás, se refieren a la secuencia de los evangelios en el Nuevo Testamento, no al orden en que fueron escritos].

<sup>5</sup> Mateo: Mc 3,18, Mt 9,9 y otros lugares; Juan: Mc 3,17, Gál 2,9 y otros lugares; Marcos: Col 4,10; 1 Pe 5,13 y otros lugares; Lucas: Flm 24 y otros lugares.

<sup>6</sup> SSG, pp. 7-15, 21-24.

donde nos permiten pronunciarnos los testimonios que se han conservado). Los nombres aparecen de repente hacia el año 180. Por aquel entonces había numerosos evangelios, no sólo los cuatro nuestros, y los cristianos tuvieron que decidir cuáles eran los dotados de autoridad. Ésta fue una cuestión importante, sobre la que existían diferencias de opinión muy notables. Sabemos quién ganó: los cristianos que pensaban que los cuatro evangelios, ni más ni menos, eran los testimonios sobre Jesús dotados de autoridad.

Aunque ahora conocemos el resultado, a finales del siglo II éste era bastante incierto. Algunos cristianos querían que se reconocieran oficialmente más evangelios; otros, menos. Solamente voy a comentar parte de la historia: la existencia de evangelios que finalmente no fueron aceptados en el cristianismo católico. Dichos evangelios, por lo general denominados evangelios “apócrifos” (“ocultos”), han fascinado a la gente durante largo tiempo. Algunos de ellos (como el Evangelio de los Egipcios) se perdieron y únicamente se conocen por algunos breves pasajes citados por autores cuya obra ha llegado hasta nosotros. Hoy en día se pueden leer muchos otros evangelios apócrifos traducidos al inglés [y al español], pero la mayoría de ellos se escribieron después del 180.<sup>7</sup> Dos son relativamente antiguos y contienen material interesante: el evangelio de Santiago de la infancia y el evangelio de Tomás. El primero de ellos es un evangelio especializado, como su título indica: sólo trata del nacimiento y la infancia de Jesús. El evangelio de Tomás es una colección de dichos encontrados en Egipto entre los manuscritos gnósticos. (El gnosticismo era una visión del mundo que sostenía que todo lo material era malo; el dios que creó el mundo era un dios malo, y la creación, perversa. Los gnósticos que además eran cristianos sostenían que el Dios bueno había enviado a Jesús para redimir las almas de las personas, no sus cuerpos, y que Jesús no era un ser humano real. Los cristianos que se oponían a estas ideas acabaron por declararlos heréticos.)

Comparto la opinión, generalizada entre los entendidos, de que muy, muy poco de los evangelios apócrifos tiene posibilidades de remontarse a los tiempos de Jesús. Son legendarios y mitológicos. De todo el material apócrifo, sólo merecen consideración algunos dichos del evangelio de Tomás. Esto no significa que podamos hacer una división limpia: por un lado, los históricos cuatro evangelios; por otro, los legendarios evangelios apócrifos. Hay rasgos legendarios en los cuatro evangelios del Nuevo Tes-

<sup>7</sup> La traducción inglesa más completa de los apócrifos del Nuevo Testamento es: Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, Wilhelm Schneemelcher (ed.), traducción inglesa ed. R. McL. Wilson, 2 vols., 1963, 1965 [trad. esp.: Aurelio de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1993].

tamento, y también cierta cantidad de material de nueva creación (como acabamos de ver). No obstante, es en los cuatro evangelios canónicos donde debemos buscar huellas del Jesús histórico.

Volvamos ahora al asunto de la nominación de los evangelios. Para los miembros del partido ganador (aquellos que querían cuatro evangelios, y sólo cuatro), era importante poder atribuir los evangelios “correctos” a personas que, desde el punto de vista histórico, estuvieran estrechamente vinculadas con Jesús o con sus más grandes apóstoles. Los eruditos detectives cristianos se pusieron a trabajar y, a partir de detalles de los evangelios que consideraron pistas de la autoría, sacaron ideas sobre quién escribió cada evangelio. Un ejemplo: en el evangelio actualmente situado en cuarto lugar en el Nuevo Testamento ocupa un lugar destacado cierto “discípulo amado” cuyo nombre no se da. Ese evangelio, sin embargo, no menciona a Juan, pese a que éste era uno de los discípulos principales (como sabemos por los demás evangelios, Hechos y la carta de Pablo a los Gálatas). Los detectives cristianos del siglo II probablemente razonaron que el cuarto evangelio fue escrito por Juan, quien prefirió referirse a sí mismo como el “discípulo amado”, de ahí que ahora denominemos el cuarto evangelio “el evangelio según Juan”. En este caso, los cristianos del siglo II dedujeron la autoría a partir de la no aparición de un nombre.

El trabajo detectivesco-erudito del siglo II fue muy perspicaz. De hecho, las pistas secundarias constituyen hoy en día la base sobre la que precisamente intentamos decir algo de los autores de obras anónimas. Sus nombres se nos pueden escapar, pero seguramente no sus características. Las conclusiones de los cristianos del siglo II acerca de esos nombres, sin embargo, fueron mucho más firmes de lo que los datos justifican. En Juan (esto es, en el evangelio ahora denominado Juan), el autor pretendía establecer *alguna idea* con sus frecuentes referencias al innominado “discípulo amado”. También tenía opiniones sobre los nombres de los demás discípulos que difieren de las de Mateo, Marcos y Lucas en algunos aspectos (más adelante, pp. 142-145). Pero no podemos estar seguros de que su tratamiento especial de los discípulos pretendiera ser una pista de su propio nombre. Bien pudo ser que los primeros lectores del evangelio captaran la idea, fuera la que fuera. ¿Por qué nuestro evangelio no fue atribuido inmediatamente a Juan? La contestación más probable es que la atribución se realizó bastante tarde, y fue una conjetura, más que una tradición bien fundada.

Resulta improbable que los cristianos conocieran los nombres de los autores de los evangelios durante un período de unos cien años, más o menos, pero no los mencionaron en ninguna de las obras literarias que han llegado hasta nosotros (que constituyen un cuerpo muy importante). También es intrínsecamente probable que los evangelios llevaran al prin-

cipio como único encabezamiento “el evangelio [la buena noticia] sobre Jesucristo”, o algo parecido, y no dieran el nombre de su autor. Los autores probablemente quisieron quitar importancia a quién escribió el relato y centrar la atención del lector en el contenido. Y lo que es más importante, la pretensión de una historia anónima era mayor que la de una historia con nombre. En el mundo antiguo, un libro anónimo, de forma muy parecida a un artículo enciclopédico actual, implícitamente pretendía poseer pleno conocimiento y fiabilidad. La influencia del evangelio de Mateo se habría visto recortada si el autor hubiera escrito “ésta es mi versión” en vez de “esto es lo que Jesús dijo e hizo”.

En todo momento me voy a referir a los evangelios con los nombres por los que actualmente se conocen. Por ejemplo, denominaré “Lucas” al autor del evangelio de Lucas y también a ese mismo evangelio, utilizando un término descriptivo en caso de ambigüedad (por ejemplo, “el evangelista Lucas” es el autor). Utilizo estos nombres únicamente por razones de comodidad. Mi parecer es que todos los evangelios fueron escritos de forma anónima y que los nombres se les asignaron después del año 150 basándose en pistas como la que ofrecí a propósito de Juan.

### *Los sinópticos y Juan.*

En el capítulo anterior he señalado brevemente que la cronología de Juan es diferente de la de los otros tres evangelios. Ahora deseo examinar ésta y otras diferencias, que son muy importantes.

Mateo, Marcos y Lucas son denominados colectivamente “los evangelios sinópticos”, puesto que en el siglo XVIII los estudiosos empezaron a estudiarlos en columnas paralelas denominadas “sinopsis”, que literalmente significa “visión conjunta”. Se pueden imprimir los textos de Mateo, Marcos y Lucas uno al lado de otro y establecer numerosas y detalladas comparaciones. El esquema general de la vida de Jesús es el mismo, y muchas de las unidades también lo son. Veremos ejemplos en los capítulos 11, 12 y 16. Juan se aparta de ellos. Su esquema narrativo es diferente, y el material de sus discursos guarda escasa semejanza con los dichos de los sinópticos. Consideremos primero el esquema narrativo.

Los evangelios sinópticos hablan de la pascua una sola vez, y el conjunto de la acción parece que tuvo lugar en menos de doce meses. En Mc 2,23-28 el trigo se puede comer crudo, lo que sitúa este episodio a principios del verano; en 6,39 es primavera, puesto que la hierba está verde; esa misma primavera, Jesús va a Jerusalén con motivo de la pascua (Mc 11; sobre la pascua, véase 14,1.12). Si estas pistas de las estaciones son exactas y están en el lugar correcto, el ministerio completo tuvo lugar entre

comienzos de un verano, o finales de una primavera, y la primavera siguiente. En Juan, sin embargo, Jesús va a Jerusalén con motivo de la pascua al principio de su vida pública (2,13), y hay otra pascua (6,4) antes de la última (11,55; 13,1; 18,28). Esto extiende su ministerio público durante un período de tiempo ligeramente superior a los dos años. Además, la narración de Juan sitúa buena parte del ministerio de Jesús en Judea, mientras que el relato sinóptico lo coloca entero, salvo la última semana, en Galilea. En el capítulo anterior he hecho notar también que Juan sitúa la ejecución de Jesús el 14 de nisán, mientras los sinópticos la fechan el 15 de nisán.

Hay otros dos aspectos de la narración de Juan que merecen mención. La “purificación del Templo”, que en los sinópticos es la causa principal de la ejecución de Jesús, en Juan aparece al comienzo mismo de su ministerio, en su primer viaje a Jerusalén (2,13-22), y no tiene graves consecuencias. El contenido del relato joánico del juicio ante las autoridades judías difiere sustancialmente del de las versiones sinópticas. En los sinópticos se da un juicio formal ante un tribunal judío, el sanedrín. Se llama a testigos y éstos testifican, y finalmente se interroga a Jesús. El sumo sacerdote formula una acusación oficial: culpable de blasfemia. En Juan interrogan a Jesús, al parecer de forma privada, primero Anás (ex sumo sacerdote y padre de los cinco siguientes sumos sacerdotes) y luego Caifás, sumo sacerdote en funciones, del cual se dice que era yerno de Anás (Jn 18,12-40). No se hace mención de testigos, ni de una acusación formal.

Desde un punto de vista de *probabilidad intrínseca*, el juicio joánico es mucho más probable que el de los sinópticos. El lector de Josefo descubrirá que Juan describe un tipo de juicio que se consideraba adecuado en casos de menor importancia: el sumo sacerdote consultaba a los consejeros (en este caso, un ex sumo sacerdote, Anás) y hacía una recomendación al prefecto, que actuaba de acuerdo con ella. Esto es más probable que no que se celebrara un juicio completo ante un tribunal oficial durante la fiesta. En lo relativo al juicio, pues, Juan parece superior. Respecto a la colocación de la “purificación del Templo”, sin embargo, el relato sinóptico, que lo sitúa tarde, es mucho más probable que el de Juan. Se dice que Jesús intentó impedir parte de la compra y la venta necesarias para la continuación del servicio del Templo —servicio explícitamente mandado por Dios—. Esto debió de resultar ofensivo, y una conexión íntima entre la actuación de Jesús en el Templo y su ejecución es sumamente probable.

Respecto a la duración del ministerio de Jesús, es difícil elegir. Juan ciertamente capta el ritmo de vida de la Palestina judía, el cual estaba marcado por las fiestas tres veces al año. Además de las tres pascuas, Juan menciona una fiesta sin especificar más (5,1), mientras que Jn 7 se sitúa durante la fiesta de las tiendas (o tabernáculos). La tabla siguiente coteja

las referencias de Juan a fiestas con las fiestas que tuvieron lugar si hubo tres pascuas durante el ministerio de Jesús:

pascua (primavera)	Jn 2,13
semanas (pentecostés, principio del verano)	quizás Jn 5,1
tiendas (tabernáculos, otoño)	no se menciona
pascua	Jn 6,4
semanas	no se menciona
tiendas	Jn 7
pascua	Jn 11,55

Aunque hay lagunas, el esquema general de Juan es perfectamente plausible. Pero también lo es el relato sinóptico. Procede como sigue. Hacia el tiempo en que fue detenido Juan el Bautista, surgió otro profeta: Jesús; predicó y curó durante algunos meses, suscitando un interés evidente, pero no un alboroto tan grande que asustase a Antipas; marchó a Jerusalén para la pascua, realizó un gran gesto en el Templo, dijo algunas cosas provocativas sobre la autoridad y el “Reino” y fue rápidamente despachado. Esto es perfectamente razonable. Las referencias de Josefo a otras figuras proféticas son compatibles con trayectorias muy cortas. Ofrecían “signos de liberación” en el desierto, las multitudes los seguían, y los romanos rápidamente mandaban tropas—que no tenían que esperar a un juicio judío formal para usar las espadas— (sobre esos profetas, véanse *supra* pp. 49s). Otros indicios hacen el ministerio corto de los sinópticos algo más probable que el de Juan. Al parecer, Jesús fue itinerante, y sus seguidores íntimos abandonaron sus ocupaciones habituales para estar con él. Sabemos que contaba con apoyo exterior (Lc 8,1; *infra* p. 133), pero, pese a ello, no hay nada en el material que explique cómo vivía el pequeño grupo, dónde dormían sus miembros ni quién pagaba las facturas (Jn 13,29 presupone que recaudaban dinero de algún modo, sin concretar cuál). Al menos la ausencia generalizada de información resulta un poco más fácil de explicar en la hipótesis de un ministerio corto, basado en medios improvisados. Un ministerio más largo supone más organización, y esperaríamos encontrar más signos de ésta en los evangelios (sobre el estilo de vida itinerante, véanse *infra* pp. 131-134). El marco sinóptico es al menos tan plausible como el de Juan, y tal vez tenga una ligera ventaja.

Este análisis tal vez parezca suponer que debemos aceptar una cosa u otra: bien a Juan (tres pascuas; purificación inicial del Templo; juicio extraoficial), bien a los sinópticos (una pascua; purificación tardía; juicio semioficial). Resulta tentador alternar ambas apoyándonos en su plausibilidad o probabilidad intrínseca, adoptando al mismo tiempo una solución intermedia en la cuestión de la duración: un ministerio de once a veinticinco meses (solución intermedia); purificación del Templo próxima al

final (sinópticos); juicio extraoficial (Juan). Sin embargo, debemos considerar otra posibilidad de conjunto: quizás ninguno de esos autores sabía qué sucedió, ni cuándo (excepto, naturalmente, el juicio y la crucifixión). Puede ser que contaran con fragmentos dispersos de información, a partir de los cuales construyeron narraciones creíbles que contienen una buena cantidad de conjeturas. O quizás descuidaron la secuencia cronológica y dispusieron el material de acuerdo con algún otro plan (por ejemplo, por temas). Esto se habría traducido en que las pistas cronológicas estarían dispersas al azar y no podríamos sacar de ellas conclusiones válidas. Tal vez la escena veraniega de Mc 2,23-28 no precediera a la escena primaveral de Mc 6,39; quizás pertenezca al verano siguiente, y no al anterior. La organización de esa sección de Marcos (2,1-3,6) es temática, y muy posiblemente Marcos colocó 2,23-28 donde está ahora sólo porque encaja con el tema de la sección (pequeñas disputas legales en Galilea).

Al pasar de los esquemas narrativos a los contenidos, volvemos a comprobar que Juan y los sinópticos son muy diferentes.

- 1) En los sinópticos, muchas de las curaciones de Jesús (de hecho, algunas en torno a las cuales gira la historia) son expulsiones de demonios. En Juan no hay tales expulsiones. (Sobre expulsiones de demonios y otros milagros, véase el capítulo 10.)
- 2) En los sinópticos, cuando se le pide un “signo” de su autoridad, Jesús se niega a darlo (Mc 8,11s). Entre los aspectos más destacados de Juan está una serie de “signos” de la condición y autoridad de Jesús (Jn 2,11.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14; 7,31; 9,16; 11,47; 12,8.37; 20,30).
- 3) El Jesús sinóptico pregunta a los discípulos quién dice la gente que es él (Mc 8,27), pero no hace comentarios explícitos sobre ese tema. Cuando le interrogan acerca de su autoridad, simplemente pregunta por la autoridad de Juan el Bautista y se niega a decir nada sobre la suya propia (Mc 11,27-33). En Juan, por otro lado, el asunto principal de los discursos de Jesús es él mismo—su condición, su identidad y su relación con Dios y con los discípulos—. Éstas no son comunicaciones privadas a sus seguidores; son la esencia de su enseñanza pública.
- 4) El tema principal del material de dichos sinópticos es el Reino de Dios. En Juan, este término solamente aparece en 3,3-5.
- 5) Quizás lo más sorprendente sea la diferencia en el *estilo* de la enseñanza. En los sinópticos encontramos dichos breves sobre temas diversos. Los únicos discursos importantes consisten en series de esos dichos. La otra forma literaria principal es la parábola, en la cual una historia simple sirve para establecer una

idea acerca de Dios y su Reino. La comparación queda indicada por la expresión “es como”: el Reino de Dios se parece a la historia que sigue. Desde un punto de vista literario, las parábolas sinópticas se basan en el símil, y muchas son simplemente símiles ampliados. En Juan hay largos y enrevesados discursos metafóricos, en los que resulta llamativa la ausencia de la palabra “como”, y por tanto no hay símiles. Lo más característico de los discursos metafóricos de Juan son los dichos “yo soy”; por ejemplo, “yo soy la vid verdadera” (Jn 15,1). Se trata de una metáfora en la cual el autor identifica a Jesús con la realidad indicada por el símbolo. Una vid es símbolo de vida; Jesús es la vid verdadera; por tanto, Jesús *es* vida. No es *como* algo —en este caso, como la vid—, sino que es más bien la única vid *verdadera*. Asimismo, Jesús es el pan (Jn 6,35), esto es, el único pan real; todo lo demás llamado pan es solamente una imitación vil. A diferencia de lo que encontramos en el material sinóptico de enseñanza, en Juan no hay historias ni acciones que ilustren cómo se relaciona Dios con los hombres. Del mismo modo que en Juan no hay símiles o parábolas del tipo sinóptico, en los sinópticos no hay metáforas simbólicas.

No cabe pensar que Jesús emplease su corto ministerio enseñando de dos maneras tan completamente diferentes, transmitiendo contenidos tan diferentes, y que hubiera simplemente dos tradiciones, cada una de las cuales se remontaría a Jesús y transmitiría el 50 por 100 de lo que dijo, sin que apenas hubiera coincidencias entre ambas. Por consiguiente, durante los últimos 150 años, más o menos, los especialistas han tenido que elegir. Casi de modo unánime han llegado a la conclusión, a mi parecer totalmente correcta, de que la enseñanza del Jesús histórico se ha de buscar en los evangelios sinópticos y de que Juan representa un desarrollo teológico avanzado, en el cual las meditaciones sobre la persona y la obra de Cristo se presentan en primera persona, como si las dijera Jesús. El autor del evangelio de Juan sería el primero en señalar que esto no significa que los discursos que atribuye a Jesús sean “falsos”; no estaría de acuerdo con que exactitud histórica y verdad sean sinónimos, lo mismo que tampoco pensaba que una vid verdadera fuera un vegetal. Desde la perspectiva de Juan, algo que en la superficie es del todo correcto es por definición no “verdadero”. La verdadera agua apaga la sed para siempre, propiedad que la materia húmeda que parece ser agua no tiene (Jn 4,13).

El autor ofrece su propia opinión sobre el material de enseñanza de su evangelio de forma perfectamente clara (atribuyéndola, por supuesto, a Jesús):

“Tendría que deciros muchas más cosas, pero no podríais entenderlas ahora. Cuando venga el Espíritu de la verdad, os iluminará para que podáis entender la verdad completa. Él no hablará por su cuenta, sino que dirá únicamente lo que ha oído y os anunciará las cosas venideras” (Jn 16,13).

Asimismo, en 14,23 el autor de Juan dice que Jesús “vendrá” a sus seguidores en el futuro, y en 14,25, que el Espíritu Santo “vendrá” y les enseñará todo. El autor pone de manifiesto que ha estado escuchando al Espíritu de la Verdad que ha venido a él; dicho Espíritu podría llamarse también “Jesús”. La opinión de Juan sobre Jesús fue intensamente transhistórica; los límites de la historia ordinaria eran insuficientes, y Jesús, o el Espíritu (no distinguidos claramente), continuaba enseñando después de la crucifixión.

Todos los cristianos habrían estado de acuerdo con esto hasta cierto punto. El Señor, como hemos visto anteriormente, todavía les hablaba en visiones y durante la oración. Debemos suponer que algunos de esos mensajes terminaron en los evangelios sinópticos. Pero el autor de Juan fue más lejos; escribió un evangelio basado en esa premisa. Según sus propias palabras, su obra contiene muchas enseñanzas del Espíritu Santo, o de Jesús, que “vino” al autor después de la crucifixión y resurrección y le contó verdades que sus discípulos no habían oído.

Una vez llegados a la conclusión de que debemos confiar en los sinópticos en lo que atañe a la enseñanza de Jesús, ¿qué repercusión tiene esto sobre la cuestión del esquema narrativo? ¿Está la secuencia de acontecimientos tan fuertemente determinada en Juan por la propia teología del autor como su material de discursos? Hay dos casos en los que debemos contestar afirmativamente. Anteriormente hemos hecho notar que, según Juan, Jesús murió el viernes 14 de nisán, y no el viernes 15 de nisán, como se dice en los sinópticos. La razón es que el autor quería representar a Jesús como el cordero pascual, que era sacrificado el día catorce. Al describir la muerte de Jesús, Juan escribió que los soldados no le quebraron las piernas, como hicieron con los otros dos hombres, porque la Escritura (la Biblia hebrea) había dicho, “no le quebrarán ningún hueso” (Jn 19,36). Esta cita alude al cordero pascual (Sal 34,20; Ex 12,46; Nm 9,12). En Jn 1,36 se llama a Jesús “el cordero de Dios”, y la ecuación Jesús = cordero determinó la datación de la crucifixión en Juan. En el mismo momento en que los corderos pascuales eran sacrificados en el Templo, el *verdadero* cordero de Dios moría fuera de las murallas de la ciudad. Visto que la fecha de Juan concuerda tan claramente con su teología, nos inclinamos a preferir los sinópticos, y concluimos que Jesús fue ejecutado el viernes 15 de nisán.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Sobre este problema, véase *supra*, pp. 77-78, y apéndice I.



La colocación de la purificación del Templo en Juan también se ha de atribuir probablemente a una cuestión teológica. Los antagonistas de Jesús en el evangelio de Juan son “los judíos”, que son parte “del mundo”, el cual es malo y rechaza a Jesús y a los discípulos (Jn 1,9-13; 15,18s). Encaja con este conflicto teológico el situar muy pronto en el evangelio el incidente del Templo. El ministerio empieza con un conflicto puro entre Jesús y la religión tradicional del judaísmo.

La consecuencia de estas consideraciones es que no podemos decir ni que Juan fue creativo únicamente con el material de enseñanza, ni que tuvo una buena fuente para su narración y la siguió fielmente. Me gustaría aceptar el relato de Juan sobre el juicio judío porque es mucho más creíble que el juicio sinóptico, pero sería arbitrario elegir esa parte si no puedo demostrar que tras Jn 18,12s., 24 subyace una buena fuente, y tal demostración no está en mi mano. Es posible que Juan simplemente fuera más sagaz que los demás evangelistas en lo tocante a la *realpolitik*, y por eso escribió una historia más verosímil. El juicio judío de Juan es *como* el tipo de cosas que ocurrían realmente en Judea y otras provincias romanas gobernadas del mismo modo. Que sea un relato exacto de lo ocurrido aquella noche concreta en Jerusalén es harina de otro costal.

Los evangelios sinópticos se han de preferir como nuestra fuente básica de información sobre Jesús. Sin embargo, sus autores también eran teólogos y capaces de creatividad. Del mismo modo que no podemos plantear una alternativa radical entre los legendarios y mitológicos evangelios apócrifos y los históricos evangelios canónicos (puesto que hay elementos legendarios y mitológicos en los evangelios del Nuevo Testamento), así tampoco podemos establecer una división clara entre el teológico evangelio de Juan y los históricos sinópticos, puesto que también los sinópticos son obra de teólogos. No hay fuentes que nos den “la verdad sin adornos”; el barniz de la fe en Jesús lo cubre todo. Sin embargo, los autores sinópticos no homogeneizaron su material como Juan. Las juntas y costuras resultan visibles, y los contenidos son muy diversos. Nada parecido a la uniformidad de los monólogos joánicos. Es decir, los autores sinópticos revisaron el material tradicional mucho menos a fondo que Juan.

### *Los evangelios sinópticos como biografías*

Ya hemos visto que los evangelios sinópticos están compuestos de trozos y piezas, fácilmente separables, reunidos por los autores. Podemos considerar las referencias a tiempos relativos como ejemplo del trabajo redaccional. Marcos utiliza a menudo “a continuación” como enlace cronológico entre pasajes:

- 1,12 a continuación, el Espíritu lo implusó...
- 1,21 llegaron a Cafarnaúm; y a continuación el sábado...
- 1,29 a continuación dejó la sinagoga y entró en la casa de Simón...

Por supuesto, hay variaciones: “Al atardecer” (1,32); “muy de madrugada” (1,35). Con mucha frecuencia, no hay indicador cronológico alguno:

- 1,39s se fue... por toda Galilea... y se le acercó un leproso.
- 2,13 volvió a la orilla del lago.
- 3,1 entró de nuevo en la sinagoga.

El uso de “a continuación” es un recurso narrativo para dar ritmo e impulso al relato, y funciona muy bien. Pero la impresión de que Marcos tenía hechos y dichos aislados, y de que los puso juntos, es abrumadora. No existe *biografía* en el sentido que nosotros le damos a la palabra: no hay desarrollo, rara vez un contexto concreto (como “esto era una cuestión importante precisamente entonces, porque...”), sólo relatos cortos cosidos con una palabra o frase introductoria. Lo mismo más o menos se puede decir de Mateo y Lucas, que probablemente se apoyaron en Marcos, aunque su construcción es más complicada.

Los evangelios sinópticos carecen de la mayoría de las cosas que hoy en día esperamos encontrar en la historia de la vida de alguien. Sabemos muy poco de la apariencia, personalidad o carácter de Jesús. En lo que respecta a personajes distintos de Jesús, estamos realmente a oscuras. Curiosamente, Mateo y Juan dan a Pilato toques de personalidad y carácter, pero por lo general los demás actores tienen muy poco relieve. Nos enteramos de que Pedro era un poco débil de carácter. ¿Cómo era Juan? ¿Y Santiago? No lo sabemos. ¿Qué hay de los fariseos? Aparecen en grupo, acusan a Jesús, en ocasiones son acusados a su vez, y desaparecen. ¿De qué eran capaces? ¿Eran todos igual de hostiles a Jesús? ¿Adónde fueron cuando desaparecieron? Si pensaban que los discípulos de Jesús estaban quebrantando la ley del sábado (Mc 2,24), ¿por qué no presentaron acusaciones contra ellos, denunciándolos a un sacerdote (quien podría haberles multado, exigiendo a cada uno que ofreciera un sacrificio por el pecado, dos pájaros, cuando fuera de nuevo a Jerusalén)?

Muchos lectores actuales no se dan cuenta de lo episódicos que son los evangelios sinópticos, puesto que los cristianos han tenido casi dos mil años para construir una visión más novelística de los acontecimientos y de las personas que aparecen en los evangelios. Se han escrito libros, se han hecho películas, se han ofrecido explicaciones. Los domingos, numerosos sacerdotes, pastores y maestros cuentan de nuevo algunos aspectos del relato evangélico, añadiendo personalidad y móviles. A Judas, el discípulo

que traicionó a Jesús, a menudo se le desprecia como un zelote frustrado que deseaba que Jesús encabezara una revolución, que se veía a sí mismo convertido en magnate del Reino de Jesús y que se enfadó terriblemente cuando se dio cuenta de que Jesús quería otra clase de Reino.<sup>9</sup> Esto da color y drama al relato. En los evangelios no hay nada en absoluto sobre las ambiciones de Judas. Quizás se dio cuenta de que Jesús era un hombre marcado y decidió desligarse de él mientras aún podía, sacando también de paso algún provecho. Una conjetura es tan buena como la otra. Asimismo, María Magdalena ha atraído enormemente a personas que han imaginado sobre ella toda clase de cosas románticas: había sido prostituta, era hermosa, estaba enamorada de Jesús, huyó a Francia llevando consigo a su hijo. Por lo que sabemos, basándonos en nuestras fuentes, tenía ochenta y seis años, no tenía hijos y ansiaba hacer de madre con jóvenes desaliñados.

En fecha muy temprana, los cristianos empezaron a mejorar los escasos relatos evangélicos inventándose historias. Los evangelios apócrifos están llenos de incidentes románticos y de toda clase de pinceladas deliciosas, como la del buey y el asno que estaban en el establo donde nació Jesús y que lo adoraron. Esta en concreto proviene de un evangelio escrito en el siglo VIII o IX, actualmente llamado evangelio del Pseudo Mateo. Su autor había estudiado el evangelio de Mateo y escribió con el mismo estilo. Ofrecía la prueba de su relato citando la Escritura judía, aunque en realidad sacaba su información de la cita, lo mismo que Mateo: “El buey y el asno lo adoraron. Entonces se cumplió lo que había sido anunciado por el profeta Isaías: ‘El buey conoció a su amo, y el asno el pesebre de su señor’ (Is 1,3)”. Esta imagen, llena de color, se ha utilizado en el arte y la música, y probablemente es tan conocida como las historias sobre Jesús que están realmente en el Nuevo Testamento. La única base para poner un buey y un asno en la escena de la natividad es este evangelio, cuyo autor descubrió una frase de Isaías que aún no había sido utilizada para proporcionar información sobre Jesús.

Se ha prodigado tanta imaginación romántica a los evangelios durante tantos siglos que el lector moderno no ve enseguida lo escuetos que son. Automáticamente añadimos detalles novelísticos, muchos de los cuales han llegado hasta personas que nunca han entrado en una iglesia ni han leído la Biblia. Aparte de los relatos del nacimiento en Mateo y Lucas, donde ya había penetrado un interés novelístico, no hay mucho de dicho interés en el resto de los evangelios. Las escenas individuales son breves y van al grano. Esto significa que presumiblemente fueron *moldeadas* preci-

<sup>9</sup> Así Billy Graham en televisión, el 5 de septiembre de 1991; ésta es una explicación corriente de Judas.

samente para establecer la idea que transmiten, y que para ello se podó todo otro contenido. La consecuencia es que no podemos escribir una biografía de Jesús. No tenemos cartas en las cuales reflexione sobre los acontecimientos y ofrezca su versión personal a un amigo o familiar íntimo; no tenemos diarios escritos por quienes le conocieron, ni siquiera por quienes oyeron hablar de él; no tenemos periódicos que nos cuenten justamente lo que pasaba en Cafarnaúm en el 29 EC. Tenemos un esquema general de su vida, y unas historias, dichos y parábolas breves; a partir de todo ello podemos llegar a saber muchas cosas, pero no podemos escribir “la vida de Jesús” en el sentido moderno de la expresión, describiendo su educación, rastreando su desarrollo, analizando la influencia de sus padres, mostrando su reacción ante acontecimientos concretos, etc.

Por tanto, un libro sobre Jesús no puede parecerse mucho a un libro sobre Jefferson o Churchill (volviendo a los ejemplos que hemos puesto anteriormente). Nuestra información también es deficiente en comparación con la que existe sobre la mayoría de los grandes hombres del mundo grecorromano. Hombres como Bruto, César, Pompeyo, Antonio, etc., procedían de familias muy conocidas, vivieron gran parte de sus vidas en el centro de la atención pública y trataron con hombres de letras que, en ocasiones, escribieron sobre ellos o sobre los acontecimientos en los que participaron. Plutarco, el biógrafo de los ricos y famosos de la época, en algunos casos fue capaz de escribir algo muy parecido a una biografía en el significado moderno de la palabra. Pero no supo hacerlo siempre. Cuando su información era demasiado limitada para permitir un estudio cronológico que incluyera éxitos, reveses y cosas por el estilo, en vez de eso escribía pasajes muy cortos introducidos por palabras informativas tales como “de nuevo” o “y”. El lector del estudio sobre Foción escrito por Plutarco que no sepa lo que ocurría en la Atenas del siglo IV AEC quedará perplejo. Lee observaciones ingeniosas sobre puntos concretos, pero difícilmente sabrá la importancia que tienen. Ésa es la situación en la que nos ponen los evangelios sinópticos –salvo a aquellos que han tenido mucho tiempo para colmar las lagunas, y abundante energía e inventiva, aparentemente ilimitada, para emplearla en tal empresa.

Soy académico, estudioso profesional e historiador por inclinación y por formación. Voy a hacer lo que pueda por colmar las lagunas y dar sentido coherente a los trozos y fragmentos que poseemos. Este esfuerzo es en cierto modo parecido (tal vez lo haya advertido ya el lector) a la cirugía reconstructiva: la rotura viene antes de la reconstrucción. A diferencia del cirujano, sin embargo, no voy a comenzar con una imagen de cómo era al principio nuestro sujeto. Tampoco tengo una opinión determinada sobre el aspecto que *debe* tener cuando la operación termine. Comienzo con los resultados de la cirugía plástica que aspiraba a la glorificación y que a menudo no conservaba el lugar ni el significado original de los trozos con-

cretos. Aspiro a recuperar al Jesús histórico. Pero las dificultades entrañarán siempre que los resultados sean parciales, en el mejor de los casos. Un verdadero epígrafe de este proyecto sería “información básica sobre Jesús: los aspectos importantes de lo que hizo, lo que pensó y lo que otros pensaron de él”.

En la reconstrucción de la historia, siempre debemos tener en cuenta el *contexto* y el *contenido*. Cuanto mejor sepamos relacionar ambos entre sí, más entenderemos. La razón por la que los políticos, entre otros, se quejan cuando los citan fuera de contexto es que el contexto importa tanto como las palabras citadas. Jesús dijo: “Amad a vuestros enemigos” (Mt 5,44 // Lc 6,27). ¿Quiénes eran los enemigos de los oyentes? A menudo se dice que eran los soldados romanos. Jesús quiso decir, según eso, ama a los soldados romanos y, si te pegan, pon la otra mejilla. Pero en Galilea no había ni un soldado romano (a menos que estuvieran allí de vacaciones). Quizás el enemigo era el magistrado del pueblo o el que poseía más propiedades. “Amad a vuestros enemigos” se puede aplicar en los sermones a un montón de casos, y el contexto original no tiene por qué determinar la significación actual de ese dicho. Pero si queremos saber de qué era capaz Jesús, qué tenía en mente, qué clase de relaciones le preocupaban, en qué plano se dirigió a los demás –nacional, local o familiar–, necesitamos conocer el contexto tanto como las palabras. Nuestra tarea en general es buscar buenos ajustes entre las unidades que componen los evangelios sinópticos y el contexto de los tiempos de Jesús. Si somos capaces de hacerlo, sabremos muchas cosas sobre Jesús.

## 7

## Dos contextos

Hay contextos de todas las formas y tamaños. Hoy en día sabemos que vivimos en un universo enorme, que parece hacerse cada vez mayor. Al mismo tiempo, nuestro propio planeta encoge: cada vez es más difícil encontrar en él un rincón apartado. Biológicamente hablando, los seres humanos somos mamíferos. Éstos son nuestros grandes contextos propios: somos seres vivos, concretamente mamíferos, que habitan en un rincón determinado de un vasto universo. Conocer estos contextos nos da perspectiva, y a veces una información muy directa sobre nuestro comportamiento. Los científicos explican a menudo el comportamiento común a todos los seres humanos poniéndolo en el contexto del comportamiento animal en general: protegemos nuestro territorio, resoplamos y enrojece-mos cuando nos enfadamos, etc. Éstas y otras reacciones ante el peligro y la hostilidad se explican haciendo referencia a un contexto muy amplio: somos animales. En el plano de la sabiduría popular, las personas a menudo utilizan un recurso explicativo parecido: se aduce que “así es la naturaleza humana” para explicar, y a veces excusar, los actos concretos que revelan codicia, egoísmo y otros rasgos poco amables.

También vivimos en una parte determinada del mundo, en un tiempo determinado de su historia. Nuestras ciudades, distritos territoriales, Estados y países de origen nos proporcionan una miríada de contextos. Y luego, cerca de casa, están nuestras familias, amigos y compañeros. Todos estos contextos nos ayudan a ser lo que somos y contribuyen a explicar lo que hacemos. A menudo explicamos características como la atenuación, las fanfarronadas y la gesticulación atribuyéndolas al país del cual procede la persona: el británico atenúa las ideas, los tejanos fanfarronean, los italianos gesticulan.

El poder explicativo de los contextos inmediatos es mayor aún. Recurrimos a la historia más reciente, o a situaciones que se prolongan, para entender más o menos todo. Un contexto muy amplio explica por qué mi

pulso se acelera cuando me alarmo, pero sólo un contexto muy próximo explica por qué mi pulso se acelera en un momento concreto. Existen además numerosos contextos intermedios. En estos últimos años, por ejemplo, las naciones occidentales han pasado de construir armas que podían destruir a la Unión Soviética a prestar ayuda a algunas de las partes que la integran. Dada la historia reciente, este cambio es fácil de entender. Si, siglos más tarde, alguien llegara a descubrir únicamente los hechos relativos a las armas y la ayuda, tendría que concluir que el contexto había cambiado. Pero ¿las democracias occidentales se acercaron políticamente a la Unión Soviética o fue a la inversa? Sin contexto, habitualmente no sabemos lo que ocurre ni lo que significa un hecho. Algunos hechos, sin embargo, indican su propio contexto o —lo que es más habitual— nos permiten elegir entre dos o tres contextos diferentes.

Los ideales y la ideología también proporcionan contextos, contextos que en todo momento llevamos con nosotros en la cabeza. Estos contextos son mucho más delicados, pues no son lugares ni acontecimientos, sino elaboraciones mentales. Esto los hace, a ellos y a sus efectos, mucho más difíciles de estudiar, ya que no podemos leer las mentes. No obstante, esos contextos existen y ejercen poder sobre los actos humanos. Un ejemplo: los estadounidenses pueden justificar ante sí mismos la guerra si son capaces de situarla dentro de la principal ideología de la nación: el deseo de libertad y democracia. Si un Gobierno de los Estados Unidos quiere iniciar una acción militar, ordinariamente tratará de situarla en el contexto de la ideología estadounidense. Las guerras encaminadas a proteger intereses económicos son mucho más difíciles de vender al público. Es decir, muchos estadounidenses tienen un contexto ideológico en el cual la guerra tiene un lugar adecuado. Si una guerra no se ajusta a ese contexto particular, pasan un mal rato buscando otro contexto que la justifique. A veces, no hace falta decirlo, la gente se engaña a sí misma, y a veces los dirigentes tratan deliberadamente de confundir a la opinión pública por lo que ellos consideran un prioritario interés nacional. Ambas clases de engaño demuestran lo fuerte que es la ideología. Tales contextos ideológicos son interesantes desde el punto de vista histórico: mirando atrás, podemos ver que la gente veía una actividad como adecuada, y esto explica su comportamiento. El punto de vista ideológico es también un contexto que ayuda a dar forma al comportamiento real, en el aquí y ahora. Si pienso que la libertad y la democracia están amenazadas, estaré mucho más dispuesto a ir a la guerra, que si pienso que lo que realmente está en juego son los beneficios de algunas grandes industrias.

Entenderíamos mejor a Jesús si lo supiéramos todo acerca de su mundo y de la historia de éste, incluido lo que la gente de su tiempo pensaba y cuáles eran sus ideales. Necesitamos conocer de ese contexto más datos que los proporcionados por los capítulos iniciales de este libro. Tam-

bién ayudaría el que pudiéramos descubrir las circunstancias precisas en que fueron escritos los evangelios. En este capítulo, sin embargo, únicamente deseo explicar los dos contextos que serán de mayor ayuda para entender los evangelios y al propio Jesús. El primero es el contexto teológico (o ideológico) en el cual los evangelios sinópticos, especialmente Mateo y Lucas, sitúan el relato. La mayoría de los primeros cristianos compartían esa estructura mental, pero limitaré el análisis a los evangelios sinópticos, con sólo algunas referencias a Pablo a modo de ejemplo ulterior. El segundo es el contexto brindado por cuanto sabemos de lo que ocurrió inmediatamente antes de que Jesús empezara su obra y poco después de que la terminara: el contexto inmediato de su actividad pública.

### *El contexto teológico: la historia de la salvación*

Los evangelios presentan a Jesús como la persona que hace realidad las esperanzas de Israel y por la cual Dios salvará al mundo. Esto es, lo sitúan en el contexto de la “historia de la salvación”, tomada directamente de la Biblia hebrea y adaptada. Dicha historia se desarrolla como sigue: Dios llamó a Abraham y a sus descendientes, les dio la ley a través de Moisés, estableció a Israel como reino en tiempos de Saúl y de David, y castigó a Israel con el exilio por su desobediencia; un día levantará a su pueblo de nuevo, si fuera necesario derrotando a sus opresores en la guerra; muchos gentiles pasarán a adorarlo.<sup>1</sup> Este esquema es una elaboración teológica judía que los evangelios presuponen, pero que amplían y modifican ligeramente. Los evangelios se escribieron con pleno conocimiento del hecho de que el propio movimiento de Jesús se difundía mucho mejor entre los gentiles que entre los judíos. Por tanto, “desjudaizaron” en ciertos aspectos el esquema, haciendo hincapié en el rechazo parcial de Jesús por parte de Israel y en su aceptación por parte de algunos gentiles.

El plan como tal, sin embargo, es bien conocido a partir de la literatura judía bíblica y no bíblica. Partes de Isaías, por ejemplo, predicen que al final los gentiles se volverán al Dios de Israel, y así serán salvados (por ejemplo, Is 2,2s). La inclusión de los gentiles, aunque acentuada en el cristianismo, no era novedosa. Observamos que este plan teológico es en parte pasado y en parte futuro. En el pasado, Dios llamó a Abraham, etc.; en el futuro, redimirá a su pueblo y también a los gentiles. Los judíos podían explicar su propia historia viéndola a la luz de esta ideología. Si sufrían, podían explicar que Dios les castigaba, pero que más tarde los restauraría; si prosperaban, Dios cumplía sus promesas; si prosperaban algo,

<sup>1</sup> Compárense los “actos que establecieron la alianza” analizados *supra*, en el cap. 4 (p. 56).

pero no mucho, Dios les daba un anticipo de la redención plena. Obviamente, estos recursos explicativos, que sitúan los acontecimientos dentro de una elaboración ideológica más amplia, se podían usar para explicar los acontecimientos corrientes en cualquier tiempo. El esquema teológico estaba ahí y se podía explotar. Si ocurría algo sorprendente, cualquiera podía levantarse y decir: "Mirad, esto forma parte del gran designio de Dios. Ha llegado el tiempo de nuestra redención".

Dudo de que muchísimos judíos interpretasen los acontecimientos como hitos de la historia de la salvación, salvo en el caso de los acontecimientos de gran importancia, como la destrucción de Jerusalén por Roma en el 70 EC. Unos judíos eran más propensos a ver lo que ocurría a su alrededor como una parte importante del plan global de Dios; otros, menos. Afortunadamente, no es preciso poder hacer estimaciones cuantitativas; basta con saber que existía un marco ideológico-teológico que permitía a la gente tomar en consideración los acontecimientos corrientes y darles sentido diciendo que se ajustaban a un plan divino más amplio.

Los primeros cristianos entendían que Jesús ocupaba un lugar importante —de hecho el lugar definitivo— en el contexto de la historia judía de la salvación. Pablo, por ejemplo, pensaba que había llegado el momento de que los gentiles se volvieran al Dios de Israel, y que convocarlos era su misión especial y propia.<sup>2</sup> Los autores de los evangelios también aceptaban ese esquema. Ello les exigía destacar determinados momentos de la historia de Israel, momentos situados a siglos de distancia. Mateo y Lucas, de maneras diferentes y en grados diferentes, se centraron sobre los grandes personajes de esa historia, considerándolos precursores o antecesores de Jesús: Abraham, Moisés y David.

Según Mateo, Jesús descendía de Abraham y de David (Mt 1,1). Su nacimiento cumplía la profecía de que el soberano de Israel nacería en Belén, la ciudad de David (2,6). En la primera escena de la vida adulta de Jesús, Mateo identifica al Bautista con Elías, un profeta israelita cuyo regreso esperaban algunos (17,12s; cf. Mc 9,13).<sup>3</sup> En el Reino futuro, gentes de oriente y de occidente se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob (8,11; cf. Lc 13,28; para la imagen, véase también Lc 16,29,31). En el sermón de la Montaña, Jesús complementa y corrige la ley de Moisés (5,21-42). Algunos discípulos de Jesús tienen una visión en la cual él habla con Moisés y Elías (Mt 17,1-8; también Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Cuando Jesús

<sup>2</sup> La misión propia de Pablo: Rom 11,13-16; 15,14-21. En un punto anterior del cap. 15 cita pasajes de la Biblia hebrea sobre la inclusión de los gentiles. Véase E. P. Sanders, *Paul*, 1991, pp. 1-7.

<sup>3</sup> En Marcos la identificación es sólo implícita; nótese además la vestimenta del Bautista, que recuerda a Elías: Mt 3,4; Mc 1,6; 2 Re 1,8.

entra en Jerusalén, algunos del pueblo lo aclaman como "hijo de David" (21,9). En su enseñanza, Jesús analiza si el Mesías debía ser hijo de David o no, y al parecer sostiene que no (22,41-45; de modo semejante Mc 12,35-37; Lc 20,41-44). Los que necesitan ayuda se dirigen a él como "hijo de David" (15,22; 20,30s; así también Mc 10,47s; Lc 18,38s). Aun cuando la relación entre Jesús y Moisés, Abraham y David sea en parte negativa, como lo es en unos pocos casos (por ejemplo, Jesús corrige la ley), el contexto sigue siendo el mismo: Mateo sitúa a Jesús en el marco de la historia judía de la salvación.

Lucas, además de compartir algunas de estas referencias, tiene otras. Cuando nació Juan el Bautista, su padre recuerda la promesa que Dios hizo a Abraham de rescatar a Israel (Lc 1,73s). Un ángel predice que Dios dará a Jesús "el trono de David, su padre" (1,32). Jesús gobernará sobre "la casa de Jacob para siempre" (1,33). Lucas subraya que el lugar del nacimiento de Jesús fue la ciudad de David (2,4,11). En el relato de la resurrección de Lucas, Jesús interpreta para los discípulos las partes de la ley de Moisés y los escritos de los profetas que se referían a él (24,27,44).

Marcos no contiene relato del nacimiento y, por tanto, no cuenta con esa oportunidad para tratar del linaje de Jesús, pero este evangelio también se sitúa en el contexto de la historia judía de la salvación, como se puede ver por las referencias que hemos hecho a Marcos en el párrafo que hemos dedicado a Mateo. Además, todos los evangelios están hondamente marcados por palabras, frases y temas muy conocidos de la Escritura judía.<sup>4</sup>

De todos es bien sabido que el Nuevo Testamento sigue al Antiguo. Uno termina y el otro empieza. Ésa es la manera en que los evangelios presentan la situación. Los autores de los evangelios hicieron aquí tan buen trabajo que no nos damos cuenta de lo sorprendente que es su perspectiva. La historia es extremadamente selectiva, los acontecimientos clave llegan a intervalos muy grandes, y la gente a menudo pierde de vista el hecho de que entre dichos acontecimientos median varios siglos. Además, varios siglos se esfuman por completo; el lector de la Biblia protestante tiene muy poca información acerca del período que va del año 400 al 4 AEC; el lector de la Biblia católica cuenta sólo con un poco más.<sup>5</sup> Un historiador

<sup>4</sup> Véanse los análisis de Margaret Davies en *SSG*, caps. 17, 18 y 19.

<sup>5</sup> La Biblia protestante no incluye los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, aunque algunas traducciones actuales imprimen estas obras como una tercera sección, añadida al Antiguo y Nuevo Testamento. La Biblia católica incluye los deuterocanónicos como parte del Antiguo Testamento. 1 Mac, 2 Mac, Jdt y otras obras dan alguna información sobre los períodos persa y helenístico, pero no se encuentra una historia del período persa, y sólo una historia muy parcial del período helenístico.

normal esperaría que quienes consideraban a Jesús “rey” hablaran de él a la luz de reyes más recientes que David –Herodes, por ejemplo, o uno de los asmoneos–. En la historia de la salvación, el número de siglos no importa, puesto que Dios está al mando. Según una cronología bíblica tradicional que data la creación en el año 4004 a.C., Dios llamó a Abraham en el 1921 a.C., Moisés sacó a los israelitas de Egipto hacia el 1500 a.C., y David prosperó en torno al 1030 a.C. Éstos fueron los predecesores principales de Jesús en la historia de la salvación. Hoy, un paralelo aproximado del tratamiento que los evangelios hacen de Jesús sería presentar a Isabel II diciendo que es heredera del trono de Guillermo el Conquistador, que cumple la promesa del rey Arturo y que es lo que su nombre implica, una segunda Isabel, y por tanto es como Isabel I; y además, hacer tal presentación sin decir nada sobre el derrocamiento de Carlos I por parte de Cromwell, la restauración de Carlos II, la revolución incruenta que llevó a Guillermo de Orange y a María al trono de Inglaterra, el modo en el cual el monarca se vio sometido a un gobierno elegido, etc.

El historiador moderno quiere conocer las circunstancias en las que trabajó Jesús, por qué sus esfuerzos a veces tuvieron éxito y a veces fracasaron, por qué el movimiento cristiano evolucionó como lo hizo, y cosas por el estilo. Los evangelios contestan: en este momento Dios decidió llevar a su culminación el proceso de salvación iniciado con la llamada a Abraham. El plan de Dios es difícil de estudiar para un historiador. Por seguir con nuestra analogía, supongamos que, hoy en día, alguien plenamente convencido de que Isabel II cumple las promesas de grandeza futura insinuadas en las historias de Arturo, el Conquistador e Isabel I, escribe un relato de Isabel II basado en parte en las historias concernientes a sus predecesores. En este punto nuestra analogía empieza a fallar, puesto que sabemos muchísimas cosas sobre Isabel II. Un autor que escribiera de ella que es virgen (como Isabel I), que su espada se llama *Excalibur* (como la de Arturo), que su primera lengua es el francés (como Guillermo el Conquistador), no sería creído. Nuestro supuesto autor podría, desde luego, recurrir a paralelos auténticos para apoyar su argumento: en la actualidad hay problemas con los irlandeses, como en los días de Isabel I; Isabel II sabe hablar francés. Estos paralelos, sin embargo, no nos probarían que los demás aspectos del reinado de Isabel I, o de Guillermo el Conquistador, deben proporcionarnos información sobre Isabel II.

Los autores de los evangelios ofrecen esta clase de información sobre Jesús, información basada en la suposición de que él cumplió las declaraciones bíblicas. Esto no prueba que fueran historiadores poco honrados. No eran historiadores en absoluto, salvo accidentalmente (aunque Lucas tenía algunos de los atributos del historiador helenístico). Y no fueron poco honrados. Creían que Jesús cumplió realmente y de verdad las promesas de la Escritura hebrea. Si lo hizo en un caso, presumiblemente lo

hizo también en otro. Había algunas coincidencias parciales auténticas, y esto hizo que fuera muy fácil para los primeros cristianos añadir hechos nuevos sacados de la Escritura judía. Este proceso todavía estaba en marcha en un momento tan tardío como el de la redacción del Pseudo Mateo, que leyó en Isaías que el buey y el asno conocen a su amo, y por tanto, añadió a la escena de la natividad estos animales (*supra*, p. 98).

Esta manera de comprender y usar la Biblia es, en lenguaje técnico, “tipológica”. Una persona o acontecimiento de la Escritura judía constituye un “tipo”, en el sentido de arquetipo o prototipo. Algo o alguien es más tarde la realización del tipo, y el acontecimiento anterior da información sobre el posterior. Pablo utiliza este término: el pueblo que salió de Egipto siguiendo a Moisés, pero que luego pecó y fue castigado con la muerte, es un “tipo para nosotros”, un “tipo” que pretende “avisarnos” para que no pequemos del mismo modo (1 Cor 10,1-12).<sup>6</sup> “Todas estas cosas que les sucedieron a ellos eran como un tipo para nosotros y se han escrito para escarmiento nuestro” (1 Cor 10,11). La perspectiva de los evangelios sobre la promesa y su cumplimiento funciona en gran parte de la misma manera.

Este modo de ver la historia fue de gran ayuda para los autores de los evangelios. Les permitía rellenar algunos de los espacios en blanco de la historia de Jesús. Probablemente los orientaron en esta dirección los paralelos auténticos existentes entre Juan el Bautista y Jesús, por un lado, y los personajes o predicciones bíblicas, por el otro. Esto es, los judíos del siglo I a veces modelaban intencionadamente sus propios actos de acuerdo con los de figuras bíblicas. Bien puede ser que Juan el Bautista realmente vistiera como Elías. Es probable que Jesús entrara en Jerusalén cabalgando sobre un asno, recordando así conscientemente la profecía de Zacarías (véase Mt 21,4s, donde se cita Zac). Existen indicios ciertos de que, más o menos una década después de la muerte de Jesús, otros profetas actuaron intencionadamente de maneras que recordaban historias de acontecimientos bíblicos ocurridos siglos antes (*supra*, pp. 49s). No fueron únicamente Mateo, Marcos y Lucas quienes vieron que el auténtico contexto de Jesús era la historia salvífica de Israel, ni fue Pablo el único judío del siglo I que pensó desde una óptica de “tipos” y cumplimiento; otros, entre ellos muy posiblemente Jesús, pensaban del mismo modo.

Cuanto más paralelos hubiera entre Jesús y los personajes o profecías de la Escritura hebrea, más probable era que Mateo, Marcos y Lucas inventaran aún más. Tal vez pensaran que si había seis semejanzas, probablemente había habido una séptima. Creo que no hay duda de que inven-

<sup>6</sup> *Typos* en 1 Cor 10,6 se traduce generalmente como “ejemplo” o “aviso”, lo cual comunica el sentido correcto, pero oscurece la terminología.

taron algunas, aunque la posibilidad de coincidencias parciales o de una imitación consciente de los tipos de la Escritura por parte del mismo Jesús, supone que a menudo no podemos estar seguros. Los casos más claros de invención se encuentran en los relatos del nacimiento. Mateo y Lucas escriben que Jesús nació en Belén, pero creció en Nazaret. Esto refleja, probablemente, dos clases de "hechos": en la historia ordinaria, Jesús era de Nazaret; según la historia de la salvación, el redentor de Israel *debía* nacer en Belén, la ciudad de David. Ambos evangelios presentan de maneras completamente diferentes e incompatibles el traslado de Jesús y su familia de un lugar a otro. Voy a colocar resúmenes de los pasajes por columnas:

---

**Mt 1,18-2,23**
**José y María *vivían en Belén.***

Cuando Jesús nació, un ángel les avisó para que huyeran, pues Herodes, que había oído que nacería un nuevo rey, pretendía matar a todos los niños pequeños varones.

Se refugiaron en Egipto y, cuando murió Herodes, volvieron a su hogar en Belén. Allí, sin embargo, encontraron al otro Herodes (Arquelao), de modo que *se trasladaron a Nazaret*, en Galilea (donde había un tercer Herodes, Antipas).

---

**Lc 2,1-39**
**José y María *vivían en Nazaret.***

Cesar Augusto ordenó que todos los varones ("todo el mundo") se empadronasen con fines tributarios, y que se empadronasen en la ciudad de origen de un antepasado remoto. José descendía de David, de modo que *fue a Belén* y llevó consigo a María. Mientras estaban allí, ella dio a luz a Jesús.

Cuando ella pudo viajar, la familia *volvió a su casa en Nazaret.*

---

Es imposible que ambas historias sean exactas. Resulta improbable que lo sea alguna de las dos. Sólo concuerdan en las dos series de "hechos": en la historia real, Jesús era de Nazaret; en la historia de la salvación, debía haber nacido en Belén. Discrepan sobre la ciudad en la que la familia tenía al principio su hogar, y también utilizan recursos completamente

diferentes para trasladarla de un lugar a otro. El recurso de Lucas es fantástico. Según la propia genealogía de Lucas (3,23-38), David había vivido cuarenta y dos generaciones antes de José. ¿Por qué había de empadronarse José en la ciudad de un antepasado suyo cuarenta y dos generaciones anterior? ¿En qué estaba pensando Augusto, el más racional de los césares? La totalidad del imperio romano se habría visto desplazada por tal decreto. Además, ¿cómo sabría un hombre cualquiera adónde ir? Nadie podía rastrear su genealogía a lo largo de cuarenta y dos generaciones, pero si hubiera podido, se hubiera encontrado con que tenía *millones* de antepasados (se pasa del millón en la vigésima generación). Además, David sin duda tenía decenas de miles de descendientes que estaban vivos en aquel tiempo. ¿Podían todos ellos reconocerse a sí mismos como tales? Y de ser así, ¿cómo podrían empadronarse todos en una pequeña aldea? Por supuesto, cabe corregir lo que Lucas escribió para que resulte menos fantástico: César en realidad decretó que varones selectos, aquellos que se consideraban descendientes de la familia real de cada uno de los reinos del imperio, debían empadronarse de esa manera. Pero tal corrección no resolvería el problema. La gente recurre a esas alteraciones del texto para intentar salvarlo: el texto debe ser verídico, y si lo corregimos podemos seguir afirmando que lo es. La corrección, sin embargo, echa abajo el principio. Fundamentalmente, la propuesta de que solamente las familias reales tenían que empadronarse en sus lugares ancestrales de origen pasa por alto el hecho de que había una familia real en el poder en Palestina: la de Herodes. Augusto apoyaba a Herodes. No habría pedido a los miembros de una familia real que había estado fuera del poder durante más de 500 años, y que había sido reemplazada por dos dinastías sucesivas (los asmoneos y los herodianos), que se empadronase de una manera especial. No habría querido la tensión social que hubiera originado la revitalización de las esperanzas de un reino davídico.

Pero no es razonable pensar que hubo alguna vez un decreto que exigía a la gente viajar para empadronarse con fines tributarios. Hay muchas dificultades en relación con el censo de Lucas. Una es que lo data próximo a la muerte de Herodes (4 AEC) y también diez años más tarde, cuando Cirino era legado de Siria (6 EC). Sabemos por Josefo, que cuenta con el apoyo de una inscripción antigua, que en el año 6 EC, siendo legado Cirino, Roma realizó efectivamente un censo de la población de Judea, Samaría e Idumea —no de la de Galilea, y no exigió a nadie que viajara—.<sup>7</sup> La María y el José de Lucas, que vivían en Galilea, no se habrían visto afectados por el censo de Cirino, que iba destinado únicamente a quienes vivían en las dos provincias romanas, Judea y Siria. Galilea (recordemos el

---

<sup>7</sup>Véase *HJP*, vol. 1, pp. 259, 399-427.

capítulo 3) era independiente, y no provincia romana. Además, los encargados de los censos en la antigüedad pretendían conectar la tierra y sus propietarios con fines tributarios. Esto significaba que quienes viajaban eran los encargados del censo, no los censados. Después de la muerte de Herodes en el 4 AEC, y también con ocasión del censo del 6 EC, hubo disturbios. Es posible que a eso se deba el que Lucas haya combinado ambos momentos. Se trata de un error histórico relativamente pequeño para un autor antiguo que trabajaba sin archivos, y hasta sin un calendario normalizado, y que escribía sobre un período anterior a él en unos ochenta años. La explicación más probable del relato de Lucas es ésta: él, o su fuente, combinó accidentalmente el 4 AEC (muerte de Herodes) con el 6 EC (censo de Cirino); al “descubrir” un censo hacia el tiempo de la muerte de Herodes, decidió elaborar el acontecimiento para convertirlo en la razón por la que José viajó desde su hogar de Nazaret hasta Belén.<sup>8</sup> En cualquier caso, la auténtica fuente de la opinión de Lucas de que Jesús nació en Belén fue, casi con certeza, la convicción de que Jesús hacía realidad la esperanza de que un día surgiría un descendiente de David para salvar a Israel. Zacarías había predicho que Dios “suscitara una fuerza de salvación para nosotros en la casa de David su siervo” (citado en Lc 1,69); Jesús era esa “fuerza de salvación”; por tanto, Jesús nació en la ciudad de David.

El relato de Mateo tiene una verosimilitud mayor. Herodes era implacable, y de hecho mató a quienes parecían representar una amenaza para su reinado; entre ellos (como vimos más arriba), a su esposa favorita y sus dos hijos, además de a uno de los hijos que tuvo de otra esposa. ¿Mandó matar a “todos los niños de Belén y de todo su término que tuvieran menos de dos años” (Mt 2,16)? No es probable: Josefo contó muchas historias sobre Herodes explayándose en su brutalidad, pero no ésta. Mateo probablemente sacó esta información de la historia de Ex 1,21s, según la cual Moisés se vio amenazado de niño por una orden parecida del faraón egipcio. Mateo veía a Jesús como un segundo Moisés superior al primero (y también como hijo de David), y modeló buena parte de sus capítulos iniciales a partir de las historias sobre Moisés. El relato de la huida a Egipto y el regreso recuerdan al lector la historia de Israel y el éxodo de Egipto. Mateo cita una afirmación de Oseas: “De Egipto llamé a mi hijo” (Mt 2,15). En su origen, estas palabras se referían a Israel como hijo (colectivo) de Dios, sacado de Egipto por Moisés (nótese el tiempo

<sup>8</sup> Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 1981, pp. 404s [trad. esp.: *El evangelio según Lucas*, Madrid 1986-1988, 3 vols.], que cita al distinguido historiador de Roma, Ronald Syme. Syme señala que las semejanzas entre el 4 AEC y el 6 EC inducían fácilmente a error, y todavía lo hacen a veces: W. W. Tarn, un conocido historiador de la época helenística, escribió en una ocasión que Herodes murió el 6 EC.

pasado). Mateo aplica la cita a Jesús, a quien considera *el* Hijo de Dios, y la afirmación de Oseas, relativa al éxodo de tiempos de Moisés, fue probablemente la única fuente del relato de Mateo sobre Jesús y su familia. En Mt 5, Jesús sube a una montaña (como hizo Moisés cuando recibió la ley) y, estando allí, comenta algunos de los diez mandamientos y otras partes de la ley mosaica (Mt 5,21-48). En una sección, Mateo sitúa diez milagros (Mt 8-9), quizás para recordar los milagros de Moisés en Ex 7,8-11,10. Los tres sinópticos dicen que Jesús estuvo en el desierto durante cuarenta días, en parte para recordar la estancia de cuarenta años en el desierto en tiempos de Moisés. Estos paralelos con Moisés hacen tanto más probable que Mateo sacara de las historias sobre Moisés elementos del relato del nacimiento. Observamos que Lucas no coincidía con Mateo acerca de la importancia de Moisés como “tipo”, como precursor de Jesús. Su relato del nacimiento se centra sólo en David y hace hincapié en que los dichos que Mateo pone en el sermón de la Montaña fueron pronunciados en un llano (Lc 6,17). En Lucas, Jesús no es un segundo Moisés. Lucas y Mateo están de acuerdo en que Jesús encaja dentro de la historia judía de la salvación, pero discrepan en los detalles. Lucas pensaba que Jesús cumplía la profecía judía y era el hijo prometido de David, pero no lo veía como un nuevo Moisés.

Los relatos del nacimiento constituyen un caso extremo. Mateo y Lucas los utilizaron para situar a Jesús en la historia de la salvación. Parece que tenían muy poca información histórica sobre el nacimiento de Jesús (“histórica” en el sentido actual), de manera que recurrieron a una de sus otras fuentes, la Escritura judía. No hay otra parte importante de los evangelios que dependa tan estrechamente de la teoría de que la información sobre David y Moisés se puede trasladar sin más a la historia de Jesús. Pero observamos que los primeros cristianos consideraban esto perfectamente legítimo. A su modo de entender, lo era. Su noción de Dios era que él lo planeó todo: la llamada a Abraham, la vida de Moisés, el éxodo, el reinado de David, la vida de Jesús. Pensaban, además, que Dios ofreció por adelantado indicaciones—signos, portentos y profecías—de lo que haría. Estaban convencidos de que Dios envió a Jesús para salvar al mundo, y por tanto pensaban espontáneamente que había indicado previamente con señales lo que haría y que sus profetas lo habían predicho. Muchos otros escritores judíos del siglo I pensaban de esa misma manera.<sup>9</sup>

Pero había límites, tanto en la composición de los evangelios como en el resto de la literatura judía. En los evangelios hay por doquier ecos de la Escritura judía, pero, pese a ello, nadie confundiría nunca al Jesús de los evangelios con Moisés o con David. Aunque el relato de Mateo sobre Jesús

<sup>9</sup>Sobre profecías y portentos, véase Josefo, *Guerra*, 3,351-353; 6,291; 6,288-315.



contiene muchos paralelos con los relatos sobre Moisés, también hay llamativas diferencias. Jesús no bajó de la montaña unas tablas de piedra; no se casó, como Moisés; Jesús no contaba con la ayuda de su hermano, como Moisés con la de Aarón; Jesús no vivió 120 años; no murió sin ser visto. Asimismo, los evangelios *afirman* una conexión entre Jesús y David, pero no presentan a Jesús como semejante en lo más mínimo a David. No existen paralelos reales: ni hay equivalentes de Saúl, Jonatán, Betsabé o Absalón, ni Jesús es un gran guerrero.

El material evangélico no es el único que modifica la expectativa tipológica judía para ajustarse a circunstancias cambiantes. Por el contrario, otros escritores de la época recurrían a la historia de la salvación utilizando nombres y títulos del pasado, al tiempo que hacían cambios sustanciales. Voy a poner a continuación dos ejemplos sobre los que volveremos, dado que guardan relación con los títulos "Mesías" e "hijo de David". Un himno escrito aproximadamente en el 63 AEC, en tiempos de la conquista de Jerusalén por Pompeyo, se alegra de antemano por el tiempo en que un hijo de David limpiará de malvados Jerusalén. Este futuro hijo de David, sin embargo, "no confiará en caballos, jinetes ni arcos; ni atesorará oro y plata para la guerra" (*Salmos de Salomón* 17,33). Es decir, será muy diferente del David original. Asimismo, los sectarios conocidos por los manuscritos del mar Muerto esperaban con ilusión dos mesías: uno, descendiente de Aarón el sacerdote; el otro, descendiente de David. Al parecer, el hijo de David no hace nada en absoluto, y el mesías sacerdotal tiene verdadera autoridad. Según uno de los manuscritos (*Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*), habrá una gran batalla, y los hijos de la luz trabarán combate con los hijos de las tinieblas. Ningún mesías davídico desempeña papel alguno en la guerra. Los sacerdotes, sí: tocan las trompetas y dan órdenes. Un ejército reunido de las doce tribus de Israel porta estandartes y marcha cerca. Pero la verdadera lucha la llevan a cabo los ángeles, y el golpe final lo da el propio Dios. Así, otros judíos que esperaban con ilusión al Mesías descendiente de David no llevaban esta expectativa hasta el punto de presentar esa figura futura a partir de los relatos bíblicos sobre David. El título – "Mesías" o "hijo de David" – era la única conexión.

Los judíos que esperaban con ilusión un futuro mejor querían vincularlo con su historia, la historia de la relación de Dios con Israel, y por eso utilizaban nombres y títulos que eran eminentes en la Biblia. Pero los tiempos habían cambiado. Los romanos iban a ser mucho más duros de pelar que los cananeos y los filisteos, y los judíos sabían que necesitaban que las huestes angélicas lucharan a su lado. Un simple David no bastaba. Además, en tiempos de Jesús muchos judíos no querían una monarquía. Algunos de ellos, como los sectarios del mar Muerto, podían hablar todavía de "David", pero ni siquiera ellos parecían querer un reino como el

suyo. Los reyes tendían a ser dictatoriales, y los sectarios del mar Muerto preferían una forma de gobierno más democrática y teocrática.<sup>10</sup>

Cuando los autores de los evangelios, pues, forjaron el relato sobre Jesús desde la perspectiva de la historia judía de la salvación, utilizaron motivos procedentes de la Escritura, especialmente motivos conectados con Abraham, Moisés y David, pero no moldearon su propio Mesías de acuerdo con esos personajes de la Escritura. Ciertamente se conservó algo del verdadero Jesús, y los autores añadieron además sus *proprios* ideales, los que podían ser bastante diferentes de los de Génesis, Deuteronomio, 2 Samuel o 1 Reyes. Pensaban que Jesús había superado a Moisés y era un rey de diferente clase que David. De modo que no recibimos una representación tridimensional en cartón de Jesús como nuevo Moisés o David.

No hay signos absolutamente seguros que nos indiquen cuándo un pasaje evangélico ha sido inventado como paralelo de un estadio anterior de la historia de la salvación, cuándo ha sido refundido para acentuar un paralelo real, ni cuándo Jesús mismo (o Juan el Bautista) creó intencionalmente una reminiscencia. Tenemos que estudiar el material, examinar hasta qué punto es estrecho el paralelo y utilizar el sentido común. Debemos ser siempre conscientes, no obstante, de que los autores no pretendieron escribir una historia académica. Es perfectamente razonable que nosotros intentemos sacar de ellos una historia así, pero no cabe esperar que nos presten su plena cooperación. Querían convencer a otros lectores de que Jesús cumplió las promesas de Dios a Israel. Dichas promesas incluían la redención del pueblo de Israel, pero también la salvación de los gentiles. Los evangelios presentan a Jesús como salvador del mundo entero, pero es un salvador universal que encaja dentro de la historia judía de la salvación.

Los autores querían que sus lectores creyeran que Jesús era el salvador judío universal porque creían que esto era absolutamente cierto. Pese a ello, como hemos visto, no estaban de acuerdo sobre puntos importantes (por ejemplo, si se debía entender o no a Jesús como la realización del "tipo" mosaico). Este desacuerdo es aleccionador para el historiador. Sería disparatado que un historiador discutiera si el Jesús histórico recordaba o no a Moisés, y esperara zanjar la cuestión comparando Mateo y Lucas. Mateo concedía a la ley en la religión un papel mayor que el que le concedía Lucas, y, por consiguiente, su Jesús es más maestro de la ley que el de Lucas. Este desacuerdo teológico se sitúa dentro de un acuerdo teoló-

<sup>10</sup> Sobre las opiniones antimonárquicas de la Biblia hebrea y Josefo, véanse *supra* p. 65 y nota 11 (p. 65).

gico más amplio: Jesús realizó los “tipos” de la Escritura. No sería disparatado, sin embargo, que un historiador preguntara si los pasajes concretos que Mateo transmite sobre las palabras y obras de Jesús lo hacen o no parecer un legislador. ¿Trastornan los datos detallados de Mateo la perspectiva teológica de éste?

En este caso concreto, la respuesta será “en parte sí, en parte no”. Lo que debemos comprender es que Mateo y Lucas tenían perspectivas teológicas que están, por su misma esencia, fuera del alcance de la investigación histórica: podemos llegar a saber que las tenían, y estudiar cómo las elaboraron, pero no abordar la cuestión de si eran o no “verdaderas”. No obstante, los evangelios contienen material que las perspectivas teológicas no crearon. Además, hay tres evangelios sinópticos, con perspectivas teológicas algo diferentes, y estos desacuerdos nos permiten a veces ver qué partes del material *no* son explicables como principios de un programa teológico. Debo repetir que a los autores de los evangelios —y probablemente a la mayoría de los primeros cristianos— no les gustaría en absoluto esta clase de análisis. Los autores, desde sus propias perspectivas, escribieron la verdad, e invitaban al lector a que la creyera. El historiador responde que desea distinguir una clase de verdad de la otra, y estudiar solamente la segunda, la mundana. Sospecho que los autores de los evangelios estaban menos interesados en esa segunda clase de verdad. En la medida en que esto es así, debe resultarnos más fácil descubrir y extraer fragmentos de historia ordinaria dentro del gran marco de la historia de la salvación. Si no estaban muy interesados en hacer que todos los detalles encajaran en su teología, no debieron de alterarlos demasiado.

### *El contexto de la actividad pública de Jesús*

Vamos a considerar ahora el segundo de nuestros dos contextos, el que debe atraer de inmediato la atención del historiador moderno deseoso de información sobre Jesús: los acontecimientos que precedieron y siguieron de forma inmediata a su propio ministerio, y que están estrechamente vinculados con él. El primero de ellos fue la predicación de Juan el Bautista.

Juan, como ya hemos visto, produjo una notable impresión en la sociedad galilea. Deseo repetir y ampliar ligeramente el análisis de la importancia de Juan y las razones de su ejecución (*supra*, pp. 40-41). Josefo cuenta que el pueblo interpretó la derrota de Antipas a manos de Aretas como el castigo por haber ejecutado a Juan. Esto supone que la población tenía a Juan en gran estima. ¿Por qué lo ejecutó Antipas? Según Josefo, el Bautista predicaba “justicia” y “piedad”. Estos dos términos ofrecen bastante poca información, puesto que simplemente resumen los dos aspectos, o “las dos tablas”, de la ley judía: tratar a los demás correctamente (jus-

ticia) y adorar a Dios con devoción auténtica (piedad). Josefo escribió en griego, y los judíos de habla griega utilizaban estas dos palabras de forma generalizada para compendiar su religión.<sup>11</sup> No hay razón para dudar de que Juan acentuara ambas, pero estos términos nada nos dicen del contenido distintivo de su predicación. Pese a atribuir a Juan un mensaje tan suave, Josefo dice que Antipas ejecutó a Juan porque temía que su predicación pudiera conducir a una insurrección. “Justicia” y “piedad” se enseñaban cada sábado en las sinagogas de Galilea, y Galilea permaneció en paz. Juan debió de decir algo más singular.

Los evangelios atribuyen a Juan dos clases de afirmaciones: 1) Antipas había quebrantado la ley al casarse con Herodías (Mt 14,4 // Mc 6,18); 2) el día del juicio era inminente, y el pueblo debía arrepentirse (Mt 3,7-10 // Lc 3,7-9). Atribuyen la ejecución de Juan a su crítica personal del matrimonio de Antipas. Esto, al menos, es plausible. Pero si combinamos nuestras dos fuentes y las aceptamos —procedimiento poco habitual en la presente obra—, obtenemos un relato más probable todavía. Juan predicó la justicia y la piedad, instando especialmente al arrepentimiento de los pecados contra los demás y contra Dios, y advirtiendo que en el juicio, *que era inminente*, quienes no se arrepintieran serían castigados o destruidos. Quizás escogió el matrimonio de Antipas como ejemplo de hecho injusto que requería arrepentimiento. La proclamación del juicio venidero iba acompañada por la predicción de que *Dios estaba a punto de redimir a Israel*, como prometió por boca de Isaías (Mc 1,6; también Mt y Lc). Esto indujo a la gente a pensar que la redención era inminente. La idea de la redención hizo que algunos pensaran que podían echar una mano a Dios y descargar el primer golpe contra los gobernantes inmorales. Antipas vio la amenaza e hizo ejecutar a Juan. Es decir, si combinamos el miedo de Antipas a una insurrección (Josefo) y la predicción de Juan de un impresionante acontecimiento futuro que transformaría el orden presente (los evangelios), encontramos una razón perfectamente válida para esa ejecución. Si además Juan criticó el matrimonio de Antipas, éste debía estar aún más dispuesto a atacar, y Herodías pudo haberle instado a ello. Se debe recordar que Antipas fue en conjunto un buen gobernante, que no ejecutaba caprichosamente a la gente sólo porque fuera partidaria de la justicia. Creo que debemos mantener la opinión de Josefo, de que la cuestión concernía a la seguridad del territorio. Pero para los contenidos del mensaje del Bautista, debemos confiar en los evangelios, pues el resumen de Josefo nada nos cuenta, y el relato de los evangelios da un sentido per-

<sup>11</sup> Por ejemplo: Filón, *Quién es el heredero de las cosas divinas* 168-172; Josefo, *Antig.* 15,375. He dado una lista importante en “The Question of Uniqueness in the Teaching of Jesus”, Ethel M. Wood Lecture 1990, Universidad de Londres, pp. 28s.

fectamente coherente a la ejecución. El entusiasmo por un nuevo orden venidero intranquilizaba mucho a los gobernantes. Josefo eliminó sistemáticamente de todos sus escritos la información acerca de las esperanzas judías de redención, pues tales esperanzas podían tener repercusiones políticas y militares, y él deseaba dar de su pueblo la imagen de que no suponía una amenaza para la *pax romana*.

Juan, por tanto, avisó al pueblo para que se arrepintiera con vistas a "la ira venidera". "Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles" (Mt 3,10 // Lc 3,9). Este mensaje se denomina escatológico, habitualmente. *Eschatos* en griego significa "último", y así escatología es "el tratado o pensamiento relativo a las cosas últimas". El término puede resultar engañoso cuando se traduce literalmente. La mayoría de los judíos que pensaban que el juicio y la redención eran inminentes contaban con que el mundo continuaría. Dios haría algo impresionante, transformaría el orden de las cosas, pero luego reinaría, bien directamente, bien a través de un virrey, como el Mesías de Aarón de los manuscritos del mar Muerto. No podemos decir con detalle lo que esperaba el Bautista, pero, evidentemente, era un impresionante acontecimiento futuro que cambiaría el orden presente.

Según los evangelios, Jesús empezó su ministerio activo después de ser bautizado por Juan. Que aceptó el bautismo de Juan es prácticamente seguro. Los evangelios y Hechos ponen de manifiesto que Juan tenía un número considerable de seguidores, y los autores se sentían algo incómodos al tener que admitir que su héroe, Jesús, había sido al principio seguidor del Bautista. Los evangelios primero y cuarto hacen un inciso para asegurar que el propio Juan da testimonio de que Jesús es realmente más grande. Según Mt 3,14, Juan protestó cuando Jesús llegó para bautizarse diciendo que era Jesús quien debía bautizarle a él. El evangelio de Juan hace más hincapié: Juan (Bautista) "confesó, no negó, sino que confesó: 'Yo no soy el Cristo'"; "Al día siguiente... vio a Jesús... y dijo: 'Éste es el Cordero de Dios...'"; "Y Juan dio testimonio: 'Yo he visto que el Espíritu bajaba desde el cielo como una paloma y permanecía sobre él'".<sup>12</sup> Debemos dudar de que el Bautista reconociera la superioridad de Jesús de esta manera. Según otra tradición, cuando Juan estaba en prisión, mandó un mensaje a Jesús preguntándole si podía acreditarse a sí mismo (Mt 11,2-6).

En este punto voy a introducir una explicación sobre uno de los métodos que los estudiosos utilizamos para poner a prueba la "autenticidad" de un material, es decir, su exactitud histórica. Dudamos de las cosas que concuerdan demasiado con la inclinación de los evangelios, damos crédito a las cosas que son contrarias a su preferencia. Esta regla no se puede apli-

<sup>12</sup> Véase toda la sección Jn 1,19-37.

car mecánicamente, puesto que algunas cosas que sucedieron realmente les venían muy bien a los autores; pero en este caso nos será muy útil. Mateo quiere dejar clara constancia de la subordinación de Juan respecto a Jesús (Mt 3,14). Sin embargo, transmite una tradición opuesta a esa inclinación (11,2-6). Por tanto, confiamos en la segunda tradición: Juan, mientras estaba en prisión, todavía no estaba seguro sobre Jesús.

En vista de esto, es muy improbable que los evangelios, o los primeros cristianos, inventaran el hecho de que Jesús empezó su actividad en subordinación a Juan. Puesto que querían que Jesús destacara como superior al Bautista, no habrían inventado la historia de que Jesús había sido su seguidor. Por tanto, concluimos, Juan bautizó realmente a Jesús. Esto, a su vez, supone que Jesús estaba de acuerdo con el mensaje de Juan: era tiempo de arrepentirse *en vista de la ira y redención venideras*.

Pasemos ahora a nuestra información más segura acerca del período inmediatamente posterior a la ejecución de Jesús; nos la proporcionan las cartas de Pablo y Hechos, especialmente aquéllas. Pablo pensaba que la historia estaba a punto de alcanzar su punto culminante. Se convirtió al nuevo movimiento y comenzó a predicar a mediados de los años treinta, yendo desde el oeste de Siria hasta Grecia después de atravesar Asia Menor. El documento cristiano más antiguo que se conoce es su carta a una de sus iglesias de Macedonia, la de Tesalónica.

Gracias a esa carta nos enteramos de que, cuando Pablo fundó esa Iglesia, dijo a sus conversos que Jesús había sido elevado al cielo y que *pronto* volvería para establecer su Reino. Algunos conversos murieron, y la Iglesia mandó recado a Pablo para preguntar si los muertos se perderían el Reino. Pablo contestó que, cuando volviera Jesús, los conversos difuntos resucitarían para recibirle los primeros; los cristianos que todavía viviesen les seguirían (1 Tes 4,13-17). Se trata de un diálogo sumamente instructivo. Pablo esperaba con tanta intensidad que Jesús volviera de forma inmediata, que no había enseñado a los tesalonicenses que quienes murieran resucitarían.

Pablo discutió de forma vehemente algunas ideas con otros cristianos, pero no ésta. Todos creían que Jesús establecería el Reino en un futuro muy próximo, mientras aún vivieran. Dichos de este tenor se encuentran todavía en los evangelios (trataremos este tema con mayor detalle más adelante, pp. 202-205). La única explicación razonable de esta convicción de los primeros cristianos es que Jesús, durante su vida, había llevado a sus seguidores a esperar que se estableciera pronto un nuevo Reino. Después de su muerte y de las apariciones pascales, se convencieron de que Jesús en persona volvería para establecer el Reino, pero no se inventaron en su totalidad la idea de que el Reino de Dios llegaría plenamente en su generación.

Al principio de su trayectoria, pues, encontramos a Jesús aceptando la misión de Juan Bautista, quien decía que el punto culminante de la historia estaba a punto de llegar. Apenas una década después de la ejecución de Jesús, tenemos una prueba sólida de que sus seguidores esperaban ese acontecimiento espectacular para muy pronto. Jesús *debe encajar en este contexto*. Todavía carecemos de precisión y de matices. ¿Qué pensó exactamente que ocurriría? ¿Cuál había de ser su papel propio? Haremos lo que podamos para contestar a estas preguntas, aunque se deben responder de forma provisional, pues rara vez poseemos el contexto inmediato de un dicho particular. El contexto intermedio del cual podemos estar seguros —Jesús se sitúa entre Juan Bautista y el primitivo movimiento cristiano— nos proporciona una conclusión básica segura: Jesús pensaba que Dios pronto efectuaría un cambio decisivo en el mundo. Este contexto es históricamente crucial, puesto que es el marco de la misión global de Jesús: incluye al hombre que lo bautizó y también a sus seguidores.

El escenario de la misión de Jesús es más importante para entender su vida y su obra que ningún otro contexto imaginable. Nos gustaría saber a quién se refería Jesús cuando dijo: “Amad a vuestros enemigos”, y conocer las circunstancias precisas en las cuales lo dijo nos ayudaría muchísimo. Aunque no podemos conocer la ocasión concreta en que se pronunció cada dicho (porque la gente les dio nuevas aplicaciones y nuevas ubicaciones), sí conocemos el contexto más vital para entender a Jesús como figura histórica.

Acabamos de considerar dos clases diferentes de contexto: la perspectiva de los evangelios de que Jesús era el cumplimiento de la historia judía de salvación; y la perspectiva del predecesor y los sucesores de Jesús de que el punto culminante de la historia estaba a punto de llegar. También hemos visto que esta segunda perspectiva se debe atribuir al mismo Jesús. En esta medida, es una concepción *general* dentro de la cual ocupará un puesto concreto la enseñanza propia de Jesús. Estos dos contextos coinciden parcialmente: ambos son judíos, ambos están orientados hacia el futuro y ambos suponen que Dios hará en *la historia* algo que esté de acuerdo con las demás cosas que ha hecho. En este plano absolutamente básico, todos han hablado de acuerdos: Juan el Bautista, Jesús, Pablo, los autores de los evangelios sinópticos, otros seguidores de Jesús. Lo que ocurría en realidad, pensaban, era que Dios estaba tramando algo muy especial. El Dios en el que creían era el Dios de Israel, el Dios que llamó a Abraham, dio la ley a Moisés y elevó a David a la realeza. Ese Dios llevaría ahora a cumplimento su obra.

En cierto sentido, pues, Mateo, Marcos y Lucas iban bien encaminados cuando colocaban a Jesús en el marco de la historia judía de la salva-

ción. Así era como él mismo veía el mundo. Esto no significa que cada pasaje de los evangelios que contiene una reminiscencia o eco de la Escritura hebrea tuviera lugar realmente. Ni significa tampoco que Jesús tratase de imitar a David y a Moisés. Vamos a ver indicios de que criticó algunas tradiciones propias, aunque aceptaba su premisa fundamental (el Dios de Israel redimiría a su pueblo). Tampoco significa que no necesitemos conocer el ambiente social y político de Galilea y Judea en los años veinte y treinta. Lamento que los evangelios no nos hayan dicho más cosas sobre eso, y menos sobre supuestos paralelos entre figuras de la Biblia hebrea y Jesús. Sin embargo, ahora podemos ver a los autores de los evangelios y su obra más claramente. Fueron idealistas teológicos. Este libro, no obstante, trata de un idealista teológico. Numerosos judíos y cristianos del siglo I fueron idealistas teológicos.

En la sección anterior de este capítulo hemos visto que Mateo y Lucas situaban su relato en el contexto de la historia judía de la salvación, y yo indicaba que podíamos examinar los evangelios y extraer de ellos material que no debe su existencia a sus propias perspectivas particulares. Ahora vemos que no podemos reducir el material evangélico a un núcleo no teológico y luego proclamar que hemos encontrado a Jesús, puesto que Jesús mismo fue un teólogo. Sin embargo, lo mismo que Mateo y Lucas no están completamente de acuerdo uno con otro, también podemos suponer que las ideas de Jesús tal vez fueran peculiares, o en parte peculiares, y que los evangelistas sobrepusieron algunas veces su teología a la de él. Podemos esperar encontrar la teología *de Jesús* dentro de los evangelios.

Aclarar todo esto es, obviamente, una tarea difícil, y los resultados serán a menudo provisionales. Voy a repetir el objetivo de este libro: tratar de exponer lo que podemos saber con gran confianza acerca de Jesús y separarlo de las deducciones menos seguras.

## El escenario y el método del ministerio de Jesús

El centro de la actividad de Jesús parece haber sido un pequeño pueblo galileo llamado Cafarnaúm. Fue cerca de allí donde llamó a sus discípulos principales, dos parejas de hermanos: Pedro y Andrés, y Santiago y Juan.<sup>1</sup> Pedro tenía casa en Cafarnaúm, y allí curó Jesús a la suegra de Pedro. En su sinagoga curó a un paralítico (Mc 2,1-12 y par.<sup>2</sup>). Y fue en Cafarnaúm donde compartió una comida con el recaudador de impuestos, Leví. La comida tuvo lugar “en su casa”, lo cual probablemente significa “en casa de Leví”, aunque no es imposible que fuera “en casa de Jesús” (2,13-17). Según Mc 2,1, Jesús estaba “en casa” en Cafarnaúm. Después de predicar en otros lugares, volvía allí. Marcos sitúa en Cafarnaúm la discusión sobre la verdadera grandeza (Mc 9,33-37), y Mateo, el debate sobre el pago del medio siclo del impuesto del Templo (Mt 17,24-27).

<sup>1</sup> Llamados: Mc 1,16-20; cerca de Cafarnaúm, Mc 1,21; según Jn 1,44, sin embargo, Pedro, Andrés y Felipe eran de Betsaida.

<sup>2</sup> La mayoría de los pasajes de Marcos tienen paralelos en pasajes de Mateo, Lucas o ambos. En ocasiones daré las referencias completas (Mc 2,1-12 // Mt 9,1-8 // Lc 5,17-26), pero resulta muy pesado y a menudo aporta poco información. A veces citaré un pasaje como Mc 2,1 y par., significando a Marcos y los otros dos sinópticos. Mc 2,1 par. Lc significa que el pasaje está en Marcos y Lucas, pero no en Mateo (de igual modo Mt par. Lc, etc.). A veces, sin embargo, consideraré innecesario indicar si el pasaje tiene o no paralelo. La mayoría de las traducciones inglesas [y españolas] cuentan con referencias cruzadas, y el lector interesado puede encontrar los paralelos aun cuando yo no los cite. La manera más cómoda de estudiar los paralelos es hacerse con una sinopsis, tal como Burton H. Throckmorton (ed.), *Gospel Parallels*, o Robert W. Funk (ed.), *New Gospel Parallels* [en esp.: P. Benoit, M.-E. Boismard y J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Bilbao 1975, tomo I; José Cervantes Gabarrón, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Estella 1999].

Nos ayudará a representarnos mentalmente la vida de Jesús el considerar los escenarios físicos donde tuvieron lugar éstos y otros hechos. Consideraremos las sinagogas (donde, según los evangelios, Jesús enseñó primero) y luego algunas nociones sobre Galilea. Puesto que algunos estudiosos han sostenido que no había sinagogas en la Palestina del siglo I (lo cual significaría que las diversas referencias evangélicas a las sinagogas reflejarían el tiempo y el lugar de la composición, no los tiempos de Jesús), voy a tratar la cuestión de su existencia con algo más de detalle de lo que de otra manera sería necesario. El asunto principal, sin embargo, es entender en qué circunstancias empezó Jesús a comunicar a los demás sus ideas sobre el Reino de Dios. ¿Cómo era que podía entrar en un pueblo distinto al suyo y enseñar en la sinagoga? ¿Se levantaba al fondo de una gran sala e interrumpía el sermón? ¿Era un comportamiento socialmente inaceptable que un forastero insistiera en hablar en una sinagoga? Preguntaremos cómo eran las sinagogas y qué hacía la gente en ellas.<sup>3</sup>

Todas las pruebas indican que, en el siglo I, las sinagogas eran comunes allá donde vivían judíos, aunque no sabemos cuándo ni dónde tuvieron su origen. Una sinagoga no era un templo. En el mundo antiguo, un templo era un lugar donde la gente adoraba a Dios sacrificando animales. Un templo se consideraba sagrado; en cierto sentido, la deidad moraba allí, y había leyes y rituales que regulaban el acercamiento a Él o a Ella (muchos de los templos paganos más importantes estaban dedicados al culto de una diosa). Como hemos visto anteriormente, a este respecto el judaísmo era semejante a las demás religiones antiguas, aunque había también diferencias sustanciales. Únicamente existía un Templo judío, que estaba en Jerusalén, y su cámara más interior estaba vacía, dedicada al culto del Dios invisible, en vez de ser la residencia de un ídolo que representara al dios. A pesar de estas diferencias, el Templo de Jerusalén y sus servicios de culto le habrían resultado familiares, por lo general, a cualquiera en el mundo antiguo. Las sinagogas, por su parte, no eran sagradas, y el acceso a ellas no quedaba limitado a los ritualmente puros. En las sinagogas no se sacrificaban animales. Los judíos podían hacer en esos edificios las cosas normales que la gente hace cuando se junta: comer, cantar, rezar, instruirse mutuamente, discutir, compartir información y cotillear. Los edificios de las sinagogas funcionaban en parte como ayuntamientos.

Las sinagogas se desconocen en la Biblia hebrea y, por consiguiente, no había leyes firmes sobre ellas, aunque naturalmente se desarrollaron costumbres. Su finalidad principal era servir de lugar donde los judíos pudieran reunirse los sábados para escuchar una lectura de sus Escrituras, que a

<sup>3</sup> Sobre las sinagogas del siglo I, véanse *JLJM*, pp. 73s, 77-81, 340-343 (especialmente nota 29); *P&B*, pp. 197-202.

continuación era discutida. Probablemente, unas sinagogas eran más democráticas que otras; es decir, en algunos casos uno o dos dirigentes enseñaban mientras la mayoría de la gente escuchaba y aprendía, pero en otros la discusión era más libre. En Grecia, las sinagogas a menudo se llamaban “casas de oración”, lo cual nos lleva a suponer que los servicios incluían la oración (y posiblemente los cánticos).<sup>4</sup> Había, sin embargo, mucha variedad, dado que no existían leyes bíblicas. Es probable que las sinagogas de Jerusalén o sus alrededores hicieran menos cosas que las alejadas de esa ciudad. Quienes podían acudir al Templo con bastante frecuencia tenían probablemente menos necesidades religiosas que quienes vivían a cierta distancia. De hecho, la lejanía del Templo probablemente explique el origen de las sinagogas. Algunos estudiosos piensan que éstas nacieron durante la cautividad de Babilonia, como un sustituto del culto que se daba en el Templo. Otros sostienen que las primeras sinagogas aparecieron en la diáspora de habla griega. En cualquier caso, en la Palestina del siglo I había sinagogas, incluso en Jerusalén, como complemento del culto realizado en el Templo.

Las sinagogas tenían algún tipo de organización. Había un “jefe de la sinagoga”, y en algunas pudo haber otros cargos. Los sacerdotes podían desempeñar la función de jefe de sinagoga (a veces lo hicieron), y en ocasiones leían las Escrituras o las comentaban. Pero los laicos podían asumir todos esos papeles si tenían preparación para ello: debían saber leer, ser doctos y respetados. Los dirigentes de la sinagoga y los oradores podían ser gente muy corriente, siempre y cuando hubieran estudiado la Biblia.

La arqueología puede decirnos poca cosa sobre las sinagogas palestinas del tiempo de Jesús. Se han encontrado un total de tres que se pueden datar en el período anterior a la destrucción de Jerusalén en el 70 EC. También se ha encontrado una inscripción que habla de mejoras llevadas a cabo en una sinagoga de Jerusalén; por tanto, hay pruebas físicas de cuatro en total. Hay tres explicaciones de por qué se han descubierto tan pocas sinagogas anteriores al 70:

1. Los arqueólogos no son libres para excavar ciudades que están habitadas en la actualidad (como Tiberíades). Las tres sinagogas anteriores al 70 que se han identificado de forma definitiva se encontraron en lugares que han estado deshabitados desde la rebelión contra Roma y que, por tanto, se pueden excavar.
2. En muchos lugares, los arqueólogos han encontrado grandes

<sup>4</sup> Sobre la oración en el judaísmo del siglo I, véanse *JLJM*, pp. 72-77; *P&B*, pp. 196s, 260-262.

sinagogas de los siglos III y IV, que fue un período en el que floreció la construcción de tales edificios. Muchas de ellas probablemente se construyeron sobre el emplazamiento de sinagogas anteriores que fueron destruidas.

3. En pueblos pequeños y aldeas, las sinagogas probablemente eran sólo casas adaptadas, lo que actualmente hace más difícil su identificación. Los escasos indicios físicos se pueden complementar con las referencias a las sinagogas que encontramos en la literatura antigua. Josefo, por ejemplo, menciona sinagogas de Tiberíades y Cesarea del Mar. Más importante, sin embargo, es el hecho de que sus análisis presuponen la existencia de sinagogas, lo cual lleva a la conclusión de que eran corrientes.

En las tres sinagogas del siglo I que han llegado hasta nosotros, los asientos eran bancos corridos todo a lo largo de las paredes, salvo donde había ventanas y puertas. Los dirigentes probablemente hablaban desde el centro de la habitación, pero esta distribución de los asientos estimulaba además los breves comentarios o las preguntas de los miembros de la asamblea. Este punto es de considerable importancia. Según las pruebas de que disponemos por ahora, las sinagogas palestinas del siglo I no eran como la mayoría de las sinagogas, iglesias y teatros actuales. No eran grandes salas con asientos mirando a un estrado elevado, situado enfrente. En las sinagogas anteriores al 70 descubiertas hasta el momento, los asistentes podían verse unos a otros y (al menos a veces) hablarse. En este tipo de escenario físico, quien tenía algo que decir podía decirlo. No sabemos con exactitud cuáles eran las costumbres. Posiblemente se leían las Escrituras, un dirigente ofrecía algunos comentarios y, después, los asistentes podían proceder a la discusión. Otra posibilidad es que alguien con un mensaje importante hablara previamente con el dirigente para que le cedieran la palabra. En un pueblo pequeño, lo primero parece lo más probable. Es razonable pensar que los visitantes eran bien recibidos, lo mismo que ahora y por las mismas razones (curiosidad; alegría de ver caras nuevas; la habitual buena voluntad inducida por el descanso sabático, la oración y el estudio de la Escritura). Cabía, incluso, que distinguieran al visitante preguntándole si tenía algo que decir.<sup>5</sup>

<sup>5</sup>Habitualmente se hacen otras dos preguntas sobre los servicios de la sinagoga. Una es si se leía, o no, la Biblia en hebreo y luego se traducía libremente al arameo. Si los asistentes no entendían el hebreo cuando se leía, debía de haber una traducción, pero no sabemos cuánta gente entendía el hebreo. La segunda cuestión es si la mujeres asistían o no a las sinagogas. No hay pruebas directas, pero conjeturo que sí. Podían asistir a las celebraciones del Templo, y las sinagogas eran mucho menos restrictivas que el Templo.

En este momento estoy haciendo conjeturas. No sabemos si el trazado de la planta de las tres sinagogas que han llegado hasta nosotros es representativo del de todas las sinagogas de Galilea. Tampoco sabemos qué normas había para dirigirse al auditorio. La presentación que se hace en los evangelios del ministerio inicial de Jesús me parece, no obstante, totalmente plausible: todos los pueblos y aldeas tenían sinagogas; los visitantes eran bien recibidos; incluso podían hablar. La primera perícopa de Marcos sobre la enseñanza de Jesús empieza de esta manera: "Llegaron a Cafarnaúm y, cuando llegó el sábado, entró en la sinagoga y se puso a enseñar" (Mc 1,21). Hubo más cosas (por ejemplo, esperó hasta que el dirigente hubo terminado sus comentarios), pero la afirmación de Marcos es bastante creíble.

### *Galilea*

La mayoría de la gente que se reunía en las sinagogas de los pueblos y aldeas de Galilea trabajaba la tierra o pescaba en el mar de Galilea para obtener alimentos. Se daban también las demás ocupaciones normales de la vida rural en pueblos pequeños. Las barcas navegaban a lo largo de la costa del pequeño mar interior, proporcionando la oportunidad de comerciar con otros pueblos galileos y también con las ciudades de la Decápolis, situadas al este del mar (sobre éstas, véase más adelante). El comercio con ciudades no galileas entrañaba la existencia de funcionarios de aduanas en los puertos. La producción de alimentos, sin embargo, era la ocupación principal. Galilea era muy fértil, y su clima la convertía en una región agrícola ideal. Alrededor del mar de Galilea crecía

"el nogal, árbol que se goza en el clima más frío..., la palmera, que medra con el calor, higueras y olivos, que requieren un ambiente más templado... El país no sólo tiene este mérito sorprendente de producir frutos tan diversos, sino que también los conserva: durante diez meses abastece ininterrumpidamente de esos reyes de la fruta, la uva y el higo [ambos se pueden secar y conservar]" (*Guerra* 3,517-519).

El carácter de Cafarnaúm, sin embargo, probablemente estaba marcado por el hecho de encontrarse a la orilla del mar. El mar de Galilea, también llamado de Genesaret, es un mar muy pequeño, y algunos autores antiguos (Lucas, Josefo y Plinio el Viejo) lo llaman "lago". El río Jordán lo alimenta desde el norte y lo abandona por el sur siguiendo su camino hacia el mar Muerto. El mar de Galilea tiene unos 21 kilómetros de longitud por algo menos de 13 de anchura máxima. La población de peces difiere de la de los demás lagos y ríos, y muchos de los peces que se encuentran en el Jordán y en el mar de Galilea son desconocidos fuera de allí. Las barcas probablemente eran muy pequeñas. Josefo describe una batalla naval en el

mar, durante la rebelión judía contra Roma (66-74 EC). Los judíos tenían pequeños esquifes, en los que cabía un puñado de hombres. Los romanos talaron árboles y construyeron grandes balsas, cada una de las cuales podía transportar a muchos soldados; y fácilmente ganaron el combate, matando a los judíos hasta el último hombre; el mar quedó tintado de sangre.

Según Josefo, los esquifes se habían usado para “la piratería” o “el bandidaje”. Esto puede significar que se utilizaban en el contrabando, pues resulta difícil imaginar toda una flota de barcos piratas en un mar tan pequeño. Los esquifes tal vez se transformaran también en barcas de pesca, en cuyo caso sabemos que en dichas barcas podía haber “un puñado” de hombres (*Guerra* 3,522-531). Los relatos evangélicos suponen que las barcas de pesca eran manejadas por dos o tres hombres (Mc 1,16-20 y par.).<sup>6</sup>

La mayor parte de la pesca se hacía con red barredera, una red lastrada y con boyas que se arrastraba detrás del bote. En un parábola, Jesús se refiere a este tipo de red (una “jábega”): el Reino de los Cielos es como una red barredera echada al mar, que recoge peces buenos y malos que se han de clasificar (Mt 13,47-50). También se usaba una segunda clase de red que se podía lanzar y recoger tanto desde un bote como desde la orilla. Esta clase de red parece ser la que aparece en la historia de Marcos sobre Simón y Andrés (Mc 1,16). Están echando sus redes al mar y las dejan para seguir a Jesús; no se menciona barca alguna. Santiago y Juan, sin embargo, estaban en su barca arreglando las redes (Mc 1,19). Tal vez existiera diferenciación social entre quienes podían permitirse barcas y grandes redes barrederas y quienes tenían que lanzarlas desde la orilla. Pescar con red barredera era, casi con seguridad, más rentable.

La mayoría de los asentamientos de alrededor del mar eran muy pequeños. Mc 1,33 califica a Cafarnaúm, base de operaciones de Jesús, de “ciudad”, pero esa denominación resulta excesiva. En éste y otros lugares de los evangelios, el término se emplea en sentido amplio. Josefo se refiere a Cafarnaúm como “aldea” (*Vida* 403), pero “pueblo pequeño” sería probablemente la mejor descripción. Las ruinas del asentamiento antiguo se extienden en una estrecha banda de terreno a lo largo de la orilla del mar, de unos 500 metros de larga y 350 de ancha. Uno de los excavadores estima que, descontado el espacio ocupado por calles y edificios públicos, esta extensión podía proporcionar espacio habitable para una población de entre 1.500 y 2.000 personas aproximadamente.<sup>7</sup> Actualmente se pueden ver allí las ruinas de una sinagoga muy hermosa. Tenía veinte metros de longitud y dos pisos de altura. Dicha sinagoga, sin embargo, data del siglo III, el período en el que se edificaron en la región numerosas sinagogas

<sup>6</sup> Estos pasajes sobre la llamada a los discípulos se tratarán *infra*, pp. 140s.

<sup>7</sup> Vassilios Tzaferis, *Excavations at Capernaum I: 1978-1982*, 1989, p. 216.

grandes. Es probable que la sinagoga del tiempo de Jesús estuviera en el mismo lugar, pero fuera de menor tamaño.

Jesús también predicó y curó en los demás pueblos y aldeas de Galilea. Sabemos de María Magdalena, presumiblemente natural de Magdala, también situada junto al mar. Otras aldeas cercanas mencionadas en los evangelios son Corazín, unos tres kilómetros al norte de Cafarnaúm, y Betsaida, probablemente un pequeño asentamiento a la orilla del mar.<sup>8</sup> En Mt 11,20-24 // Lc 10,13-15 encontramos un tremendo “ay” sobre Corazín, Betsaida y Cafarnaúm porque no se arrepintieron cuando Jesús hizo allí sus “obras poderosas”: “El día del juicio será más llevadero para Tiro y Sidón que para vosotras”. Es un pasaje interesante, pues indica una tensión entre Jesús y los pueblos ribereños mayor de la que los evangelios, por lo demás, nos hacen suponer. Marcos y los otros sinópticos presentan a Jesús como sumamente popular en esos pueblos pequeños y sus alrededores. Además, de ellos sacó Jesús a sus seguidores. Pero, evidentemente, no encontró el tipo de respuesta que había esperado.

Lo mismo cabe decir de su patria chica, Nazaret, donde rechazaron su mensaje: “No pudo hacer allí ningún milagro. Tan sólo curó a unos pocos enfermos, imponiéndoles las manos. Y estaba sorprendido de su falta de fe” (Mc 6,1-6). Del antiguo Nazaret sabemos menos aún que de Cafarnaúm. Debió de ser una aldea sin importancia, puesto que no es mencionada en la Biblia hebrea, en Josefo ni en la literatura rabínica. No estaba en una carretera importante, pero se hallaba a tan sólo unos kilómetros al sudeste de Séforis, una ciudad grande (véase más adelante) del interior de Galilea. Ahora bien, algunos especialistas pretenden ver la proximidad de Nazaret a Séforis como un factor importante en la vida de la aldea. En Nazaret, imaginan, la gente se beneficiaba de la cultura supuestamente grecorromana de Séforis: podían asistir a representaciones teatrales griegas, escuchar a filósofos griegos y, en general, adquirir un refinamiento cosmopolita. Tal cosa es extraordinariamente improbable. La vida aldeana estaba dominada por el trabajo. La gente trabajaba seis días a la semana, y los desplazamientos en sábado estaban limitados a unos 900 metros, más o menos.<sup>9</sup> No es probable que muchos habitantes de Nazaret pasasen largo

<sup>8</sup> Michael Avi-Yonah, “Beth-saida”. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*; James F. Strange, “Beth-saida”, *The Anchor Bible Dictionary*; hay dificultades para identificar Betsaida.

<sup>9</sup> Por lo que sabemos, los judíos aceptaban generalmente la norma de que no se debía viajar en sábado, puesto que Éx 16,29 manda explícitamente que cada cual permanezca ese día en su lugar. Esto se entendía en el sentido de que no se debía viajar lejos. Los rabinos, que probablemente prolongaban la opinión de los fariseos, limitaban la distancia que se podía caminar en sábado a 2.000 codos



tiempo en Séforis. Cuando guardaban vacación, durante una (o más) de las fiestas de peregrinación, viajaban al sur, lejos de Séforis, a Jerusalén. Naturalmente, los aldeanos tal vez llevaran alimentos u otros productos a Séforis para venderlos en el mercado. En ese caso, tenían que levantarse antes del amanecer, moler el grano y preparar la comida; comer, cargar el burro, caminar con él hasta Séforis (una o dos horas) y vender sus mercancías. Terminado el día de mercado, empaquetaban y se marchaban a casa. No podían llevar al burro de vuelta a la aldea después de oscurecer, pues no podían arriesgarse a que se hiciera daño. No ganaban lo suficiente para permitirse disfrutar del teatro o pernoctar en la ciudad. Dicho brevemente: los aldeanos —entonces igual que ahora— vivían en su aldea y hacían relativamente pocos viajes, salvo para vender sus mercancías o hacer trueques con ellas.<sup>10</sup>

Al este del mar de Galilea y del río Jordán se extiende la Decápolis, “diez ciudades” de fundación macedonia y griega que eran políticamente independientes.<sup>11</sup> En el siglo III AEC, los sucesores de Alejandro Magno fundaron numerosas ciudades nuevas (o refundaron otras antiguas), dándoles constituciones griegas y libertad política (únicamente bajo la supervisión general del poder gobernante). Esas ciudades eran muy importantes para los imperios, cuyas tropas servían durante años en países remotos: los conquistadores daban tierras a los soldados retirados, y la promesa de una tierra propia era un factor importante en el reclutamiento de tropas. Los hombres se establecían, y cada uno encontraba una esposa, posiblemente una mujer que había seguido al ejército en sus campañas. Se convertían en granjeros, artesanos y cosas por el estilo: buenos e incondicionales ciudadanos que eran leales al imperio. Las ciudades de la Decápolis servían a los reinos helenísticos de escudo defensivo contra las incursiones procedentes del desierto. Los reyes asmoneos, especialmente Alejandro Janeo, conquistaron muchas de esas ciudades. Roma se hizo con el control sobre ellas cuando Pompeyo conquistó Palestina. Desde el punto de vista de las ciudades helenísticas, éste las había liberado de la autoridad judía, y

(aproximadamente 1.000 metros). Los esenios eran más estrictos: 1.000 codos (unos 500 metros). Ambas distancias se basaban en un pasaje bíblico (Nm 35,4s). (Véase *P&B*, p. 367.) Mi conjetura es que la mayoría de la gente aceptaba la opinión de los fariseos, o tal vez una que fuera un poco más indulgente.

<sup>10</sup> He analizado algunos de estos temas en “Jesus in Historical Context”.

<sup>11</sup> El término “Decápolis” fue usado por diversos escritores, pero no era un término numéricamente preciso. “Diez ciudades más o menos” sería más exacto. Véase Jean-Paul Rey-Coquais, “Decapolis”, *The Anchor Bible Dictionary*. Escitópolis, de la que se habla más adelante, estaba al oeste del Jordán. En los sinópticos se mencionan dos ciudades, Gerasa (Mc 5,1) y Gadara (Mt 8,28), que pertenecían a este grupo de ciudades.

sus monedas revelan su convencimiento de que Pompeyo establecía una era nueva. Los descendientes de los ejércitos macedonios y helenísticos trasladaron su lealtad al imperio romano.

Según Marcos, Jesús estuvo dos veces en la región de la Decápolis, pero al parecer no entró en ninguna de sus ciudades.<sup>12</sup> Asimismo, en una ocasión fue “a la región de Tiro y Sidón”, dos importantes ciudades no judías de la costa fenicia, pero tampoco esta vez entró en las ciudades como tales (Mc 7,24).

Conseguiremos cogerle mejor el tino a la Galilea de Jesús, y quizás le entendamos a él un poco mejor, si decimos unas palabras sobre las principales ciudades de Galilea, que se han de comparar con las zonas donde él actuó. Séforis fue durante muchos años la mayor ciudad de Galilea. Fue destruida (al menos parcialmente) en el 4 AEC, durante las sublevaciones que siguieron a la muerte de Herodes el Grande. Según Josefo, el legado sirio, Varo, incendió la ciudad y vendió a sus habitantes como esclavos —aunque la mayoría de ellos no tenían conexión con los rebeldes ni les apoyaron (*Guerra* 2,56.68)—.<sup>13</sup> Antipas se apresuró a reconstruir y repoblar Séforis, convirtiéndola en “el ornato de toda Galilea” (*Antig.* 18,27). Durante algún tiempo fue su capital, y residencia de la aristocracia galilea. La población era judía en su totalidad, aunque también había algunos gentiles. Cuando se produjo la rebelión judía (66 EC), la ciudad permaneció leal a los romanos, y las autoridades ciudadanas pidieron y obtuvieron una guarnición romana (*Guerra* 3,30-34; cf. 2,511). Los galileos que se unieron a la rebelión odiaban Séforis de forma espontánea y apasionada, pero es posible que esa animosidad tuviera raíces más profundas: la ciudad rica y aristocrática no había sido popular ni siquiera antes de la guerra, y la lealtad de Séforis a Roma cuando estalló el conflicto bélico refleja su orientación fundamental, que era tomada a mal por muchos galileos.

Antipas construyó Tiberíades en el 25 EC como su nueva capital. La ciudad está a orillas del mar de Galilea, lo que proporcionaba mejor acceso que Séforis a las diversas partes de la tetraarquía de Antipas. La población de Tiberíades era mixta, aunque los judíos estaban en clara mayoría. Tiberíades se construyó en parte sobre un cementerio, y los judíos piadosos eran reacios a vivir allí, ya que pisar una tumba acarrearía impureza por

<sup>12</sup> Mc 5,1-20 y par. (Gerasa era una de las ciudades de la Decápolis); 7,31. El segundo pasaje parece situar la Decápolis entre el mar de Galilea y Tiro y Sidón al oeste. La geografía de Marcos es confusa.

<sup>13</sup> Mi colega Eric Meyers me informa de que la arqueología no ha encontrado aún pruebas de una destrucción general. Él, junto con otros, sigue dedicado activamente a las excavaciones de Séforis.

contacto con un cadáver. Dicha impureza, según la ley bíblica, no es pecado: se suponía que quienes permanecían vivos debían atender a los muertos, y por tanto incurrir en impureza. La purificación se conseguía mediante un rito que duraba siete días. La impureza únicamente impedía entrar en el Templo y participar en la cena pascual, y por tanto en Galilea no tenía efectos prácticos; pese a ello, muchos judíos piadosos no deseaban estar permanentemente en estado de impureza. La consecuencia era que la capital de Antipas atraía a los gentiles y a los judíos relativamente impíos; a algunos sólo les convenció para vivir allí el ofrecimiento gratuito de casas y tierras. Tiberíades, lo mismo que Séforis, probablemente era mirada con recelo por muchos judíos galileos.<sup>14</sup>

Una tercera ciudad, Escitópolis, fue fundada como ciudad griega en el emplazamiento de la antigua Bet Sheán. Como ya hemos comentado, Escitópolis se encontraba en la Galilea geográfica, pero políticamente era independiente; no estaba gobernada por Antipas, y nunca había sido gobernada por Herodes. Era la única ciudad de la Decápolis situada al oeste del Jordán. Pese a su fundación helenística, en tiempos de Jesús Escitópolis tenía una población mixta. Cuando estalló la rebelión en el 66, los ciudadanos judíos (cuyo número era aproximadamente de 13.000) fueron obligados a ayudar a los gentiles a defender la ciudad contra los rebeldes judíos. Pese a ello, la población gentil de la ciudad masacró a los judíos (*Vida* 26).

Lo más que podemos decir, basándonos en los evangelios, es que Jesús sólo conocía una verdadera ciudad, Jerusalén, aunque debió de visitar Séforis al menos ocasionalmente. No era un cosmopolita, sino que más bien centró su labor en los pueblos y aldeas de Galilea, especialmente en los de la ribera del mar. Aunque Jesús quedó desilusionado por el modo en que lo acogieron en las aldeas de Galilea —contra algunas de ellas pronunció un “ay” (como hemos visto)—, Séforis, Tiberíades y Escitópolis ni siquiera obtuvieron eso.

Es difícil conocer exactamente por qué Jesús evitó (como parece que hizo) los núcleos urbanos. Más adelante veremos que ofreció el Reino a los marginados y los pecadores, incluidos los recaudadores de impuestos y las prostitutas. Cabría pensar que una misión así le habría llevado a Tiberíades, la capital. Podría haber ido a Séforis para protestar contra la riqueza de la aristocracia. Un deseo de convocar a todo Israel podría haberle encaminado a los grandes núcleos de población. Sin embargo, Jesús actuó entre los suyos: los habitantes de las aldeas, personas que eran pequeños artesanos, comerciantes, campesinos y pescadores.

<sup>14</sup> Antipas pobló Tiberíades a la fuerza, reclutando para este propósito “una chusma promiscua”, pero también algunas personas distinguidas (*Antig.* 18,36-38).

Tal vez obró así simplemente porque eran los suyos. Se identificó con los mansos y humildes, y ellos fueron el auténtico objetivo de su misión. Además, como muchos profetas y vaticinadores, no pensaba desde nuestras categorías. Las preguntas implícitas en el párrafo anterior —si quieres llamar a los pecadores, ¿por qué no ir a Tiberíades?— no se le plantearon de esta manera. Cuando pensaba en “todo Israel” no hacía recuento de los presentes, ni se preguntaba “¿cómo puedo llegar al mayor número de mis paisanos del modo más eficaz?”. Ciertamente, pensaba con categorías simbólicas, y probablemente con categorías representativas —los doce discípulos simbolizaban a todo Israel y también lo representaban (*infra*, pp. 142, 206s)—. Algunos años más tarde, sabemos que Pablo, Pedro, Santiago y Juan pensaban de forma parecida. Dividieron la misión destinada al mundo —Pedro a los judíos, Pablo a los gentiles (Gál 2,9)—, pero ninguno de ellos fue a Alejandría. Tras fundar iglesias en quizás una docena de ciudades de Asia Menor y Grecia, Pablo dijo que había “completado” el anuncio del Evangelio y que no había más campo para trabajar en aquella región, de manera que tenía que pasar a España (Rom 15,19.23). Ese “completar” fue solamente simbólico y representativo.

Así pues, Jesús, natural de una aldea de Galilea, actuó en otras aldeas o pueblos pequeños de esa región y en los campos vecinos —y sin embargo consideró que su ministerio era de trascendencia para todo Israel.

### *Un movimiento itinerante*

Hemos visto que los evangelios presentan a Jesús y a sus discípulos como itinerantes. Algunos de ellos, quizás todos, tenían casa y familia, pero pasaban mucho tiempo por los caminos, y en ningún momento se dice que trabajaran durante la actividad pública de Jesús. En parte estaban ocupados proclamando el Reino; en parte, la condición del llamamiento de los discípulos íntimos era dejarlo todo. Sin embargo, debían contar con algún apoyo económico. Las aves del cielo comen gratis (Mt 6,26), pero los hombres no. En Mt 10 hay un encargo de misión a los discípulos. En su forma actual, el pasaje refleja el conocimiento de la Iglesia pospascual, pero puede proporcionar información, no obstante, de cómo se pensaba que debían vivir los seguidores de Jesús:

“No llevéis oro, ni plata, ni dinero en el bolsillo; ni zurrón para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni cayado; porque el obrero tiene derecho a su sustento. Cuando lleguéis a un pueblo o aldea, averiguad quién hay en ella digno de recibirlos y quedaos en su casa hasta que os marchéis” (Mt 10,9-11).

Las cartas de Pablo demuestran que, después de la muerte de Jesús,

algunos misioneros cristianos cumplían estas condiciones. Pablo cita una “palabra del Señor” en el sentido de que “los que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio” (1 Cor 9,14), lo cual hace ver lo mismo que la cita de Mt 10,9-11. Aunque él y Bernabé no aceptaban dinero, dice Pablo, y aunque él mismo trabajaba con sus propias manos, no era ése el caso de los demás apóstoles. Éstos vivían y viajaban —llevando consigo a sus esposas— a expensas de las Iglesias (1 Cor 9,3-7). Resulta, sin embargo, que Pablo no se abstuvo por completo de este derecho apostólico: recibió dinero de otras iglesias mientras trabajaba en Corinto (2 Cor 11,8s), y por Flp 4,14-16 sabemos que la iglesia de aquella ciudad lo mantuvo mientras estuvo en Macedonia. Por último, en Rom 16,2 habla de Febe como patrocinadora de él mismo y de otros.<sup>15</sup> Así, Pablo vivió a menudo según el dicho del Señor, “el obrero merece su sustento” (o sea, aportaciones de caridad).

Según Jn 21,1-3, tras la ejecución de Jesús sus discípulos volvieron a pescar. Según Hechos, sin embargo, actuaron inmediatamente en Jerusalén, donde no tenían medios visibles de apoyo. El movimiento atrajo a seguidores con posesiones, como Bernabé (Hch 4,36s), que pusieron su dinero y sus bienes en una bolsa común. Desde el comienzo de su obra, los apóstoles confiaron en el apoyo económico de otros.

Así, los datos procedentes de los primeros días de la Iglesia indican que los seguidores de Jesús contaban con que otros les apoyaran mientras ellos llevaban a cabo su misión. Tal expectativa probablemente nacía de su práctica habitual en el seguimiento de Jesús mientras éste vivió. Los evangelios ocasionalmente presentan a Jesús, y a veces a los discípulos, cenando en casa de alguien. Éste es el caso de Mc 2,15-17.<sup>16</sup> En Lc 7,36-50, Jesús come con Simón, un fariseo; en 11,37-44 con otro fariseo, y en 19,1-10 se hospeda en casa de Zaqueo, el recaudador de impuestos. No sabemos si estos detalles son exactos, pero debemos aceptar la idea clave común a esos pasajes: cuando Jesús y sus seguidores se trasladaban de una aldea a otra, encontraban a una o más personas dispuestas a proporcionarles una comida y un sencillo alojamiento. Según Lucas, tenían medios de apoyo más que suficientes: mientras Jesús y los doce atravesaban Galilea, iban acompañados por mujeres, entre ellas “María, llamada la Magdalena, de quien había expulsado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administra-

<sup>15</sup> La palabra griega es *prostatís*. “Ayudante” en RSV, “diaconisa” en NRSV y “una gran ayuda” en NIV son traducciones demasiado vagas [lo mismo que “ha favorecido” en LB y NC]; “buena amiga”, de NEB, se aleja totalmente del sentido; “protectora” de BJ y “abogada” de BP se acercan. A los traductores, obviamente, no les gusta decir que Pablo tenía una patrocinadora.

<sup>16</sup> Ya hemos señalado que “su casa” de Mc 2,15 podía ser la casa de Jesús, pero es más probable que sea la de Leví.

dor de Herodes; Susana, y otras muchas que les asistían con sus bienes” (Lc 8,1-3).

El autor de Lucas, que también escribió Hechos, deseaba llamar la atención sobre las mujeres eminentes que apoyaron primero a Jesús y luego a sus apóstoles: en Tesalónica “algunos... se convencieron y se unieron a Pablo y a Silas, y lo mismo hicieron muchos griegos que rendían culto al verdadero Dios y muchas mujeres de la aristocracia” (Hch 17,4). Lucas se interesó especialmente por la piedad de las mujeres y su papel en la religión en general, y también deseaba demostrar que el cristianismo atraía a las clases más altas. Así, es posible que en Lc 8,1-3 el autor exagere el grado en que Jesús y su grupo recibían apoyo de mujeres, entre ellas una de cierto rango (la mujer del administrador de Antipas).

Está claro, sin embargo, que en el cristianismo primitivo esas mujeres existieron realmente. He mencionado anteriormente a Febe, patrocinadora de Pablo y de otros. De Corinto conocemos a Cloe, que era lo bastante adinerada para enviar a Pablo sus esclavos o libertos con un mensaje (1 Cor 1,11). Además, existen analogías: las mujeres eran a veces los principales apoyos de otros movimientos religiosos. Así sucedió en un estadio bastante inicial del fariseísmo. Pese a la oposición de Herodes el Grande a los fariseos, éstos se hallaban parcialmente protegidos y mantenidos por mujeres de la corte. El historiador de la corte de Herodes, Nicolás de Damasco, consideraba esto un descrédito para los fariseos: sólo atraían a mujeres.<sup>17</sup> Al hacer hincapié en las mujeres, por tanto, Lucas no presentaba necesariamente a Jesús y su movimiento desde un punto de vista que los lectores contemporáneos consideraran favorable.

Parece, pues, que podemos aceptar la afirmación de Lucas como probable en general: Jesús y los demás contaron en parte con el apoyo de mujeres adineradas, algunas de las cuales le “seguían” además. ¿En qué sentido eran *seguidoras*?

En Lc 8,1-3, algunas mujeres acompañaban a Jesús y a sus discípulos varones en su viaje “por pueblos y aldeas”. Además, había mujeres en el grupo de personas que acompañaron a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén. Según Mt 27,55s, había “muchas mujeres”, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los hijos de Zebedeo. En el texto paralelo, Lucas no da nombres; únicamente alude a “las mujeres que lo habían seguido desde Galilea” (23,49). Marcos nombra a María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, añadiendo que habían seguido a Jesús en Galilea y le “habían asistido”. Agrega

<sup>17</sup> *Antig.* 17,41s; cf. *Guerra* 1,110s sobre el apoyo de Salomé Alejandra a los fariseos.

que había “además otras muchas mujeres que habían subido con él a Jerusalén” (15,40-41). El verbo “habían asistido” es *diakoneo*, la misma palabra utilizada en Lc 8,3. Probablemente significa “apoyado”. Considero verosímil que las mujeres *siguieran* físicamente a Jesús sólo en raras ocasiones, como en la peregrinación a Jerusalén, caso en el que resultaba generalmente aceptable que hombres y mujeres viajaran juntos en grupos. Si realmente hubieran viajado mujeres con Jesús y sus discípulos en otras ocasiones, y hubieran hecho noche por el camino, probablemente en los evangelios habría algún eco de crítica de este comportamiento escandaloso. Las sostenedoras de Jesús probablemente desempeñaron su papel más tradicional, proporcionándoles a él y a los suyos alojamiento y comida.

Jesús dijo que “las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza” (Mt 8,20). ¿Pasaron a veces la noche sin alojamiento él y sus discípulos más cercanos? ¿Fue su ministerio estacional? No hay respuestas seguras. La temperatura media en Tiberíades en enero es actualmente de 18 °C de máxima y 10 °C de mínima; llueve entre 30 y 50 días al año; la mayor parte de la lluvia cae entre principios de diciembre y principios de marzo.<sup>18</sup> Muchos días, sin embargo, son más crudos de lo que indican esos valores termométricos. Además, Jesús y sus seguidores estuvieron parte del tiempo lejos del mar de Galilea y, por tanto, en un clima ligeramente más riguroso. El grupo no siempre podría retornar a Cafarnaúm en días malos. Probablemente, Jesús llevó una vida empobrecida y sin hogar durante el tiempo de su actividad pública, pero a veces él y los demás debieron de recibir refugio y camas, especialmente si viajaban en invierno.

Estas consideraciones nos llevan de vuelta al tema de la duración del ministerio de Jesús (*supra*, pp. 90-93), pero no zanján la cuestión. Si su ministerio hubiera durado sólo unos meses, terminando en primavera con la pascua, todavía habría tenido que pasar un invierno, y para eso él y los demás necesitaban cierto grado de apoyo. Hemos de conjeturar cómo era su vida basándonos en unas pocas pistas: por lo general, estaba sin hogar; viajaba en compañía de sus discípulos, que, al menos parte del tiempo, no se reducían únicamente a “los doce”; el grupo tenía reservas económicas muy escasas; a veces, Jesús pudo comer y dormir cómodamente gracias a que encontró al menos algunos partidarios con recursos, especialmente mujeres.

<sup>18</sup>Estas cifras son aproximadas. Véanse: R. B. Y. Scott, “Palestine, Climate”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*; Frank S. Frick, “Palestine, Climate”, *The Anchor Bible Dictionary*.

## El comienzo del ministerio de Jesús

Después de narrar el bautismo de Jesús, tratado en el capítulo 7, los evangelios sinópticos presentan más material introductorio: la tentación, el llamamiento de los discípulos y las curaciones y enseñanzas que primero llamaron la atención de los demás sobre él.

### *Ayuno y tentación (Mc 1,12s; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)*

Después de ser bautizado, Jesús entró en el desierto para ayunar, y allí (según los evangelios) fue tentado por Satanás (Marcos) o por el demonio (Mateo y Lucas). En opinión de los tres evangelios, Jesús seguía la guía del Espíritu de Dios. El relato de Marcos de la tentación es extremadamente breve: “A continuación, el Espíritu lo impulsó hacia el desierto, donde Satanás lo puso a prueba durante cuarenta días. Estaba con las fieras y los ángeles le servían”. Mateo y Lucas, sin embargo, ofrecen relatos mucho más detallados; se detienen especialmente sobre las tentaciones. Vamos a considerar brevemente la historicidad y significación de estos pasajes.

La afirmación de que Jesús ayunó durante cuarenta días recuerda los cuarenta años durante los cuales Israel vagó por el desierto después de escapar de Egipto. Una vez que advertimos el paralelo entre los cuarenta años de Israel en el desierto y los cuarenta días de Jesús, nos enfrentamos a la dificultad habitual de no saber si tal correlación fue creada por Jesús o por los primeros cristianos. Es intrínsecamente posible que, de vez en cuando, Jesús buscara la soledad para la oración y la meditación, que algunas veces se sintiera tentado y que ayunara antes de empezar su actividad pública. Incluso el número de “cuarenta días” puede remontarse también a Jesús. Como veremos más adelante, utilizó al menos un número de forma simbólica (el doce), y es posible que él mismo hablara más tarde a sus discípulos de un ayuno de cuarenta días. Aunque nadie puede vivir

durante cuarenta días sin alimento ni agua, en el uso judío la palabra “ayuno” no significa necesariamente que uno se abstenga completamente de todo sustento. Incluso Lucas, que afirma que durante esos cuarenta días Jesús “no comió nada” (4,2), no dice que no bebiera agua. Es razonable pensar que Jesús ayunó y oró durante varios días, con tan sólo un sustento mínimo.

Aunque posteriormente, en su ministerio público, Jesús se retiró para orar y meditar, los evangelios indican que no ayunaba, hecho que le valió algunas críticas (Mc 2,18-22). Doy por supuesto que Jesús ayunó el día de la expiación, puesto que se trata de un mandamiento bíblico, y parece que en general observó la ley bíblica. Pero él y sus discípulos no observaron otros ayunos que tal vez se habían hecho costumbre.<sup>1</sup>

El escenario físico del ayuno y la tentación merece comentario. El desierto de Judea es un lugar imponente. Es muy montañoso, rocoso y árido. Se encuentra entre las montañas de Judea y el valle del Jordán, y se extiende 120 kilómetros de norte a sur, por aproximadamente 16 de este a oeste. Yendo al este desde Jerusalén hacia el valle del Jordán y el mar Muerto, se entra muy pronto en el desierto, al tiempo que se inicia un brusco descenso desde las montañas al valle, una bajada de unos 1.150 metros en aproximadamente 19 kilómetros (desde unos 760 metros sobre el nivel del mar hasta unos 390 metros bajo el nivel del mar). Es peligroso para el viajero solitario dejar el camino y adentrarse por el desierto. Hay precipicios cortados a pico, y el terreno es tremendamente accidentado. Es fácil torcerse o romperse un tobillo y no poder regresar. Algunos, ciertamente, aprenden a moverse por el desierto; y ha servido de refugio a los perseguidos y también a ladrones (como en la parábola del buen samaritano). Para conseguir comida y agua, sin embargo, hay que bajar al valle del Jordán, donde hay manantiales y zonas fértiles. Jericó, una de las ciudades más antiguas del mundo habitadas sin interrupción, es un oasis situado en el extremo oriental del desierto, fértil y lleno de verdor gracias a un caudaloso manantial. La secta del mar Muerto vivía cerca de otro manantial, un poco más al sur de Jericó.

La historia de la tentación de Jesús en el desierto es tanto simbólica (cuarenta días) como mitológica. Un mito es una historia en la cual un ser sobrenatural actúa en el plano humano. En el caso que nos ocupa, el ser

<sup>1</sup> Sobre el ayuno en la ley hebrea, la tradición judía y los evangelios, véase *JLJM*, pp. 81-84. A veces se ayunaba a título personal, otras se celebraban ayunos comunitarios motivados por una situación de emergencia (especialmente durante épocas de sequía), y es probable que el aniversario de la destrucción del primer Templo se guardara como día de ayuno. También puede ser que hubiera otros ayunos comunitarios.

sobrenatural es Satanás (o el demonio). Marcos no le dedica más que una mención escueta, pero en los relatos más largos de Mateo y Lucas, el demonio habla con Jesús, lo lleva desde el desierto hasta el monte del Templo y le muestra una visión de “todos los reinos del mundo”, ofreciéndole el dominio sobre ellos. Estas características son “mitológicas”. Un mito no es lo mismo que una mentira; un mito puede ser verdad en algún sentido. Algunos lectores antiguos, lo mismo que algunos modernos, creían que entre la historia mitológica y lo que de hecho ocurrió existía una correspondencia exacta. Otros consideraban que el mito era verdadero desde un punto de vista poético e imaginativo, no literal. Tomo prestado un ejemplo del estudio sobre mitología de H. J. Rose recogido en el *Oxford Classical Dictionary*.

“Se dice comúnmente... que la garganta de Peneo fue creada por Poseidón [el dios griego del mar]... Para el mismo Heródoto, ésta era simplemente una manera pintoresca de decir que la garganta había sido formada por un terremoto... Pero parece mucho más probable que quien dio origen a esa historia tuviera una viva imagen mental de la garganta, que le sugería a su vista un gran tajo dado por un ser gigantesco y poderoso, y que, encontrando esa imagen satisfactoria para su imaginación, no se preocupase de cuestión alguna acerca de su probabilidad”.<sup>2</sup>

Considero muy probable que Mateo y Lucas, los cuales creían en ángeles, demonios y en el Espíritu de Dios, pensasen que el demonio llevó realmente a Jesús al pináculo del Templo y le mostró visiones. Pero rara vez podemos estar seguros de cuándo los autores antiguos consideraban sus narraciones meramente pintorescas y cuándo creían que eran literalmente verdaderas. Volveremos sobre una cuestión conexas en el capítulo siguiente, donde analizaremos los milagros.

En el relato de Marcos, Jesús fue tentado por “Satanás”. Aunque escribía en griego, Marcos utilizó este término hebreo, mientras que Mateo y Lucas emplearon el equivalente griego habitual, “demonio” (Mt 4,12; Mc 1,12; Lc 4,2). La palabra *satanás* significa en hebreo ‘adversario’, y en la Biblia hebrea “el adversario” no es necesariamente enemigo de Dios. La palabra se aplica en Nm 22,22 a uno de los ángeles de Dios. Satanás cobra importancia en el libro de Job, donde es uno de los consejeros de Dios, un consejero, no obstante, que duda de la firmeza de la piedad de Job y al que Dios permite hacer sufrir a éste para poner a prueba su fe.

Parece que fue durante la cautividad de Babilonia (del 597 al 537 AEC) cuando Satanás creció en estatura malévolá hasta ser prácticamente

<sup>2</sup>H. J. Rose, “Mythology”, *The Oxford Classical Dictionary*, 2ª ed., reimpresso en 1987, p. 718.

un malvado segundo dios. Allá por los tiempos del Nuevo Testamento, a Satanás, bajo uno u otro nombre, se le asignó su esfera propia, como principal poder espiritual opuesto a Dios. Su dominio era de fuego, y a él eran enviadas las almas culpables (Mt 25,41). Podía entrar en el corazón y hacer mal (Mt 13,19), y fue quien hizo que Judas traicionara a Jesús (Lc 22,3; Jn 13,2). Finalmente, tenía sus propios ángeles, lo mismo que Dios tenía los suyos (Mt 25,41).

¿Por qué cobra Satanás tal importancia durante este período? Al parecer, fue durante el exilio de Babilonia cuando los judíos empezaron a ser plenamente monoteístas. Antes habían pensado que su Dios era el mejor, pero no habían negado totalmente la existencia de otros dioses. Una religión que cree que sólo hay un Dios tiene dificultades para explicar el mal. ¿Lo creó el único Dios bueno? ¿Por qué lo permite? Enfrentadas a la existencia real del bien y también del mal, algunas tradiciones religiosas han afirmado la existencia de dos dioses rivales. Ésta es la creencia teológica característica del zoroastrismo, que tuvo su origen en Persia en el siglo VI o V AEC y que influenció el pensamiento mediterráneo de diversas maneras. El judaísmo probablemente debe al zoroastrismo la idea de un poder maligno opuesto a Dios (el cristianismo, a su vez, heredó esta idea del judaísmo). El judaísmo permaneció fiel al monoteísmo y no admitió la existencia de un *dios* rival, pero aceptó algunos aspectos del dualismo era, como el conflicto entre Dios y las fuerzas del mal. Lo que se esperaba era, por supuesto, que el Dios bueno triunfara finalmente sobre el poder maligno, aunque en este mundo a menudo parecía —y sigue pareciendo— que era el mal quien vencía.

El conflicto entre Jesús y el mal, que primero asume la forma de Satanás y luego la de demonios, es uno de los temas importantes de los evangelios. Volveremos sobre dicho conflicto en el capítulo siguiente, cuando estudiemos las expulsiones de demonios. En el caso de los textos que ahora nos ocupan, observamos que los evangelios sitúan al comienzo un conflicto importante con el jefe de los poderes del mal, Satanás en persona.

Mateo y Lucas refieren tres tentaciones. El diablo instó a Jesús a que convirtiera unas piedras en panes; a que se arrojase desde el pináculo del Templo, confiando en que los ángeles lo salvarían, y a que aceptase “todos los reinos del mundo y su gloria”. Estos ofrecimientos tenían una condición: “Todo esto te daré si te postras y me adoras” (siguiendo el orden de Mateo: Mt 4,1-11; cf. Lc 4,1-13). A cada tentación, Jesús responde citando la Escritura. Contestó a la tentación de las piedras y los panes diciendo: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (citando Dt 8,3). Rechazó la tentación de tentar a Dios y llamar la atención lanzándose desde lo más alto del muro del Templo citando Dt 6,16: “No tentarás al Señor tu Dios”. Respecto a la tentación

de convertirse en rey del mundo adorando a Satanás, pudo citar uno de los pasajes mejor conocidos de la Biblia: “Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él le darás culto” (Dt 6,13). Esto forma parte del pasaje llamado en hebreo *Shema*, ‘escucha’, por ser ésa la primera palabra del mandamiento: “Escucha, Israel, el Señor tu Dios es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”. Este pasaje, recitado diariamente dos veces por los judíos devotos, fue citado más tarde por Jesús cuando le preguntaron por el mayor de los mandamientos.

Dos de las respuestas atribuidas a Jesús coinciden con aspectos importantes de su trayectoria posterior. En primer lugar, no se decidió a montar un espectáculo, y se mostraba reacio a “demostrar” quién era por medio de “signos”. En segundo lugar, se concebía a sí mismo como siervo de Dios. Actuó dentro del marco general de las ideas que sobre Dios e Israel proporcionaba la Escritura judía, y, de acuerdo con ellas, no remitía a sí mismo, sino a Dios. Es digno de notar que, en contestación al tentador, no habló en primera persona. No dijo: “No es ésa la manera en que yo hago las cosas”, sino más bien, en efecto: “Eso no es según la voluntad de Dios tal como se revela en la Escritura”.

La tentación de ser un rey mundano es la más interesante de las tres. Veremos que Jesús esperaba con ilusión la llegada del Reino de Dios, pero es difícil decir con exactitud qué clase de reino esperaba. Fue ejecutado como supuesto “rey de los judíos”, y, después de su muerte y resurrección, sus discípulos lo consideraron el Mesías, el jefe “ungido” de Israel. Otros aspectos de su enseñanza y sus actuaciones demuestran que, ciertamente, se consideraba rey en algún sentido. Esta tentación es el comienzo de un tema amplio y rico de los evangelios: el Reino de Dios vendría, pero no se basaría en milagros espectaculares ni sería un reino en el sentido ordinario de la palabra. Jesús bien pudo tener que luchar consigo mismo a propósito de la clase de reino que quería, y el relato de esta tentación da forma gráfica a ese debate interior.

El tema del cambio de piedras en pan también tiene ecos en historias posteriores de los evangelios, pues dos veces se dice que Jesús multiplicó panes y peces, y, según Juan, convirtió agua en vino en las bodas de Caná. La negativa a convertir una piedra en pan no da comienzo a una serie de negativas semejantes. La clave puede ser simplemente que Jesús estaba ayunando: el hambre no le llevaba a solicitar de Dios favores especiales. A lo largo de los evangelios veremos una tensión entre el hacer milagros y el no recurrir a ellos como pruebas de quién era. En este caso, la negativa no es a dar a otros un signo, puesto que Jesús estaba solo. Parece ser únicamente un relato sobre su coraje moral y su entrega cuando iniciaba una vida en la cual no iba a escatimar sus esfuerzos, sino que lo iba a dar todo por su causa, hasta su vida.

La negativa a arrojarse desde lo alto del Templo para que los ángeles lo salvaran es lo más difícil de explicar, puesto que este tipo de exhibición espectacular no aparece en las historias posteriores de los evangelios. Está en consonancia, sin embargo, con su posterior negativa a dar un “signo” cuando sus enemigos le retan a darlo.

El relato de la tentación, incluso en la forma breve de Marcos, desempeña un papel importante en la historia de Jesús. Los autores de los evangelios sinópticos ponen ante todo su enorme entrega, su retiro en soledad para poder pensar sobre su misión, y su negativa a seguir la senda fácil, a hacer grandes exhibiciones y a ser la clase de rey que la mayoría de la gente esperaba. También indican que Jesús podía ser tentado, que tenía que luchar consigo mismo. Lucas no concluye su relato diciendo que los ángeles servían a Jesús (como hacen Mateo y Marcos), sino indicando que Satanás volvería: “Se alejó de él hasta el momento oportuno” (Lc 4,13). Lucas probablemente estaba pensando en el futuro. La desconfianza de sí mismo reaparece en un momento crucial cercano al final de la historia: cuando Jesús, solo, ora para que “esta copa” –su ejecución inminente– se aparte de él (Mc 14,36 y par.).

Sospecho que la estrecha interacción de temas, entre los relatos de la tentación y las historias posteriores de los evangelios, revela destreza literaria. Sin embargo, también es razonable pensar que Jesús realmente ayunó y oró antes de empezar su ministerio público, y que fue sometido a tentación. La conclusión más segura es que los evangelios sinópticos, especialmente Mateo y Lucas, son elaboraciones “mitológicas” basadas en hechos.

### *El llamamiento de los discípulos*

Después de este período de ayuno, Jesús regresó a Galilea para iniciar su actividad pública. Los evangelios sinópticos coinciden en que Jesús fue rechazado en Nazaret, en que se marchó a Cafarnaúm y en que en este pueblo y sus alrededores llamó a algunos a ser discípulos; pero no coinciden en la secuencia exacta de tales acontecimientos. Por comodidad, vamos a empezar por Nazaret, donde los evangelios hablan sólo de fracaso. Era demasiado conocido, y la multitud preguntó: “¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón?, ¿no están sus hermanas aquí entre nosotros?”, y se negaron a escucharle. Se retiró comentando: “Un profeta sólo es despreciado en su tierra, entre sus parientes y en su casa” (Mc 6,1-6; Mt 4,12s; 13,53-58; Lc 4,16-30).

Antes o después de este contratiempo, Jesús encontró un auditorio más receptivo en Cafarnaúm, a orillas del mar de Galilea. Allí llamó a sus

primeros discípulos. Vio a Simón (más tarde llamado Pedro) y a su hermano Andrés echando sus redes al mar y les ordenó: “Veníos detrás de mí y os haré pescadores de hombres”. Inmediatamente, le siguieron. Jesús también llamó a otro par de hermanos que eran pescadores: Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo. Estaban con su padre, reparando las redes, y cuando Jesús los llamó dejaron la barca y también a su padre (Mt 4,18-22 // Mc 1,16-20).

La historia de la vocación de los cuatro primeros discípulos en Mateo y Marcos acentúa la presencia imponente de Jesús y la prontitud de los discípulos al dejarlo todo para seguirle. Las historias posteriores apoyan esta idea general. Pedro preguntó en una ocasión qué recibirían como recompensa por haberlo dejado todo. Jesús contestó que en la nueva era sus discípulos serían jueces de las doce tribus de Israel, y que todo el que hubiera dejado “casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o tierras por mi causa, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna” (Mt 19,27-29). Pero por el momento se requería abnegación.

El relato lucano de la vocación de los primeros discípulos es llamativamente diferente. Jesús estaba enseñando a la orilla del mar, y la multitud se agolpaba a su alrededor. Subió a una de las barcas de pesca, que pertenecía a Simón, y siguió enseñando desde ella. Luego dijo a Simón que echara las redes, a lo cual éste repuso que habían estado pescando toda la noche en vano. Pese a ello, echó las redes y atrapó un banco de peces tan grande que otros pescadores llenaron también sus redes. Simón reconoció a Jesús como portavoz de Dios y le instó a que se alejara de él, diciendo: “Apártate de mí, Señor, que soy un pecador”. Él y sus socios –Santiago y Juan– estaban asombrados de lo sucedido. Volvieron a la orilla, y los tres se convirtieron en seguidores de Jesús (Lc 5,1-11). Observamos que Lucas incluye a Pedro, Santiago y Juan en la misma escena, haciéndolos ya socios, pero deja fuera a Andrés.<sup>3</sup>

Aunque por lo general vamos a hacer caso omiso de Juan, en este caso haremos una excepción. Encontramos en él una historia completamente diferente (Jn 1,29-51). Dos discípulos de Juan el Bautista oyeron a Juan decir de Jesús: “Éste es el cordero de Dios”, y le siguieron. Uno de ellos era Andrés; éste llevó consigo a Pedro, y ambos se unieron entonces a Jesús –antes de la detención de Juan y al parecer en Betania, no en Cafarnaúm (Betania: Jn 1,28)–. En Galilea, Jesús se encontró a Felipe y lo llamó, y Felipe a su vez reclutó a Natanael (no se menciona a Natanael en los sinópticos). El evangelio de Juan desea acentuar la subordinación del Bautista a Jesús, y hacer que Jesús arrebatase al Bautista uno de sus discípulos forma parte de ese proyecto. La historia de los evangelios sinópticos

<sup>3</sup>Lucas introduce en la lista a Andrés en 6,14, pero no cuenta su vocación.



(Mateo, Marcos y Lucas) de que Jesús llamó a sus primeros discípulos mientras estaban pescando parece más probable. Aun así, debemos suponer que está abreviada e idealizada y que omite detalles al subrayar la inmediatez de la respuesta. Vemos en Lucas la necesidad de circunstancias adicionales que expliquen por qué los discípulos siguieron a Jesús: Pedro, Santiago y Juan vieron un milagro, la gran redada de peces, y eso les convenció para convertirse en sus seguidores. Cabe suponer que la fama de Jesús y su mensaje había llegado ya a los pescadores y que éstos sabían algo sobre el hombre que les llamaba a dejar su trabajo. Considero lo esencial del relato como históricamente fiable: los primeros discípulos fueron pescadores galileos; entre ellos estaban Pedro, Andrés, Santiago y Juan; dejaron sus redes para seguir a Jesús.

Los relatos sinópticos de la vocación de los discípulos nos permiten ilustrar el modo en que se desarrolla la tradición (*supra*, capítulo 6). Los discípulos futuros ya sabían algo sobre Jesús, de manera que cuando les llamó tenían alguna idea de quién era. En Marcos y Mateo vemos que todos los detalles originales han sido eliminados. Todo cuanto queda es la idea principal: Jesús llamó; los discípulos acudieron a su llamamiento. Lucas *reintroduce* después un contexto narrativo que brinda una explicación: Jesús se ganó la confianza de los pescadores diciéndoles dónde podían hacer una captura de pescado. Al principio se resistieron, pero finalmente se convirtieron en discípulos. Resulta dudoso que Lucas recibiera una tradición antigua que se remontara hasta el acontecimiento real. Notó que faltaba una explicación y proporcionó una, es decir, inventó una historia.

Las tradiciones relativas al número y la identidad de los seguidores más cercanos de Jesús son importantes e interesantes, por lo que las vamos a examinar con mayor detalle. Observamos, en primer lugar, que, aun cuando los cuatro evangelios, Hechos y Pablo coinciden en que había doce discípulos especiales (a los que a menudo se hace referencia colectivamente como “los doce”), no coinciden exactamente en sus nombres. La explicación más probable es que el mismo Jesús utilizó el término simbólicamente y que fue recordado como número simbólico aun cuando el número exacto de los discípulos íntimos pudo variar. El significado simbólico del número debió de ser evidente para todos: representaba las doce tribus de Israel. Al llamar a los discípulos y referirse a ellos como “los doce”, Jesús pretendía demostrar que tenía presente la restauración plena del pueblo de Israel. El valor simbólico del número es especialmente claro en Mt 19,28: los doce discípulos juzgarán a las doce tribus de Israel. Diez de las tribus habían desaparecido siglos antes, cuando Asiria conquistó el reino del Norte. Muchos judíos continuaban esperando, sin embargo, que Dios restaurara un día las diez tribus perdidas: “doce”, por tanto, apunta a la expectativa de un milagro escatológico, un acto decisivo realizado por Dios para redimir a su pueblo.

Las cartas de Pablo se escribieron antes que los evangelios, de manera que su referencia a los doce es la prueba más antigua. Aparece en un pasaje que el apóstol repite como “tradición” y que, por tanto, se debe remontar a los primerísimos días del movimiento. En 1 Cor 15 da la lista de las apariciones del resucitado que le habían sido transmitidas: Jesús se apareció a Cefas (Pedro), después a los doce, después a 500, después a Santiago, después a “todos los apóstoles”, después al mismo Pablo (1 Cor 15,5-8). Observamos que en la lista de Pablo se utiliza todavía el número simbólico de 12 aunque en aquel entonces Judas había muerto.

Mateo, Marcos y Lucas dan listas completas de los doce, y la de Lucas se repite en Hechos (Mt 10,1-4; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; Hch 1,13). El evangelio de Juan hace referencia a los doce (Jn 6,67-71; 20,24), pero no da ninguna lista, aunque se nombra a algunos de ellos. Las listas y las discusiones generales de los doce pueden enseñarnos cosas interesantes. (El siguiente análisis de pruebas sobre los doce discípulos se resume en una lista en el apéndice II.)

El círculo más íntimo estaba formado por tres discípulos: Simón (más tarde llamado por Jesús “Pedro”) y los dos hijos del Zebedeo, Santiago y Juan. En los evangelios, son singularizados a menudo, y se convirtieron en los dirigentes del movimiento cristiano después de la muerte y resurrección de Jesús. Los tres destacan en Mateo, Marcos y Lucas, y el liderazgo de Pedro y Juan es evidente en Hechos y en las cartas paulinas. Curiosamente, el evangelio de Juan no nombra a Santiago ni a Juan, aunque sí menciona a “los hijos de Zebedeo” (Jn 21,2). Hay quien cree que el innominado “discípulo amado” del cuarto evangelio es el discípulo Juan.

Los cuatro evangelios y Hechos mencionan a Andrés como el hermano de Pedro, y a Felipe y Tomás como dos de los doce, pero sólo Juan les da papeles peculiares. Si no tuviéramos el evangelio de Juan, estos tres discípulos únicamente serían nombres en una lista.

Marcos, Lucas y Hechos cuentan a Mateo entre los discípulos. El evangelio de Mateo lo identifica con el recaudador de impuestos llamado por Jesús, pero al que Marcos y Lucas dan el nombre de Leví.

Los cuatro evangelios presentan a Judas como el discípulo que traicionó a Jesús.

Había un segundo Simón, llamado “el cananeo” en Mateo y Marcos, pero “el zelote” en Lucas y Hechos.

Santiago, el hijo de Alfeo, está en las listas de Mateo, Marcos, Lucas y Hechos. Su madre, María, se dice que asistió a la ejecución de Jesús (Mt 27,56; Mc 15,40, donde a él se le llama “Santiago el joven” o “el menor”; Mc 16,1; Lc 24,10). Nada más se sabe de él.



El nombre de Bartolomé aparece en las listas de Mateo, Marcos, Lucas y Hechos, pero no hay más información sobre él.

Según Mateo y Marcos, el discípulo duodécimo se llamaba Tadeo, mientras que según Lucas y Hechos se llamaba Judas, el hijo de Santiago. El evangelio de Juan da un pequeño papel a modo de bocadillo teatral a "Judas, no el Iscariote" (14,22).

Finalmente, Juan da un papel especial a Natanael, al que no se menciona en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. En Jn 1,45-59, Natanael es llevado por Felipe hasta Jesús, y el conocimiento por parte de éste de lo que había estado haciendo poco antes (estar sentado debajo de una higuera) le hizo exclamar: "Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel". Jesús señala que su proeza era muy pequeña, pero le promete: "Verás cosas mucho más grandes que ésa". Esta profecía se cumple también, y posteriormente Juan nombra a Natanael entre los siete discípulos a quienes se aparece Jesús junto al mar de Galilea (Jn 21,2).

Está claro que tenemos más de doce nombres, y también que Juan tiene una lista especial e historias no testimoniadas en ningún otro lugar. El cuarto evangelio hace hincapié en discípulos que en los demás son secundarios (Andrés, Felipe y Tomás) y también da un papel importante a un discípulo desconocido en los otros evangelios (Natanael). Además, Juan confirma a Lucas y Hechos al nombrar a un segundo Judas como miembro del círculo íntimo.

Algunas de estas discrepancias se han resuelto tradicionalmente suponiendo que algunos discípulos tenían dos nombres. Así, a menudo se piensa que Tadeo (Mateo y Marcos) es la misma persona que Judas, el hijo de Santiago (Lucas y Hechos), y que Judas (no el Iscariote) (Juan). Del mismo modo, se piensa a menudo que Leví fue simplemente un nombre alternativo de Mateo. Estas ecuaciones se basan en el deseo de hacer que los nombres sumen exactamente doce, como si el número no fuera sólo simbólico, sino también exacto en su literalidad, y se debiera aplicar de forma mecánica. Es mucho más probable que el número 12 posea un tipo diferente de historicidad: el uso personal de ese número como símbolo por parte de Jesús. No es que Jesús tuviera simplemente doce discípulos. Parece que tenía alguno más, pero habló de los doce para indicar que su misión iba encaminada a todo Israel y, también, que su expectativa era que Israel quedara *plenamente* restaurado en el Reino venidero.

En realidad, Jesús tenía un grupo de seguidores que en cualquier momento determinado sumaban más o menos doce. Algunos de sus seguidores secundarios abandonaron, de manera que más tarde los primeros cristianos no se pusieron de acuerdo exactamente en quién debía ser contado entre los doce. Él mismo, sin embargo, utilizó el número como sím-

bolo de su misión y de su esperanza. Los evangelios sitúan la historia de Jesús en el contexto de la historia judía de la salvación: Dios llamó al pueblo de Israel y, al final, lo redimirá. Jesús vio su propia obra en el mismo contexto. Su mensaje era, en parte, que en el Reino venidero las doce tribus tendrían un lugar.

### *Discípulos, seguidores y partidarios*

Ahora que hemos examinado las tradiciones acerca de los doce, podemos volver con provecho sobre los "seguidores" y "simpatizantes", y hacer distinciones más sutiles (véase el capítulo 8, "Un movimiento itinerante"). Queremos saber qué papeles desempeñan en los evangelios tal como los poseemos y, también, dónde se situaron históricamente en la misión de Jesús. Voy a dejar clara de antemano la idea más general por adelantado. Jesús proclamó el Reino de Dios a mucha más gente que la que "llamó" a "seguirle". Tenía: 1) discípulos íntimos; 2) seguidores ligeramente más alejados; 3) simpatizantes y partidarios aún más alejados. Le hubiera gustado que todos fueran partidarios suyos, pero, al parecer, sólo llamó a algunos a *seguirlo* en el sentido estricto de la palabra.

1) Los discípulos íntimos (los doce) hacen muy poco en el relato de Marcos. En muchos sentidos desempeñan un papel negativo. Otros responden a Jesús con fe íntegra, pero los discípulos permanecen perplejos y dubitativos. Cuando, después de dar de comer a los 5.000, vieron a Jesús caminar sobre el agua, "estaban completamente desconcertados". Marcos comenta "que no habían entendido lo de los panes, y su mente seguía embotada" (Mc 6,47-52). Los discípulos de Marcos sirven de contraste a otros (la mujer sirofenicia, el centurión en la crucifixión) y a Jesús mismo, y el retrato de su torpeza y falta de respuesta es exagerado.

En Mateo y Lucas, a los discípulos les va algo mejor, pero la impresión general sigue siendo que eran poco perspicaces y no de mucha ayuda para su maestro. Hay, sin embargo, un pasaje en los tres sinópticos que les da un papel positivo en la proclamación del Reino, como extensión de la actividad personal de Jesús. Jesús llamó a los doce y los envió diciéndoles: "No vayáis a regiones de paganos, ni entréis en los pueblos de Samaría. Id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel". En su misión fueron a proclamar que "el Reino de los Cielos está próximo", y para curar y expulsar demonios (Mt 10,5-15; compárese el encargo de misión, algo diferente, de Mc 6,7-13; Lc 9,1-6).

Unos discípulos que no entendían a Jesús ni su misión no podían llevar a cabo la tarea de Mt 10,5-15 y par. Sospecho que en vida de Jesús no fueron ni tan leídos como Marcos suele pintarlos, ni tan faltos de fe.

Asimismo dudo, sin embargo, de que antes de la crucifixión los discípulos llevaran a cabo una misión plenamente independiente. Su falta de comprensión y de fe sirve de contraste a otros, y la misión independiente sirve de guía para posteriores misioneros cristianos. La verdad histórica probablemente se encuentra en un punto intermedio: entendían a Jesús mejor de lo que Marcos pretende hacer pensar al lector, pero todavía no eran capaces de obrar por cuenta propia.

Es interesante hacer conjeturas sobre por qué quiso Jesús tener discípulos. Supongo que parte de la respuesta es simplemente que quienes se sienten llamados a enseñar y a dirigir necesitan estudiantes y seguidores. Pese al retrato que de ellos hace Marcos, los discípulos aprendieron realmente cosas de Jesús, y cuando él no estuvo ya con ellos (salvo en espíritu) sacaron partido de lo aprendido. Además, ellos tenían mucho valor simbólico. Jesús habló de los doce para simbolizar la restauración venidera de Israel, y sus seguidores íntimos simbolizaban también su creencia de que el Reino de Dios abarcaría especialmente a los pobres, los mansos y los humildes. Tener discípulos cuya superioridad fuera patente para todos sin excepción habría transmitido lo contrario. Finalmente, sospecho que Jesús pensaba que sus seguidores desempeñarían un papel muy concreto en el Reino venidero, pero éste es un tema que abordaremos en el capítulo 11.

2) Ya hemos encontrado algunos otros “seguidores”. Según Marcos y Lucas, un recaudador de impuestos llamado Leví siguió a Jesús, pero no era uno de los doce (Mateo, sin embargo, identifica al recaudador de impuestos con el discípulo Mateo). También siguieron a Jesús mujeres (*supra*, pp. 133-134). Dos de ellas eran madres de discípulos —la madre de los hijos de Zebedeo, y María la madre de Santiago y José (presumiblemente, éste es Santiago el hijo de Alfeo)—. Lucas, como hemos visto, menciona a la mujer de Cusa, el administrador de Antipas, y a Susana (8,3). Marcos también nombra a Salomé (15,40), y todos los sinópticos hacen referencia a otras mujeres. La mujer mejor atestiguada, sin embargo, es María Magdalena, que ocupa un puesto destacado en los cuatro evangelios.

Las seguidoras desempeñan un papel absolutamente fundamental en los relatos evangélicos. Cuando Jesús fue detenido, los discípulos varones huyeron (Mc 15,40s y par.). Fueron las mujeres quienes vieron la muerte de Jesús, quienes vieron la tumba en donde fue depositado, quienes vieron que la tumba estaba vacía y quienes vieron al Señor resucitado. Es decir, la identificación de la tumba de Jesús con la tumba vacía depende de su testimonio. Los autores de los evangelios estaban interesados en las mujeres porque desempeñaron este papel crucial. Es difícil estar seguro de la importancia que tuvieron para Jesús mientras

vivió, pero pienso que su apoyo fue trascendental (como ya he indicado, pp. 134).

Fueron presumiblemente estas mujeres las que se unieron a los discípulos en oración en la estancia superior, antes del primer sermón de Pedro (Hch 1,14). Nada más sabemos de ellas: la historia era entonces, como lo fue durante siglos antes y después, la historia de los varones, y, por lo general, las mujeres sólo desempeñan en ella papeles secundarios. Durante este breve período, crucial para el cristianismo, las seguidoras de Jesús están en el centro de atención.

Según Lucas, Jesús tenía un grupo extenso de otros seguidores: después de la misión de los doce (Lc 9,1-11), Jesús encargó a setenta que fueran por delante de él en su camino a Jerusalén, de dos en dos (10,1-16). Lucas coloca aquí parte del material incluido en la encomienda mateana de la misión a los doce (Mt 10,5-15). Los setenta volvieron informando de su éxito en las expulsiones de demonios (Lc 10,17). Es difícil saber qué pensar de esto. Por una parte, esta historia refleja con exactitud el hecho de que Jesús tenía más de doce seguidores. Por otra, el relato de Lucas depende de la misión de los doce de Mateo: al parecer, no disponía de información de primera mano sobre la misión de los setenta. Tal vez Lucas, sabiendo que había más seguidores, deseara darles un papel concreto en vida de Jesús.

Otro pasaje parece arrojar algo de luz sobre el número de seguidores de Jesús. Según una tradición citada por Pablo, después de la muerte de Jesús éste se apareció a “más de quinientos hermanos a la vez” (1 Cor 15,6). Esto apunta a un número amplio de personas que confiaban y creían en la misión de Jesús mientras aún vivía. Posiblemente, esos quinientos debían entrar en la categoría de “simpatizantes”.

Merece la pena reseñar que los familiares de Jesús no fueron seguidores suyos. José no aparece después de las narraciones del nacimiento. Pero la mayor parte del material recogido en los evangelios acerca de la madre y hermanos de Jesús es negativo. En determinado momento, los parientes de Jesús trataron de llevárselo, pues decían que estaba “trastornado” (Mc 3,21). Según Mc 3,31-35, la madre y los hermanos de Jesús se encontraban fuera de donde él estaba y le mandaron un mensaje. Replicó: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”, y mirando alrededor, a sus seguidores, añadió: “Éstos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre”. Otros dichos atribuidos a Jesús reflejan esta actitud crítica respecto a la familia. Así, Mt 10,35-37: “He venido a separar al hijo de su padre... El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí”. Sin embargo, después de la resurrección, la madre y los hermanos de Jesús se unieron a los discípulos y a las seguidoras en su oración (Hch 1,14), y algunos de los hermanos de

Jesús, sobre todo Santiago, se convirtieron en dirigentes de la primera Iglesia.<sup>4</sup> Su asombro ante el comportamiento de Jesús y su pretensión de ser portavoz de Dios fue finalmente superado.

3) Por último, anotamos los “simpatizantes”. Jesús y sus discípulos, como hemos demostrado anteriormente, se ganaron algún apoyo de personas que no les seguían. Sólo ocasionalmente dan sus nombres los evangelios. Uno es Simón el fariseo, con quien cenó; otro, Zaqueo, el recaudador de impuestos (Lc 7,36-50; 19,1-10). José de Arimatea, miembro del consejo, que obviamente discrepaba de la opinión de que Jesús debía ser ejecutado, donó la tumba y enterró su cuerpo (Mc 15,42-47). De nuevo son dignas de mención las mujeres. Hay un conjunto interesante de pasajes que las revela en parte como seguidoras que contribuían al sostenimiento de Jesús (*supra*, pp. 134), pero más como *simpatizantes*.

Empezaremos con el relato de María y Marta de Betania en Jn 12,1-8, y desde dicho relato intentaremos retroceder hasta su probable base histórica. La narración de Juan discurre como sigue: Jesús visitó la casa de María y Marta en Betania de Judea, donde anteriormente había resucitado a Lázaro, su hermano. Durante la comida, Marta servía, mientras Lázaro y los demás estaban recostados a la mesa. María entró llevando un frasco de nardo, un perfume caro. Lo derramó sobre los pies de Jesús y lo secó con sus cabellos. Judas Iscariote declaró que el dinero habría sido de más utilidad si se hubiera dado a los pobres. Pero Jesús replicó que esa unción era para su sepultura, y añadió: “A los pobres los tendréis siempre con vosotros; a mí, en cambio, no siempre me tendréis”.

Esto parece ser un relato compuesto, obtenido de la combinación de tres historias que en los sinópticos aparecen separadas.<sup>5</sup> Una es la de la

<sup>4</sup> Sobre Santiago, el hermano de Jesús, véanse Hch 15,13; 21,18; Gál 1,19; 2,1-12. Según 1 Cor 15,7, Santiago tuvo, al parecer, una experiencia aparte de la resurrección, y esto es lo que presumiblemente explica su compromiso con el movimiento cristiano primitivo. Según 1 Cor 9,5, los hermanos (plural) de Jesús fueron misioneros. La tradición cristiana posterior mencionó a Judas, uno de los hermanos mencionados en Mc 6,1-6, como un miembro destacado del movimiento cristiano. Se le atribuye la epístola de Judas del Nuevo Testamento (en griego [como en español], el autor de la epístola se denomina “Judas”, el mismo nombre que llevaban tanto uno de los hermanos de Jesús como el que lo traicionó). Eusebio, un historiador del siglo IV, cita un relato de Hegešipo (siglo II) según el cual los nietos de Judas, el hermano de Jesús, eran creyentes y fueron interrogados por Domiciano hacia finales del siglo I (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3,20).

<sup>5</sup> En este pasaje, lo más sencillo es pensar que Juan utilizó a Lucas. Hay, sin embargo, otras posibilidades, entre ellas la de que ambos dependan de fuentes anteriores.

comida de Jesús con Simón el fariseo. Una “pecadora” entró, bañó con sus lágrimas los pies de Jesús, los secó con sus cabellos, los besó y ungió con aceite (Lc 7,36-50). En una segunda historia (Lc 10,39-42), Jesús estaba en una casa con María y Marta, de camino a Judea, pero aún en Galilea o en Samaría. María se sentó a escuchar al maestro, mientras que Marta se ocupaba de preparar la comida. Cuando Marta se quejó del comportamiento de su hermana, Jesús dio su apoyo a María, replicando que ésta había elegido la mejor parte.

La tercera historia, recogida en Mt 26,6-13 y Mc 14,3-9, es muy parecida a la de Juan, pero tiene lugar en una familia diferente. Jesús estaba en Betania, en casa de Simón el leproso, cuando una mujer se acercó a él con un frasco de alabastro de perfume muy caro y lo derramó sobre su cabeza. Como en la historia de Juan, los discípulos se indignaron, declarando que se podía haber vendido el perfume y haber dado el dinero a los pobres. La respuesta de Jesús fue también como la que se recoge en el evangelio de Juan, pero añadió: “En cualquier parte del mundo en que se anuncie esta buena noticia, será recordada esta mujer y lo que ha hecho”.

Si analizamos las partes que componen la historia de Juan sobre María y Marta de Betania y numeramos las otras historias del 1 al 3, veremos estas coincidencias:

Juan	Sinópticos
	<i>Historia nº</i>
Nombres: María y Marta	2
Lugar: Betania	3
Marta servía	2
María ungió	cf. 2: María escuchaba
Los pies de Jesús, ungidos con aceite	cf. 3: su cabeza
Pies secados con los cabellos de la mujer	1
Protesta contra el despilfarro	3
Los pobres los tendréis siempre con vosotros	3

Es probable que estas historias estén basadas en recuerdos, aunque los detalles han sido intercambiados y, posiblemente, embarullados. Pese a ello, es evidente que Jesús atrajo a mujeres que no eran “seguidoras”, pero que lo admiraban, lo escuchaban con agrado y deseaban servirle. No podemos saber cuántas más hubo, pero detrás de estas historias vemos un gran atractivo humano. Por lo general, los evangelios presentan a Jesús al aire libre, bien viajando de un lugar a otro, bien hablando

a la multitud. Estas historias lo muestran en casa como huésped grato y hombre atractivo.

### *El sumario de Marcos del ministerio inicial*

Vamos ahora a seguir a Marcos en lo tocante a la historia de la actividad inicial de Jesús en Galilea después del llamamiento de los primeros discípulos. El ritmo es rápido, pues las narraciones breves se suceden, y el centro de interés se sitúa en gran medida en los milagros de Jesús, mientras que a su enseñanza se le presta menos atención.

Jesús y sus discípulos fueron a Cafarnaúm, a orillas del mar, donde se puso a enseñar en la sinagoga. Marcos no nos cuenta *qué* enseñó Jesús, y esto es típico de su evangelio. A menudo dice que Jesús enseñaba, pero da relativamente pocos contenidos. En el ejemplo que nos ocupa se limita a describir la reacción de los oyentes: “Estaban admirados de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad, y no como los escribas” (Mc 1,22). Mientras Jesús estaba todavía en la sinagoga, un hombre poseído por un espíritu inmundo se puso a gritar: “¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? ¿Sé quién eres: el Santo de Dios!”. Jesús increpó al espíritu, mandándole que saliera del hombre. El exorcismo fue eficaz. El espíritu salió, retorciendo al hombre y dando alaridos. La fama de Jesús se extendió rápidamente (Mc 1,23-28).

Jesús fue entonces a casa de Simón y Andrés, donde la suegra de Simón estaba enferma con fiebre. Jesús la cogió de la mano y la levantó, y ella quedó curada (Mc 1,29-31). El día terminó cuando, al anochecer, la gente le trajo a muchos que estaban enfermos. Él los curó, sobre todo mediante exorcismo (Mc 1,23-24).

Por la mañana, Jesús se retiró a un lugar solitario. Simón y los demás lo encontraron y le dijeron que “todos” le andaban buscando. Él decidió ir a los pueblos vecinos, “para predicar también allí, pues para esto he venido” (Mc 1,35-38). Después tenemos otro sumario: atravesaba Galilea predicando en las sinagogas y expulsando a los demonios. Le seguía una gran multitud (Mc 1,39).

A continuación, se le acercó un leproso y lo curó; esto llevó hasta él a multitudes aún mayores: “No podía ya entrar abiertamente en ninguna ciudad. Tenía que quedarse fuera, en lugares despoblados, y aun así seguían acudiendo a él de todas partes” (Mc 1,40-45).

La historia del leproso tiene que ver con una de las cuestiones más importantes acerca de Jesús, a saber, su postura ante el judaísmo “oficial”:

la nación de Israel como entidad política; el Templo; el sacerdocio; la ley; las fiestas y ayunos; las sinagogas. Hemos visto que algunas de las primeras enseñanzas y curaciones de Jesús tuvieron lugar en las sinagogas. La historia del leproso arroja algo de luz sobre su opinión acerca del Templo y sus sacrificios. El leproso pidió a Jesús que “lo limpiara”. Jesús lo tocó y le dijo: “Queda limpio”, y le mandó que no lo dijera a nadie, sino que fuera al sacerdote y ofreciera un sacrificio como especifica el Levítico (dos pájaros, de los cuales uno era sacrificado y el otro soltado, Lv 14,2-9, seguido por ulteriores sacrificios).<sup>6</sup> El caso del leproso es el ejemplo más claro en el que se presenta a Jesús confirmando el Templo, los sacerdotes y las leyes de pureza, pero es inequívoco. En él, Jesús se muestra de acuerdo con las leyes sacrificiales y de pureza, y obediente a ellas.

Marcos ofrece a continuación una serie de historias conflictivas, algunas de las cuales llevan aparejadas curaciones. Mientras estaba “en casa” en Cafarnaúm, se congregó una gran multitud. Cuatro hombres que llevaban a un paralítico en una camilla no pudieron atravesar el gentío, así que se subieron al tejado, apartaron algunas tejas y descolgaron la camilla con el paralítico. Jesús lo curó diciendo: “Hijo, tus pecados te son perdonados”. Algunos escribas allí presentes se preguntaban qué estaba haciendo al perdonar pecados con su propia autoridad (Mc 2,1-12).

Más adelante, los conflictos continúan: Jesús comió con recaudadores de impuestos y fue criticado (Mc 2,13-17); fue blanco de más críticas porque sus discípulos no ayunaban cuando los de Juan Bautista y los fariseos sí lo hacían (Mc 2,18-22); sus discípulos arrancaron espigas en sábado, lo cual provocó un ataque de los fariseos (Mc 2,23-28). Por último, curó en

<sup>6</sup>Las leyes sobre la lepra abarcaban dos capítulos, Lv 13-14. Los antiguos no podían determinar fácilmente la lepra clínica; por consiguiente, se llamaba “lepra” a muchas enfermedades de la piel, y el “leproso” era segregado de la sociedad hasta que estuviera libre de señales durante un período de tiempo considerable, a lo largo del cual se observaban normas detalladas. “La suciedad” o “impureza” en general en la ley bíblica no es una cuestión de higiene o salud, sino más bien de tabú. En el caso del leproso, sin embargo, existía claramente miedo al contagio en sentido médico. Pese a ello, la lepra se consideraba como una cuestión de impureza *religiosa*. Un sacerdote tenía que llevar a cabo un examen; el leproso permanecía aislado durante una semana, se afeitaba la barba, las cejas y el pelo; se lavaba la ropa y se bañaba; hacía sacrificios y quedaba limpio. Era el sacerdote, no un médico, quien podía decir: “Está limpio”. Aquella era una sociedad en la cual la enfermedad, el contagio, la transgresión moral y los ritos *de tránsito* estaban gobernados en su totalidad por leyes rituales. No se discernía: esta persona al médico, ésta a la bañera, ésta al sacerdote. Todos los casos eran, al menos en parte, rituales. Llevaban aparejados la piscina para las inmersiones, el sacrificio, el Templo y el sacerdocio.

sábado a un hombre que tenía una mano atrofiada diciendo: “Extiende la mano”. Esto (según Marcos) hizo que los fariseos y los herodianos se pusieran a planear juntos el modo de acabar con él (Mc 3,1-6).

Esta rápida secuencia parece que tuvo lugar en unos días tan sólo, durante los cuales la fama de Jesús se extendió por todas partes, y los fariseos, entre otros, decidieron que debía morir. El autor ha condensado los acontecimientos para conseguir un efecto espectacular. Cada historia es sumamente breve. Jesús dice y hace algo, y se produce una reacción inmediata: bien de fama y adulación, bien de hostilidad. En Mc 2,1-3,6, que es una colección de historias de oposición, los escribas y fariseos parecen salir de la nada para enfrentarse a Jesús. Él hace algo, ellos dicen algo, él responde y el pasaje termina. En la vida real, las cosas se movieron más lentamente, los diálogos duraron más de unas pocas líneas, hubo una discusión más completa de qué pretendía y quién era, la oposición solamente creció de forma gradual, y la difusión de su fama requirió más de un día o dos. La secciones iniciales de Marcos son sumarios escenificados, en los cuales la vida de Jesús se hace consistir únicamente en ataques rápidos y respuestas breves y enérgicas. No estamos leyendo un diario detallado que nos permita saber cómo era un día corriente en la vida de Jesús.

Por razones de insistencia y claridad, deseo hacer una vez más algunos comentarios sobre la naturaleza del material que los evangelios integraron y, también, sobre el modo en que lo utilizaron los autores. Cuando Marcos escribió su evangelio, tenía ante sí muchas perícopas sueltas y las reunió en una narración, sin destruir, no obstante, la forma básica de la perícopa. Ya hemos visto sus enlaces breves: “inmediatamente”, “de nuevo” e indicaciones de parecida vaguedad (pp. 96s). Ensartar rápidamente perícopas permitió a Marcos empezar su evangelio de manera espectacularmente enérgica, corriendo a través de breves relatos de curaciones y conflictos, hasta llegar a la conclusión de que algunos planeaban la muerte de Jesús. Mateo y Lucas no siempre conservaron la secuencia de Marcos, y en sus evangelios trasladaron a otros lugares algunas de esas historias. Así, por ejemplo, Mateo no puso la historia de la curación del paralítico donde iría de haber seguido el orden de Marcos, en el capítulo 4, sino en el capítulo 9 junto con las historias de otros milagros. Las perícopas se podían desplazar para ajustarse a los intereses de cada autor. Esto nos recuerda una vez más que los evangelios no son biografías en el sentido moderno de la palabra.

Marcos tal vez no fuera el primero que juntó perícopas para componer una historia. Muchos estudiosos piensan que la serie de escenas de conflicto de 2,1-3,6 le llegó ya hecha. Merece la pena señalar que la conclusión (los fariseos y los herodianos se pusieron a planear la muerte de

Jesús) llega demasiado pronto para la estructura del evangelio en su conjunto. Los fariseos y herodianos aparecen de nuevo nueve capítulos más tarde (Mc 12,13); en esta ocasión, se dice que tratan de coger en una trampa a Jesús. Históricamente, no es probable que los conflictos, bastante secundarios, de Mc 2,1-3,5 condujeran realmente a una confabulación para dar muerte a Jesús (3,6), y desde el punto de vista editorial no es probable que el mismo Marcos creara la confabulación donde ahora se encuentra, en 3,6, para luego introducir de nuevo en 12,13 una versión más débil de la oposición de estos dos partidos. La explicación más probable de 3,6 es que las historias de conflictos de 2,1-3,5 ya habían sido reunidas, y que precedían inmediatamente a la historia del prendimiento, juicio y ejecución de Jesús. Es decir, una colección previa —un protoevangelio— pudo constar de historias de conflictos, una confabulación contra Jesús y la ejecución con éxito de dicha confabulación.<sup>7</sup>

Por el momento, es importante ver que, al leer los primeros capítulos de Marcos, no estamos leyendo un diario de primera mano de “la vida con Jesús en Galilea”, sino una colección revisada de acontecimientos concretos que originalmente pudieron tener otro contexto.

En este capítulo y en el anterior, hemos considerado los entornos físicos y sociales en los cuales actuó Jesús (aldeas, pueblos y espacios abiertos, no ciudades), cómo al principio utilizó las sinagogas para hacerse oír, quién era la gente que juzgaba favorablemente su misión (discípulos, seguidores y simpatizantes), y los primeros grupos de pasajes de los evangelios. Esto nos ha permitido ver el modo de remontarnos desde los evangelios hasta el Jesús histórico. He propuesto, por ejemplo, que las narraciones de la tentación son en parte legendarias y mitológicas, pero que es razonable pensar que Jesús realmente se retiró para orar y ayunar antes de empezar su ministerio público. Hemos visto que las historias de cómo llamó a sus discípulos están condensadas y escenificadas, pero que de hecho llamó a sus discípulos de las aldeas y pueblos pequeños que rodean el mar de Galilea. El estudio del número de los discípulos íntimos y de sus nombres nos ha permitido ver que Jesús mismo utilizó el número 12 simbólicamente. Hemos investigado la historia subyacente tras las afirmaciones, aparentemente contradictorias, de que los discípulos no entendían a Jesús y de que llevaron a cabo una misión independiente mientras él aún vivía. Asimismo, las diversas historias de los evangelios (incluido Juan) relativas a mujeres descansan sobre un sustrato de hechos. La consideración de Mc 1,21-3,6 y par. ha dejado claro cómo los autores de los evan-

<sup>7</sup>Sobre los protoevangelios, véase *supra* pp. 83-84.

gelios, y posiblemente los autores o compiladores previos, dispusieron las perícopas y las enlazaron para crear una narración.

Ahora estamos preparados para empezar a investigar sobre los aspectos más esenciales del ministerio de Jesús: los milagros y su mensaje acerca del Reino de Dios.

## 10

### Los milagros

La primera parte de Marcos está centrada en los milagros. Ya hemos señalado anteriormente que este evangelio afirma que Jesús enseñó, pero ofrece poco material de enseñanza, mientras que narra con cierto detalle las historias de milagros. Los extensos cuerpos de material de enseñanza recogidos en Mateo y Lucas, y especialmente el sermón de la Montaña de Mateo (capítulos 5-7), han llevado a la mayoría a considerar a Jesús principalmente como un maestro. Ciertamente lo fue, y lo que enseñó es importante y atrayente a la vez. Pero sus contemporáneos también concedieron gran importancia a lo que hizo, y especialmente a sus milagros. En uno de los sermones cristianos más antiguos, Pedro habla de Jesús como un hombre cuyos milagros (“obras poderosas”, “prodigios” y “señales”) demostraban que “Dios lo acreditó” (Hch 2,22).

En el mundo moderno, los milagros de Jesús han desempeñado un papel fundamental en la evaluación del cristianismo. Algunos han considerado los milagros obviamente ficticios y han concluido que el cristianismo está basado en un fraude, mientras que otros encuentran en ellos la prueba de que Jesús era más que meramente humano, el Hijo de Dios encarnado. Veremos que ambas posturas extremas pasan por alto la perspectiva antigua según la cual los milagros eran sorprendentes y significativos, pero no indicaban que el taumaturgo fuera otra cosa que plenamente humano.

Sin embargo, hoy en día, el número de quienes en los países industrializados no creen que haya verdaderos milagros se sitúa en algún punto intermedio entre “muchos” y “la mayoría”; en el mundo antiguo, la mayoría de la gente creía en los milagros, o al menos en su posibilidad. Jesús no era, en absoluto, el único a quien se le atribuían milagros. Los primeros cristianos pensaban que Jesús era el Mesías, el Hijo de Dios y un taumaturgo. Esto ha llevado a muchos cristianos modernos a pensar que los judíos del siglo I esperaban un Mesías que hiciera milagros, y que los con-

temporáneos de Jesús concluían que un taumaturgo era el Mesías. Esta idea es incorrecta. Las pocas referencias a un Mesías venidero existentes en la literatura judía no lo presentan como un taumaturgo. No existía ninguna expectativa en absoluto de un venidero Hijo de Dios. Como otros pueblos antiguos, los judíos creían en los milagros, pero no pensaban que la capacidad para hacerlos demostrase la posesión de una condición sublime.<sup>1</sup> La combinación de los títulos “Mesías” e “Hijo de Dios” con la capacidad de obrar milagros es cristiana: es el resultado de asignar ambos títulos a Jesús, que en su día fue conocido como taumaturgo.

El análisis de este tema resulta complicado porque en él hay muchos problemas que se superponen, y las cuestiones estrictamente históricas se entrelazan, más de lo habitual incluso, con lo que la gente de hoy en día piensa y cree. En los tres párrafos anteriores he aludido a varios temas diferentes, y las cosas serán más sencillas si los enumeramos. Al estudiar los milagros de Jesús debemos tener presentes numerosos puntos de vista, unos antiguos y otros modernos:

1) Antiguos:

- a) lo que los antiguos pensaban acerca de los milagros en general;
- b) lo que los judíos que no aceptaban a Jesús pensaban de sus milagros;
- c) lo que pensaban los judíos que lo aceptaban;

2) Modernos:

- d) lo que la gente de hoy piensa acerca de los milagros en general;
- e) lo que piensan sobre los milagros de Jesús (I/ si son cristianos; II/ si no son cristianos);
- f) la importancia que, en su opinión, daban los seguidores de Jesús a sus milagros;
- g) lo que piensan que supuestamente han de creer los cristianos sobre los milagros de Jesús.

Nuestro interés en este capítulo se limita a los temas del nº 1: lo que la gente pensaba entonces. Es difícil estudiar históricamente los milagros de Jesús, sin embargo, porque las convicciones acerca de lo que los cristianos creen, o deben creer, interviene de forma muy poderosa. Voy a dedicar una página al tema del nº 2. Con ello pretendo únicamente despejar el terreno e intento demostrar que los milagros de Jesús se han de estudiar

<sup>1</sup> “Mesías” e “Hijo de Dios” se analizarán con más detalle *infra*, pp. 183-185, 263-268.

a la luz de los demás milagros de su época, no en el contexto de la doctrina cristiana posterior, según la cual Jesús era tanto humano como divino.

Muchos cristianos, y posiblemente un número aún mayor de no cristianos, piensan que en el cristianismo es fundamental la idea de que Jesús podía obrar milagros porque era más que un simple ser humano. Tomemos como ejemplo su marcha sobre el agua. Una gran mayoría de personas piensa hoy que es imposible caminar sobre el agua. Algunos cristianos, pero no todos, ni mucho menos, piensan que se les exige que crean que Jesús podía hacerlo; esa capacidad estaba limitada a él, pues era más que humano. Muchos no cristianos también piensan que los cristianos deben creer esto. Además, muchos cristianos y no cristianos piensan que la fe de los primeros cristianos dependía de los milagros de Jesús.

Históricamente hablando, nada de esto es exacto. En la parte central de este capítulo veremos que, en el siglo I, los milagros de Jesús no eran decisivos para decidir aceptar o no aceptar su mensaje; y también, que no “probaban” a sus contemporáneos que fuera sobrehumano. La idea de que no fue un verdadero ser humano surgió en el siglo II y continuó durante algún tiempo, pero finalmente fue condenada como herejía. Desde el siglo V —en que el problema quedó oficialmente zanjado—, los cristianos ortodoxos han creído siempre que Jesús fue “hombre verdadero de hombre verdadero” y que su divinidad —que también afirman— no se combinó con su humanidad ni estorbó a ésta: no fue una mezcla extraña. Es herético decir que su divinidad lo mantuvo a flote mientras sus pies humanos rozaban ligeramente el agua. La afirmación definitiva sobre este tema es que él “es de la misma sustancia que nosotros en lo tocante a su humanidad; como nosotros en todo, salvo en el pecado”, no “salvo en la capacidad para caminar sobre el agua”.

Está más allá de mis exiguas aptitudes de intérprete de teología dogmática explicar cómo es posible que una persona sea cien por cien humana y cien por cien divina sin que una cosa estorbe a la otra. La definición de Calcedonia (451 EC), que he citado, es en su mayor parte defensiva, no constructiva. Con ella, los creyentes ortodoxos aprenden más sobre lo que no hay que decir acerca de Jesús que sobre el modo de hablar de él de forma significativa. Los padres de la Iglesia creyeron que era perjudicial negar que Jesús fuese humano, y así lo afirmaron; y que también lo era negar que fuera divino, y así lo afirmaron también. El estudio de por qué consideraron erróneas ambas negaciones es muy interesante, pero su exposición desborda con mucho el ámbito de este libro. Sólo me voy a permitir dos frases: la negación de la verdadera y plena humanidad de Jesús habría desembocado en una degradación del valor del mundo físico, y afortunadamente, los cristianos ortodoxos se aferraron a la opinión de

Génesis: Dios declaró que la creación es buena. Defendieron dicha opinión contra un ataque muy serio, y parte de la defensa era la afirmación de que Jesús fue un ser humano real. Su divinidad, que ellos mantenían, no impedía en modo alguno su humanidad ni le daba poderes no humanos.

Deseo que este breve análisis de los puntos *e* al *g* antes mencionados sea negativo en el espíritu de Calcedonia, aunque mi punto de vista es histórico y no dogmático. Históricamente hablando, es un error pensar que los cristianos deben creer que Jesús fue sobrehumano, y también pensar que en los días de Jesús sus milagros eran tomados como probatorios de su parcial o plena divinidad. Pasemos ahora a los temas *a* al *c*, aunque ocasionalmente mencionaré interpretaciones modernas de los milagros (*d*).

### *Los milagros y la magia en el mundo antiguo*

En aquel entonces, lo mismo que hoy, la gente esperaba milagros especialmente en caso de enfermedad y otras dolencias físicas. A menudo buscaban curación en cualquier parte antes que en la profesión médica. Había médicos, pero en general su reputación no era buena. Los evangelios cuentan la historia de una mujer que “había sufrido mucho con los médicos y había gastado todo lo que tenía sin provecho alguno, yendo más bien a peor” (Mc 5,26). Los que necesitaban ayuda pero deseaban mantenerse alejados de las manos de los médicos podían dirigirse a tres fuentes:

1) Podían rogar directamente a Dios o, en el mundo pagano, a uno de los dioses. Sorprendería enterarse de que, en caso de enfermedad, no oraba quien la sufría, ni su familia y amigos. La oración es extremadamente barata, y quienes rezaban de manera regular descubrían que a veces era eficaz: algunas enfermedades se curaban, y si la gente rezaba siempre pidiendo la curación cuando estaban enfermos, sus oraciones alguna vez serían atendidas. La ayuda divina se buscaba a menudo de manera privada; a veces, públicamente. El dios griego Asclepio, especializado en curar, tenía santuarios por todo el mundo mediterráneo. Se conservan docenas de relatos breves de sus curaciones. Los sacerdotes de su principal lugar de culto, Epidauró (Grecia), copiaban inscripciones de ofrendas votivas en madera sobre grandes estelas de piedra, que han llegado hasta nosotros. Un médico moderno consideraría muchas de estas curaciones bastante creíbles. Una mujer que no había podido quedarse embarazada fue a su santuario y pasó la noche acostada en el dormitorio. Durante la noche soñó que una de las serpientes sagradas de Asclepio entraba en ella. Se levantó, fue a casa e inmediatamente quedó embarazada. La explicación médica moderna sería que su incapacidad para quedarse embarazada era psicósomática y que la visión le hizo superar el bloqueo mental, de forma

que su cuerpo funcionó de manera normal. Sigmund Freud, por supuesto, tendría mucho que decir acerca del simbolismo sexual de la serpiente. Otros informes de curaciones, sin embargo, son completamente increíbles según los criterios científicos modernos. Un hombre que perdió los ojos y sólo tenía las órbitas vacías soñó que el dios derramaba unguento en éstas y, cuando despertó, tenía ojos y podía ver.<sup>2</sup>

Lo interesante es que estas historias están unas al lado de otras; al parecer, los sacerdotes no veían que, entre esas curaciones, no sólo hay unas más creíbles que otras, sino que las hay completamente imposibles. Es decir, no trazaron líneas divisorias entre lo creíble y lo increíble, donde la ciencia médica las trazaría hoy. Si el dios podía hacer un tipo de milagro, también podía hacer el otro. El lector moderno se siente inclinado a hacer distinciones: historias que resultan creíbles se consideran posiblemente “verdaderas”, mientras que las increíbles son “ficción”. “Ficción” implica, por lo general, un juicio moral: falta de honradez. Aunque los pueblos antiguos conocían el fraude y la falta de honradez en las pretensiones religiosas, y a menudo recelaban de las historias fantásticas, no trazaban la línea entre verdad y ficción exactamente donde nosotros la pondríamos. No consideraban *imposible* que las fuerzas espirituales influyeran en el mundo físico de maneras tangible, y esta idea entrañaba que los cuentos sobre milagros podían desarrollarse en los círculos de personas sinceras y honradas. Hoy en día, mucha gente considera las fuerzas espirituales y los milagros exactamente de la misma manera y no acepta los criterios de la ciencia médica. Por lo tanto, todavía hay historias de curaciones milagrosas, muchas de las cuales proceden de Lourdes y otros lugares de peregrinación religiosa. Personalmente supongo que muchas de esas historias “increíbles” se basan en una ilusión; otras, en la exageración, y solamente unas pocas en el deseo consciente de engañar. La misma opinión tengo sobre las historias contadas por los piadosos devotos de Asclepio. Las ideas más importantes que el lector de este libro debe tener presentes son: que las historias de milagros eran comunes en el mundo antiguo y que debemos dudar antes de etiquetarlas como “verdaderas” o como “deliberadamente falsas”.

Los judíos del siglo I, tal vez sea innecesario decirlo, también rezaban a su Dios pidiendo la curación. Muy pocas oraciones individuales han llegado hasta nosotros, pero la naturalidad con la cual los judíos se dirigían a Dios buscando la curación se ve en 2 Cor 12,7-9, donde Pablo cuenta que sufría de un “aguijón en la carne”—algún tipo de dolencia física que no describe— y que intentó librarse de él orando a Dios. Cabe suponer que

<sup>2</sup> Véase Emma J. Edelstein y Ludwig Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., 1945.



los judíos buscaban normalmente la ayuda divina en toda clase de dificultades, y especialmente cuando sufrían alguna dolencia o lesión.

2) Había otros taumaturgos, además de Dios o los dioses. Del mundo griego nos ha llegado un sustancioso relato sobre Apolonio de Tiana, filósofo itinerante, reformador del culto y sanador. Existía la creencia general de que tenía el poder de curar, y especialmente de expulsar demonios. Una vez, estando Apolonio platicando sobre las libaciones —ofrendas de vino derramado en honor de los dioses—, se atrajo las burlas de un joven, un “petimetre con tan mala reputación de libertino que su conducta había sido durante mucho tiempo el tema de burdas canciones callejeras”. Cuando Apolonio instaba a que las libaciones se derramasen sobre el asa de la copa, por ser esa parte la que probablemente se ha destinado menos a un uso mortal, “el joven estalló en una fuerte y grosera carcajada que casi ahogó su voz”. Apolonio se dio cuenta de que su comportamiento revelaba una posesión demoníaca.

“Y, de hecho, el joven estaba, sin saberlo, poseído por el diablo, pues se reía de cosas de las que nadie se reía y luego rompía a llorar sin razón alguna y hablaba y cantaba para sí mismo. Ahora bien, la mayoría de la gente pensaba que era el humor turbulento del joven lo que le llevaba a tales excesos, pero en realidad era el portavoz de un diablo, aunque en esa ocasión sólo parecía darse a una extravagancia de borracho”.

Es decir, algunos de los espectadores adoptaron una opinión racionalista sobre el comportamiento del joven. La historia continúa: Apolonio se dirige al demonio como un amo a un siervo, le manda salir y mostrarlo con un signo. El demonio prometió tirar abajo una estatua y así lo hizo. El joven

“se frotaba los ojos como si se acabara de despertar... y adoptó un aspecto modesto... Pues ya no se mostraba licencioso, ni miraba fija y locamente a su alrededor, sino que volvió a su propio yo... y abandonó sus trajes delicados, sus vestiduras veraniegas y la paz de su forma de vida sibarita; se enamoró de la austeridad de los filósofos, se puso el manto de éstos y, despojándose de su viejo yo, en lo sucesivo tomó la vida de Apolonio como modelo de la suya” (Filóstrato, *Vida de Apolonio* 4,20).

Los judíos eran especialmente conocidos como taumaturgos. Según Josefo, heredaron la sabiduría de Salomón, de manera que sabían cómo realizar curaciones, especialmente expulsiones de demonios (como ejemplo, véase *infra*, p. 164). La enfermedad y el comportamiento irracional a menudo se atribuían a la posesión demoníaca, y quienes sabían expulsar demonios estaban muy solicitados. En una población en la cual los mentalmente inestables vivían con sus parientes, no en hospitales psiquiátricos, mucha gente seguía a los que expulsaban demonios. Y el poder de

la fe, o de la mente, sobre el cuerpo es tal que realmente se obraban curaciones.<sup>3</sup>

Jesús, como veremos luego con más detalle, daba por supuesto que otros judíos de su tiempo podían obrar milagros como los suyos. No conocemos el nombre de ningún taumaturgo judío que actuara en vida de Jesús, pero sí sabemos el de algunos que le precedieron o le siguieron.<sup>4</sup> Hanina ben Dosa, un sanador famoso, vivió en Galilea aproximadamente una generación más tarde que Jesús. La curación más famosa que se le atribuye guarda estrecho paralelo con la curación del siervo del centurión por parte de Jesús (Mt 8,5-13). El hijo del gran fariseo, Gamaliel, estaba enfermo con fiebre. Éste mandó a dos de sus discípulos de Jerusalén a Galilea para pedir a Hanina que fuera a curar al muchacho. Hanina, en vez de eso, subió al piso de arriba y oró. Bajó y les dijo a los discípulos que se fueran a casa, pues la fiebre había desaparecido. Los jóvenes preguntaron, quizás sarcásticamente: “¿Eres profeta?”. Hanina contestó: “No soy profeta, ni hijo de profeta, pero éste es el don con que he sido agraciado. Si mi oración fluye en mi boca, sé que [el enfermo] es socorrido; si no, sé que [la enfermedad] es fatal”. Los discípulos anotaron el día y la hora de la oración de Hanina, volvieron a Jerusalén y descubrieron que desde esa hora el muchacho estaba curado.<sup>5</sup>

Antes de Jesús, a mediados del siglo I AEC, vivió el famoso “Honi, el trazador de círculos”. Honi fue especialmente conocido por rezar con éxito pidiendo la lluvia. Palestina suele padecer sequía, y las oraciones para obtener la lluvia eran una característica de la piedad común. Dichas oraciones iban a menudo acompañadas de ayunos, con los cuales se pretendía llamar la atención de Dios sobre el sufrimiento humano y vencerle para que lo aliviara enviando la lluvia. Las oraciones y ayunos comunitarios a menudo eran eficaces; es decir, finalmente las lluvias llegaban.<sup>6</sup> Aunque la colectividad entera rezaba y ayunaba, algunos individuos, como Honi, tenían un éxito especial cuando recurrían a Dios. En una ocasión, Honi rezó para que lloviera, pero al principio sin resultado. Entonces trazó un círculo, se puso de pie dentro de él y oró: “Oh Dios

<sup>3</sup> Morton Smith, *Jesus the Magician*, 1978, p. 9 [trad. esp.: *Jesús el mago*, Barcelona 1988].

<sup>4</sup> Sobre Hanina y Honi y su importancia para comprender a Jesús, véase Geza Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, pp. 62-82 [trad. esp.: *Jesús el judío*, Barcelona 1977].

<sup>5</sup> Geza Vermes, *Jesus the Jew*, p. 75; Talmud babilónico, *Berakot* 34b; cf. Misná, *Berakot* 5,5.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, Misná, *Taanit* 3,9.

del mundo, tus hijos han vuelto sus rostros a mí, porque soy ante ti como un hijo de la casa. Juro por tu gran nombre que no me moveré de aquí hasta que tengas piedad de tus hijos". Empezó a lloviznar, pero Honi no estaba satisfecho: "No he rezado para pedir esta clase de lluvia, sino la lluvia de buena voluntad, bendición y misericordia". Entonces empezó a llover sin parar, y continuó por tanto tiempo que algunos de los habitantes de Jerusalén se subieron a la zona más alta del monte del Templo. El fariseo principal de su tiempo no sabía a qué carta quedarse con Honi y su hazaña: "Si no fueras Honi, ¿habría pronunciado una excomunión contra ti! Pero ¿qué te voy a hacer?: importunas a Dios, y él hace tu voluntad, lo mismo que un hijo que importuna a su padre, y éste hace su voluntad".<sup>7</sup> El comportamiento de Honi, que era tan impertinente que llegaba a ser casi blasfemo, fue perdonado a causa de su intimidad con Dios.

También sabemos de Honi por Josefo. Según éste, Honi (Onías en griego) era muy conocido como el hombre que, en una sequía, había rezado para que lloviera y cuya oración había sido atendida por Dios. Su reputación era tal que, durante el período de guerra civil entre Hircano II y Aristóbulo II, los partidarios de Hircano lo capturaron y le ordenaron que lanzara una maldición sobre Aristóbulo y su bando. Honi, en vez de eso, ofreció una oración pidiendo que no se diera tal maldición: "Oh Dios, rey del universo, puesto que estos hombres que están a mi lado son tu pueblo y los sitiados son tus sacerdotes, te suplico que no les escuches contra esos hombres, ni hagas que ocurra lo que estos hombres te piden contra aquellos otros". Los seguidores de Hircano, escribe Josefo, apedrearon a Honi hasta la muerte (*Antig.* 14,22-24). Quienes contaban con la atención de Dios no eran necesariamente populares.

Algunas figuras proféticas prometieron milagros, aunque no sabemos que los realizaran. No mucho después de la muerte y resurrección de Jesús, a principios de los años cuarenta, Teudas reunió seguidores en el desierto y les prometió que marcharían hasta el río Jordán y que las aguas se dividirían —lo que a él lo convertiría en una especie de segundo Moisés—. Más tarde, un profeta de Egipto, conocido simplemente como "el Egipcio", prometió a sus seguidores que caminarían alrededor de la muralla de Jerusalén y que ésta caería —lo que a él lo convertiría en un segundo Josué—. Ninguno de los dos planes fue puesto a prueba, pues en ambas ocasiones los romanos mandaron tropas para detener a la multitud. Teudas y varios de sus seguidores resultaron muertos, lo mismo que muchos seguidores del Egipcio, aunque éste escapó.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Geza Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 69s; Misná, *Taanit* 3,8.

<sup>8</sup> *Guerra* 2,261-263; *Antig.* 20,97s, 167-172.

Conviene notar especialmente que algunos de los milagros analizados en esta sección no son curaciones, sino milagros "del ámbito de la naturaleza". Honi —como muchos otros— oró pidiendo lluvia, mientras que Teudas y el Egipcio prometieron acontecimientos sobrenaturales que afectaban al agua (el Jordán) o a la piedra (las murallas de Jerusalén). Como Teudas y el Egipcio tuvieron seguidores, es evidente que la gente consideraba creíbles sus promesas. Al parecer, todos coincidían en que Honi podía rezar con éxito para obtener la lluvia. Los judíos presuponían en todos estos casos que un individuo era capaz de influir en Dios, el cual, por supuesto, podía hacer lo que deseara.

3) Hemos visto que la gente podía intentar conseguir milagros directamente de Dios (o, en el mundo grecorromano, de uno de los dioses) o de un individuo especialmente piadoso o dotado. Estos individuos se denominan habitualmente "carismáticos": tenían un especial poder espiritual o una aptitud especial para influir en Dios. Quizás debamos referirnos a ellos como "autónomos", que se gobiernan a sí mismos, pues se relacionaban directamente con Dios y no eran empleados de un gobernante ni de un templo. Sin embargo, existía también una tercera fuente potencial de milagros, los magos, que cabe pensar que constituían un gremio de taumaturgos. Los magos no eran carismáticos ni autónomos; esto es, no obraban milagros a causa de su relación especial con un dios, y sus técnicas habituales no eran de su propia invención. Hanina, como acabamos de ver, sabía que, si su oración era fluida en su boca, Dios respondería positivamente a ella. Ésa era su propia piedra de toque, basada en su experiencia de oración a Dios. Los magos eran diferentes: seguían reglas.

La magia se basaba en la aplicación particular de una idea muy extendida: que existe una "gran cadena del ser", en la cual todo está vinculado a otra cosa, por encima y por debajo de sí. Según ella, la manipulación de ciertos elementos comunes —por ejemplo, el ajo, la orina de cabra y la hierba— influye en los seres inmediatamente superiores en la cadena, y así en toda la cadena arriba hasta llegar a la deidad. De ese modo, la acertada manipulación de los elementos más bajos, junto con los conjuros correctos y el uso de los nombres correctos, harán que la deidad superior cumpla los deseos propios. A los magos se les podía contratar. Un hombre podía desear contratar a un mago para persuadir a Venus de que mandase a cierta doncella núbil a su alcoba.

Mucha de la magia practicada en nombre de individuos concretos era negativa: era "magia negra". Los magos maldecían a enemigos en nombre de sus clientes, por ejemplo. Tenían una reputación desagradable, y los gobernantes de vez en cuando trataban de reprimirlos. La carrera de mago no era de las que las buenas familias codiciaban para sus hijos, aunque se basaba en una cosmovisión ampliamente sostenida.

Nuestro interés en este momento, sin embargo, se centra en la “magia blanca”. Los magos eran una fuente potencial de curación: podían mezclar diversas sustancias, aplicarlas a las partes del cuerpo que había que curar, decir los conjuros correctos y obrar milagros de sanación. Que todas estas prácticas mágicas eran conocidas en el judaísmo palestinese del siglo I está claro por una historia de Josefo. En medio de una loa a Salomón, Josefo explica que el rey israelita legó hechizos y técnicas para expulsar demonios que algunos judíos todavía utilizaban. Según Josefo, Eleazar expulsó un demonio en presencia del general romano Vespasiano, de sus hijos y sus tribunos, entre otros:

“Puso en la nariz del poseído un anillo que tenía bajo su sello una de las raíces prescritas por Salomón, y entonces, cuando el hombre la olió, salió el demonio por sus orificios nasales... Entonces, deseando convencer a los presentes y demostrarles que tenía este poder, Eleazar colocó una taza o palangana llena de agua un poco aparte y mandó al demonio, cuando salió del hombre, que la volcase y que hiciese saber a los espectadores que había dejado al hombre”.

El demonio obró debidamente y, de esa forma, la sabiduría de Salomón se reveló con claridad (Josefo, *Antig.* 8,46-49).

El demonio de esta historia, lo mismo que el echado por Apolonio, dio un signo de que había sido expulsado. Pero el exorcismo fue bastante diferente. Apolonio simplemente ordenó al espíritu que se marchara, Eleazar utilizó un secreto transmitido desde tiempos de Salomón. Apolonio era autónomo: confeccionaba sus propias reglas y ejercía su propio poder espiritual, “carismático”. Eleazar había aprendido qué raíces se debían usar en los exorcismos.

De la lectura de todas estas historias –curaciones realizadas por Dios o por un dios, milagros obrados por individuos carismáticos o por magos– podemos concluir que los pueblos más antiguos no tenían la rígida separación entre “mundo natural” y “sobrenatural” que hoy es común –aunque no universal–. Desde su punto de vista, *el cosmos estaba poblado por espíritus buenos y malos que podían entrar a voluntad en el mundo de la percepción sensorial*. Algunas personas podían dominar dichos espíritus. La creencia general en un mundo poblado por poderes espirituales se puede ilustrar fácilmente citando a Pablo: “Para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor” (Flp 2,10-11). Existían seres con rodillas encima y debajo de la tierra, lo mismo que en ella. La coincidencia entre “sobrenatural” y “natural” se ve de forma especialmente clara si consideramos las palabras *ru'ah* y *pneuma*. *Ru'ah* es una palabra hebrea que significa “viento” o “espíritu” (dependiendo del contexto); *pneuma* es su término correspondiente en griego. Actualmente consideramos el “viento”

natural y el “espíritu” sobrenatural. El hecho de que la misma palabra pudiera tener ambos significados, tanto en el mundo de habla griega como en el de habla hebrea y aramea, demuestra, sin embargo, que los antiguos no veían la realidad de la misma manera que nosotros. Tanto el “espíritu” como el “viento” eran fuerzas invisibles, y según la opinión de la mayoría, un espíritu era tan “natural” como el viento. En Jn 3 se juega con el doble significado de *pneuma*: “El *pneuma* sopla donde quiere...; lo mismo sucede con el que nace del *pneuma*” (3,8). La traducción es ésta: “El viento sopla donde quiere...; lo mismo sucede con el que nace del espíritu”. En el siglo I, ni quienes hablaban griego ni quienes hablaban hebreo o arameo pensaban que el viento era lo mismo que el espíritu. El juego de palabras con *pneuma* demuestra que sabían distinguir los significados según el contexto. No obstante, la falta de distinción verbal indica que, al principio de la formación de cada lengua, el espíritu era tan natural como el viento. Este concepto de “naturaleza” continuaba vigente en el siglo I, en parte porque se seguía utilizando el vocabulario antiguo, pero en parte porque el movimiento del viento era misterioso y no se consideraba consecuencia de circunstancias físicas.

El pasaje que acabamos de citar de Flp 2 (“toda rodilla se doble”), además de aportar una prueba de la creencia común en los poderes espirituales, pone también de manifiesto la suposición de que algunos nombres tenían poder (“toda lengua confiese que Jesucristo es Señor”). La cuestión del nombre en que se hacía algo era importante. Lo vemos claramente en los evangelios y en muchos otros lugares. Juan, el hijo de Zebedeo, dijo a Jesús que él y otros discípulos habían visto a un hombre “expulsando demonios en tu nombre” y se lo habían prohibido. Jesús replicó: “No se lo prohibáis, porque nadie que haga un milagro en mi nombre puede luego hablar mal de mí” (Mc 9,38-41). En otra ocasión, algunos de los adversarios de Jesús le acusaron de expulsar demonios usando el nombre de Belzebú, el príncipe de los demonios. Jesús lo negó y volvió esa idea contra sus críticos: “Y si yo expulso los demonios con el poder de Belzebú, vuestros hijos ¿con qué poder los expulsan?”. A continuación, pasó a declarar que echaba demonios con el Espíritu de Dios (Mt 12,27-29). Con ello daba por supuesto que otros podían expulsarlos. La cuestión era: ¿con qué poder?, ¿en nombre de quién?

Aunque la creencia en espíritus y demonios estaba generalizada, y pese a que la mayoría de la gente, tanto judíos como gentiles, creía que los mediadores humanos podían animar a los poderes espirituales a intervenir en el curso normal de los acontecimientos, había protestas racionalistas. Cicerón (106-143 AEC) lo expresaba así:

“Pues nada puede ocurrir sin causa; nada ocurre que no pueda ocurrir, y cuando lo que podía ocurrir ha ocurrido, no se puede interpretar

como un milagro. Por consiguiente, los milagros no existen... Nosotros, por tanto, sacamos esta conclusión: lo que no podía ocurrir nunca ha ocurrido, y lo que podía ocurrir no es un milagro" (*De Divinatione* 2,28).

La opinión adoptada por Cicerón se ha convertido en predominante en el mundo moderno, y yo la comparto plenamente. Algunos informes sobre "milagros" son fantásticos o exagerados; los "milagros" que realmente ocurren son cosas que todavía no podemos explicar, a causa de nuestra ignorancia en lo tocante al alcance de las causas naturales. En tiempos de Cicerón, sin embargo, muy pocos aceptaron este racionalismo riguroso.<sup>9</sup> La inmensa mayoría de la gente creía en las fuerzas espirituales y pensaba que algunos seres humanos especialmente selectos podían enfrentarse a su poder, dominarlo o manipularlo. El mismo Jesús sostenía esta opinión.

Al estudiar los milagros de Jesús, no voy a plantear reiteradamente la cuestión de si el incidente referido pudo ocurrir realmente o no. Al contrario, deseo asumir temporalmente el punto de vista de la mayoría de los contemporáneos de Jesús y de los primeros lectores de los evangelios, de forma que podamos ver cómo se presentan los milagros en nuestras fuentes y cuál era su importancia dentro de un contexto en el cual la gente creía por lo general en la posibilidad de los milagros. Volveremos, sin embargo, sobre la cuestión de las reacciones modernas ante las historias de milagros.

Según los evangelios, Jesús obró dos tipos de milagros: milagros de curación y milagros "del ámbito de la naturaleza" (relativos a los alimentos y el mar). Dentro de los de curación, las expulsiones de demonios son una subcategoría tan grande que les dedicaremos una sección aparte.

### *Los milagros de curación (excepto las expulsiones de demonios)*

En los milagros de curación, el acento se pone a menudo sobre la fe. En el caso del parálítico al que bajaron a través del tejado, Marcos dice que Jesús curó al hombre "cuando vio su fe" —es decir, la fe de los que lo llevaban—. También encontramos este motivo en una de las narraciones de

<sup>9</sup> Algunos intelectuales de la antigüedad, como los estoicos, vieron la dificultad de atribuir la intervención a una deidad, pero muchos filósofos gentiles estaban dispuestos a admitir que los dioses podían actuar en el mundo natural. Las últimas palabras de Sócrates fueron una petición a uno de sus seguidores para que ofreciese al dios de la curación, Asclepio, un sacrificio que le había prometido, presumiblemente por haber concedido al filósofo alguna clase de favor.

curación más interesantes, Mc 5,21-43, donde una historia de milagro está metida dentro de otra. Un jefe de la sinagoga, Jairo, dijo a Jesús que su hija estaba a punto de morir, y le rogaba encarecidamente que fuera y le impusiera las manos. Mientras iba hacia allá, una multitud lo estrujaba, en especial una mujer que había sufrido flujo de sangre durante doce años (ésta es la mujer "que había sufrido mucho con los médicos" y había ido a peor, en vez de a mejor). Tocó la vestidura de Jesús, y la hemorragia cesó. Jesús, dándose cuenta de que algo había ocurrido, se volvió y preguntó quién le había tocado. La mujer se acercó, temerosa, y le explicó lo que había hecho. Jesús repuso: "Hija, tu fe te ha salvado". Esto parece ser una afirmación antimágica: su manto no poseía poder mágico alguno; el milagro fue más bien el resultado de la fe de la mujer.

Jesús continuó hacia la casa de Jairo, pero algunos salieron a su encuentro diciendo que la niña ya había muerto. Jesús animó a Jairo: "No temas; basta con que tengas fe". Cuando llegaron a la casa preguntó a los que se lamentaban: "¿Por qué alborotáis y lloráis? La niña no ha muerto; está dormida". Se burlaban de él, pero él entró, tomó a la niña por la mano, le dijo "*talitha qûmi*" y la levantó. Ella se puso de pie y echó a andar.

Hay dos cuestiones interesantes en relación con la historia de la hija de Jairo. Una es si el narrador pretendía o no que el lector creyera que la niña estaba realmente muerta. ¿Se ha de tomar en su sentido aparente la afirmación de Jesús de que no estaba muerta, sino solamente inconsciente? No existe una respuesta clara a esta pregunta, pero parece que el autor de Marcos no se atreve a decir que la niña estaba muerta.

La segunda cuestión es la función de la expresión *talitha qûmi*. Es simplemente el equivalente arameo de "niña, levántate". ¿Se ha conservado sólo porque eso es lo que realmente dijo Jesús? ¿O el autor de Marcos lo puso dentro de su evangelio en griego como una palabra extranjera de poder, algo así como el conjuro de un mago? Tampoco en este caso es clara la respuesta. Jesús, ciertamente, hablaba arameo, pero eso no explica por qué el arameo aparece en los evangelios en griego en unos pocos casos y no en muchos otros. Así, el autor sin duda quiso establecer algún tipo de idea, pero no podemos estar seguros de cuál. Las palabras extranjeras concentran la atención en el que habla, y por tanto en su poder, pero poco más que esto podemos decir.

Hay dos ejemplos en Marcos en los cuales Jesús realiza una acción física además de dirigirse y tocar a la persona. Traen a Jesús un sordo que además tenía un impedimento para hablar. Él lo llevó aparte, le metió los dedos en los oídos y le tocó la lengua con saliva. Luego, levantó los ojos al cielo y le dijo: "*effatha*" —"ábrete" en arameo—, y el hombre se curó (Mc 7,31-37). En Betsaida le trajeron un ciego. Él lo sacó de la aldea, le

echó saliva en los ojos y le impuso las manos. El hombre recuperó parcialmente la vista: podía ver hombres, pero “como árboles que caminan”. Jesús volvió a ponerle las manos sobre los ojos, y recuperó la vista completamente (Mc 8,22-26).

Aquí tenemos algunas técnicas que recuerdan “la magia”. La palabra aramea de Mc 7,34 está en un contexto de manipulación física que la hace sonar como un conjuro. Merece la pena notar que ninguna de estas historias se encuentra en Mateo ni en Lucas, aunque éstos recogen la mayoría de las historias de milagros de Marcos. Puede ser que los autores posteriores vieran que los relatos de Marcos tendían a la magia y que por eso los omitieran. Vamos a considerar con un poco más de detalle las modos en que los diversos evangelios utilizan las historias de curaciones.

En Marcos hay dos temas casi contradictorios relativos a la repercusión de las curaciones de Jesús. El primero es que atraían multitudes y daban razón de su fama. El resultado de la curación de un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm fue que “la fama de Jesús se extendió por todas partes, en toda la región de Galilea” (Mc 1,28). Más tarde, se congregó “la ciudad entera” y Jesús curó a muchos (1,33-34). El resultado de la curación del leproso fue que “no podía ya entrar abiertamente en ninguna ciudad. Tenía que quedarse fuera, en lugares despoblados, y aun así seguían acudiendo a él de todas partes” (1,45). Esta tónica continúa hasta que finalmente el autor dice que Jesús atraía multitudes no sólo procedentes de Galilea, sino también de Judea, Jerusalén e Idumea (al sur de Judea), de más allá del Jordán y de Tiro y Sidón (en Siria) (3,7s).

Como contrapunto a esto, Marcos insiste en que Jesús trataba de no llamar la atención con sus milagros y mandaba a aquellos que curaba que no lo contasen. Dijo al leproso: “Mira, no digas nada a nadie” (1,44). Al ciego de Betsaida le dijo que se fuera directamente a casa, sin entrar de nuevo en el pueblo, al parecer para mantener en secreto la curación (8,26). Jesús mandó a quienes lo vieron curar al sordomudo “que no se lo dijeran a nadie” (7,36). Sin embargo, el autor añade que, pese a la recomendación de silencio, las personas curadas contaban sus historias, de forma que la fama de Jesús continuaba extendiéndose (por ejemplo, 1,45; 7,36).

Al parecer, Marcos quiere que el lector piense que Jesús pudo continuar una actividad muy popular como sanador, pero que prefirió no buscar la fama. Por el contrario, deseaba ser una clase diferente de líder religioso: curar pudo reportar a Jesús gran fama y una buena cantidad de dinero, pero “no vino a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en rescate por todos” (Mc 10,45). Desde el punto de vista de Marcos, la popularidad multitudinaria no era el objetivo de la actividad de Jesús.

El tratamiento que Mateo da a las historias de milagros es algo dife-

rente del de Marcos. En general, el autor no hace tanto hincapié en los milagros. En Mateo, la actividad pública de Jesús no se inaugura con una serie de rápidos acontecimientos, en los cuales los milagros desempeñan un papel destacado, sino más bien con tres capítulos de enseñanza ética: el sermón de la Montaña. Los milagros vienen más tarde. Como hemos visto anteriormente, Mateo veía a Jesús en parte como un segundo y más grande Moisés (sus narraciones del nacimiento se apoyan en las historias del nacimiento de Moisés, y el sermón de la Montaña es el equivalente de la entrega de la ley a Moisés en el monte Sinaí). No resulta, pues, sorprendente que Mateo agrupe diez historias de milagros en los capítulos 8 y 9, quizás recordando los diez signos de Moisés (las plagas: Ex 7,14-12,50). Ciertamente, los milagros concretos no son paralelos a los obrados por Moisés, pero su número puede ser, no obstante, un indicador de la influencia de las historias mosaicas.

Mateo indica con frecuencia al lector que Jesús cumplió una profecía. Varias citas de la Escritura judía van precedidas por estas palabras: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta...” (1,22; 2,5; 2,15; 2,17; 4,14; etc.). Con respecto a las curaciones de Jesús, Mateo cita Is 53,4: “Así se cumplió lo anunciado por el profeta Isaías: ‘Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades’” (Mt 8,17). Otros cristianos recurrirían a este versículo para explicar la muerte de Jesús: tomó sobre sí la debilidad y el sufrimiento humano. Pero Mateo entiende que significa “quitó la enfermedad” y, por tanto, ve que los milagros de Jesús cumplen la profecía.

Ya hemos señalado que Mateo omite las dos historias de milagros que podían tener resabios de magia (el sordomudo, Mc 7,31-37; el ciego de Betsaida, Mc 8,22-26). Suprime otros milagros, como la expulsión de un demonio realizada en Cafarnaúm (Mc 1,23-28), y acorta de forma sistemática las historias de Marcos, especialmente eliminando detalles. Un buen ejemplo es el tratamiento que da a la historia del parálítico al que llevaron hasta Jesús en una camilla. Marcos dice que lo llevaban cuatro hombres, que no pudieron llegar hasta Jesús a causa de la multitud y que tuvieron que bajarlo a través del tejado. Todo esto falta en Mateo. Éste solamente escribe que la gente trajo a un parálítico ante Jesús y que él lo curó diciendo: “Tus pecados te son perdonados”. Mateo conserva la controversia con quienes se oponen a su manifiesta declaración de que tiene poder para perdonar pecados, pero los toques de color de Marcos han desaparecido (Mt 9,1-8).

Sin embargo, Mateo tiene algunas curaciones que no están en Marcos. Una de ellas nos introducirá en un tema fundamental de Mateo y en un aspecto crucial del cristianismo primitivo: la admisión de los gentiles. ¿Buscó Jesús seguidores gentiles? Abordaremos esta cuestión en el capítulo

siguiente; por el momento, sólo vamos a comentar la historia mateana del siervo del centurión gentil.<sup>10</sup> El centurión se acercó a Jesús y le suplicó que curase a su siervo. Jesús se ofreció a ir hasta él, pero el centurión lo detuvo: “Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa, pero di una sola palabra y mi criado quedará sano. Porque yo, que soy un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a uno: ‘¡Ve!’ y va...”. Jesús contestó: “Os aseguro que jamás he encontrado en Israel una fe tan grande”. Envío al centurión a su casa, y éste se encontró al llegar con que su siervo había quedado curado (Mt 8,5-13; también en Lc 7,1-10). Mateo, Marcos y Lucas son todos ellos partidarios de la misión cristiana a los gentiles, pero Mateo hace especial hincapié en ella. Naturalmente, deseaba presentar a Jesús hablando de modo favorable de los gentiles, de ahí que fuera muy importante el comentario sobre la fe del centurión y la falta de fe en Israel.

La principal aportación de Lucas a los milagros de curación fue incrementar el número de los que ilustran algunos de los temas principales ya encontrados en Marcos. Lucas añadió dos ejemplos de curación en sábado, uno relativo a unos leprosos y otro a una resucitación. La historia de la resucitación es especialmente interesante. En Naím, Jesús vio un muerto al que sacaban del pueblo. Era el hijo único de su madre, que además era viuda; ésta se quedaba, pues, sin recursos. Jesús, movido por la compasión, detuvo el cortejo. Ordenó al hombre que se levantara, y éste así lo hizo. El pueblo glorificaba a Dios y exclamaba: “Un gran profeta ha surgido entre nosotros: Dios ha visitado a su pueblo” (Lc 7,11-17). La aclamación de Jesús como “un gran profeta” es muy apropiada. La historia recuerda uno de los milagros de Elías: también él resucitó al hijo de una viuda (1 Re 17,9.17-24). Como hemos visto, todos los escritores evangélicos consideraban que Jesús cumplió las profecías, y en este caso vemos un ejemplo en Lucas.

La historia también ilustra la tendencia de Lucas a contar historias llenas de interés humano. La posición social de la gente le interesaba, y a menudo señalaba si una persona era, o no, rica o pobre. Zaqueo, por ejemplo, era “jefe de publicanos y rico” (Lc 19,2). En la parte segunda de su obra, Hechos, Lucas menciona a veces a convertidos que eran socialmente notables. Sin embargo, sentía especial inquietud por los pobres. Donde Mateo dice “dichosos los pobres de espíritu”, Lucas escribe “dichosos los pobres”, y añade: “¡Ay de vosotros, los ricos!” (6,20.24). También tiene varias historias en las que advierte contra los peligros de las riquezas y alaba al pobre: el rico insensato (Lc 12,13-21); Epulón y Lázaro (16,19-31); el óbolo de la viuda (21,1-4). La mujeres

también desempeñan un papel más amplio en Lucas que en los demás evangelios. Lucas cuenta la historia de una pecadora que sirvió a Jesús (7,36-50). Como hemos visto anteriormente, Lucas también dice que Jesús tenía diversas seguidoras que le habían apoyado a él y a sus discípulos económicamente (8,1-3). La difícil situación de las viudas le preocupaba de modo especial. Lucas cuenta la parábola de una viuda que tenía que dar la lata para obtener justicia (18,1-8). La historia de la resucitación del hijo de la viuda permitía a Lucas ampliar el tema de que Jesús podía resucitar a los muertos, al tiempo que trabajaba también en una historia de interés humano, en la cual Jesús devuelve a la pobre viuda su único medio de subsistencia.

Otro de los milagros de curación que sólo se encuentra en Lucas se centra en una mujer. Mientras Jesús enseñaba un sábado en una sinagoga, vio a una mujer que durante dieciocho años había sido incapaz de enderezar la espalda. Jesús le impuso las manos y la curó. El jefe de la sinagoga le reprendió por curar en sábado, pero él defendió con éxito su derecho a hacer el bien (Lc 13,10-17). Esta historia se encuentra estrechamente relacionada con la historia de Marcos de la curación del hombre de la mano atrofiada, que Lucas había recogido ya (Lc 6,6-11; Mc 3,1-6). Su segunda historia le permite subrayar el tema de la curación en sábado, al tiempo que cuenta también una historia de compasión humana por una mujer afligida. Otros elementos de Mc 3,1-6 se repiten en otra historia lucana de curación en sábado: el caso de un hombre con hidropesía. Antes de curarle, Jesús pregunta: “¿Se puede curar en sábado o no?”, prácticamente la misma pregunta que en la historia del hombre de la mano atrofiada.

Mientras Mateo reunió su material en bloques, procedimiento que le permitía dar realce juntando el material afín, Lucas aspiró a una alterancia más rápida del material de enseñanza y el de curación. Conseguía el realce repitiendo los temas en diferentes secciones de su evangelio. Mateo y Marcos tienen un ejemplo cada uno de curación en sábado, pero Lucas tiene tres: el hombre de la mano atrofiada (Lc 6,6-11), la mujer encorvada (13,10-17), el hombre con hidropesía (14,1-6). La repetición, como hemos visto, no solamente hace hincapié en la cuestión de la observancia del sábado, sino que también da a Lucas la oportunidad de añadir narraciones llenas de interés humano, y ésta es una de las características principales de su evangelio.

Como ejemplo final de la tendencia de Lucas, podemos añadir la curación de los diez leprosos (17,11-14), que en parte repite la curación de un leproso (5,12-16) y que, además, añade una nota interesante: sólo uno de los diez volvió a dar las gracias.

<sup>10</sup> Véase *supra* p. 171, sobre una curación parecida atribuida a Hanina.

*Expulsiones de demonios*

Las expulsiones de demonios, que son una subcategoría significativa de las curaciones, merecen un análisis más completo. Eran muy importantes en la cultura de Jesús y también lo fueron en su trayectoria personal. La demonología creció en importancia en el pensamiento judío desde los tiempos de la Biblia hebrea, que atribuye numerosos milagros a los profetas (como Elías y Eliseo), pero no contiene historias de expulsiones de demonios. Esta expulsión, sin embargo, es el tipo de curación más destacada de los evangelios sinópticos. El volumen total de las pruebas hace extremadamente probable que Jesús tuviera realmente reputación de exorcista eficaz. Voy a dar una lista completa de las historias de posesión demoníaca de los sinópticos (para Juan, véase nota<sup>11</sup>):

**(1) Expulsiones de demonios realizadas por Jesús**

a) Mc 1,23-28//Lc 4,31-37	Jesús cura a un hombre en la sinagoga de Cafarnaúm
b) Mc 1,32-34//Mt 8,16//Lc 4,41	sumario: expulsa muchos demonios
c) Mc 1,39	sumario (también en Mt y Lc, pero no mencionan a los demonios)
d) Mc 3,11//Lc 6,18	sumario
e) Mc 3,20-30//Mt 12,22-37//Lc 11,14-23 y otros pasajes	controversia sobre Belzebú
f) Mc 5,1-20//Mt 8,28-34//Lc 8,26-39	endemoniado geraseno
g) Mc 7,24-30//Mt 15,21-28	mujer sirofenicia
h) Mc 9,25//Mt 17,18//Lc 9,42	niño epiléptico
i) Mt 4,24	sumario: "endemoniados", no en Marcos ni Lucas
j) Mt 9,32-34	mudo endemoniado
k) Lc 8,2	Jesús expulsó siete demonios de María Magdalena
l) Lc 13,32	di a Antipas "expulsó demonios"

<sup>11</sup> Como hemos señalado antes, en Juan no hay expulsiones de demonios. El cuarto evangelio, sin embargo, sí que revela el presupuesto de que los demonios pueden poseer a las personas. Según Juan, algunos pensaban que Jesús estaba poseído por un demonio. Para los demonios en el cuarto evangelio, véanse Jn 7,20; 8,48-52; 10,20s. En este catálogo omito el final largo de Marcos (16,9-20), considerado por la mayoría de los especialistas una adición posterior.

**(2) Expulsiones de demonios atribuidas a otros**

m) Mc 3,15; 6,7; Mt 10,1.8; Lc 9,1	los discípulos reciben autoridad para expulsar demonios (o espíritus inmundos)
n) Mc 9,38//Lc 9,49	el desconocido que echaba demonios
o) Mt 7,22	los hipócritas señalarán que expulsaron demonios en el nombre de Jesús
e) Mt 12,27//Lc 11,19 (controversia sobre Belzebú; cf. arriba)	"vuestros hijos ¿con qué poder los expulsan?"
p) Lc 10,17	los setenta [y dos] informan de que los demonios se les sometían "en el nombre [de Jesús]"

**(3) Otros pasajes que ponen de manifiesto la teoría de la posesión demoníaca**

q) Mt 11,18//Lc 7,33	algunas personas dicen que Juan el Bautista tenía un demonio
r) Mt 12,43//Lc 11,24	descripción del movimiento de un espíritu inmundo

Estos pasajes dan pie a numerosos comentarios. En primer lugar, demuestran que la posesión demoníaca y la expulsión de demonios eran un fenómeno muy conocido y que había muchos que realizaban tales expulsiones, además de Jesús. En "la controversia sobre Belzebú" (e), Jesús mismo da por supuesto que algunos fariseos pueden expulsar demonios. La tradición evangélica indica que los discípulos podían expulsar demonios (m y p), que un hombre que no seguía a Jesús los expulsaba en su nombre (n) y que "hipócritas" posteriores podrían afirmar que también ellos los expulsaban en nombre de Jesús (o). A este respecto conviene recordar las historias sobre Apolonio y Eleazar (*supra*, pp. 160s, 164).

En segundo lugar, estos pasajes indican que el signo de la posesión demoníaca era por lo general un comportamiento excéntrico. El geraseno endemoniado (f) había sido atado antes con cadenas, pero las había roto y vivía entre las tumbas. El espíritu que poseía al niño epiléptico (h) "muchas veces lo ha tirado al fuego y al agua" (Mc 9,22). En la versión de Marcos de la controversia sobre Belzebú (e), la acusación de que Jesús expulsaba demonios invocando el nombre del príncipe de los demonios viene inmediatamente después de que la familia de Jesús tratase de llevárselo diciendo: "Está fuera de sí" (BJ), que LB traduce razonablemente: "Está trastornado"

(Mc 3,21). Volveremos sobre esto más adelante; por el momento, baste notar que el mismo Jesús pudo manifestar un comportamiento excéntrico.

En tercer lugar, los autores de los evangelios, y probablemente la tradición cristiana primitiva anterior a nuestros evangelios, se extendieron sobre la reputación de Jesús como exorcista eficaz. Los sumarios generalizadores tienen este efecto: “le llevaron todos los enfermos y endemoniados... y expulsó a muchos demonios” (b). Los dos casos más claros de extensión, sin embargo, son *j* y *p*. El primero de estos pasajes, Mt 9,32-34, probablemente es creación de Mateo. Ilustra la curación del endemoniado mudo. La cuestión de la invención es importante, y Mt 9,32-34 es un buen caso que se ha de examinar.

Este pasaje es, probablemente, un ejemplo en el cual Mateo creó una correspondencia añadida entre la profecía y las obras de Jesús. En 11,5, Mateo cita la respuesta de Jesús a Juan el Bautista: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia”. Esto depende de Is 35,5s, y Mateo probablemente estaba interesado en ejemplificar todos los puntos del texto probatorio de la Escritura. Ya tenía historias de la curación de un leproso (8,1-4), de la curación de un cojo (9,1-8) y de la resurrección de un muerto (9,18-26), y tan sólo necesitaba las curaciones de un ciego y un mudo. Al parecer, quería poner ejemplos de ambas en esta sección de su evangelio, capítulos 8-9. Puede que también quisiera redondear el número de curaciones llegando hasta diez. Fuera cual fuera la razón por la que lo hizo, fue él probablemente quien escribió los dos últimos milagros de esta sección. La curación de un ciego la toma de un pasaje que viene más tarde (Mc 10,46 // Mt 20,29-34), creando por tanto una duplicación; compuso el presente pasaje (el endemoniado mudo) haciendo uso de motivos estereotipados. El mudo quedó curado mediante la expulsión de un demonio (un motivo común); la multitud exclamó: “Jamás se vio cosa igual en Israel” (cf. 8,10: “Jamás he encontrado en Israel una fe tan grande”); y los fariseos dicen que “expulsa los demonios con el poder del príncipe de los demonios” (tomado de 12,24, donde esta acusación sigue a la curación de un endemoniado ciego y mudo).

La presente historia demuestra, pues, que se podían crear nuevas historias de milagros a partir de otras. También vemos, sin embargo, una falta de auténtica capacidad creativa. Para componer sus dos milagros nuevos, Mateo simplemente saqueó otros. Al parecer, disponía de un pequeño depósito de historias tradicionales de curación y, cuando necesitaba nuevas, echaba mano de él, en vez de ofrecer relatos completamente nuevos.

Lc 10,17 es un caso muy parecido. Ya hemos indicado con anterioridad que, además de los doce discípulos, Jesús probablemente tenía otros partidarios, y que Lucas explicitó esto añadiendo una misión de setenta (o

setenta y dos)<sup>12</sup> seguidores de Jesús. No tenía material nuevo, sino que más bien reutilizó la tradición de la misión encomendada por Jesús a los doce, con pequeñas modificaciones. “Los demonios se nos someten en tu nombre” (Lc 10,17) deriva de Mc 6,7 // Lc 9,1.

Este análisis, que lleva a la conclusión de que los primeros cristianos crearon en ocasiones pasajes sobre expulsiones de demonios, simultáneamente hace improbable que se inventaran el asunto entero. El lector recordará que, cuando encontramos en los evangelios un motivo que guarda paralelo muy exacto con un pasaje de la Biblia hebrea, siempre debemos preguntarnos si el pasaje más antiguo ha llevado o no a la creación del posterior. Isaías predijo que los leprosos serían curados, los sordos oírían y los mudos hablarían. Sospechamos que Mateo creó una historia sobre un hombre incapaz de hablar para hacer que Jesús cumpliera esa predicción. La expulsión de demonios, sin embargo, no es un tema de la Biblia hebrea. Debe tener, por tanto, una fuente diferente. La expulsión de demonios era muy conocida en el siglo I. ¿Será, pues, que *los* líderes religiosos del siglo I se acreditaban expulsando demonios? Al parecer, no. Juan el Bautista no parece que fuera exorcista. Después del tiempo de Jesús, Teudas y el Egipcio prometieron milagros, pero Josefo no dice que expulsaran demonios. Honi y Hanina no fueron famosos como exorcistas. La expulsión de demonios era, pues, una especialización: algunos líderes religiosos expulsaban demonios, pero no todos. Considero tremendamente probable que Jesús fuese considerado un exorcista eficaz.

A la gente le gustan las categorías netas, de ahí que se haya prestado mucha atención a la cuestión de qué clase de figura era Jesús: ¿dentro de qué categoría debemos colocarlo? Morton Smith, por ejemplo, pensaba que se debía considerar a Jesús más un mago que un profeta.<sup>13</sup> Sigo considerando “profeta” como la categoría más apropiada. Jesús, sin embargo, *también* fue un exorcista eficaz. Un exorcista podía imitar el comportamiento de la persona a quien pretendía curar. Esto podía incluir dar sacudidas, revolcarse por el suelo y cosas parecidas. Las únicas acciones que los evangelios sinópticos atribuyen directamente a Jesús son el hablar, el tocar y el utilizar saliva, pero los pasajes que mencionan el uso de saliva (Mc 7,31-37; 8,22-26;) no son expulsiones de demonios. Es posible, sin embargo, que los materiales que atribuían a Jesús un comportamiento extraño hayan sido expurgados de la tradición. Hemos observado que, según Mc 3,21, la familia de Jesús trató de llevárselo porque estaba “fuera de sí”. Cabe suponer que esto es un resto de un cuerpo de material, en otro tiempo más extenso, que presentaba a Jesús dedicado a un comporta-

<sup>12</sup> Los manuscritos antiguos discrepan en el número.

<sup>13</sup> Morton Smith, *Jesus the Magician*.



miento excéntrico. Si se hubiera comportado a veces de manera poco convencional, la gente no habría pensado necesariamente que era un mago, pero lo habría mirado de un modo un poco extraño.

Acabamos de entrar en el ámbito de la conjetura, y es el momento de clarificar el objeto de esta investigación. Para ver a Jesús como realmente fue, debemos reconocer que la enseñanza ética del sermón de la Montaña no cuenta la historia completa. No fue simplemente un maestro o un moralista. Según Marcos, su fama se debía a las curaciones, y especialmente a las expulsiones de demonios. Esto, a su vez, plantea la cuestión de Jesús, la magia y el comportamiento excéntrico. Quienes recitaban conjuros y mezclaban sustancias extrañas no pertenecían a la elite religiosa en tiempos de Jesús. Muchos de ellos vendían sus servicios por dinero, practicaban la magia negra y, por lo general, eran desagradables. Mateo suprimió las referencias de Marcos al uso de saliva por parte de Jesús, y es posible que hayan desaparecido de la vista otros elementos mágicos o semimágicos. Pienso que podemos estar bastante seguros de que inicialmente la *fama* de Jesús fue el resultado de sus curaciones, especialmente de las expulsiones de demonios. Esto aplica un correctivo importante a la opinión habitual de que Jesús fue esencialmente un maestro. Fue también, y para algunas personas principalmente, un taumaturgo. No podemos decir, sin embargo, que sus actividades curativas lo pusieran al nivel de los magos. Existe la *posibilidad conjetural* de que a veces utilizara uno o más de los recursos de éstos, como por ejemplo el uso de saliva y el comportamiento físico imitatorio. Parece que principalmente curó mediante la palabra y el contacto.

### *Milagros del ámbito de la naturaleza*

Los evangelios atribuyen a Jesús otros tipos de milagros, además de las curaciones. Éstos se denominan generalmente “milagros del ámbito de la naturaleza”, aunque este nombre no es siempre totalmente adecuado.

Uno de los más sorprendentes, y también enigmático, es una complicada historia de expulsión de demonios (*f supra*). Jesús y sus seguidores cruzaron el mar de Galilea y fueron a Gerasa (Marcos y Lucas), o a Gadara (Mateo). Se encontraron a un endemoniado al que nadie podía dominar.<sup>14</sup> La gente de la ciudad había tratado de atarlo con cadenas, pero él las rompía. “Noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras.” Vio a Jesús, corrió hacia él y se arrodilló. Él —o más bien el demonio en él— gritó: “¿Qué tengo yo que ver contigo,

<sup>14</sup> En este caso, Mateo, como en otros lugares, multiplica por dos: dos endemoniados; cf. 9,27 y 20,31 (dos ciegos).

Jesús, Hijo del Dios altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes”. Jesús le preguntó su nombre. Contestó: “Legión es mi nombre, porque somos muchos”. Había allí cerca una piara de cerdos, y los demonios rogaron a Jesús que los enviara dentro de los cerdos. Jesús así lo hizo, “y la piara se lanzó al lago desde lo alto del precipicio, y los cerdos, que eran unos dos mil, se ahogaron”. Los porquerizos contaron lo sucedido, y muchos fueron a ver lo que había pasado. El ex endemoniado estaba sentado, “vestido y en su sano juicio”. La gente suplicó a Jesús que se alejara. Éste subió a la barca, y el hombre curado le pidió que le dejase ir con él. Jesús no se lo permitió, sino que le dijo que debía quedarse y contar la historia de cómo Dios había tenido misericordia de él. Efectivamente, se quedó, publicando lo que Jesús había hecho con él por toda la Decápolis (Mc 5,1-20). Según Mateo, sin embargo, la historia termina con el ruego de la población a Jesús para que se marche (Mt 8,28-34).

La historia es extraña se mire por donde se mire. Es, con mucho, la expulsión de demonios más espectacular atribuida a Jesús, y combina tal expulsión con “la naturaleza”, los cerdos. Uno de sus detalles la hace inverosímil. Gerasa está a unos 48 kilómetros al sudeste del mar de Galilea y no hay ninguna gran masa de agua en sus alrededores. Mateo traslada la escena a Gadara, a unos nueve kilómetros del mar, pensando quizás que eso reduce el problema —aunque un salto de nueve kilómetros es tan imposible como uno de 48—. No sé cómo explicarme la historia en el sentido de encontrar en ella un núcleo histórico. Los evangelios apócrifos de siglos posteriores a veces representan a Jesús obrando milagros igual de fantásticos y grotescos, algunos de ellos más crueles aún que la destrucción de los cerdos, como matar de niño a sus compañeros de juego y luego volverlos a la vida o convertirlos en cabras. Es decir, a veces los autores cristianos deseaban tan intensamente mostrar a Jesús como capaz de emplear un poder sobrenatural, que lo representaban como si no fuera mejor que un malhumorado dios de la mitología griega.<sup>15</sup> Por lo general, los evangelios canónicos están libres de esta tendencia. En este caso, sin embargo, se hace tanto hincapié en el poder espiritual de Jesús sobre los demonios que el resultado es una historia poco atractiva. Por supuesto, el punto sobre el que se pretendía insistir es la curación de un hombre irremediamente poseído.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Algunas historias de los evangelios apócrifos de los siglos II y posteriores tal vez sean implícitamente heréticas según la definición calcedoniana —“implícitamente”, porque no dicen de hecho que Jesús fuera sobrehumano—. Tal vez los autores podrían haberse defendido de los posibles ataques sosteniendo que presentaban a Jesús capaz de convencer a Dios para que hiciera cosas, y no tanto capaz de hacerlas por sí mismo.

<sup>16</sup> Véanse los útiles comentarios de Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, pp. 734s.

El milagro del ámbito de la naturaleza más famoso guarda relación con una tempestad en el mar (Mt 14,22-33 // Mc 6,45-52). Jesús había estado enseñando. Despidió a la multitud a la que enseñaba y subió a la montaña a orar, mientras los discípulos cruzaban el mar en barca. Se levantó una tempestad, y la barca tenía dificultades. De repente, los discípulos vieron a Jesús caminando hacia ellos. Se asustaron, porque creían que era un fantasma. Jesús les tranquilizó, pero Simón Pedro pidió una prueba de que era él: Jesús debía hacer que él, Pedro, caminara también sobre el agua. Pedro salió de la barca y empezó a caminar hacia Jesús. El viento apareció de nuevo, y Pedro se atemorizó y empezó a hundirse. Jesús lo agarró de la mano y le preguntó: “¡Hombre de poca fe! ¿Por qué has dudado?”. Volvieron a la barca y el viento cesó. Los discípulos se convencieron de que Jesús era el Hijo de Dios. Ésta es, al menos, la versión de Mateo. Mc 6,45-52 no contiene la parte relativa a Pedro, ni tampoco la firme conclusión de que los discípulos creyeron que Jesús era el Hijo de Dios. Según Marcos, no entendieron.

Hay otra historia relacionada con una tempestad en el mar (Mc 4,35-41 y par.). Estando los discípulos y Jesús en una barca, se levantó una tempestad, y la barca estaba a punto de zozobrar. Jesús dormía. Los discípulos le despertaron diciendo: “Maestro, ¿no te importa que perezcamos?”. Jesús se levantó, increpó al viento y dijo al mar: “¡Cállate! ¡Enmudece!” y el mar se calmó.

Lo mismo que hay dos milagros en el mar, hay dos milagros relacionados con la alimentación. Según el primero (Mc 6,30-44 // Mt 14,13-21), Jesús y sus discípulos intentaban escapar de la multitud, que no les dejaba tiempo ni para comer. Subieron a su barca y se fueron a “un lugar despoblado”, que no estuvo despoblado por mucho tiempo, pues las gentes “corrieron allá, a pie, de todos los pueblos, llegando incluso antes que ellos”. Jesús se puso a enseñar a la multitud y se hizo tarde. Los discípulos le instaron a que despidiera a sus oyentes para que pudieran encontrar comida. Él les contestó: “Dadles vosotros de comer”. Esto no parecía razonable, puesto que no tenían suficiente dinero para comprar comida para la multitud. Entonces Jesús preguntó cuántos panes tenían. Encontraron cinco, y dos peces. La multitud se sentó, Jesús pronunció la bendición y partió el pan. Se repartieron también los peces. Pese a la pequeña cantidad inicial de comida, “comieron todos hasta quedar saciados” y sobró comida. Según Marcos, eran 5.000 hombres; Mateo especifica “sin contar mujeres y niños”. En una segunda ocasión (Mt 15,32-39 // Mc 8,1-10), siete panes (así en Marcos; Mateo añade “y unos pocos peces”) fueron suficientes para alimentar a 4.000.

El aspecto más curioso de los milagros del ámbito de la naturaleza es la falta de repercusión que, según los evangelios, tenían estos aconteci-

mientos. De la reacción de la multitud ante la primera multiplicación, los escritores evangélicos solamente dicen: “Comieron todos hasta quedar saciados” (Mc 6,42 y par.). El comentario después de la segunda multiplicación es casi idéntico (Mc 8,8 // Mt 15,37). Ni siquiera los discípulos hicieron comentarios. En medio de las dos multiplicaciones se encuentra, tanto en Mateo como en Marcos, la historia de Jesús caminando sobre el agua. En este caso, Marcos dice que los discípulos “quedaron completamente asombrados, ya que no habían entendido lo de los panes y su mente seguía embotada” (Mc 6,51s). Mateo, lo hemos observado, tiene un final más reverencial: “Y los que estaban en la barca se postraron ante Jesús, diciendo: ‘Verdaderamente eres el Hijo de Dios’” (Mt 14,33). La tempestad calmada, el primer milagro del ámbito de la naturaleza en Mateo y Marcos, únicamente provocó asombro: “¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?” (Mc 4,41; Mt 8,27).

Cuando recordamos que Marcos atribuyó una gran resonancia a un milagro relativamente menor, una sola expulsión de demonios (Mc 1,28: “se extendió su fama por todas partes”), resulta difícil explicar por qué los autores de los evangelios tienen tan poco que decir acerca de la importancia pública de milagros tan grandes como alimentar a una multitud. No podemos resolver por completo este rompecabezas, pero parte de la respuesta es que los primeros cristianos debían de tener en cuenta un hecho histórico serio: no fueron muchos los que creyeron en Jesús como el portavoz definitivo y más importante de Dios. De 1 Cor 15,6 se desprende que Jesús tenía unos cientos de seguidores y partidarios (*supra*, p. 147). Sin embargo, los escritores evangélicos creían que era el Hijo de Dios y que obró signos espectaculares que demostraban su íntima relación con la divinidad. Pero si verdaderamente obró milagros y los milagros fueran pruebas, debía haber creído más gente. Los autores no dudaban de que Jesús obró milagros, pero tenían que reconocer que no fueron muchos los que creyeron en él. Esto les planteaba un dilema. Marcos en particular trató de afrontarlo haciendo que Jesús ordenara guardar silencio: quizás no creyeron muchos porque Jesús había restringido la difusión de las noticias. Sin embargo, Marcos también dice que aquellos a los que se mandó callar no obedecieron, sino que proclamaron a Jesús abiertamente, y que él se veía acosado por las multitudes. Sin embargo, cuando esas mismas multitudes vieron un milagro (la multiplicación de los panes y los peces), prácticamente no tuvieron reacción alguna. El lector moderno se inclina a pensar que esta curiosa situación se produce en parte debido a la tensión existente entre la historia real y el relato que de ella hacen los evangelistas. Quizás Jesús no hizo en realidad muchos milagros espectaculares, y por tanto es normal que no fueran muchos los que le siguieron persuadidos a ello por los milagros. De ahí se seguiría que la tradición cristiana aumentó e intensificó las historias de milagros para hacerlas muy impresionantes. Así, se

podría estimar que históricamente se produjo una reacción pequeña porque hubo pocos milagros importantes, mientras que en los evangelios hay grandes milagros pero una reacción inexplicablemente pequeña. Es posible que los verdaderos milagros de Jesús fueran relativamente sin importancia y entusiasmaran al público sólo de forma temporal. Esto es una conjetura, pero me parece una solución razonable. No obstante, en la sección siguiente consideraremos más detenidamente las posibles reacciones públicas ante los milagros de Jesús.

### *La significación de los milagros de Jesús*

Nos ayudará a conseguir claridad volver sobre las explicaciones modernas de los milagros antes de sacar conclusiones definitivas sobre el punto de vista de los evangelistas y el probable punto de vista de Jesús. Cuando la gente vuelve hoy la mirada a los milagros del mundo antiguo —no sólo a los de la Biblia—, espontáneamente desean explicarlos de manera racional, puesto que la opinión de Cicerón —no puede ocurrir nada que no sea natural, y lo que ocurre es natural— se ha convertido en la opinión predominante, aun cuando mucha gente no la comparta. Las principales explicaciones racionales son éstas:

1) Más o menos, todas las curaciones son explicables como sanaciones psicósomáticas o victorias de la mente sobre la materia. Se conocen ejemplos perfectamente documentados de enfermedades “históricas” o psicósomáticas. Esta explicación, aplicada a los milagros de los evangelios, abarca las expulsiones de demonios y las curaciones del ciego, el sordomudo, el parálitico y posiblemente la hemorroísa.

Algunos han intentado extender esta explicación a la historia del endemoniado geraseno y los cerdos: mediante sugestión mental, Jesús curó realmente a un “endemoniado”, esto es, lo volvió a su juicio cabal. Al hombre le entraron convulsiones, que alarmaron e infundieron pánico a los cerdos, los cuales se abalanzaron sobre el acantilado. Esta explicación no me parece convincente, y dudo de que quienes la proponen hayan intentado nunca infundir pánico a una piara de cerdos sufriendo un ataque epiléptico. Esta historia no es susceptible de explicación racional.

2. Cabe pensar que algunos milagros fueron meras coincidencias. La tempestad calmada, por ejemplo, tal vez fuera un caso en el que la tempestad amainó por sí misma, más o menos en el momento en que Jesús dijo: “¡Cállate! ¡Enmudece!”.

3. Se ha sugerido que algunos milagros fueron solamente aparentes. Cuando Jesús fue visto andando sobre el agua, quizás estaba en tierra pero la superficie estaba oscurecida por una niebla baja que parecía el mar, o quizás él sabía dónde había rocas sumergidas.
4. La psicología de grupo se ha utilizado a menudo para explicar los milagros de las multiplicaciones. En realidad, todos habían traído comida, pero tenían miedo de sacarla por temor a tener que compartirla. Cuando Jesús y sus discípulos empezaron a compartir su comida, sin embargo, la multitud entera se animó a hacer lo mismo y hubo suficiente y de sobra.
5. Algunas historias de milagros pueden ser leyendas a las que se ha dado apariencia histórica. En rigor es verdad, por ejemplo, que Pedro vaciló en la fe. La primera vez fue cuando prendieron a Jesús. Lo siguió de lejos y, cuando le preguntaron, negó ser uno de sus seguidores (Mc 14,66-72). Más tarde también vaciló en la cuestión de si a los gentiles que se convertían al movimiento cristiano se les debía exigir o no que observaran las leyes alimentarias judías, y Pablo declaró que Pedro actuó de modo hipócrita (Gál 2,11-24). La incapacidad de Pedro para andar sobre el agua, según esta explicación, no es más que una representación gráfica de un defecto de carácter. Describe su flaqueza narrando una breve leyenda.

La necesidad de explicaciones racionales es moderna. Esas numerosas tentativas tienen un propósito conservador: si los milagros de Jesús se pueden explicar racionalmente, es más fácil que los hombres actuales sigan creyendo que la Biblia es verídica. O sea, verídica en el sentido moderno: históricamente exacta y científicamente sólida. A mi modo de ver, algunas explicaciones racionalistas son tan inverosímiles que perjudican al conjunto de la tentativa, pero el principio es parcialmente correcto. Los antiguos atribuían a los poderes sobrenaturales (espíritus buenos y malos) lo que los modernos explican de otras maneras. Es perfectamente razonable que expliquemos los acontecimientos antiguos desde nuestro propio punto de vista. En mi opinión, es plausible explicar una expulsión de demonios como una curación psicósomática. Sin embargo, es un error pensar que las explicaciones racionales de los milagros pueden establecer que los evangelios son enteramente objetivos. Algunas de las historias de milagros no se pueden explicar con los conocimientos científicos que hoy poseemos.

La tarea más importante para el propósito de este libro es, sin embargo, poner de manifiesto cómo veían los milagros los contemporá-

neos, y los casi contemporáneos, de Jesús. También deseamos saber más concretamente lo que pensaron de sus milagros los seguidores de Jesús y, en la medida de lo posible, lo que pensaba él mismo. Los indicios de los que podemos echar mano –las historias de milagros de los evangelios y de otras obras literarias antiguas– nos han dado información excelente sobre la opinión general que existía acerca de los milagros en la época de Jesús (*supra*, pp. 158-166). Al estudiar los evangelios, también hemos descubierto cómo entendían los milagros los diferentes cristianos –los evangelistas– una o dos generaciones después de la muerte de Jesús. Sin embargo, detrás de los evangelios debemos intentar descubrir la importancia que Jesús y sus seguidores atribuían a sus milagros, y nuestras conclusiones deben ser un tanto provisionales. Vamos a pasar ahora a este intento.

Quienes acudían a Jesús esperando milagros le veían a la luz de sus propios pasado y presente. Nuestro examen de las historias de milagros recogidas en los evangelios confirma las conclusiones del anterior análisis de los milagros, en el mundo antiguo en general y en Palestina en particular: la mayoría de la gente no tenía ninguna dificultad en creer en los milagros. Los judíos leían y creían la Biblia hebrea, donde encontraban que Moisés, Elías y Eliseo, entre otros, habían hecho milagros. Josefo pensaba que Eleazar podía realmente expulsar demonios. Durante la guerra civil, muchos judíos suponían que la maldición de Honi sería eficaz, y era creencia generalizada que Dios había escuchado una vez su oración que pedía la lluvia. La gente corriente de Palestina no veía ninguna dificultad en pensar que Dios podía actuar, y actuaba de hecho, en la historia, a veces por medio de una persona justa y santa que obraba milagros.

La pregunta que se hacían los contemporáneos de Jesús acerca de sus obras era si quien actuaba a través de él era Dios o no. Los enemigos de Jesús no le consideraban sospechoso de fraude, sino de curar invocando poderes demoníacos. Quienes creían que expulsaba demonios por el Espíritu de Dios, naturalmente pensaban que era representante de Dios en un sentido u otro. ¿Podemos ser más concretos sobre *el abanico de opiniones positivas*? Recordamos que Jesús tenía algunos discípulos, un número mayor de seguidores y partidarios, y muchos más simpatizantes. Las multitudes acudían a él en tropel esperando ver curaciones o beneficiarse de ellas. ¿Qué pensaban de él? ¿Fueron los milagros de Jesús como los de Honi y Hanina, signos de que el taumaturgo era especialmente devoto y era escuchado por Dios? ¿O fueron como los signos prometidos por Teudas, indicaciones de que Dios estaba a punto de repetir sus obras poderosas en favor de su pueblo? ¿Probaban que Jesús era en algún sentido el Hijo de Dios? Voy a abordar en primer lugar esta última pregunta, pues éste es el tema que a menudo lleva a conclusiones erróneas a la mayoría de los lectores modernos cuando leen los evangelios u otra literatura antigua.

Los evangelios sinópticos no indican que quienes buscaban y obtenían curaciones de Jesús lo llamaran “Hijo de Dios”, aunque sí atribuyen esta opinión a los demonios. Cuando Jesús los exorcizaba, los demonios a veces gritaban “Hijo de Dios”.<sup>17</sup> La versión mateana de la marcha de Jesús sobre el agua es el único pasaje en el cual unos seres humanos reaccionan ante un milagro diciendo que Jesús es el Hijo de Dios: ya vimos que en Mateo la conclusión de la historia es que los discípulos hacen esta confesión (Mt 14,33). Marcos, sin embargo, afirma que “su mente seguía embotada” (Mc 6,51). Esta historia no se encuentra en Lucas. Los lectores actuales para quienes el cristianismo se basa en la idea de que Jesús era más que humano y de que los milagros de Jesús dieron consistencia a esta fe, naturalmente encuentran la confirmación de su opinión en este versículo de Mateo. Una interpretación rigurosa de los datos sería que nada en absoluto apunta a la idea de que los contemporáneos de Jesús encontrarán en sus milagros la prueba de que era el Hijo de Dios. Los historiadores no pueden explicar el significado de los gritos demoníacos, pero en cualquier caso los gritos de los demonios no se pueden tomar como reflejo de la opinión general que sostenían los espectadores bien dispuestos. Mt 14,33 no alude a la opinión de la mucha gente que acudía a Jesús por las curaciones. En realidad, esa frase sólo es prueba de la opinión personal de Mateo, pues se trata simplemente de una revisión de Marcos.

Pese a la absoluta carencia de pruebas de que los espectadores bien dispuestos, o la gente que acudía a Jesús esperando ser curada, pensarán que sus milagros demostraban que era el Hijo de Dios, voy a analizar esta posibilidad en términos generales. Espero aclarar un poco el tema “Hijo de Dios” y milagros. Empezaremos preguntándonos qué significados podía tener “Hijo de Dios”.

En un contexto judío, “Hijo de Dios” no significa “más que humano”. Todos los judíos eran “Hijos de Dios”, o incluso el (colectivo) Hijo de Dios, como en Os 11,1 o Ex 4,22 (“Israel es mi hijo primogénito”).<sup>18</sup> El Sal 2,7 se refiere al rey de Israel como Hijo de Dios; Lucas aplicó este versículo a Jesús (Lc 3,21), pero no hay razón para afirmar que con ello diera una nueva definición de “Hijo de Dios” que significara “más que humano”.

En el mundo griego se distinguía menos entre lo humano y lo divino

<sup>17</sup> El endemoniado geraseno (Mc 5,7 // Mt 8,29 // Lc 8,28) y varios demonios, según el sumario de Mc 3,11 // Lc 4,41.

<sup>18</sup> “Hijos” en hebreo se utilizaba a veces genéricamente para significar “hijos e hijas”.

que en el mundo judío. La mitología griega hablaba de dioses que se unían con seres humanos y daban origen a una descendencia común.<sup>19</sup> Los griegos declaraban en ocasiones que un ser humano era divino. Aunque los romanos no fueron originariamente propensos a considerar dioses a los seres humanos, esa práctica griega se fue extendiendo por todo el imperio romano.

En el siglo I, pues, la expresión “Hijo de Dios” en un pasaje como Mt 14,33 podía tener todo un abanico de significados. Cabe imaginar que el significado sea el posible en la cultura griega: “Los discípulos se dieron cuenta de que Jesús era más que meramente humano”. Lo considero poco verosímil. Es probable que “Hijo de Dios”, en este pasaje y en el resto de los evangelios, esté más próximo al significado que hemos visto anteriormente a propósito de Honi: importunaba a Dios de la manera que un hijo importuna a su padre (*supra*, p. 162). Un importante rabino pensaba que Honi era impertinente y daba demasiado por sentado el favor de Dios, pero nadie pensaba que se atribuyera un nacimiento sobrenatural ni poderes sobrehumanos. Al contrario, solamente afirmaba que Dios escuchaba sus oraciones. Es muy importante observar que, en otro pasaje, Mateo atribuye precisamente esta idea a Jesús. En el momento de su prendimiento, Jesús impidió el intento de los discípulos de defenderle preguntando: “¿O crees que no puedo acudir a mi Padre, que pondría a mi disposición en seguida más de doce legiones de ángeles?” (Mt 26,53). Este tipo de afirmación de filiación íntima —confianza en que, si se invoca a Dios, hará lo que se le pide— aparece rara vez atestiguada en la literatura judía, pero es un significado posible de “Hijo de Dios” en el judaísmo del siglo I.

Aunque cabe imaginar que, en un versículo de los evangelios sinópticos donde se afirma que los milagros de Jesús provocaron la aclamación “Hijo de Dios”, esa expresión signifique “más que humano”, dudo de que éste fuera el significado que le daba Mateo. En cualquier caso, no hay razón para atribuir tal idea a los simpatizantes y partidarios de Jesús. Si los seguidores de Jesús en Galilea, o los que vieron sus milagros, dijeron alguna vez que era Hijo de Dios, querían decir lo que probablemente Mateo quiso significar: podía confiar en que su Padre celestial respondiera a sus oraciones. Repito que no hay pruebas de tal reacción, pero la cultura la permitía. Este título, dado por esa razón, no hacía a Jesús absolutamente único, como podemos deducir de la historia de Honi y, también, de Mt 7,11, donde Jesús dice a sus oyentes: “*Vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan*”.

Si los contemporáneos de Jesús no pensaban que sus milagros proba-

ban que era más que humano, ¿entendían que dichos milagros probaban alguna otra cosa, que era como Honi o que era el mensajero definitivo antes de la llegada del Reino? La primera posibilidad es probable. Debemos recordar otro aspecto de la descripción que los evangelios hacen del modo en que la población reaccionaba ante los milagros de Jesús. Los evangelistas tuvieron que aceptar que los milagros de Jesús no demostraron a todos y cada uno que era el representante de Dios en sentido alguno. Así, atribuyen a quienes veían los milagros de Jesús reacciones diversas, que van desde la aceptación tranquila (las multiplicaciones), a la aclamación pública (las primeras expulsiones de demonios y curaciones), la perplejidad (Mc 6,51s) y las acusaciones de magia negra. Los evangelios no tienen una solución clara para el problema de por qué unas personas creían y otras no. Una de las características sorprendentes de los evangelios es que presentan a algunos desconocidos como poseedores de fe en Jesús —es decir, confianza en él y seguridad de que les puede ayudar—; ejemplos de ello son la hemorroísa, la mujer gentil de Siria, el centurión de Cafarnaúm y Jairo. A menudo, sin embargo, los más cercanos a Jesús simplemente se sorprenden, o bien no comprenden (los discípulos en Marcos después de la segunda tempestad calmada). Este contraste probablemente se exagera buscando el dramatismo; además, ya he indicado antes que los mismos milagros de Jesús se exageraron. Una tercera explicación de la falta de devoción generalizada a Jesús es que incluso los que le veían obrar milagros lo consideraban como a Honi, al que Dios escuchaba y que por tanto podía realizar obras benéficas, pero que no era alguien a quien la gente entregara sus vidas.<sup>20</sup>

Nuestro estudio de la literatura no cristiana indicaba que los milagros atribuidos a Jesús no fueron muy diferentes de los atribuidos a otros judíos del mismo período general. Quienes vieron a Honi y Hanina obrar milagros concluyeron solamente que sus oraciones eran eficaces. Los que vieron a Eleazar expulsar a un demonio usando una hierba y un anillo concluyeron solamente que tenía acceso a la sabiduría de Salomón. En conjunto, los datos de los evangelios acerca de la reacción pública ante los milagros de Jesús apuntan en la misma dirección. La gente no dudó de que era un taumaturgo, pero esto no les movió a convertirse en seguidores suyos, ni a concluir que era el portavoz definitivo de Dios. Unos confiaron en él, y otros, no. Algunos aceptaron que sus milagros habían tenido lugar realmente, se lo agradecieron y luego siguieron su camino. Los milagros de Jesús como tales nada probaron a la mayoría de los galileos, aparte del hecho de que estaba en relación íntima con Dios. Sus enemigos, como recordamos, pensaban que estaba en relación íntima con el diablo.

<sup>19</sup> Para un motivo afín en la Escritura hebrea, véase Gn 6,1-4.

<sup>20</sup> Como Geza Vermes propuso hace veinte años: véase *supra* nota 4.

¿Pensaban los contemporáneos de Jesús que sus milagros probaban que el Reino estaba cerca? Más tarde, los seguidores de Teudas esperaron que éste obrara un milagro que recordaría la partición del mar por parte de Moisés.<sup>21</sup> Supongo, por tanto, que estaban dispuestos a considerarlo el último gran profeta antes de que Dios instaurara su Reino. Es decir, algunas personas probablemente pensaban que la gran nueva era, el Reino de Dios, sería inaugurada con la clase de signos espectaculares que marcaron algunos de los momentos fundacionales de la historia judía, como el Éxodo y la conquista de Canaán. Así, era posible que un profeta prometiera un milagro escatológico y atrajera seguidores. De obrar entonces el milagro realmente, habría tenido un seguimiento mucho mayor. Aunque después de los días de Jesús existieron tales promesas (incumplidas), parece que Jesús no ofreció a sus oyentes un gran milagro escatológico. Debemos concluir, pues, que sus milagros como tales no probaron a la población en general, ni siquiera a los sectores de ella favorablemente dispuestos respecto a él, que Jesús era el profeta escatológico. De todo esto se desprende que Honi nos proporciona la categoría dentro de la cual encajaba Jesús en la mente de la mayoría.

Digamos para concluir con este tema que parece haber dos explicaciones de la relativa falta de apoyo a Jesús entre la población en general. Una es que los evangelios exageran los milagros de Jesús; la otra es que los milagros, en cualquier caso, no condujeron a la mayoría de la gente a establecer un compromiso importante con el taumaturgo. Probablemente la mayoría de los galileos oyeron hablar de algunos milagros —expulsiones de demonios y otras curaciones— y consideraban a Jesús un santo con íntima relación con Dios.

¿Qué podemos sacar en claro sobre las reacciones de los discípulos y seguidores cercanos de Jesús ante sus milagros? Hemos visto que especialmente Marcos presenta a los discípulos con menos confianza en Jesús que algunos desconocidos, y poco impresionados por los milagros. Mateo y Lucas ponen algo mejor a los discípulos, pero, pese a ello, difícilmente podemos dudar de cosas como que huyeron cuando fue detenido y que Pedro fue más lejos y negó ser seguidor de Jesús cuando le preguntaron (Mc 14,54, 66-72 y par.). Más tarde, algunos discípulos estarían dispuestos a morir a causa de su fidelidad a Jesús y a su mensaje. La explicación de ese cambio es que vieron al Señor resucitado, y esas experiencias les dieron una confianza absoluta; los milagros de Jesús, no. Es decir, *el efecto de los milagros de Jesús sobre los discípulos probablemente no fue mayor, o mucho mayor, que su efecto sobre otros galileos*. Podemos suponer que todos los discí-

<sup>21</sup> *Supra*, p. 49.

pulos daban por supuesto que Jesús estaba en una relación extremadamente buena con Dios. Les contó que Dios era Padre de todos ellos (Mt 5,45; cf. 5,9) y que podían confiar en él más aún de lo que los niños confían en sus padres. Presumiblemente, esto se aplicaba tanto más a Jesús, y los discípulos veían que era un hombre de Dios. Pero no pensaban que los pocos milagros de Jesús probaran que iba a cambiar el mundo. La clase de milagros que obraba Jesús simplemente no podía probar nada tan espectacular.

Examinemos esto desde otro punto de vista. En el mundo antiguo, los milagros a menudo se veían como la acreditación de un portavoz de Dios. Por esa razón, Teudas y el Egipcio prometieron milagros. Los discípulos de Jesús, pues, debieron de estar dispuestos a seguir la indicación de Jesús mismo con respecto al significado de sus milagros. Supongamos que hubiera dicho esto: “Ahora voy a obrar un milagro. Me propongo hacerlo para probar que José no fue realmente mi padre”. Podemos seguir suponiendo que obró el milagro y que todos los discípulos lo vieron. Presumiblemente, habrían pensado que José no era el padre de Jesús. Si, por otro lado, hubiera dicho que un milagro probaba que Dios estaba a punto de derrotar a las fuerzas del mal de una vez por todas, sus discípulos habrían visto sus milagros bajo esta luz. Es posible, sin embargo, que Jesús viera sus milagros como signos del venidero Reino de Dios y que enseñara a sus discípulos a verlos de la misma manera, *pero ellos no estaban plenamente convencidos*. Repetimos que fue la resurrección lo que les persuadió.

Con la esperanza de aclarar este tema —de si Jesús dijo o no a sus discípulos que sus milagros eran signos de la era venidera—, volvamos sobre el modo en que los evangelios evalúan los milagros. Los discípulos crearon las historias sobre Jesús, y es razonable pensar que el tratamiento global de los milagros en los evangelios refleja algo del punto de vista de los discípulos. La categoría interpretativa más importante de los evangelios es que los milagros muestran que, en Jesús, Dios estaba empezando la victoria sobre el mal y sus consecuencias —el sufrimiento y la muerte—. Los milagros de curación reflejan la idea de que el sufrimiento era el resultado del pecado y el mal, y los evangelios presentan a Jesús librando una encarnizada batalla campal con las fuerzas de Satanás. Las expulsiones de demonios, en particular, lo muestran como victorioso, pero lo mismo se puede decir también de los otros milagros de curación. La relación entre curación y derrota del pecado y el mal es explícita en la historia de la curación del parálítico, a quien Jesús dijo cuando lo curó: “Tus pecados te son perdonados” (Mc 2,5).

Los evangelios también presentan los milagros del ámbito de la naturaleza como ulteriores demostraciones de victoria. Jesús domesticó y sometió la naturaleza. Un motivo antiguo en las religiones de Oriente Próximo era la victoria de Dios —o de uno de los dioses— sobre “lo profundo”. “Lo profundo”, es decir, el océano primitivo, era considerado un enemigo peligroso.

Uno de los primeros actos de la creación de Dios fue sojuzgarlo y dominarlo (Gn 1,2,6). Los salmos también presentan a Dios dominando el mar:

“Pues él ordenó que soplara un vendaval,  
e hizo que las olas se encresparan.  
Subían a los cielos, bajaban al abismo...  
Pero clamaron al Señor en su angustia,  
y él los salvó de la aflicción;  
redujo el vendaval a suave brisa,  
hizo que se calmara el oleaje.  
Se alegraron de ver el mar en calma,  
y el Señor los llevó hasta el puerto deseado” (Sal 107,25-30).

Éste es el pasaje que la historia de la tempestad calmada por Jesús nos recuerda, y los autores de los evangelios se proponían presentar hasta cierto punto a Jesús ejerciendo sobre la naturaleza la soberanía característica de Dios. De ser así, pensaban que podía invocar el poder de Dios, y no tanto que fuera un ser sobrenatural.

Podemos suponer que la confianza en la victoria sobre el mal, que vemos en los evangelios, brota, en no pequeña medida, de la certeza cristiana de que Dios resucitó a Jesús. En vida de Jesús, la fe de los discípulos no era tan firme —lo hemos visto anteriormente—. Pese a ello, este material probablemente nos proporciona una de las *categorías* correctas para comprender la valoración que los discípulos hicieron de los milagros de Jesús durante su ministerio: además de verlo como un santo, en intimidad con Dios, también pensaban que en su obra las fuerzas del bien estaban derrotando a las fuerzas del mal que afligen a la humanidad. ¿Pensaban, mientras trabajaban con Jesús en Galilea, que su victoria sobre el pecado y el mal sería *definitiva*? Probablemente lo esperaban, pero no lo creían del todo.

Por último, nos preguntamos cómo vio Jesús mismo sus curaciones y expulsiones de demonios. Existen cuatro versiones de un caso en el que Jesús se negó a dar la señal que se le pedía (Mt 12,38-42; 16,1-4; Mc 8,11-12; Lc 11,29-32). El relato de Marcos, presumiblemente el más antiguo, es éste: “Se presentaron los fariseos y comenzaron a discutir con Jesús, pidiéndole una señal del cielo, con la intención de tenderle una trampa. Jesús, dando un profundo suspiro, dijo: ‘¿Por qué pide esta generación una señal? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal alguna’”. Según Lucas, Jesús dijo que él (“el Hijo del hombre”) sería una señal para la generación presente lo mismo que Jonás se convirtió en una señal para el pueblo de Nínive. “Los habitantes de Nínive se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán, porque ellos hicieron penitencia por la predicación de Jonás, y aquí hay uno que es más importante que

Jonás”. En una de las dos versiones de Mateo (16,1-4), Jesús hace referencia a “la señal de Jonás”, pero no la explica. En la otra (12,38-42), “la señal de Jonás” es una predicción de la propia muerte y resurrección de Jesús: “Pues así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del pez, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra”.

Así, tenemos estas versiones de la respuesta de Jesús a quienes le pedían una señal:

- 1) no se dará señal alguna (Marcos);
- 2) la señal es que Jesús invita a esta generación a arrepentirse (Lucas);
- 3) no habrá otra señal que la de Jonás, pero ésta queda sin determinar (Mt 16,1-4);
- 4) la señal será la resurrección (Mt 12,38-42).

No es difícil ver que la última interpretación está plenamente de acuerdo con la posterior convicción cristiana y es la que menos posibilidades tiene de ser la propia de Jesús. Jesús probablemente se negó a dar una señal cuando se le apremió a hacerlo (Marcos), o se refirió vagamente a la señal de Jonás (Mt 16,1-4). El significado original de la afirmación de Jesús en que ofrecía “la señal de Jonás” probablemente es el contraste con la generación de Jonás: ellos se arrepintieron; la presente generación, no. La interpretación de esa “señal” como predicción personal de Jesús de su muerte y resurrección probablemente se originó después de que de hecho hubiera tenido lugar la resurrección; lo más probable es que sea obra de Mateo mismo. Por lo visto hasta aquí, parece que Jesús no deseaba que su causa se basase en sus milagros. Se consideraba el verdadero mensajero de Dios, pero no deseaba demostrarlo de esa manera. O quizás sabía que sus adversarios no se impresionarían con los milagros, puesto que los milagros en sí y de por sí nada prueban.

Existe, sin embargo, otro pasaje relativo a las historias de curación donde se indica que Jesús las consideraba demostrativas de que él era el verdadero portavoz de Dios. Estando Juan el Bautista en prisión, probablemente poco después de que Jesús empezara su ministerio activo, envió a algunos de sus discípulos a Jesús para preguntarle: “¿Eres tú él que tenía que venir o hemos de esperar a otro?”. Jesús les contestó:

“Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia. ¡Y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo!” (Mt 11,2-6).

En esta respuesta, Jesús trae a la memoria Is 35, donde hay una lista semejante de milagros, y al parecer declara que esa profecía se está cum-

pliendo en su propia obra, lo cual lleva a la conclusión de que realmente era “el que tenía que venir”. ¿Por qué ofrece los milagros como “señales” a Juan el Bautista, pero no a los demás? Quizás esperaba que Juan viera sus curaciones del modo que él mismo, y algunos de sus seguidores, las veían: como pruebas de que era el representante del Espíritu de Dios. Según eso, la diversidad de sus respuestas ante los requerimientos de señales tal vez obedezca a la diversidad de auditorio: a sus enemigos no les ofrecía señales, pero los que tenían ojos para ver se daban cuenta de que Dios actuaba en su ministerio.

Afinando más, probablemente Jesús vio sus milagros como indicaciones de que la nueva era estaba próxima. *Compartió la opinión de los evangelistas de que él realizaba las esperanzas de los profetas*—o al menos la de que dichas esperanzas estaban a punto de realizarse—. Llegaba un tiempo nuevo en el cual el dolor, el sufrimiento y la muerte serían vencidos, y los milagros apuntaban a él. Ante la acusación de que expulsaba demonios usando el nombre de Belzebú, contestó: “Si yo expulso los demonios con el poder del Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Mt 12,28). Conviene notar tanto la proclamación como el “sí”. Encontramos aquí el reconocimiento de que los milagros como tales no establecían la presencia ni la llegada inminente del Reino; sólo lo hacían si Jesús actuaba con el poder del Espíritu. No hay duda de que él creía que así era.

Hay un pasaje más donde se indica que Jesús veía su ministerio bajo esta luz; Lucas lo introduce en su relato de la misión de los setenta. Cuando estos discípulos volvieron, contaron a Jesús que “hasta los demonios se nos someten en tu nombre”. Él contestó: “He visto a Satanás cayendo del cielo como un rayo” (Lc 10,17s). Parece que Jesús estuvo parcialmente de acuerdo con la opinión de los autores de los evangelios: sus milagros eran signos del comienzo de la victoria definitiva de Dios sobre el mal. Hemos atribuido esa opinión a los evangelios y a los discípulos, y ahora podemos atribuirla a su fuente: Jesús.

Jesús no trató de probar esto de forma grandiosa y llamativa, y probablemente las multitudes que acudían a él en tropel ignoraban, o al menos no entendían plenamente, el contexto escatológico en el cual él veía su obra. Los milagros como tales no expresaban la esperanza escatológica. Solamente comunicaban esa esperanza para los que entendían—que estaban lo bastante próximos a él para situar sus milagros dentro del contexto de su enseñanza—, y hasta ellos siguieron sin estar seguros respecto al significado de los hechos de Jesús.

## 11

## La llegada del Reino

Jesús se propuso proclamar el poder de Dios con su palabra no menos que con sus hechos. Se refería a él como “el Reino de Dios” (Marcos y Lucas) o “el Reino de los Cielos” (Mateo).<sup>1</sup> Marcos resume el mensaje de Jesús así: “El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio” (Mc 1,15).

“Reino de Dios” es claro y preciso en algunos aspectos, pero ambiguo en otros. Lo más claro es su connotación negativa: apunta al reinado de Dios como distinto del humano y, por tanto, a la reorientación radical de los valores y el poder. Dios, casi todos los judíos estaban de acuerdo, no gobernaba su Reino designando a Tiberio, Antipas, Pilato y Caifás, ni tenía como consideración fundamental la seguridad del imperio romano. “El Reino de Dios”, en la Palestina del siglo I, definitivamente no era el reino presente.

Más difícil es decir en positivo lo que Jesús quería decir con “Reino de Dios”. Los intensos esfuerzos realizados a lo largo de los últimos cien años para definir esa expresión han oscurecido el tema, en vez de aclararlo. Dos significados, sin embargo, debían de ser más o menos evidentes, dadas las ideas judías corrientes. Una es que Dios reina en el cielo; el “Reino de Dios” o el “Reino de los Cielos” existe allí eternamente. En ocasiones, Dios actúa en la historia, pero sólo gobierna completa y constantemente el cielo. El segundo es que, en el futuro, Dios gobernará la tierra. Ha decidido permitir que la historia humana transcurra interviniendo relativa-

<sup>1</sup> La expresión de Mateo es literalmente “Reino de los Cielos”. “Cielos” es un circuloquio judío para denotar “Dios” (se podría comparar con la expresión inglesa “Merciful heavens! [¡Cielos misericordiosos!]”), y la expresión mateana tal vez esté más próxima a la utilizada por Jesús. En el presente estudio, sin embargo, voy a usar la expresión más directa “Reino de Dios”.



mente poco, pero un día pondrá fin a la historia normal y gobernará el mundo perfectamente. Dicho brevemente: el Reino de Dios existe *allí* siempre; en el *futuro*, existirá aquí. Estos dos significados son perfectamente compatibles entre sí. Cualquiera podía sostener ambos al mismo tiempo, y, de hecho, millones de personas todavía lo hacen.

¿Qué pueden hacer los seres humanos respecto al Reino? La mayoría de quienes sostenían una de estas opiniones, o ambas, pensaban que sólo podían preparar y aguardar una de estas tres eventualidades: al morir, sus almas entrarían en el Reino de los Cielos; morirían y esperarían la resurrección del cuerpo; o tal vez Dios trajera su Reino a la tierra antes de que murieran. Era razonable sostener una combinación de estas opiniones: cuando las personas mueren, sus almas van al cielo; en el futuro, Dios traerá su Reino a la tierra y entonces juzgará a los vivos y a los muertos (cuyos cuerpos resucitarán). La inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo fueron originariamente ideas independientes: la resurrección entró en el judaísmo desde Persia; la inmortalidad, desde Grecia. Pero en el siglo I se combinaban con frecuencia (como veremos más adelante).

“Reino” es un concepto social, pero el párrafo anterior solamente habla de su preparación individual y de la participación individual en él —hasta que Dios decida traer el Reino a la tierra—. Se puede decir, por supuesto, que los individuos que preparaban el Reino de Dios ciertamente influyeron en la sociedad. Esas personas vivieron vidas honradas y, así, hicieron del mundo un lugar mejor. Pero, hasta aquí, “el Reino” se refiere sólo a una sociedad sobrenatural, gobernada por Dios en persona. Los seres humanos pueden prepararse para él, pero fuera de eso no pueden hacer nada al respecto: el Reino es como el tiempo atmosférico.

Quizás resulte innecesario decir que a muchos esto les ha parecido insatisfactorio como interpretación de la enseñanza de Jesús sobre el Reino de Dios. En su sociedad había pobreza e injusticia. Seguramente deseó una sociedad mejor, seguramente pensó que la gente podía ayudar a crearla, seguramente esto es lo que quería decir cuando hablaba del Reino de Dios. Cuando añadimos a estas expectativas, perfectamente razonables, el hecho de que la palabra “Reino” se utiliza de diversas maneras en los evangelios, entendemos por qué el tema “el Reino de Dios en la enseñanza de Jesús” es una de las cuestiones más discutidas en la investigación del Nuevo Testamento. Los estudiosos a menudo sostienen que Jesús consideraba el Reino, de una forma u otra, presente y activo en el mundo, especialmente en su ministerio. La gente no tenía que esperar, podía participar en él.

Puede ser útil pensar que Jesús —o cualquier otro judío del siglo I que

desease hablar sobre el dominio de Dios— tenía la opción de combinar de diversos modos *aquí, allí, ahora y más tarde*. El Reino está aquí, en el cielo o en ambos sitios. Es presente, futuro o ambas cosas.<sup>2</sup> La cuestión es lo que Jesús quería decir principalmente. *A priori*, sería perfectamente razonable conjeturar que en los dos casos eligió la opción “ambos”: el Reino de Dios está allí y aquí, ahora y por siempre. ¿Por qué limitar la esfera del poder de Dios? Por supuesto, la opción del doble “ambos” requiere algún cambio en el significado preciso de “Reino”: *aquí y ahora*, el Reino no puede ser del todo lo que será donde no intervengan seres humanos. El Reino *presente* de Dios *en la tierra* tendría que ser invisible y no coactivo. Los individuos o los grupos de personas podrían verse como habitantes del Reino de Dios si trataban de vivir como Dios (según ellos) quería. Pero tendrían que aceptar que la voluntad de Dios por lo general no prevalecería y que Dios no forzaba a la humanidad en general a vivir de una manera en vez de otra.

En otro sentido, casi cualquier judío del siglo I podía estar de acuerdo en que Dios gobierna aquí y ahora, puesto que ejerce la provi-dencia<sup>3</sup> y controla el resultado final. Los judíos, en general, pensaban que Dios era el Señor del cielo y, también, que al final lo gobernaría todo perfectamente. Doy por sentado que Jesús compartía estas ideas. En términos generales, no estaban sujetas a ninguna controversia. Parece, sin embargo, que quiso decir algo más particular sobre el Reino de Dios. En la enseñanza de Jesús, el Reino de Dios no es meramente la *capacidad* definitiva de Dios para determinar el curso de la historia, ni es solamente el reinado de Dios en el cielo. Algo especial estaba sucediendo o estaba a punto de suceder. Cuando Jesús hablaba del Reino no estaba ofreciendo meramente la opinión teológica normal de su tiempo. Por tanto, debemos intentar indicar más exactamente lo que quiso decir.

Nuestro primer paso va a ser examinar los dichos sobre el Reino. Los dividiré en seis categorías, tres de las cuales son simples subdivisiones del significado futuro de “Reino de Dios”.

1) El Reino de Dios está en el cielo: es una esfera trascendente, en la que se puede buscar inspiración y donde todos entrarán individualmente en el momento de la muerte o del gran juicio: el Reino está *allí, ahora y en el futuro*. Hay varios pasajes evangélicos referidos a la entrada en el Reino (= cielo) en el momento de la muerte o del juicio. Un ejemplo es

<sup>2</sup> Los cristianos con tendencia filosófica tal vez prefieran no considerar en absoluto el “Reino de Dios” como algo definido física y temporalmente. A mi parecer, sin embargo, los judíos del siglo I, y Jesús entre ellos, pensaban desde este punto de vista.

<sup>3</sup> Véanse *supra* p. 50.

Mc 9,47: “Si tu ojo es ocasión de pecado para ti, sácatelo. Más vale entrar tuerto en el Reino de Dios que ser arrojado con los dos ojos al infierno” (de modo parecido en Mt 18,9: “mejor entrar en la vida”). En este texto, “Reino de Dios” se opone a infierno y se “entra” en él después de la muerte. Asimismo, cuando un rico le preguntó qué debía hacer para heredar la vida eterna, Jesús le dijo que vendiera todo lo que tenía, se lo diera a los pobres (de ese modo tendría un tesoro en el cielo) y se convirtiera en seguidor suyo (Mc 10,17-22 y par.). Aunque este pasaje no contiene la palabra “Reino”, apoya de forma general esta idea concreta: los individuos obtienen la vida eterna en el momento de la muerte.

El significado de “Reino” es básicamente el mismo en algunos otros pasajes, como Mc 10,15 // Lc 18,17; cf. Mt 18,3 (quien no recibe el Reino como un niño no entrará en él) y Mt 7,21s (sólo quienes hacen la voluntad de Dios entrarán en el Reino “aquel día”; es decir, en el juicio final). Si hiciéramos un esbozo más detallado de los significados de la palabra “Reino”, los dichos sobre el juicio final podrían constituir una subcategoría. En éstos se presupone, bien que la gente muere y espera el juicio, bien que el mundo se acaba y Dios (o su virrey) preside el juicio –al cual también son sometidos, presumiblemente, quienes ya habían muerto antes–. A la postre, el efecto es el mismo. La gente entra en el Reino después de la muerte siempre y cuando sus vidas sobre la tierra se hayan ajustado a las exigencias del juez. Dios no crea el Reino entonces, de modo que éste existe siempre. Ésta es una de las definiciones simples con que hemos empezado el capítulo, y vemos que está presente en los evangelios.

2) El Reino de Dios es ahora una esfera trascendente en el cielo, pero en el futuro vendrá a la tierra. Dios transformará el mundo de manera que las estructuras básicas de la sociedad –físicas, sociales y económicas– se mantengan, pero remodeladas. Todos vivirán como Dios quiere, y habrá justicia, paz y abundancia. El Reino está *allí ahora* y en el futuro estará también *aquí*. Ésta es la segunda definición simple, y también se puede encontrar en los evangelios. Una de las peticiones del *Padrenuestro* contiene esta idea: “Venga a nosotros tu Reino y hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (Mt 6,10; cf. Lc 11,2). Algunos pasajes hablan de *rangos* en el Reino, insinuando con ello una estructura social, la cual indica que el Reino futuro estará *aquí*: según Mc 10,35-40 // Mt 20,20-23, Santiago y Juan (en Mateo, su madre) pidieron a Jesús el poder sentarse uno a cada lado de él en su gloria (Marcos) o en su Reino (Mateo). Jesús contestó que no tenía autoridad para conceder lo que solicitaban de él. También hay una discusión sobre “quién es el mayor” en el Reino, en Mt 18,1.4, y sobre el “más pequeño en el Reino” en Mt 5,19. En su última cena, Jesús afirmó que no volvería a beber vino

hasta que pudiera beberlo en el Reino (Mc 14,25 y par.). Lucas sitúa en este contexto la disputa sobre el rango en el Reino futuro. Jesús concluye la discusión así: “Yo os hago entrega de la dignidad real que mi Padre me entregó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa cuando yo reine y os sentéis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Lc 22,29). La predicción de que los doce discípulos juzgarán a las doce tribus de Israel también aparece en Mt 19,28. En este caso se conecta con un dicho más general que también presupone un orden social y posesiones materiales: “Todo el que haya dejado casas, hermanos... o tierras por mi causa recibirá cien veces más y heredará la vida eterna” (Mt 19,29; de manera semejante Mc 10,29s; Lc 18,29s). Según este texto, la recompensa material llega *antes* de la vida eterna; es decir, la sociedad será reorganizada para que los seguidores de Jesús sean los dirigentes y tengan grandes posesiones, pero “la vida eterna” se encuentra aún más allá en el futuro. Habrá un Reino de Dios en la tierra, presumiblemente mientras los seguidores de Jesús estén todavía vivos. Todos estos pasajes presentan el Reino desde la óptica de una sociedad humana enormemente transformada en la tierra. Hemos visto antes que las categorías 1 y 2 se pueden combinar: las personas que mueren entran en el Reino de Dios en el cielo, pero un día Dios vendrá a la tierra para reinar también en ella.

3) Una subcategoría especial de dichos consideran de antemano una esfera futura que será introducida por un acontecimiento cósmico. Lo que hace distintos estos pasajes es que indican cómo vendrá el Reino a la tierra. La llegada del Reino irá acompañada de señales cósmicas. Me apresuro a añadir que en estos pasajes la palabra “Reino” apenas aparece; pese a ello, el tema es el establecimiento del dominio de Dios, generalmente bajo la soberanía del “Hijo del hombre”. Este título tiene más de un significado en los evangelios; en los pasajes que consideramos se aplica a una figura celestial que desciende para establecer un nuevo orden. El pasaje principal es Mc 13 y sus paralelos en Mateo y Lucas. Voy a citar algunos versículos tan sólo:

“Pasada la tribulación de aquellos días, el Sol se oscurecerá y la Luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo... Entonces verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder y gloria. Él enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo” (Mc 13,24-27).

Los pasajes paralelos son Mt 24; 10,16-23; 16,27s; Lc 17,22-37; 21,5-19.

Por lo general, los especialistas dan por sentado que Mc 13 supone el fin del mundo. Actualmente sabemos que si las estrellas cayeran del

cielo, el universo físico estaría en un grave apuro. A los antiguos, sin embargo, las estrellas les parecían bastante cercanas y muy pequeñas (como lo son hoy para los niños hasta que se les enseñan los hechos básicos de la astronomía). Así, las predicciones de una perturbación cósmica no suponen necesariamente que el universo esté a punto de ser destruido. Más probable es que esos dichos simplemente describan *cómo* vendrá el Reino a una tierra que seguirá existiendo: el Hijo del hombre y los ángeles vendrán acompañados por señales celestes. Esta cuestión no se puede zanjar con total certeza, pero volveré brevemente sobre ella más adelante.

4) En muchos pasajes, el Reino es futuro, pero no se define de otro modo. Dichos pasajes apoyan por lo general la idea de que Jesús habló del Reino como futuro, pero son menos específicos que las categorías 2 y 3. En Mc 1,15 y par., hay un resumen del mensaje de Jesús: el plazo se ha cumplido y el Reino está cerca. Las mismas palabras aparecen también en el encargo de Jesús a sus discípulos en Mt 10,7 y Lc 10,9: han de predicar a los demás que el Reino “está cerca”. Según Mc 9,1 y par., algunos de los seguidores de Jesús “no probarán la muerte” sin haber visto antes que el Reino ha llegado (Mt 16,28: antes de ver al Hijo del hombre llegar en su Reino; Lc 9,27: antes de ver el Reino de Dios). Mc 15,43 hace notar que José de Arimatea *también* aguardaba (o esperaba) el Reino de Dios (cf. Lc 23,51). Otras referencias al Reino como futuro son: Lc 21,31; Mt 25,34; tal vez Mt 21,31.

5) En algunos pasajes es posible que el Reino sea una “esfera” especial en la tierra, constituida por personas dedicadas a vivir según la voluntad de Dios, y que existe dentro y al lado de la sociedad humana normal. En los siglos posteriores a la muerte de Jesús, ésta es la forma en que los cristianos se entendían a menudo a sí mismos: vivían simultáneamente en dos esferas, la temporal y la eclesiástica. No hay en los evangelios ningún pasaje que tenga exactamente ese significado, pero algunos se le acercan: el Reino es como la levadura, que no se puede ver, pero que fermenta toda la masa (Mt 13,13 // Lc 13,20s). En Lc 17,20s, el Reino está “entre vosotros”. Este dicho contiene una línea opuesta a una de las formas que puede adoptar la idea de que el Reino es futuro: “El Reino de Dios no vendrá de forma espectacular”.

6. Muchos estudiosos han encontrado en dos pasajes la opinión de que Jesús consideraba el Reino de algún modo presente en sus propias palabras y obras: presente *aquí y ahora*, pero sólo en su propio ministerio. Voy a citar los dos pasajes, pero dejo para más adelante su análisis; pasaremos inmediatamente a considerar qué conclusiones podemos sacar concernientes al Reino de Dios en la enseñanza de Jesús.

“Si yo expulso los demonios con el poder del Espíritu de Dios [Lucas: el dedo de Dios], es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Mt 12,28 // Lc 11,20).

“Juan, que había oído hablar en la cárcel de las obras del Mesías, envió a sus discípulos a preguntarle: ‘¿Eres tú el que tenía que venir o hemos de esperar a otro?’. Jesús les respondió: ‘Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia. ¡Y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo!’” (Mt 11,2-6).

Durante varias décadas, los especialistas han estudiado las diversas categorías de dichos sobre el Reino y han tratado de dilucidar precisamente lo que Jesús pensaba. Johannes Weiss (1892) y Albert Schweitzer (1906) se detuvieron especialmente en los pasajes de la categoría 3 que acabamos de mencionar (un acontecimiento cósmico) y concluyeron que Jesús esperaba un gran cataclismo en un futuro muy próximo —durante su propia vida—.<sup>4</sup> Naturalmente, ésta fue una conclusión muy inquietante para los estudiosos cristianos, pues significaba que el principal mensaje de Jesús estaba equivocado. Rudolf Bultmann (1926) aceptó la idea de que Jesús consideraba futuro el Reino, pero fue capaz, no obstante, de hacerlo plenamente actual para los creyentes cristianos: “el Reino de Dios es... un poder que, pese a ser enteramente futuro, determina por completo el presente”.<sup>5</sup> Cualquier gran acontecimiento inminente influye en la actividad presente, y Bultmann pensaba que la idea de Jesús sobre el Reino funcionaba de ese modo. Los cristianos deben ver *siempre* el Reino como inminente; entonces vivirán como conviene.

C. H. Dodd, contemporáneo de Bultmann, sostenía que, desde el punto de vista de Jesús, el *éschaton* —el momento decisivo de la historia— había llegado ya en su propio ministerio. Afirmaba, por ejemplo, que “el Reino está cerca” (Mc 1,15) se debía traducir “el Reino ha llegado”.<sup>6</sup> Los detallados argumentos de Dodd convencieron a muy pocos, pero fueron

<sup>4</sup> Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, traducción inglesa 1971 (original alemán 1892); Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, traducción inglesa 1910 (original alemán 1906).

<sup>5</sup> Rudolph Bultmann, *Jesus and the Word*, traducción inglesa 1934, Scribner Pb., p. 51 (original alemán 1926).

<sup>6</sup> C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, revisado 1961, pp. 29s. (1935) [trad. esp.: *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974].

muchos los que pensaron que tenía algo de razón. *Había* un sentido en el cual Jesús pensaba que lo realmente importante ya estaba ocurriendo. Esto condujo a un consenso que duró algunas décadas: Jesús pensaba que el Reino era futuro y también que, “en algún sentido” —nunca especificado—, estaba presente en sus propias palabras y obras. Norman Perrin ofreció la formulación clásica de esta opinión (1963).<sup>7</sup>

En estos últimos años, algunos especialistas estadounidenses han decidido que Jesús no esperaba en absoluto que el Reino viniera en el futuro. Lc 17,20s —el Reino de Dios está entre vosotros— es el único pasaje que realmente cuenta a la hora de definir el Reino. Jesús fue en realidad un reformador político, social y económico, y no esperaba que Dios hiciera algo espectacular ni milagroso en el futuro.<sup>8</sup>

Mi opinión personal es que no podemos llegar hasta la opinión de Jesús simplemente entresacando y seleccionando dichos. En particular pienso que no es posible rechazar de plano ninguna de las categorías importantes. Pronto indicaré dónde residen mis propias dudas, pero no pienso que una reconstrucción histórica deba depender de la idea de que podemos establecer claramente lo que Jesús *no* dijo. Si examinamos con tranquilidad todos los dichos sobre el Reino, veremos que la mayoría de ellos lo sitúan *allí arriba*, en el cielo, donde la gente entrará después de la muerte, y *en el futuro*, cuando Dios traiga el Reino a la tierra y separe las ovejas de las cabras. Hemos señalado un dicho que se opone, al menos parcialmente, a este punto de vista: Lc 17,20s: el Reino no viene de manera espectacular, sino que está entre vosotros. Este dicho, sin embargo, es el prefacio de Lucas a 17,22-37, paralelo de Mc 13. Después del prefacio antifuturo de Lucas, leemos versículos como éstos: “Porque como el relámpago brilla desde un punto a otro en el cielo, así se manifestará el Hijo del hombre en su día”; “Estarán dos moliendo juntas: a una se la llevarán y a otra la dejarán” (Lc 17,24.35). Me parece imposible citar Lc 17,20s como el único dicho válido de Jesús sobre el Reino y afirmar que indica lo que él pensaba realmente. De los tres evangelios, Lucas es el más interesado en minimizar la expectación futura de Jesús y en restarle importancia. Ese interés se pone de manifiesto, por ejemplo, en el prefacio del autor a una parábola, en el cual se advierte a los lectores que no esperen inmediatamente el Reino (Lc 19,11). Sin embargo, ni

<sup>7</sup> Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963.

<sup>8</sup> Dos de los libros recientes más destacados en este campo son: Marcus Borg, *Jesus: A New Vision*, 1987, y Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, 1987. Sobre la idea de que Lc 17,21 determina la cuestión, véase Horsley, p. 167.

siquiera 19,11 niega que el Reino vaya a venir.<sup>9</sup> Ambos pasajes (17,20s y 19,11) son modificaciones lucanas de un material ya existente. Lc 17,20s no aparece en la fuente de Lucas (en este caso Marcos), mientras que 19,11 es el comentario del autor sobre la clave de una parábola. El dicho de 17,20s es el intento personal del autor de reducir la trascendencia de los dramáticos versículos siguientes, que tratan de la llegada del Hijo del hombre y del juicio inminente. Pero aun cuando Jesús pronunciara realmente las frases de Lc 17,20s, no se pueden utilizar para probar que no dijo nada acerca de un futuro acontecimiento cósmico. Creo que Lucas escribió estos dos versículos totalmente de su cosecha, sin apoyarse en ningún dicho transmitido de Jesús. A la hora de determinar lo que Jesús pensaba, sin embargo, no confío en probar que no son auténticos, y, ciertamente, no creo imposible que Jesús pensase que el Reino estaba “en algún sentido” presente. Sostengo, más bien, que no se puede considerar que Lc 17,20s anule la gran cantidad existente de dichos relativos al Reino futuro, incluidos los que en Lucas siguen inmediatamente a esos dos versículos.

Tampoco me convence la interpretación que se hace generalmente de Mt 12,28 y 11,2-6 (la categoría 6). Nunca he sido capaz de ver en estos pasajes lo que otros ven: la declaración de que, según la opinión personal de Jesús, el Reino estaba *plenamente presente* en sus obras. La afirmación de que el Reino “ha llegado a” los críticos de Jesús (primer pasaje) significa muy probablemente “se os está acercando”.<sup>10</sup> Además, en el pasaje donde aparece Mt 12,28, la controversia sobre Belzebú, Jesús da por supuesto que otros expulsan demonios, indicando así que sus actividades personales no son únicas. ¿Pensó, no obstante, que en sus expulsiones de demonios el Reino estaba plenamente presente, mientras que las otras no probaban nada? No podemos saberlo, y el pasaje no lo dice. Si Jesús hubiera pensado que el Reino estaba presente en sus propias obras, cabría esperar que hubiera dicho a quienes curaba, especialmente a los que tenían fe en él, que *ellos* habían tomado parte en el poder del Reino de Dios o que habían sido sus beneficiarios. Decir que el Reino “ha llegado a” sus *críticos* es, a mi parecer, una especie de advertencia: ha llegado a vosotros y, si mantenéis vuestra postura actual, lo lamentaréis (en un futuro inmediato).

<sup>9</sup> Por ejemplo, donde Marcos y Mateo presentan a Jesús prediciendo durante su juicio que sus jueces *verán venir* al Hijo del hombre, Lucas dice: “Desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha... de Dios” (Mc 14,62 // Mt 26,64 // Lc 22,68).

<sup>10</sup> Sobre “ha llegado a” (en griego *epthasen epi*), véase mi obra *Jesus and Judaism*, 1985 (en lo sucesivo *J&J*), p. 134.

En el segundo pasaje de la categoría 6, la respuesta de Jesús a Juan (Mt 11,2-6), Jesús sólo dice que está cumpliendo las promesas de Isaías —no que el Reino de Dios esté presente en su ministerio—. Podía cumplir las promesas y que el Reino todavía quedara en el futuro. No cabe determinar lo apoyándose en este pasaje.

En vista de mis serias dudas sobre la interpretación corriente de estos dos pasajes, deseo repetir que mi posición acerca del significado de “Reino de Dios” no depende de la impugnación de esta o cualquier otra categoría. Jesús pudo pensar que el Reino estaba “de algún modo” presente en sus propias palabras y hechos; no puedo probar que no lo pensaba. Sólo señalo que ningún pasaje lo dice claramente. Jesús sin duda creía que el poder de Dios estaba presente, tanto en su propia vida como en otras partes, pero, en vista de la falta de pruebas sólidas, es improbable que quisiera decir que el Reino estaba plenamente presente dondequiera que él estuviera.

La idea más simple, y en ciertos aspectos la mejor que cabe asumir de la complicada cuestión del Reino en la enseñanza de Jesús, es que él dijo *todas* las cosas enumeradas más arriba —o cosas parecidas—. No hay dificultad en pensar que Jesús creyó que el Reino estaba en el cielo, que la gente entraría en él en el futuro y que también estaba presente en algún sentido en su propia obra. Las cartas de Pablo revelan muy oportunamente que una persona podía querer decir cosas diferentes con la palabra “Reino”. A veces habló de quién heredaría el Reino (por ejemplo, 1 Cor 6,9s), lo cual presupone que era futuro. Aunque también escribió que “el Reino de Dios no consiste en lo que se come o en lo que se bebe; consiste en la fuerza salvadora, en la paz y la alegría que proceden del Espíritu Santo” (Rom 14,17). La revelación plena del Reino de Dios puede situarse en el futuro, pero en el presente la gente puede experimentar algunos de sus beneficios.

Los pasajes enumerados antes en la categoría 3 —que predicen que el Hijo del hombre vendrá sobre las nubes antes de que algunos de los oyentes de Jesús mueran— requieren ulterior análisis. Son los pasajes que a muchos estudiosos cristianos les gustaría ver desaparecer. En primer lugar, son chocantes y, para muchos lectores modernos, de mal gusto. En segundo lugar, los acontecimientos que predicen no llegaron a pasar, lo cual significa que Jesús estaba equivocado. Lo tercero, y más importante, es que si Jesús esperaba que *Dios* cambiase la historia de forma decisiva en un futuro inmediato, parece improbable que fuera un reformador social.

No voy a entrar en cuestiones de gusto, pero sí haré algunos comentarios sobre los problemas segundo y tercero, empezando por este último. Ya he señalado antes que el signo distintivo de los dichos del

Hijo del hombre que viene sobre las nubes es una concepción impresionante de *cómo* viene el Reino. Pero, en una medida muy importante, esa forma de entender el modo de la llegada del Reino era típica del pensamiento judío del siglo I. Dios era siempre el actor principal. Así sucede ciertamente en los evangelios: lo único que Jesús le pide siempre a la gente es que viva correctamente. En ningún material le insta a construir una sociedad alternativa que vaya a ser el Reino de Dios. Hay pocos pasajes que puedan encajar dentro de la categoría 5 antes señalada, y ni siquiera los que he enumerado allí instan a la creación de una entidad social alternativa. Jesús dijo que el Reino es como la levadura; esto alude a su invisibilidad. Es también como una diminuta semilla de mostaza. Quienes más tarde crearon una estructura social, consistente en pequeñas células en cada pueblo o ciudad, podían decir, por supuesto, que eran la levadura dentro de la masa; trataban de mejorar la sociedad. Pero quienes escuchaban estos símiles en Galilea se veían incitados a ir buscando pistas del Reino invisible que un día aparecería de repente como un pan perfecto o un gran árbol; los pasajes no dicen “cread pequeños grupos de reformadores”. Jesús pensaba que sus oyentes podían y debían comprometerse con el camino que él les proponía; no tenían que ser meramente pasivos. Pero debemos observar lo que él pedía con ahínco. Decía que viviendo correctamente se puede *entrar* en el Reino (categoría 1). Según los indicios, pensaba que no había nada que se pudiera hacer para *traer* el Reino, y en éste ni siquiera él podía asignar sitios (categoría 2). Se acerca, y la gente lo espera, pero no se puede hacer que llegue (categoría 4). Como la levadura, crece por sí solo (categoría 5). En todo caso, es Dios quien hace lo que se ha de hacer, salvo una cosa: quienes viven correctamente entrarán en el Reino. No hay ningún indicio en absoluto de la idea de que los individuos puedan agruparse con otros y *crear* el Reino mediante la reforma de las instituciones sociales, religiosas y políticas.

El segundo de los problemas mencionados antes —si Jesús esperaba de Dios que cambiase el mundo, se equivocaba— no es en modo alguno novedoso. Se planteó muy pronto en el cristianismo. Éste es el tema fundamental del documento cristiano más antiguo que se conserva, la carta de Pablo a los Tesalonicenses. Por ella sabemos que los conversos de Pablo estaban desconcertados por el hecho de que algunos miembros de la comunidad hubieran muerto; habían esperado que el Señor volviera mientras todos vivieran aún. Pablo les aseguró que los (pocos) cristianos muertos resucitarían, de manera que podrían participar en el Reino venidero junto con aquellos que estuvieran todavía vivos cuando el Señor volviera. La cuestión de la proximidad exacta del gran acontecimiento aparece en otros libros del Nuevo Testamento. Un dicho de los sinópticos (analizado con mayor detalle más adelante) promete que “algunos de

los presentes” estarán todavía vivos cuando el Hijo del hombre venga. En el apéndice del evangelio de Juan (capítulo 21), sin embargo, se presenta a Jesús discutiendo con Pedro acerca de un discípulo anónimo, llamado “el discípulo a quien Jesús amaba”: “Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?”. El autor entonces explica: “Estas palabras fueron interpretadas por los hermanos en el sentido de que este discípulo no iba a morir. Sin embargo, Jesús no había dicho a Pedro que aquel discípulo no moriría, sino: ‘Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?’” (Jn 21,21-23).

La historia de estos reajustes hechos a la idea de que Dios haría algo espectacular mientras los contemporáneos de Jesús todavía vivieran es bastante fácil de reconstruir. Jesús originariamente dijo que el Hijo del hombre vendría en un futuro inmediato, mientras sus oyentes aún vivieran. Después de su muerte y resurrección, sus seguidores predicaron que volvería inmediatamente —es decir, sencillamente interpretaron “Hijo del hombre” como referido a Jesús mismo—. Luego, cuando la gente empezó a morir, dijeron que algunos estarían todavía vivos. Cuando casi toda la primera generación había muerto ya, mantuvieron que un discípulo viviría aún. Entonces éste murió, y se hizo necesario afirmar que Jesús en realidad no había prometido ni siquiera a ese discípulo que fuera a vivir para ver el gran día. Para cuando llegamos a uno de los libros más tardíos del Nuevo Testamento, 2 Pedro, la vuelta del Señor se ha aplazado aún más: algunos se mofan diciendo: “¿Dónde queda la promesa de su gloriosa venida?”. Pero el autor recuerda “que un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día” (2 Pe 3,3-8). El Señor, en realidad, no tarda; más bien, computa el tiempo con un calendario diferente.

En las décadas posteriores a la muerte de Jesús, los cristianos tuvieron, pues, que revisar su primera expectativa una y otra vez. Esto hace muy probable que dicha expectativa tuviese su origen en Jesús. Todos los indicios tienen sentido para nosotros si pensamos que Jesús mismo dijo a sus seguidores que el Hijo del hombre vendría mientras todavía viviesen. El hecho de que esa expectativa planteara dificultades a los cristianos del siglo I contribuye a demostrar que Jesús mismo la albergó. También observamos que el cristianismo sobrevivió muy bien al temprano descubrimiento de que Jesús había cometido un error.

Vamos ahora a examinar con mayor detalle lo<sup>6</sup> que parece ser el dicho esencial subyacente tras esta creencia del cristianismo primitivo. Acabamos de señalar el temor de los tesalonicenses a que quienes habían muerto quedarán excluidos cuando el Señor volviera: por tanto, Pablo había dicho primero que el Señor volvería inmediatamente. Respondió a la preocupación de sus conversos citando lo que él denomina una “palabra del Señor”

—un dicho que atribuía a Jesús—. Tal dicho, según lo cita Pablo, se acerca mucho a otros atribuidos a Jesús en los evangelios. A continuación recojo tres versiones del dicho en columnas paralelas.

1 Tes 4,15-17	Mt 24,27s	Mt 16,27s
Nosotros, los que estamos vivos, los que aún quedamos, cuando <i>venga el Señor</i> no tendremos preferencia sobre los que han muerto. Pues <i>el Señor</i> mismo <i>bajará del cielo</i> cuando se dé la orden, cuando se oiga la voz del <i>arcángel</i> y resuene la <i>trompeta divina</i> , y los que murieron unidos a Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, <i>los que aún quedamos vivos... seremos arrebatados</i> junto con ellos entre nubes y saldremos por los aires al encuentro del Señor.	<i>Aparecerá</i> en el cielo la señal del <i>Hijo del hombre</i> , y todos los pueblos de la tierra se golpearán el pecho, y verán al <i>Hijo del hombre venir</i> sobre las nubes del <i>cielo</i> , con gran poder y gloria. Él enviará a sus <i>ángeles con la gran trompeta</i> ,	El <i>Hijo del hombre</i> está a punto de venir con la gloria de su Padre y con sus <i>ángeles</i> . Entonces tratará a cada uno según su conducta. Os aseguro que  algunos de los aquí presentes <i>no morirán</i> sin ver al Hijo del hombre venir como rey.
	y reunirán de los cuatro vientos a los elegidos, de un extremo a otro del cielo.	

Los dichos de Pablo y Mateo están integrados esencialmente por los mismos elementos. Si suprimimos de la versión paulina su novedosa preocupación por los muertos en Cristo, y del dicho sinóptico la evidente modificación de que sólo *algunos* seguirán aún vivos, y equiparamos “el Hijo del hombre” de los sinópticos con “el Señor” de Pablo, tenemos el mismo dicho. Éste probablemente no prevé “el fin del mundo”, sino más bien un decisivo acto divino que dará el poder “al Señor” o “al Hijo del hombre” y reunirá a su alrededor a “los elegidos”. Desde la perspectiva de Pablo, lo más probable es que los cristianos, tanto los vivos como los muertos, después de “salir al encuentro” del Señor en el aire, lo acompañen a su Reino en la tierra. En otro pasaje, Pablo predijo que Cristo reinaría durante un tiempo hasta que derrotara a todos los enemigos, el último de los cuales era la muerte (1 Cor 15,25s). Esto significa que los seres humanos todavía morirían mientras el Señor reinara. Sólo después de la derrota de la muerte, el Señor entregaría el Reino a Dios (15,24), y en ese momento Dios sería “todo en todos” (15,28). Pablo tal

vez entendiera que esta última etapa, *tras* el reinado victorioso de Cristo, entrañaba la disolución del universo físico.<sup>11</sup>

Los estudiosos que intentan “contrastar” la autenticidad de los dichos de Jesús verán que esta tradición sale airosa de la prueba. En primer lugar, el acontecimiento predicho no ocurrió en realidad; por lo tanto, la profecía no es una falsificación. Una profecía no realizada tiene muchas más probabilidades de ser auténtica que otra que corresponda exactamente a lo que realmente ocurrió, pues pocas personas se inventarían algo que no sucedió y se lo atribuirían luego a Jesús. En segundo lugar, la tradición está atestiguada en más de una fuente. Pablo escribió a los tesalonicenses antes de que se compusieran los evangelios, de modo que no pudo depender de Mateo ni Marcos. Los autores sinópticos no copiaron a Pablo, puesto que escribieron antes de que las cartas de éste se publicasen.<sup>12</sup> Además, manifiestan desconocimiento de las ideas que distinguen el pensamiento paulino del cristianismo común. Por tanto, Pablo y los autores de los sinópticos conocieron este dicho *de modo independiente*. Aun cuando era un poco embarazoso para los autores sinópticos, estaba tan firmemente encajado en la tradición sobre Jesús que lo conservaron.

El único problema real a la hora de comprender lo que esperaban Jesús y sus seguidores es el significado de “el Hijo del hombre”. Después de la muerte y resurrección de Jesús, los primeros cristianos concluyeron que las referencias de Jesús a la venida del Hijo del hombre eran una manera críptica de decir que él mismo volvería y, por consiguiente, cambiaron “el Hijo del hombre vendrá” por “el Señor vendrá (o volverá)”. No podemos llegar a saber con exactitud lo que quiso decir Jesús, pero analizaremos “Hijo del hombre” y otros títulos en el capítulo 15. Por el momento, basta saber que Jesús esperaba que sucediera algo espectacular.

Si tuviéramos, pues, que decidir lo que Jesús pensaba *realmente* entre-sacando y eligiendo dichos, concluiríamos: pensaba que en un futuro muy próximo Dios intervendría espectacularmente en la historia enviando al Hijo del hombre. Ésta es la tradición más firmemente atestiguada. También pensaba probablemente lo que encontramos en la mayoría de los pasajes: que quienes morían entraban en el Reino y que cuando Dios mandase al Hijo del hombre habría un gran juicio, de resultados del cual unos serían destinados al cielo y otros a la *gehenna* (infierno). Además, pensaba que el poder de Dios se manifestaba de manera especial en su ministerio.

<sup>11</sup> Es difícil establecer con certeza la opinión de Pablo sobre dónde estaría el Reino. Véase *SSG*, pp. 337s y nn. 3 y 4 (p. 353).

<sup>12</sup> Sobre esta independencia de fuentes, véase *supra* p. 20.

Creo que pudo llamar a ese poder presente “el Reino” (véanse los análisis realizados anteriormente de Lc 17,20s; Mt 12,28; Mt 11,2-6).

No pienso, sin embargo, que la cuestión quede totalmente resuelta con el estudio de todos y cada uno de los dichos. Sólo ellos pueden darnos los matices del pensamiento de Jesús, pero la mejor prueba en favor de la opinión de que Jesús esperaba una muy pronta intervención de Dios en la historia es el contexto del movimiento iniciado con Juan el Bautista (capítulo 7 *supra*). Juan esperaba que el juicio llegase pronto. Jesús empezó su actividad pública siendo bautizado por Juan. Después de la muerte y resurrección de Jesús, sus seguidores pensaron que él volvería para establecer su Reino antes de que ellos murieran. Después de su conversión, Pablo era de esa misma opinión. Muy pronto, ya en 1 Tesalonicenses (hacia el 50 EC), los cristianos tuvieron que empezar a afrontar el hecho problemático de que el Reino todavía no había llegado. Resulta casi imposible explicar estos hechos históricos suponiendo que Jesús mismo no esperaba el inminente fin o transformación del presente orden mundial. Pensaba él que, en la nueva era, Dios (o su virrey) reinaría de modo supremo, sin oposición.

Como medida desesperada, aquellos a quienes esto crea dificultades pueden decir que todos entendieron rematadamente mal a Jesús: en realidad, él quiso una reforma económica y social; los discípulos omitieron esa parte de su enseñanza e inventaron dichos acerca del futuro Reino de Dios —de los cuales tuvieron luego que empezar a retractarse, puesto que el Reino no llegaba—. Esto presupone que podemos “saber” cosas de las cuales no hay pruebas, “sabiendo” simultáneamente que las pruebas que tenemos se basan en una incompreensión total. Esas ideas demuestran únicamente el triunfo de los castillos en el aire.

Podemos estar muy seguros de que Jesús tenía un mensaje *escatológico*. Puesto que esta palabra es muy importante en los análisis del cristianismo primitivo y el judaísmo, voy a repetir una explicación que ya he dado (p. 116). Etimológicamente, “escatología” significa tratado o pensamiento sobre “el final”. El término “escatología” es tan común y tiene una trayectoria tan larga en los estudios bíblicos que no podemos desecharlo. Debemos hacer hincapié, sin embargo, en que puede ser engañoso cuando se utiliza para describir el mensaje de Jesús o las expectativas de futuro de otros judíos. Jesús no esperaba el fin del mundo entendido como destrucción del cosmos. Esperaba un milagro transformador, divino. Como judío devoto, pensaba que Dios había intervenido anteriormente en el mundo para salvar y proteger a Israel. Por ejemplo, Dios había dividido el mar para que Israel pudiera escapar del ejército egipcio perseguidor, había alimentado al pueblo con maná en el desierto y le había introducido en la tierra de Palestina. En el futuro, pensaba Jesús, Dios actuaría de modo aún

más decisivo: crearía un mundo ideal; restauraría las doce tribus de Israel, y prevalecerían la paz y la justicia; la vida sería como un banquete.

En términos generales, muchos judíos pensaban lo mismo. La esperanza de Jesús para el futuro nos resultará más comprensible si somos capaces de verla en su contexto, de ahí que ahora pasemos a decir unas palabras sobre la restauración de las doce tribus y el valor simbólico de la celebración de banquetes en el judaísmo del tiempo de Jesús. Esto no es una relación completa de lo que pensaban los judíos acerca del futuro; estudiar estos dos temas, sin embargo, nos ayudará a ver que la esperanza futura de Jesús era compartida por muchos otros judíos de su tiempo, pero que, pese a ello, tenía características peculiares.<sup>13</sup>

Según la historia y leyenda judías, Israel constaba de doce tribus, cada una de las cuales descendía de uno de los hijos de Jacob. Las doce tribus se dividieron en dos reinos en el siglo X AEC: diez tribus formaron el reino del Norte, y dos el del Sur. En el siglo VIII AEC los asirios conquistaron el reino del Norte. Éstos tenían por norma dispersar a los pueblos conquistados para reducir las posibilidades de una rebelión, y el cumplimiento de dicha norma significó la pérdida de las diez tribus del norte. Posteriormente conquistaron el reino del Sur los babilonios, que no solían dispersar la población, sino que se llevaban a Babilonia a los dirigentes de la nación conquistada (siglo VI AEC). Bajo el mandato de Ciro, los persas conquistaron Babilonia y liberaron a los judíos exiliados. Cuando volvieron a Palestina, dichos judíos, pertenecientes a las dos tribus del sur (Judá y Benjamín), restablecieron un Estado judío, denominado "Judá".

Pese al exilio y al paso de los siglos, los judíos recordaban las diez tribus perdidas, y muchos albergaban la esperanza de que se pudieran recuperar. Aproximadamente en el 200 AEC, el sabio Ben Sirá había esperado con ilusión el momento en que Dios "[reuniría] a todas las tribus de Jacob" y "[les devolvería] su heredad como al comienzo" (Eclo 36,10). Alrededor del año 63 AEC, por el tiempo de la conquista de Jerusalén por Pompeyo, un poeta devoto predijo que Dios reuniría de nuevo a su pueblo y "los dividirá en sus tribus sobre la tierra" (*Salmos de Salomón* 17,28-31). Los miembros de la secta del mar Muerto esperaban que los ejércitos de Israel, ordenados en doce grupos por tribu, derrotarían a los ejércitos de los gentiles y adorarían de nuevo a Dios en el Templo.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Confeccioné un catálogo de las esperanzas judías para el futuro en *P&B*, cap. 14.

<sup>14</sup> *Manuscrito de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* 2,2.7-8; 3,13; 5,1; cf. 57,5s.

Quienes buscaban la restauración de las doce tribus esperaban un milagro, puesto que la elaboración humana de un censo nunca podría dar con el paradero de las diez tribus perdidas. Dios mismo tendría que intervenir directamente en la historia y reconstituir o recrear las tribus perdidas. Este milagro tendría como resultado un reino terreno en el cual el territorio se dividiría entre las tribus, como se hizo siglos antes. El futuro se presentaba, lo mismo que en otras muchas culturas, como un retorno al principio o a una idealizada "edad de oro" (no como una disolución del cosmos).

Jesús parece haber compartido esta esperanza: la esperanza de un milagro que crearía de nuevo a Israel. Los doce discípulos juzgarían a las doce tribus, y sus seguidores debatían incluso cuestiones sobre su futuro rango (véanse los pasajes de la categoría 2). A diferencia de los sectarios del mar Muerto, sin embargo, Jesús no pensaba desde la óptica de un milagro militar en el cual las tribus reconstituidas luchaban contra los ejércitos de los gentiles. Al parecer, esperaba que el Hijo del hombre descendiera y que los ángeles de Dios separaran a los elegidos de los malvados. Si los dichos acerca del Hijo del hombre fueran posteriores adiciones cristianas a la tradición, no sabríamos cómo esperaba Jesús que se estableciese el Reino, pero por otros pasajes sabríamos aún que aguardaba una era mejor.

Jesús dijo a sus discípulos que bebería vino con ellos en el Reino (última cena, Mc 14,25 y par.). Esto plantea la cuestión de si los judíos en general esperaban o no que la nueva era fuera como un banquete. ¿Era "el banquete", como "los doce", un símbolo corriente que indicaba la intervención de Dios? Pienso que no. La importancia de la última cena en el pensamiento y la práctica cristiana ha conducido a la excesiva valoración de las comidas en el judaísmo. Un pasaje de Isaías se alegra de antemano por el tiempo en que el Señor "preparará un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera". En ese tiempo "destruirá la muerte para siempre" y "secará las lágrimas de todos los rostros" (Is 25,6-8).<sup>15</sup> La existencia de este pasaje entrañaba que quien hablase de la era nueva podía utilizar la imagen de un banquete. La literatura que ha llegado hasta nosotros, sin embargo, indica que no fueron muchos los que lo hicieron. Los sectarios del mar Muerto pensaban que en el futuro los dos mesías tomarían parte en un banquete con el resto de los elegidos, pero no podemos decir que entendieran que sus propias comidas cotidianas prefiguraban las alegrías de la era

<sup>15</sup> Los estudiosos citan con frecuencia muchos otros pasajes como pruebas de que celebrar banquetes era un símbolo arraigado de la era nueva, pero en realidad éste es el único que realiza tal conexión.



venida.<sup>16</sup> Jesús habló de un banquete futuro no sólo en la última cena, sino también en la predicción de que muchos vendrían de oriente y de occidente y se sentarían a la mesa con los patriarcas de Israel (Mt 8,11s // Lc 13,28s). En algunas parábolas comparó el Reino venidero con un banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24), y su gesto de comer con pecadores y recaudadores de impuestos (analizado en el capítulo siguiente) tal vez simbolizara la inclusión de éstos en el Reino. Sus enemigos le acusaron de ser un bebedor y un comilón. Esto puede indicar que, cuando tenía oportunidad, celebraba banquetes; de ser así, probablemente dio a estas comidas un valor simbólico.

Esto no significa con toda rotundidad que cuando los judíos *banqueteaban* estaban proclamando el venidero Reino de Dios. Las fiestas judías celebraban el pasado con acción de gracias. En la pascua, la historia del éxodo de Egipto era esencial. Al recordar los actos de redención de Dios en el pasado, resultaba muy natural alegrarse de antemano de una redención futura: si Dios nos salvó de los egipcios, al final nos salvará de los romanos también. Sin embargo, la festividad religiosa no simbolizaba el futuro Reino de Dios. Parece, sin embargo, que Jesús veía la celebración de banquetes de esta forma: en el Reino venidero, “muchos” se sentarían a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob; sus discípulos juzgarían a las doce tribus; los pecadores con quienes Jesús comía a veces tendrían parte en el Reino; él bebería vino con sus discípulos en la era nueva.

Jesús utilizó, pues, al menos dos símbolos para describir el Reino venidero de Dios: doce discípulos, que representaban a las doce tribus, y el banquete. Sin embargo, hasta donde las pruebas que se han conservado nos permiten afirmar, no habló tan gráficamente como otros vaticinadores. No nos legó nada tan detallado y explícito como los manuscritos más escatológicos del mar Muerto (el *Manuscrito de la guerra* y el *Manuscrito del templo*), donde se describen las armas, los estandartes y los detalles arquitectónicos del templo ideal. Comparados con ellos, el banquete y las doce tribus de los dichos de Jesús son muy vagos. Pese a ello, sus seguidores consideraron razonable discutir quién se sentaría a su derecha y a su izquierda cuando tomase posesión de su Reino.

Cuando nos ocupamos de esta clase de material, nunca podemos estar

<sup>16</sup> Para este banquete, véase la *Regla de la Congregación*. La importancia de la comida en la *Regla de la Comunidad* de Qumrán, columna 6, sin embargo, no es tan clara como muchos estudiosos piensan. Para el análisis de uno de los problemas, véase *P&B*, pp. 352-357. Por supuesto, los sectarios pensaban que en la era nueva habría fiestas, puesto que ellos estarían al cargo del Templo, pero no estoy persuadido de que vieran el comer como una indicación o un símbolo del futuro tiempo ideal.

seguros de hasta qué punto se debe tomar al pie de la letra. Quienes creen hoy en día en el cielo, por ejemplo, ¿piensan realmente que “allá arriba” moran ángeles con alas y arpas? ¿O alas y arpas son metáforas de una indescriptible bienaventuranza? Por lo general, creo que esto último. Cuando se trata de analizar lo que pensaban los judíos de la antigüedad, debemos permanecer en la incertidumbre en lo tocante a este punto. Según un pasaje, Jesús consideraba un error el pensar que en la resurrección la gente se casaría (Mc 12,25 y par.). Esto constituye una advertencia saludable para no atribuirle la visión más tosca y literal de la nueva era. Aunque habló de beber vino en el Reino, no dijo (que sepamos) cuántos litros de vino produciría cada vid (como hicieron algunos cristianos primitivos).<sup>17</sup> Pablo presenta una analogía parcial con Jesús. Las afirmaciones más explícitas que Pablo hace sobre el Reino son: Cristo “reinará hasta que ponga a todos sus enemigos”, incluida la muerte misma, “bajo sus pies”, y solamente entonces entregará el Reino a Dios (1 Cor 15,25-28), y “los santos” (los cristianos) juzgarán el mundo (1 Cor 6,2). Pablo también pensaba que quienes participasen en el mundo nuevo tendrían “cuerpos espirituales”; no serían “carne y sangre”, pero serían cuerpos, no obstante (1 Cor 15,44.50). No quiero decir que Pablo y Jesús concuerden totalmente, sino que ambos hablaron de un mundo que no sería exactamente como el presente, pero que, pese a todo, sería reconocible como mundo. Aun cuando —desde el punto de vista de Jesús— las personas después de la resurrección no se casarán, seguirán siendo reconocibles como personas.

Estas coincidencias parciales entre Jesús y otros judíos de su época que pensaban en una era nueva (doce tribus), y entre Jesús y Pablo (personas que no tienen las mismas necesidades que ahora; el juicio estará en manos de los seguidores de Jesús) nos ayudan a entender a Jesús. No quiso dar descripciones precisas del mundo venidero, pero no pensaba que no habría nada salvo espíritus incorpóreos. Por el contrario, sería una era nueva y mejor, en la cual sus discípulos —y por consiguiente, él mismo— desempeñarían un papel principal.

Como hemos señalado al principio de este capítulo, cualquiera puede usar la palabra “Reino” en más de un sentido. Además, cuando se piensa en el futuro, es posible sostener a la vez nociones diversas. Desde el punto de vista lógico, la idea de la inmortalidad personal (cuando llega la muerte, el alma de cada individuo se marcha) y la idea de la resurrección (la gente muere y aguarda la resurrección general) son contradictorias. Sin embargo, millones de cristianos, incluido Pablo, han sostenido ambas. ¿Y Jesús?

<sup>17</sup> Ireneo, *Contra las herejías* 5,30-33. Véase *SSG*, p. 338 y nota 5 (p. 353).

¿Sostuvo puntos de vista contradictorios sobre el futuro o tuvo una idea dominante? Pudo pensar que Dios mandaría al Hijo del hombre, el cual reuniría a los elegidos y condenaría a los demás, y también que los individuos eran juzgados a la hora de la muerte. El particular tipo de escatología de Jesús, sin embargo, hace que, de hecho, unas reconstrucciones de su vida y obra sean menos probables que otras. Si pensó que en un futuro inmediato Dios iba a cambiar la sociedad humana, es improbable que el dinamismo principal de su actividad pública fuera la reforma social. Si buscaba una era nueva y mejor, cabría esperar que dijera cosas sobre cómo sería y, en ese sentido, que apremiara a la gente a empezar a vivir adecuadamente; pero no que tratara de poner las manos en la maquinaria del gobierno o conspirara para derrocar al sumo sacerdote y convencer a Pilato para que designase a su propio candidato (esto es, al de Jesús). Es una cuestión de acento. Jesús, sin duda, tenía opiniones sobre las circunstancias sociales, políticas y económicas de su pueblo, pero su misión fue prepararlo para recibir el Reino de Dios que llegaba.

## El Reino: Israel, los gentiles y los individuos

Jesús pensaba que Dios estaba a punto de traer el Reino y que su voluntad se haría en la tierra como en el cielo. Ahora deseo examinar más detenidamente algunas de las pruebas de que esto es lo que pensó, la naturaleza de este Reino venidero y su relación con los grupos e individuos existentes. Vamos a empezar analizando con mayor detalle dos de los pasajes catalogados anteriormente (categoría 2, pp. 194s). El primero es Mc 10,35-40; según se indica en él, los discípulos entendieron que Jesús hablaba de un “verdadero” Reino, en el cual el rango contaría. Un día, Santiago y Juan, dos de los tres íntimos (el tercero era Pedro), pidieron a Jesús que tuviera a bien concederles el sentarse “uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu gloria”. Jesús les preguntó: “¿Podéis beber la copa de amargura que yo he de beber o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?”. Ellos contestaron que sí. Jesús lo aceptó, pero dijo, no obstante, que no estaba en su mano decidir quién estaría a su derecha y a su izquierda: “Es para quienes está reservado”. Esto no puede ser una invención tardía. Más tarde todos reconocieron que Pedro era el discípulo principal, y la posible primacía de Santiago y Juan no se habría planteado.<sup>1</sup> Esta historia es, además, algo deshonrosa para ellos, lo cual hace menos probable aún que sea una creación cristiana. Marcos continúa diciendo que los demás discípulos se indignaron, y Jesús acentúa que no debían pensar en grandezas, sino en servicio (10,41-45). La discusión entera presupone la esperanza de un verdadero Reino, en el cual los puestos y la importancia se podían determinar.

En otra ocasión, Pedro hizo notar a Jesús que él y los demás lo habían

<sup>1</sup> Para la suposición de que Pedro era el discípulo principal, véase por ejemplo Gál 2,6-10.

dejado todo por seguirle, y le preguntó: “¿Qué nos espera?”. Jesús contestó:

“Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo y el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. Y todo el que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o tierras por mi causa, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna” (Mt 19,27-29).

Este dicho concede a Judas, uno de los doce, un lugar entre los demás discípulos, y difícilmente pudo haber surgido tras la muerte de Jesús, cuando Judas era conocido como el que lo traicionó. Se prometen puestos de autoridad a todos los discípulos. Hemos señalado antes que “recibirán el ciento por uno” y además “heredarán la vida eterna”. Parece que la promesa de la recompensa del ciento por uno se refiere a un reino terrestre, distinto de la vida eterna y anterior a ella. También hemos visto en el capítulo 11 que un reino que incluyera a las doce tribus presupone un milagro divino y que otros judíos del tiempo de Jesús esperaban ese suceso milagroso.

Para tener mayor perspectiva, a continuación deseo contrastar esta opinión ampliamente extendida, compartida por Jesús, con las esperanzas más mundanas de algunos otros. Uno de los más grandes maestros judíos de todos los tiempos, Rabí Aquiba, que vivió a finales del siglo I y principios del II EC, pensó que un jefe militar judío, Bar Kokebá, era el mesías. Dicho Bar Kokebá acaudilló una gran rebelión dos generaciones después. La primera fue aplastada en el 135. Aquiba y otros maestros judíos fueron ejecutados. Aquiba no esperaba la restauración de las diez tribus perdidas,<sup>2</sup> sino algo más realista: esperaba una verdadera victoria militar, seguida de la independencia y libertad judías, lo cual sería una especie de milagro, pero no de la clase requerida para crear de nuevo las diez tribus perdidas. La naturaleza realista de su esperanza excluía la posibilidad de que se reconstituyeran las diez tribus dispersas y no susceptibles ya de identificación.

En los tiempos mismos de Jesús, algunos judíos esperaban un Reino totalmente realista. El partido zelote, conocido desde el período de la primera rebelión contra Roma, todavía no existía, pero ya había algunos que pensaban desde una perspectiva de guerra real, librada con los recursos de hombres y armas que se podían ver y contar. Esta actitud se tradujo en actos más parecidos al bandolerismo que a la revolución: emboscadas ocasionales a caravanas y cosas por el estilo. Barrabás, a quien Pilato liberó

<sup>2</sup>Véase Misná, *Sanhedrin* 10.

cuando la crucifixión de Jesús (Mt 27,15-26), tal vez fuera un hombre así: un bandolero prerrevolucionario, más que un ladrón común. Barrabás y otros como él, lo mismo que más tarde Bar Kokebá y Aquiba, ponen de relieve, por contraste, que Jesús y otros muchos esperaban que Dios interviniera y estableciera el Reino milagrosamente.

### *Los gentiles y el Reino futuro*

Si Israel había de engrandecerse de nuevo, obviamente las naciones gentiles tenían que menguar o debilitarse. Por consiguiente, algunas esperanzas relativas a la restauración de Israel estaban vinculadas con la creencia de que Dios derrotaría a los gentiles que gobernaban los reinos de este mundo. Muchos judíos, sin embargo, esperaban la conversión de los gentiles: que se volvieran al Dios de Israel y vinieran al monte Sión, trayendo ofrendas al Templo. Voy a dar tan sólo un ejemplo de los muchos existentes.<sup>3</sup> Poco después del 200 AEC, el autor de Tobías expresaba esta esperanza, que fue también uno de los temas importantes de los profetas bíblicos tardíos:

“Una luz esplendorosa brillará hasta el extremo de la tierra. Muchos pueblos vendrán a ti de lejos, y los habitantes de los confines de la tierra vendrán al Señor, tu Dios, trayendo regalos en sus manos para el rey del cielo” (Tob 13,13).

¿Compartió Jesús la esperanza de que en la era nueva los gentiles adorarían al Dios de Israel? Su misión personal estaba destinada a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15,24; véase *infra*), pero los evangelios describen de hecho algunos contactos positivos con gentiles. En Marcos se recoge una historia en la que se cura a una gentil; más exactamente, se recoge una historia en la cual es importante que la persona curada sea gentil.<sup>4</sup> Estando Jesús en Siria, cerca de Tiro o Sidón, una gentil le suplicó que expulsara un demonio de su hija. Contestó él: “Deja que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos”. Ella, sin embargo, insistió: “Es cierto, Señor, pero también los perrillos, debajo de la mesa, comen las migajas de los niños”. Jesús accedió y curó a su hija (Mc 7,24-30). Mateo elabora esta historia de tres maneras. En su relato, los discípulos supli-

<sup>3</sup>Para las esperanzas judías de que en los últimos días se convertirían los gentiles, véanse: *J&B*, pp. 82-85, 212-218; *P&B*, p. 295.

<sup>4</sup>Doy por supuesto que el endemoniado geraseno (Mc 5,1-20 y par.) era gentil, pero su origen étnico no se menciona.

can a Jesús que despida a la mujer; Jesús no solamente dijo: “Deja que primero se sacien los hijos” (como en Marcos), sino también que había sido “enviado sólo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel”; y Jesús señaló que la fe de la mujer era grande cuando finalmente accedió a su requerimiento (Mt 15,21-28). Mateo advierte la resistencia de los discípulos, y también la de Jesús mismo, ante los gentiles, y esto intensifica el efecto de la historia: la mujer gentil tenía una fe muy grande. Recordamos, por lo visto anteriormente, que Mateo contiene la historia de un centurión cuyo siervo fue curado por Jesús; en ella aparece esta afirmación: “Jamás he encontrado en Israel una fe tan grande” (8,10). Mateo subraya así la idea de que los gentiles que tienen fe pueden participar en el Reino proclamado por Jesús.

Todos los autores de los evangelios eran partidarios de la misión a los gentiles, y seguramente incluyeron todo el material progentil que pudieron. Mateo deseaba especialmente hacer hincapié en que los gentiles podían tener una fe grande, mayor que la de los israelitas. No resulta, pues, sorprendente que, según Mateo, Jesús dijera: “Vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados fuera a las tinieblas” (Mt 8,11s)<sup>5</sup>. En el contexto en que escribió Mateo, esto refleja con exactitud el resultado: los judíos habían decidido en su mayor parte no aceptar a Jesús, mientras que la misión entre los gentiles tenía bastante éxito. Lo que sorprende es que los evangelistas contaran con tan pocos pasajes que apuntasen al éxito en ganar a los gentiles para la fe. Sólo pudieron traer a colación unas pocas historias sobre los contactos de Jesús con los gentiles, y aun éstas no lo presentan especialmente cordial con ellos. Observamos que Mateo debe convenir en la limitación observada por Jesús mismo, al contar lo que en su intención es una historia en favor de la misión a los gentiles: la misión propia de Jesús tenía como destinatario a Israel, y especialmente a “las ovejas perdidas” de Israel. No hizo ningún esfuerzo por buscar y ganar a los gentiles. Debemos sospechar que las afirmaciones más favorables acerca de los gentiles (Mt 8,10 y 15,28, sobre la grandeza de la fe de dos de ellos) son creación de Mateo. Por consiguiente, no podemos estar absolutamente seguros de cuál era la opinión personal de Jesús sobre los gentiles. Apoyándome en razones generales, me inclino a pensar que esperaba que al menos algunos gentiles se volvieran al Dios de Israel y participaran en el Reino venidero. Las razones generales son éstas: buen número de judíos esperaban que ocurriera esto; Jesús era un hombre benévolo y generoso. Es decir, la alternativa a pensar que Jesús esperaba con ilusión

la conversión de los gentiles sería que esperaba su total aniquilación. Esto resulta improbable.

Este análisis brinda otra oportunidad para seguir haciendo observaciones sobre la creatividad cristiana. Los escritores evangélicos no inventaron material a tontas y a locas. Lo desarrollaron, lo moldearon y lo encauzaron según sus deseos. Pero ni siquiera Mateo creó un cuerpo considerable de material en favor de la misión a los gentiles, aunque parece haber realizado aquel con el que contaba.

La esperanza de Jesús relativa al Reino encaja dentro de las esperanzas mantenidas por largo tiempo y en profundidad entre los judíos, que continuaban esperando que Dios redimiera a su pueblo y constituyera un Reino nuevo, en el cual Israel estaría seguro y en paz y los gentiles servirían al Dios de Israel.

### *El pequeño rebaño*

Jesús albergó ideas tradicionales sobre Dios e Israel: Dios había elegido a todo Israel, y un día redimiría a la nación. Este aspecto de la perspectiva de Jesús a menudo se pierde de vista debido a la fuerza y preponderancia de la enseñanza que él dirige a los individuos. Una de las cosas más sorprendentes acerca de Jesús es que, pese a su expectativa de que el final llegaría pronto, y al hecho de que pensaba en el Reino venidero a gran escala, dejó atrás, no obstante, un rico cuerpo de enseñanza que acentúa la relación entre los individuos y Dios aquí y ahora. La orientación futura pudo haberle hecho indiferente ante los individuos: los escatologistas a menudo pensaban en bloques enteros de personas que serían salvados o destruidos al final, sin aportar gran cosa en la línea del alimento espiritual para los diversos individuos que constituían cada bloque.

Jesús pudo avisar y amenazar a ciudades enteras en determinado momento:

“¡Ay de ti, Corozain! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros realizados en vosotras, hace tiempo que, vestidas de saco y sentadas sobre ceniza, se habrían convertido. Por eso os digo que el día del juicio será más llevadero para Tiro y Sidón que para vosotras” (Mt 11,20-22).

Éste es un juicio en blanco y negro tradicional, de los que cabría esperar de un escatologista. Pero no es esto lo que domina el mensaje de Jesús ni su opinión sobre la actitud de Dios respecto a los seres humanos. Jesús no consideraba a Dios como un simple juez que aguardaba para condenar al imperfecto, dispuesto a destruir ciudades enteras,

<sup>5</sup>Cf. Lc 13,28s.

sino como un padre amoroso que cuidaba y buscaba el bien de cada persona.

“Fijaos en las aves del cielo; ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, y sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta” (Mt 6,26).

“¿No se vende un par de pájaros por muy poco dinero? Y, sin embargo, ni uno de ellos cae en tierra sin que lo permita vuestro Padre. En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados. No temáis, vosotros valéis más que todos los pájaros” (Mt 10,29-31).

“No temáis, pequeño rebaño, porque vuestro Padre ha querido daros el Reino” (Lc 12,32).

Una parte considerable de la enseñanza de Jesús consiste en asegurar que Dios ama a cada individuo, sean cuales sean los fallos de la persona, y desea el regreso hasta de los peores. El amor de Dios a los marginados, incluso a los que por lo general no obedecen su voluntad, es el tema de algunas de las más grandes parábolas de Jesús. Vamos a fijarnos en éstas con mayor detalle en el capítulo siguiente; en este momento sólo voy a mencionar dos de ellas: Dios es como un pastor que va en busca de la oveja perdida; Dios es como un buen padre que acoge con júbilo a su hijo pródigo cuando éste regresa.

En el lado humano, Jesús instó a la gente a mirar a Dios como un padre perfectamente fiable, a aceptar su amor y a responder con confianza. Puesto que Dios cuida incluso de los lirios del campo y de los gorriones, mucho más dará a sus hijos lo que necesiten.

“Así que no os inquietéis diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos? Ésas son las cosas por las que se preocupan los paganos. Ya sabe vuestro Padre celestial que las necesitáis. Buscad ante todo el Reino de Dios y lo que es propio de él, y Dios os dará lo demás” (Mt 6,31-33).

“Pedid, y recibiréis; buscad, y encontraréis; llamad, y os abrirán... ¿Acaso si a alguno de vosotros su hijo le pide pan le da una piedra?, o si le pide un pez, ¿le da una serpiente? Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!” (Mt 7,7-11).

Gran parte de la enseñanza de Jesús —su esperanza de una era nueva venidera; su confianza en que Dios proveerá y salvará a sus hijos; su llamada a la gente a confiar en Dios y en obedecerle— se resume en la parte

más repetida de su enseñanza: el Padrenuestro. Lo citaré en las dos versiones existentes:

Padre nuestro, que estás en el cielo, santificado sea tu nombre; venga tu Reino; hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo; danos hoy el pan que necesitamos; perdónanos nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal. (Mt 6,9-13)

Padre, santificado sea tu nombre; venga tu Reino; danos cada día el pan que necesitamos; perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos ofende, y no nos dejes caer en la tentación. (Lc 11,2-4)

Las ligeras variaciones significan que no podemos estar absolutamente seguros de los términos, pero podemos dar por sentado que aquí tenemos una oración que Jesús utilizó y enseñó a sus discípulos. Se trata de una oración que pueden rezar todos en cualquier momento. No menciona las doce tribus de Israel. El Jesús de esta oración es el Jesús que ha sido y es admirado universalmente. No obstante, si queremos entenderlo como una figura histórica, debemos ver todos sus aspectos. Si todo lo que Jesús hubiera hecho hubiera sido crear tales palabras, no se habría creado enemigos, pero tuvo enemigos. Por el momento, señalamos que en esta última sección hemos visto uno de los aspectos de Jesús que le valió el adjetivo de “grande” entre creyentes y no creyentes.

## El Reino: inversión de valores y perfeccionismo ético

Al comienzo del capítulo 11 señalamos que el Reino se podía definir negativamente: no sería gobernado por Tiberio, Antipas, Pilato ni Caifás, y sus valores serían muy diferentes de los que predominaban. Los lectores de los evangelios han observado desde hace mucho que gran parte de la enseñanza de Jesús apunta a una inversión de valores. Una frase, que aparece varias veces en los evangelios, resume esta idea: “Los últimos serán los primeros, y los primeros, los últimos” (Mt 19,30 // Mc 10,31; Mt 20,16; Lc 13,30; cf. Mc 9,35, “El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos”). La exhortación a ser como un niño (Mt 18,1-4 // Mc 10,13-16 // Lc 18,15-17) tiene aquí su ámbito propio, lo mismo que la parábola de Lázaro y Epulón: Lázaro, que llevaba una vida excepcionalmente dura, prosperó en el mundo venidero, mientras que la suerte del rico Epulón se volvió del revés (Lc 16,19-31).

La expresión más plena de esa inversión aparece en dos parábolas de Mateo y en una de Lucas. En la primera, el Reino de los Cielos se parece al dueño de una finca<sup>1</sup> que contrató jornaleros varias veces en el curso de un solo día. Cuando llegó el momento de pagarles el jornal, les pagó a todos lo mismo. Los que habían trabajado más tiempo protestaron, pero el dueño replicó que podía hacer lo que quisiera con su dinero. La parábola concluye con esta moraleja: los últimos serán los primeros (Mt 20,1-16). Según la segunda parábola, el Reino de los Cielos se parece a un rey que invitó a ciertas personas a una fiesta para celebrar la boda de su hijo. Los invitados no fueron. Finalmente, los “criados salieron

<sup>1</sup> “El Reino de los Cielos se parece al dueño de una finca”: estrictamente hablando, un reino no puede parecerse a un hombre, pero esta manera de expresarse es típica de las parábolas de los evangelios. Significa: “El Reino de los Cielos se parece al caso siguiente: el dueño de una finca...”.

a los caminos y reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala se llenó de invitados” (Mt 22,1-10).

Muchas de las parábolas de Jesús, como estas dos, son susceptibles de más de una interpretación. Insistir en cada detalle a menudo provocará una interpretación abusiva, de ahí que convenga centrarse en su meollo principal. En estas dos parábolas, la idea fundamental parece ser que el comportamiento del protagonista (el dueño de la finca o el rey) es sorprendente. Se supone que los jornales han de ser proporcionales al trabajo. Normalmente, un rey tomaría medidas para asegurar la asistencia de los convidados a quienes invitó primero; en circunstancias extremas, suspendería el banquete. ¿Qué rey mancharía su comedor con guntuza? Jesús describe un mundo patas arriba. Parece decir:

“No des por sentado que Dios actuará de maneras predecibles. Dios puede ser sorprendentemente generoso (la primera parábola) y, también, sorprendentemente poco discernidor (la segunda). No sabes a quién considerará ‘dentro’ y a quién no. Sólo porque seas una persona de rango y que ha servido largamente, no debes suponer que sólo te valora a ti; ni debes suponer que su Reino no vendrá si dices que no estás preparado. Está viniendo, y Dios incluirá en él a quien quiera, ‘tanto malos como buenos’” (la frase citada es de Mt 22,10).

La tercera parábola de esta categoría se denomina habitualmente parábola del hijo pródigo, aunque sería más exacto llamarla parábola de un padre y dos hijos. Un hombre tenía dos hijos. El más joven pidió su herencia y se marchó. Malgastó su dinero viviendo disolutamente, y al final se vio reducido a apacentar cerdos y a alimentarse de su comida —una ocupación poco recomendable para un buen chico judío—. Decidió pedir a su padre que lo recibiera de nuevo; y cuando volvió, su padre, alborozado, mandó matar el ternero cebado y preparar una fiesta. El hermano mayor se sintió agraviado, pero el padre lo amonestó: “Hijo, tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo. Pero tenemos que alegrarnos y hacer fiesta, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado” (Lc 15,11-32). A mi modo de ver, esta parábola tiene más éxito que las dos de Mateo porque los personajes no son patrono y asalariados, ni rey y súbditos, sino padre e hijos. Probablemente, la mayoría de nosotros piensa que las relaciones patrón-trabajador *deben* estar regidas por una estricta equidad, pero no que los padres deban estar obligados a eso mismo. Muchos padres perdonan y consienten ilimitadamente a sus hijos rebeldes. Los oyentes de Jesús subrayaban el deber del hijo para con el padre más que nosotros y veían que estas tres relaciones estaban más próximas entre sí de lo que la mayoría de nosotros piensa hoy. Pese a ello, el mundo antiguo sabía de la lenidad de los padres, y comparar a Dios con un padre sumamente

indulgente era sin duda muy eficaz en tiempos de Jesús. Es decir, los oyentes captaron la idea.

No todos estuvieron necesariamente de acuerdo. Parábolas como éstas resultan moralmente inquietantes. Más tarde, los enemigos de Pablo le acusarían de instar a la gente a pecar para que la gracia de Dios abundase (Rom 6,1.15). Por supuesto, no era ésa su postura: también instaba a sus conversos a que fueran moralmente perfectos (por ejemplo, 1 Tes 5,23). Pero una insistencia extrema en la gracia de Dios está sujeta a malentendidos, sobre todo si se da en el contexto de historias que afirman, en efecto, que Dios favorecerá en realidad a quienes abandonan sus obligaciones y luego vuelven, o a quienes empiezan el trabajo productivo sólo en un momento muy tardío del día. En el capítulo 14 volveremos sobre la cuestión de la opinión de Jesús acerca de la aceptabilidad de los pecadores, pero ahora vamos a examinar el otro lado de la moneda, la ética perfeccionista propia de Jesús.

### *El perfeccionismo y la nueva era*

La parábola de la fiesta de bodas, tal como ha llegado hasta nosotros, no termina cuando malos y buenos son reunidos. El rey entra luego y examina la vestimenta de sus invitados. Encuentra a un hombre que no lleva vestido de fiesta. El rey ordena: “Atadlo de pies y manos y echadlo fuera a las tinieblas; allí llorará y le rechinarán los dientes. Porque son muchos los llamados, pero pocos los escogidos” (Mt 22,11-14). La mayoría de los estudiosos ven esta segunda escena como una creación posterior, pensada precisamente para eliminar el escándalo moral provocado por la parábola principal y para afirmar que la gente debe comportarse correctamente si quieren seguir siendo favorecidos. Estoy totalmente de acuerdo con esta opinión. Pese a ello, también estoy de acuerdo con el autor del apéndice de la parábola: Jesús exigía de sus seguidores valores morales elevados. Vamos a examinar la enseñanza ética de Jesús más de cerca.

Empecemos con la tradición mejor atestiguada de los evangelios: la perícopa sobre el divorcio. La tradición mejor atestiguada no es necesariamente la más importante, pero en este caso nos hará un buen servicio. La prohibición del divorcio aparece un total de cuatro veces en los sinópticos y una en Pablo: Mt 5,31s; 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16,18; 1 Cor 7,10s. En los evangelios aparecen dos formas de dichos, una larga (Mc 10,2-12 y Mt 19,3-9) y otra breve (Mt 5,31s y Lc 16,18). Pablo está más cerca de la forma breve. Para ilustrar la libertad redaccional con que utilizaron la enseñanza de Jesús los primeros cristianos, voy a transcribir tres de las cinco versiones de este dicho, el mejor atestiguado, de Jesús. La versión de

Pablo, la forma breve de Lucas (que tiene un paralelo en Mateo) y la forma larga de Marcos (también con paralelo en Mateo):

1 Cor 7,10-11

“A los casados les mando, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido. En caso de separación, que no se vuelva a casar o que se reconcilie con su marido. Y que tampoco el marido se divorcie de su mujer”.

Lc 16,18

“Todo el que se separa de su mujer y se casa con otra, comete adulterio, y el que se casa con una mujer repudiada por el marido comete adulterio”.

Mc 10,2-12

“Se acercaron unos fariseos y, para ponerlo a prueba, le preguntaron si era lícito al marido separarse de su mujer. Jesús les respondió: ‘¿Qué os mandó Moisés?’. Ellos contestaron: ‘Moisés permitió escribir un certificado de divorcio y separarse de ella’. Jesús les dijo: ‘Moisés os dejó escrito ese precepto por vuestra incapacidad para entender. Pero desde el principio Dios los creó varón y hembra [citando Gn 1,27]. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos uno solo [citando Gn 2,24]. Por tanto, lo que Dios unió que no lo separe el hombre”.

La forma larga y la breve son en realidad tan diferentes que es probable que se transmitieran de manera independiente durante algún tiempo. La existencia de tradiciones independientes aumenta la posibilidad de que el pasaje sea auténtico en su esencia. Además, desde un estadio muy temprano, esta prohibición constituyó un problema para las comunidades cristianas. Pablo atribuye explícitamente el pasaje al Señor, distinguiéndolo de su propia opinión (1 Cor 7,12). Su análisis, sin embargo, pone de manifiesto que no estaba completamente de acuerdo con la prohibición del divorcio: prefería que no hubiera divorcio, pero lo permitió en el caso de un matrimonio entre creyente y no creyente (1 Cor 7,15: si la parte no creyente deseaba el divorcio, la parte creyente debía aceptarlo). El mandamiento le parecía tan difícil a Mateo, que hace decir a los discípulos de Jesús: “Si tal es la situación del hombre con respecto a su mujer [que no puede divorciarse de ella], no tiene cuenta casarse” (Mt 19,10). También es probable que la excepción aplicada por Mateo a la prohibición —el divorcio se permite si el cónyuge ha cometido ya adulterio (Mt 5,32; 19,9)— sea el intento personal del autor de hacer la opinión de Jesús más adecuada para una comunidad duradera. Difícilmente podemos pensar que los primeros cristianos inventaran esa prohibición: la encontraron muy difícil y tuvieron que modificarla.

Es típico del material relativo a Jesús el que su significado preciso sea incierto incluso sobre este tema. La forma breve del dicho (Mt 5 y Lc 16;

sobreentendido también por Pablo) es fundamentalmente una prohibición de nuevo matrimonio, que se considera adulterio. Mateo lo expresa así: “Todo el que se divorcia de su mujer... la hace adúltera; y el que se casa con una divorciada comete adulterio”. La presuposición de esta afirmación es que la mujer divorciada no podía sustentarse, y por tanto, tenía que casarse de nuevo o hacerse prostituta; ambas cosas son adulterio. La forma larga (Mt 19 y Mc 10) es más categórica. “En el principio” Dios “los hizo varón y hembra” y ordenó que los dos “se hicieran una sola carne” (refiriéndose a Gn 1,27 y 2,24). En este caso, Jesús sostiene que el divorcio es contrario a la intención del creador; Moisés había permitido el divorcio sólo a causa de la dureza del corazón humano (Mc 10,5 // Mt 19,8). En la conclusión del pasaje se repite la condena de un nuevo matrimonio (Mc 10,11s // Mt 19,9).

Podemos estar seguros de que la prohibición del divorcio, basada en que casarse de nuevo es adulterio, se remonta a Jesús (tanto en las tradiciones más largas como en las más breves). Considero muy probable que Jesús recurriera también al orden de la creación para criticar el divorcio (la tradición más larga). El divorcio muestra la debilidad humana. Un mundo o sociedad ideal será como el paraíso antes del pecado de Adán: los dos se hacen una sola carne. Este segundo argumento contra el divorcio se conoce también por los manuscritos del mar Muerto.<sup>2</sup> ¿Pretendía Jesús con esta opinión sobre el divorcio constituir una ley nueva que fuera vinculante para sus seguidores? Ésa es ciertamente la consecuencia de la prohibición de un nuevo matrimonio: es adulterio, y el adulterio va contra la ley. ¿Qué decir sobre la tradición más larga, según la cual el divorcio es contrario a la intención del creador? El pasaje empieza con una pregunta planteada por los fariseos: “¿Es lícito al marido separarse de su mujer?”. Jesús da por supuesto que lo es: Moisés dejó escrito el precepto regulador del divorcio (Dt 24,1-4 requiere el intercambio de un documento legal) a causa de la debilidad humana, pero Jesús no dice que se deba abrogar la regulación mosaica y adoptar una ley más rigurosa. La postura de Jesús ante la ley mosaica nos ocupará en el capítulo 14. En este momento simplemente señalamos que modifica la ley definiendo una expresión (nuevo matrimonio es adulterio) —recurso legal utilizado frecuentemente en su tiempo, lo mismo que en el nuestro—, pero no propone que se deba revocar la ley escrita. Además de interpretar la ley de tal modo que llega a cambiarla, también la critica. No es suficientemente rigurosa. Jesús desea señalar a sus seguidores una moralidad más elevada, que corresponda al mundo ideal, cuando Adán y Eva vivían en estado de inocencia.

El perfeccionismo idealista caracteriza partes importantes del sermón de la Montaña (Mt 5-7). En Mt 5, donde aparece la forma mateana breve

<sup>2</sup> *Documento de Damasco* 4,21-5,6.



de la perícopa del divorcio, hay otros dichos semejantes en su estructura y meollo. Jesús cita la ley y a continuación dice, en efecto, que no es lo bastante buena. La sección se denomina de modo habitual, pero inexacto, “las antítesis” (véanse pp. 234-236 *infra*). Además de la declaración sobre el divorcio, la sección contiene otras exhortaciones a vivir según un criterio más alto que el requerido por la ley. No sólo no se debe matar, sino tampoco enfadarse (5,21-26). No sólo se debe evitar el adulterio, sino también mirar a los demás con lujuria en el corazón (5,27-30). No sólo no se debe jurar en falso, sino que no se deben hacer juramentos en absoluto (5,33-37). Lejos de vengarse por el daño sufrido, se debe “poner la otra mejilla” (5,38-42). Finalmente, se debe amar no sólo a los próximos, sino también a los enemigos (5,43-47). Entonces será uno perfecto, como Dios es perfecto (5,48). Los estudiosos piensan que algunos de estos pasajes fueron creados por Mateo o por un autor cristiano anterior. Una vez que se ha captado la forma de los dichos y su meollo general, resulta sumamente fácil poner otros ejemplos de superación de la ley.

Para nuestros propósitos, sin embargo, no necesitamos decidir cuáles de las “antítesis” se remontan a Jesús. Pongamos que todas. La cuestión más urgente es el lugar que ocupa el perfeccionismo ideal en su misión global. Sospecho que fue menos importante en el pensamiento personal de Jesús que en el evangelio de Mateo. Al principio de este libro hicimos notar que la imagen corriente de Jesús depende en gran medida de la rigurosa ética del sermón de la Montaña. Mi intención no es en absoluto negar a Jesús dichos como “poned la otra mejilla” y “amad a vuestros enemigos”. Al contrario: no dudo de que dijera estas cosas. Pero algunas ideas ayudarán a poner en contexto el perfeccionismo de Mt 5.

Observamos, en primer lugar, que el lector de Marcos y Lucas no sabía que Jesús prohibiera la ira ni los pensamientos lascivos. La exhortación a eliminar sentimientos que son comunes a la humanidad no es por lo general una característica de la enseñanza de Jesús, sino que aparece únicamente en esta sección de Mateo. Por lo demás, Jesús se interesaba por el modo en que los hombres se trataban mutuamente, no por los pensamientos ocultos en sus corazones. Lo mismo que cualquier otro buen maestro judío, Jesús pensaba que cada uno debía examinarse a sí mismo y sus relaciones con los demás, haciendo lo que fuera necesario para sentar dichas relaciones sobre una buena base. La continuación del dicho sobre la ira resulta útil: “Si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda” (Mt 5,23-24). Cualquier maestro judío estaría de acuerdo. En este caso, la “ofrenda” probablemente sea un sacrificio de reparación, presentado para completar el proceso de expiación por haber hecho daño a otra persona. El sacrificio no contaba si primero no se reparaba el mal.

Esto está claro en la misma legislación bíblica (por ejemplo, Lv 5,20-26), y las generaciones posteriores captaron la idea. Aproximadamente 200 años antes de Jesús, Ben Sirá había dicho lo mismo, y otro tanto se puede leer también en los escritos de Filón de Alejandría y en otros lugares.<sup>3</sup> No cabe duda de que Jesús alentaba este tipo de autoexamen, y las ocasiones más obvias eran los tiempos de oración y de asistencia al Templo. Pero el pasaje *no* dice: “Antes de dar culto en el Templo, debes examinar tu conciencia, descubrir todas las veces que te irritaste con alguien y arrepentirte”. Jesús bien pudo advertir contra el peligro de albergar ira en el corazón, pero la mayor parte de su enseñanza ética corresponde a Mt 5,23s: trata correctamente a los demás. Ejemplos son Mt 7,21-23 (entrarás en el Reino si *haces* la voluntad de Dios) y Mt 25,21-46 (en el juicio, el Hijo del hombre te recompensará si vestiste al desnudo, visitaste al enfermo y confortaste al encarcelado, pero te castigará si no lo hiciste).

En segundo lugar, la tendencia global de la enseñanza de Jesús es la compasión por la fragilidad humana. Al parecer, no fue por ahí condenando a la gente por sus pequeñas faltas. No actuó entre los poderosos, sino entre los humildes, y no quiso ser un capataz severo ni un juez hipercrítico que se limitara a incrementar sus cargas:

“Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera” (Mt 11,28-30).

Ciertamente, sus seguidores más íntimos encontrarían el discipulado más difícil de lo que este texto da a entender, y Jesús era consciente de ello: tenían que estar dispuestos a abandonarlo todo. Pero cuando dieron ese paso, los evangelios indican que Jesús fue muy paciente con sus debilidades y dudas. Las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; ligeramente diferentes en Lc 6,20-26) bendicen a los oprimidos, a los pobres y los mansos, al igual que a los que tienen hambre y sed de justicia, a los misericordiosos, a los puros de corazón y a los que trabajan por la paz. Estos dichos suponen exigencias, pero la nota más clara es la benevolencia y la promesa para aquellos que más las necesitaban. El tono del ministerio de Jesús fue compasivo y no crítico. Había que ser perfectos, pero Dios era indulgente (y también Jesús, que actuaba en su nombre).

En tercer lugar, Jesús mismo no vivió una vida rigurosa y estricta. A la mayoría de nosotros, la palabra “perfección” nos evoca imágenes de severo puritanismo: montones de reglas, bastante castigo por el error y no mucho

<sup>3</sup>Eclo 7,9; 34,18s; 35,12; Filón, *Leyes especiales* 1,235-237.

espacio para la diversión. Esta clase de puritanismo, según Jesús, estaba bien; una vida austera había sido magnífica para Juan el Bautista, pero no era su estilo propio. Él mismo recogía en sus palabras lo que sus críticos le echaban en cara:

“Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: ‘Está endemoniado’. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: ‘Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores’” (Mt 11,18s // Lc 7,33s).

Además, algunos criticaron a Jesús porque sus discípulos no ayunaban cuando los seguidores de Juan el Bautista y los fariseos lo hacían; él respondió con una pregunta retórica: “¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?” (Mc 2,18-22 y par.). Jesús no fue puritano.

Finalmente, debemos señalar uno de los aspectos más interesantes del ministerio de Jesús: llamaba a los “pecadores” y, al parecer, frecuentaba su compañía y les ofrecía su amistad mientras eran todavía pecadores. En Mt 11,18s, citado hace un momento, los críticos de Jesús le acusaban de este comportamiento. El perfeccionismo de Jesús no le hizo rehuir la compañía ni siquiera de los peores elementos de la sociedad. Por el contrario, la buscaba.

Jesús no era dado a censurar, sino a animar; no era crítico, sino compasivo e indulgente; no fue puritano, sino alegre y con gusto por la celebración. No obstante, también fue un perfeccionista. La “perfección” en los evangelios se debe definir cuidadosamente. La única exhortación directa a la perfección insta a ser perfectos como Dios es perfecto, lo cual en el contexto significa ser misericordiosos como Dios es misericordioso: “Hace salir el Sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos” (Mt 5,43-48). Ésa es la clase de perfección a la que Jesús insta a todos sus oyentes. El uso de “perfección” en los evangelios sólo se da otra vez en el pasaje del joven rico: “Si quieres ser perfecto, ve a vender todo lo que tienes y dáselo a los pobres... Luego, ven y sígueme” (Mt 19,21; la palabra “perfección” no se encuentra en los paralelos de Marcos y Lucas). Jesús no esperaba que muchos fueran perfectos en este segundo sentido. Trajo su mensaje de consuelo y alegría a muchos a quienes no llamó a ser sus seguidores; solamente a unos pocos les pidió que abandonaran todo lo que tenían.

El particular tipo de perfeccionismo de Jesús va muy bien con su idea de que en el Reino muchos valores humanos quedarían invertidos. El tipo de perfección que tenía en mente era indicado para los pobres y para los pobres en el espíritu: la perfección de la misericordia y la humildad. Por supuesto, Jesús también quería que sus oyentes tuvieran un comporta-

miento moral en el sentido normal de la palabra (honrados y rectos), pero el aspecto principal de la perfección de semejanza divina era la misericordia. Lo manifestó siendo amable y cariñoso con los demás, especialmente con los pecadores.

## Contienda y oposición en Galilea

Jesús murió en una cruz romana, ejecutado como presunto “rey de los judíos”. Cuando consideramos su mensaje —el amor universal de Dios, la necesidad de entregarse a él, amor mostrado a todos, incluso a los enemigos—, resulta difícil entender cómo acabó de esa manera.

Volveremos sobre este problema general en el capítulo 16 y allí consideraremos los acontecimientos que se produjeron en Jerusalén y que condujeron inmediatamente a la muerte de Jesús. Los evangelios, sin embargo, también nos ofrecen una serie de conflictos en medio de su ministerio en Galilea. Se estaba convirtiendo ya en una figura controvertida. Antipas oyó hablar de Jesús y pensó que quizás Juan el Bautista había resucitado (Mc 6,14 y par.). Lucas añade que, en un determinado momento, algunos fariseos avisaron a Jesús de que Antipas quería matarlo (Lc 13,31s). Pese a estos indicios, no parece que Jesús corriera serio peligro en Galilea. Probablemente atrajo menos la atención pública que Juan el Bautista, y no parece que atacara a Antipas ni a su gobierno. Las disputas de los evangelios tienen que ver con la ley judía, y los críticos de Jesús suelen ser escribas, fariseos, o ambas cosas a la vez.

Las disputas sobre la ley eran parte esencial de la vida judía. En el judaísmo, como ya he señalado anteriormente (pp. 59s), la ley divina abarcaba todos los aspectos de la vida. Puesto que Dios dio la ley, y ésta abarcaba tantos temas, las discrepancias podían ser bastante serias: cada una de las partes podía afirmar que estaba obedeciendo la voluntad de Dios. Por tanto, resulta verosímil que Jesús tuviera conflictos importantes sobre cuestiones que a la mayoría de la gente de hoy en día le parecen carentes de importancia. Esto no significa que quienes discutían en el siglo I consideraran invariablemente a sus adversarios como seguidores de Satanás, y no de Dios, y por tanto pensaran que debían ser ejecutados. Por el contrario, había mucha tolerancia. Para evaluar los pasajes de los evangelios, necesitamos información acerca de los niveles tolerables de desacuerdo en

el judaísmo del siglo I. ¿Qué temas provocaban más disputas? ¿Hasta qué punto podía ser serio un desacuerdo sin sobrepasar aún los límites de la discusión y el debate razonables? En otro lugar he hablado sobre los debates existentes entre los diversos partidos judíos acerca de temas legales mencionados en los evangelios.<sup>1</sup> Aquí deseo definir los posibles tipos de disputa sobre la ley e ilustrar con ejemplos cada uno de ellos. Esto nos proporcionará material comparativo en un espacio bastante reducido. La lista siguiente de los diversos grados de desacuerdo está en orden descendente de seriedad:

- a) Se puede sostener que si una ley escrita es errónea, debe ser abrogada y hay que desobedecerla. Éste es un paso muy radical. La desobediencia civil en las democracias occidentales modernas, táctica seguida por algunos grupos de protesta, es muy controvertida y, cuando hay un caso importante, provoca una especie de escalofrío en la sociedad. Adoptar esta actitud respecto a alguna parte de la ley judía resultaría especialmente escandaloso, pues equivaldría a decir que Dios había cometido un error o que la historia del origen divino de la ley estaba equivocada.
- b) Se puede sostener que una ley escrita es errónea y debe ser abrogada, pero pese a ello obedecerla mientras esté en los códigos de leyes. Ésta es actualmente una actitud muy común ante la legislación ordinaria aprobada por un parlamento. El cambio constitucional, sin embargo, es muy raro y presenta mayor analogía con la ley judía que la legislación parlamentaria. Debido a la idea de que la ley la dio Dios, la propuesta de revocar parte de esa constitución básica sería tan nefanda, poco más o menos, como sostener que debe ser desobedecida.
- c) Sin oponerse realmente a la ley, se pueden alegar circunstancias atenuantes para justificar la transgresión en alguna ocasión concreta.
- d) Se puede interpretar la ley de tal modo que se acabe por cambiarla. En Estados Unidos, el Tribunal Supremo, que es el responsable de interpretar la Constitución, ha sido el instrumento de buena cantidad de cambios legales. En muchos Estados, negros y blancos solían asistir a escuelas separadas, pese al requerimiento constitucional de igualdad, porque según la interpretación predominante era posible que las

escuelas estuvieran separadas pero fueran iguales. El Tribunal Supremo decidió, en efecto, que la palabra “iguales” no era compatible con “separadas” y, en consecuencia, se requirió a las escuelas para que se hicieran racialmente integradas. Aunque la interpretación suele ser menos espectacular, los jueces interpretan normalmente la ley, y a veces el efecto es el mismo que el de aprobar una legislación nueva. La interpretación legal de esta clase gozaba de buena salud en el judaísmo del siglo I.

- e) Es posible eludir o evadir algunas leyes sin abrogarlas. Hoy en día, algunas personas, especialmente los ricos, pueden eludir legalmente el impuesto sobre la renta organizando sus finanzas para no tener rentas imponibles netas. Es una evasión ilegal si no revelan su renta. Al ocuparnos de la ley antigua, tal vez no seamos siempre capaces de distinguir elusión de evasión, y en los ejemplos de más adelante no voy a intentar establecer tal distinción.
- f) Se puede proponer la ampliación de la ley, y criticar ésta por no ir lo bastante lejos. Hoy en día muchos piensan que los límites de velocidad no son suficientemente estrictos o que las leyes que limitan la contaminación son demasiado blandas. Pueden criticar duramente a los cuerpos legislativos, pero no son partidarios de infringir las leyes existentes.
- g) Una sociedad, o uno de sus subgrupos, puede crear numerosas reglas y prácticas complementarias que rijan con exactitud cómo se han de cumplir las leyes. Quienes no siguen una práctica particular podrían pensar que quienes lo hacen están transgrediendo las leyes; quienes sí siguen alguna de tales prácticas pueden pensar que los transgresores son los otros.

Como los judíos del siglo I pensaban que Dios había dado la ley a Moisés, las posibilidades *a* y *b* casi nunca se plantearon. Una persona concienzuda que pensara que un mandamiento de uno de los libros atribuidos a Moisés estaba *equivocado*, habría apostatado —habría renunciado al judaísmo—, y pocos lo hicieron. La literatura rabínica contiene la historia de un rabí que transgredió la ley de manera deliberada y flagrante, y esto nos permite ver cómo hubiera sido una transgresión así. Eliseo ben Avuyah montó su caballo frente al monte del Templo el día de la expiación, que caía en sábado. Como el trabajo está prohibido tanto el día de la expiación como el sábado, y cabalgar es un trabajo, Eliseo ben Avuyah transgredió la ley de manera deliberada y nefanda. Según esa historia, salió una voz del Templo que dijo: “‘Volved, hijos infieles’ [citando Jr 3,14], salvo

<sup>1</sup> *LJM*, cap. 1.

Eliseo ben Avuyah, que conocía mi fuerza y se rebeló contra mí".<sup>2</sup> La historia es legendaria, presumiblemente, pero pese a ello describe la clase de transgresión que representa la pérdida de la fe en Dios y en su ley.

De las demás categorías (*c-f*) se pueden poner abundantes ejemplos. Voy a ofrecer los suficientes para que el lector pueda hacerse idea del abanico de desacuerdo a propósito de la ley.

Un ejemplo ilustrará tanto *c* como un aspecto de *d*. La Biblia prohíbe trabajar el día séptimo de la semana –desde el atardecer del viernes al atardecer del sábado (Ex 20,8-11 // Dt 5,12-15)–. Varios pasajes especifican algunas de las cosas que se consideran trabajo, como encender fuego, reunir leña o preparar comida (Ex 16; 35,2s; Nm 15,32-36). No hay, sin embargo, una definición sistemática de “trabajo”. Por consiguiente, el trabajo se definía de común acuerdo o por argumento directo –ambos métodos, formas de interpretación *d*–. La ley del sábado no se menciona en la Biblia en conexión con la guerra, pero un acontecimiento del siglo II AEC pone de manifiesto que, *de común acuerdo*, luchar se había llegado a considerar trabajo. Durante la rebelión asmonea contra el imperio seléucida, un grupo de judíos se negaron a defenderse en sábado y fueron asesinados. Después de eso, todos los judíos acordaron que en sábado podían defenderse contra un ataque directo. Permitían a los enemigos poner sus catapultas dentro del alcance de tiro en sábado, pero no contraatacaban a menos que hicieran fuego sobre ellos. Es decir, el ataque militar directo era una circunstancia atenuante comúnmente admitida (*c*). En general, todos los judíos estaban de acuerdo en que la transgresión del sábado se permitía si estaba en juego la vida humana.

¿Y ayudar en sábado a personas cuyas vidas no estaban amenazadas? Sobre este punto había diversas interpretaciones rivales. Los grupos pietistas (fariseos y esenios) prohibían el trabajo que entrañaba el tratamiento de dolencias menores, pero la literatura rabínica analiza tantas posibilidades que es evidente que muchos estaban dispuestos a vendar dedos cortados –y cosas por el estilo– en sábado. Los rabinos ofrecían incluso maneras de obtener un resultado beneficioso sin trabajar realmente: en sábado no se podía tratar un dolor de muelas aplicando vinagre, pero se podía poner vinagre en un alimento y comerlo, con lo cual se conseguía el mismo resultado.<sup>3</sup> Si los rabinos recurrían a buscarle las vueltas a la ley de esas maneras, podemos imaginar perfectamente que algunos pensarán que legalmente podían poner vinagre en una muela que duele. Este ejemplo nos permite comparar *d*, la interpretación, y *e*, la elusión. Algunos

pensaban que la asistencia sanitaria era un trabajo prohibido, pero que era posible obtener sus mismos resultados sin trabajar en sentido técnico (*e*). Es probable que algunos discreparan con respecto a la interpretación básica y sostuvieran que la asistencia sanitaria no estaba prohibida (*d*). También en este tema había opiniones diversas sobre las circunstancias atenuantes: ¿qué grado de gravedad debe tener una enfermedad para justificar su tratamiento en sábado?

La categoría *f*, la ampliación de la ley, era vasta. La ley escrita es muy incompleta; en teoría abarca todos los aspectos de la vida, pero a menudo carece de detalles. Por consiguiente, se tenía que ampliar y aplicar en todo tipo de formas. Sólo voy a mencionar un caso en el cual había desacuerdo. Uno de los manuscritos del mar Muerto, el *Documento de Damasco*, critica a otros judíos por permitir que los hombres se casen con sus sobrinas. Moisés –señala correctamente el documento– prohibió los matrimonios entre tía y sobrino (Lv 18,12s). Las leyes sobre el incesto se escribieron en relación con los varones y, por tanto, ordenan explícitamente que los hombres no tengan relaciones sexuales con sus tías, pero estos mandamientos –sostienen los autores del *Documento*– se deberían aplicar igualmente a la inversa: sobrina y tío no deben casarse (*Documento de Damasco* 5,7-11). Josefo consideraba tal matrimonio como al menos levemente vergonzoso, aunque no ilegal.<sup>4</sup> Es dudoso que hubiera muchos matrimonios entre tío y sobrina, pero aquí tenemos una disputa legal muy clara: ¿se debe o no se debe ampliar la ley para abarcar casos análogos? El *Documento de Damasco* no critica directamente a Moisés, sino sólo a otros judíos por no comprender que, según la intención de Moisés, la ley era aplicable a los matrimonios entre tío y sobrina. La crítica directa a Moisés no solamente era imprudente, sino irreverente; para la mayoría de los judíos, era casi como criticar a Dios. No obstante, hay una crítica implícita de la ley en cuanto escrita.

Nuestra categoría final (*g*), las reglas complementarias, también era amplia. Los fariseos eran famosos por sus “tradiciones”, interpretaciones heredadas de fariseos anteriores y que no estaban en la ley escrita. En el capítulo 4 (p. 68) puse un ejemplo de una de las tradiciones de los fariseos: utilizar jambas y dinteles para convertir casas contiguas en una gran “casa”, de manera que varias familias pudieran poner en común sus recursos y disfrutar de una comida festiva el sábado sin transgredir la prohibición de Jeremías de transportar cargas fuera de casa en sábado. Es decir, los fariseos desarrollaron una “tradicón” (*g*) que eludía (*e*) la restricción de Jeremías. Una historia rabínica indica que los saduceos ponían reparos al uso farisaico de ‘*erubin*’.<sup>5</sup> Probablemente pensaban que los fariseos estaban

<sup>2</sup> Talmud palestinese, *Hagiga* 77b (2,1).

<sup>3</sup> Misná, *Shabbat* 14,4. Para este caso y otros parecidos, véase *JLJM*, p. 13.

<sup>4</sup> *Antig.* 12,185-189.

<sup>5</sup> Misná, *Erubin* 6,2.

transgrediendo la ley, pero parece que no hicieron nada para forzarles a seguir su propia opinión, más estricta. Los fariseos, por supuesto, no criticaban a los saduceos por comer cada uno en su casa. Ello no iba contra la ley, ni siquiera contra la tradición farisaica, la cual en este caso era permisiva y no de prescripción.

Los especialistas del Nuevo Testamento han dicho a menudo que Jesús se opuso a la ley o que se opuso a partes de ella. La indicación más común es que se opuso a la ley ritual, pero que aprobaba la ley moral. Quienes hacen esas indicaciones apenas aclaran en qué sentido se opuso Jesús a la ley. Es decir, apenas se ocupan de las distinciones necesarias para analizar de verdad la ley. ¿Quieren decir que, en opinión de Jesús, Dios no dio la ley a Moisés? ¿Que Jesús discrepaba de una interpretación concreta? ¿Que él a veces eludió leyes determinadas? Con tales preguntas en mente, vamos ahora a examinar tres secciones de los evangelios: las “antítesis” del sermón de la Montaña, una colección de historias de conflicto en Mc 2,1-3,6 y los debates de Mc 7 sobre tradiciones.

#### *Las “antítesis” (Mt 5,21-48)*

Ya hemos analizado brevemente este material al considerar el perfeccionismo de Jesús. En este momento sólo nos preguntamos si en estos pasajes Jesús se opone a la ley. La respuesta es, en pocas palabras, que no: más bien exige un código más estricto de comportamiento. Nadie que observara las exhortaciones de Mt 5 transgrediría la ley, y Jesús no propone que se abrogue parte alguna del código mosaico. Voy a repetir un resumen de los dichos de esta sección de Mateo, con breves comentarios que muestran que no están contra la ley:

No solamente no mates, sino no te enfades (la prohibición de matar sigue siendo obligatoria).

No solamente no cometas adulterio, sino no mires a nadie con lujuria (el mandamiento contra el adulterio todavía se mantiene en vigor).

No te divorcies, pese a la autorización de Moisés (la determinación por parte de Moisés de un divorcio legal resulta innecesaria, pero el seguidor de Jesús no quebrantará el mandamiento que requiere un documento legal). \*

No jures en absoluto (obviamente, nunca se jurará en falso).

La ley dice “ojo por ojo... Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra” (el mandamiento “ojo por

ojo” limita la venganza, no la exige. Quien pone la otra mejilla no sobrepasará el límite legal).

Ama a tus enemigos además de a tus prójimos (el mandamiento de amar a tu prójimo se habrá de observar).

El compilador que reunió las diversas partes de Mt 5 entendió las antítesis perfectamente bien. Esta afirmación, atribuida a Jesús, les sirve de prólogo:

“No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas; no he venido a abolirlas, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Porque os aseguro que mientras dure el cielo y la tierra, la más pequeña letra de la ley estará vigente... El que descuide uno de estos mandamientos más pequeños y enseñe a hacer lo mismo a los demás será el más pequeño en el Reino de los Cielos. Pero el que los cumpla y enseñe será grande en el Reino de los Cielos. Os digo que si no sois mejores que los maestros de la ley y los fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos” (Mt 5,17-20).

Aunque esta sección del sermón de la Montaña de Mateo no está contra la ley, contiene una crítica implícita: la ley no va lo bastante lejos. Pero conviene que señalemos el modo en que se expresa esto en el pasaje que más se acerca a una crítica explícita: la forma larga de la prohibición del divorcio. Moisés permitió el divorcio “a causa de la dureza de vuestros corazones” (Mt 19,8 // Mc 10,5). Esto es, Moisés fue demasiado indulgente, pero en realidad la culpa es “vuestra”, no suya.

Tal como la encontramos formulada en su estado actual, la última antítesis suena como si estuviera contra la ley: “Habéis oído que se dijo: ‘Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo’. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos...” (Mt 5,43s). Esto estaría en contra de la ley si la ley mandara realmente odiar a los enemigos, pero no es ése el caso. La comunidad de Qumrán enseñaba que los miembros debían odiar a sus enemigos, y tal vez otros sostenían esa opinión. Se podía mantener razonablemente, quizás, que los romanos eran los enemigos de Dios y de su pueblo y que debían ser odiados. Pero los mejores maestros judíos enseñaban que, incluso en la guerra, los enemigos debían ser tratados decentemente, y no es verdad que el judaísmo en general enseñase el odio a los enemigos.<sup>6</sup> No podemos decir que en este pasaje Jesús se opusiera a la opinión judía común, ni a la oficial, sobre los enemigos.

<sup>6</sup> Sobre mostrar consideración a los enemigos incluso en la guerra, véase Josefo, *Apión* 2,212; *José y Asetet* 29,3s (en James H. Charlesworth [ed.], *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, 1985, p. 246 [trad. esp.: Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Madrid 1982, p. 238]).

Esta sección de Mateo se ha citado a menudo como demostración de la “oposición” de Jesús a la ley. Pero extremar la ley no es oponerse a ella, aunque —como acabamos de ver— implica una especie de crítica. Si la intensificación de la ley estuviera contra la ley, los principales grupos piadosos del judaísmo, los fariseos y los esenios, serían quebrantadores sistemáticos de la ley. Pero, de hecho, ningún judío de la antigüedad —y tampoco el autor de Mateo— pensaba que ser superrestricto fuese ilegal. Solamente algunos estudiosos modernos del Nuevo Testamento han pensado que parte del sermón de la Montaña expresa oposición a la ley mosaica, pero eso se debe a que no han considerado los numerosos tipos de acuerdo y desacuerdo legal.

### *Un grupo de historias de conflicto (Mc 2,1-3,6)*

De nuevo voy a resumir cada una de las perícopas.

Jesús curó a un paralítico diciendo: “Tus pecados te son perdonados”, y algunos escribas pensaron para sus adentros que se arrogaba la autoridad de perdonar pecados, acto que calificaban de “blasfemia”. Jesús adivinó su queja, pero prosiguió con la curación (2,1-12).

Jesús llamó a un recaudador de impuestos para que le siguiera: posteriormente cenó con muchos recaudadores de impuestos. Los escribas de los fariseos se quejaron a los discípulos de Jesús, y éste defendió su derecho a llamar a los pecadores (2,13-17).

La gente preguntaba a Jesús por qué sus discípulos no ayunaban en un tiempo en el que los discípulos de Juan el Bautista y los fariseos sí lo hacían. Jesús defendió a sus discípulos diciendo que mientras el novio estaba con ellos, los invitados a la boda no debían ayunar (2,18-22).

Un sábado, Jesús y sus discípulos atravesaban un campo de trigo. A los discípulos les entró hambre y comenzaron a arrancar espigas. Los fariseos aparecieron y se pusieron a criticarlos. Jesús defendió a sus discípulos apelando a un precedente parcial —cuando David y sus hombres tuvieron hambre y comieron pan sagrado—, y con dos dichos: “El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado” y “el Hijo del hombre también es señor del sábado” (2,23-28).

Otro sábado entró en una sinagoga y curó a un hombre que tenía una mano atrofiada. Se dirigió directamente a los concurrentes antes de

que nadie le dijera nada: “¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o destruirla?”. Obró la curación, y los fariseos y los herodianos celebraron consejo para decidir cómo matarlo (3,1-6).

Hay varias cosas interesantes en esta colección. Empezamos observando que el conflicto aumenta de intensidad a lo largo de estas cinco historias sucesivas. En la primera, los adversarios de Jesús murmuran sólo entre sí, sin dirigirse ni a Jesús, ni a los discípulos, ni a la multitud. A continuación, se quejan de Jesús a los discípulos. En las historias tercera y cuarta ponen reparos directamente a Jesús acerca de sus discípulos. En la quinta van más allá de las quejas y objeciones y deciden matarlo.

En segundo lugar, la atención se va centrando en los fariseos. Inicialmente, los adversarios eran simplemente “escribas” —expertos en la ley—. A continuación son “escribas de los fariseos” —expertos en la ley pertenecientes al partido fariseo—. Luego son “gente”, pero al parecer son seguidores de Juan el Bautista o de los fariseos. En la cuarta historia son fariseos, y lo mismo en la quinta, aunque celebran consejo con los herodianos.

En esta sección, pues, se da un doble incremento: de la intensidad y de los adversarios. Dicho incremento no es completamente uniforme, pero la tendencia general es clara.

En tercer lugar, observamos que los relatos son en sí y de por sí inverosímiles. O las circunstancias son improbables, o la reacción negativa ante Jesús es desproporcionada respecto a su conducta. En la primera historia se dice que el delito es que Jesús anuncia el perdón del hombre, lo que lleva a una acusación de blasfemia (Mc 2,7). Pero tal declaración no sería considerada blasfemia por ninguna ley judía conocida ni por ninguna interpretación de dichas leyes que haya llegado hasta nosotros. El texto no hace decir a Jesús: “Te perdono tus pecados”, sino: “Tus pecados te son perdonados”, en voz pasiva. En la cultura de Jesús, la voz pasiva se utilizaba como circunloquio para aludir a Dios: “Tus pecados te son perdonados” significa “son perdonados por Dios”. Jesús únicamente anuncia el hecho, no se pone en el lugar de Dios. Pudo dar la impresión de que estaba demasiado seguro de saber lo que Dios hacía o haría, y posiblemente pareció arrogante. Pero tal pretensión —conocer la mente de Dios— no era única ni especialmente ofensiva. Podemos remitirnos de nuevo a Honi el trazador de círculos (p. 161). Estaba muy confiado acerca de su relación con Dios, pero no era un blasfemo, ni se le tuvo por tal. La acusación de blasfemia en el pasaje de Mc 2 parece una retroproyección sobre el ministerio inicial de Jesús de una acusación que de hecho se produjo más tarde (sobre la retroproyección, véase más adelante, pp. 245s). Es decir,

la acusación es improbable en este contexto; si los escribas pusieron realmente reparos a la curación, la acusación habría sido menos grave. Resulta sorprendente que asimismo, según el pasaje, los escribas hablaran únicamente “en sus corazones”. Podemos estar seguros de que esto no fue una acusación pública al comienzo de la actividad pública de Jesús.

La historia de las espigas arrancadas en sábado destaca como improbable. Los discípulos de Jesús están arrancando espigas en sábado y, de repente, aparecen los fariseos. ¿Pero qué estaban haciendo en medio de un campo de trigo en sábado? ¿Aguardando la remota posibilidad de que alguien pudiera arrancar espigas? De nuevo tenemos aquí una retroproyección. Algunos aspectos del ministerio de Jesús, o de las actividades de sus seguidores, plantearon en un determinado momento la cuestión de la ley del sábado. No se trata de la crónica de un acontecimiento real.

Pero supongamos que el incidente tuvo lugar realmente. ¿Hasta qué punto fue grave? No lo fue mucho, puesto que Jesús sostiene que había circunstancias atenuantes, y cita un precedente bíblico, así como principios generales, en defensa de sus discípulos. David había quebrantado la ley de pureza cuando él y sus hombres tuvieron hambre (Mc 2,25s). Además, el principio general es que el sábado debe ser beneficioso para la humanidad (2,27). Los fariseos, al parecer, se retiraron, y no se tomó medida alguna. El argumento bíblico de Jesús en favor de circunstancias atenuantes no está en realidad a la altura de las condiciones exigidas por los fariseos, puesto que David no quebrantó la ley del sábado. Legalmente, Jesús habría necesitado una analogía mejor. Además, en la historia del campo de trigo no estaba en juego la vida humana. Todos aceptaban que “el sábado estaba hecho para el hombre”, pero citar este principio para justificar un ligero tentempié resultaba una argumentación legal bastante débil. El sábado, sin embargo, no era día de ayuno y, supuestamente, los judíos hacían una comida sabática.<sup>7</sup> Así, el argumento de que había circunstancias atenuantes habría cobrado fuerza si los discípulos hubieran pasado largo tiempo sin comer. En cualquier caso, la historia, tal como la conservamos, demuestra que Jesús acepta la ley y defiende de una transgresión concreta de ella. También merece la pena señalar que los acusados son los discípulos, no Jesús. Él no quebrantó el sábado, aun cuando la historia sea totalmente exacta.

La actuación que –según Mc 3,6– conduce a la resolución de buscar la muerte de Jesús es la más inverosímil de todas. Jesús cura al hombre de la mano atrofiada simplemente diciendo “extiende tu mano”. No había ninguna interpretación de la ley del sábado que considerara ilícito hablar. Cabría esperar que alguien pusiera reparos si Jesús hubiera dado un masaje

y vendado la mano, pero hablar no es un trabajo. En este momento conviene señalar que poseemos el código sabático de un partido mucho más estricto que el de los fariseos: el de la secta del mar Muerto. Nada hay en él que se aproxime a la severidad de Mc 3,1-6. Resulta dudoso que alguien considerara esta curación como una transgresión deliberada de la ley del sábado. Todos estaban de acuerdo con el principio básico que Jesús enuncia, que es lícito salvar la vida, aunque habrían señalado que la del hombre no estaba en peligro. Los fariseos podrían haber vuelto a sus estudios con la conclusión de que Jesús no era un buen polemista legal, puesto que estiraba lo de “salvar la vida” hasta abarcar una curación menor. Pero, en vista del tipo general de las disputas sabáticas del siglo I, nada del relato evangélico les hubiera llevado a buscar el modo de acabar con la vida de Jesús.

Algunas de las historias, pues, son improbables. Pero aun cuando todas ellas fueran relaciones precisas de los acontecimientos, no hay ni un solo caso de transgresión obvia o grave. En comparación con otras disputas legales del judaísmo del siglo I, las descritas en Mc 2,1-3,6 son bastante triviales. La única candidata a ser una transgresión importante es la de las espigas arrancadas en sábado. Arrancar es un acto intencionado, y alguien que quisiese demostrar que la ley del sábado se debía quebrantar podría haber cosechado alimento ese día. Éste es, sin embargo, el caso concreto que Jesús defiende como justificado por circunstancias inusitadas. Una defensa basada en circunstancias atenuantes da por sentado que la ley es válida y pone de manifiesto que el acto no era un caso de oposición a la ley. Imaginemos que los fariseos de la historia, que desaparecen tan rápido como aparecen, hubieran llevado a Jesús y a sus discípulos ante un magistrado y Jesús hubiera repetido su argumento: David hizo algo similar; además, el sábado fue hecho para los hombres, y estábamos hambrientos. El magistrado habría multado a Jesús y a sus discípulos exigiéndoles que cada uno de ellos llevara al Templo un sacrificio de reparación por una transgresión no intencionada: transgresión, porque el argumento no era lo bastante bueno para probar circunstancias atenuantes; no intencionada, porque Jesús pensaba que sí era lo bastante bueno.

En los tiempos de Jesús, las disputas y discrepancias de Mc 2,1-3,6 –aun cuando todas hubieran tenido lugar tal como allí constan– no habrían conducido a la ejecución. Los fariseos no se ponían de acuerdo entre sí sobre temas de más consideración, y fariseos y saduceos discrepaban aún más marcadamente. No siempre se mataban unos a otros por tales discrepancias. Existían, ciertamente, contiendas sobre temas legales entre los judíos de la Palestina del siglo I, y también se producían de vez en cuando disturbios entre la población. Si se examinan los años que van desde la revolución asmonea hasta el final de la primera rebelión contra Roma –aproximadamente desde el 167 AEC al 74 EC–, se encontrarán

<sup>7</sup>Véanse: Josefo, *Vida* 279; *JLJM*, p. 13.



varios ejemplos de guerras civiles bastante importantes. Pero no se mataban unos a otros por la clase de problemas que figuran en Mc 2,1-3,6. El grado de discrepancia y de disputa presente en estos pasajes se sitúa holgadamente dentro de las coordenadas de debate aceptadas en tiempos de Jesús.

Si todo esto es verdad, ¿cómo cabe entender la existencia de estos pasajes? El principio “donde hay humo hay fuego” nos impone el deber de explicar su origen: la descripción de la hostilidad creciente por parte de los fariseos a propósito de la ley debe provenir de algún sitio. La cuestión es de dónde. En realidad se plantean tres cuestiones distintas:

- 1) ¿De dónde proviene la colección (Mc 2,1-3,6)?
- 2) ¿De dónde provienen los elementos que la integran (las cinco perícopas)?
- 3) ¿Son las perícopas individuales de una pieza o son a su vez compuestas? Es decir, ¿los elementos que integran cada pasaje van bien juntos?

1) Es la colección en sí, tal como la encontramos hoy en Marcos, la que crea la impresión de que los fariseos estaban dedicados a cazar a Jesús desde fecha muy temprana y lo perseguían implacablemente. La colección, sin embargo, es obra de Marcos o de un autor anterior. La secuencia de historias, donde una confrontación sigue a la otra sin que medie narración ni discusión, y donde el grado del ataque se intensifica constantemente, es efectista, pero artificial. Alguien entresacó historias de aquí y de allá y las reunió de tal manera que condujeran a la temprana decisión de ejecutar a Jesús. Si los pasajes estuvieran separados (como en Mateo y Lucas), no darían la misma impresión de enemistad sostenida. Los acontecimientos subyacentes estuvieron probablemente más separados.

2) Eso no quiere decir que todos tuvieran lugar realmente. He indicado que revelan signos de retroproyección: disputas posteriores se retrotrajeron a la vida de Jesús. La Iglesia cristiana posterior, o al menos sectores de ella, discrepaba de los fariseos y sus sucesores, los rabinos, acerca de la ley. Es digno de notar que dos veces en esta colección los acusados son los seguidores, no Jesús como tal (las espigas arrancadas; el ayuno). Estos “discípulos” podían representar a la Iglesia pospascual, con lo que la disputa de ésta se retroproyectaba sobre la vida de Jesús. Las disputas tal vez tuvieran lugar, pero no necesariamente entre Jesús y los escribas y fariseos.

3) Considero probable que la mayoría de los pasajes mencionados no son “de una pieza”; es decir, un acontecimiento o dicho se

utilizó para atender a una necesidad posterior colocándolo en un contexto nuevo. Recordemos que nunca podemos estar seguros del contexto inmediato de una perícopa. Tampoco podemos estar seguros de que los contextos de los dichos concretos fueran transmitidos sin modificación alguna. Por ejemplo, Jesús pudo decir perfectamente que el sábado debía estar al servicio de los seres humanos, y no los seres humanos al servicio del sábado. Esto no va necesariamente contra la ley del sábado. Pudo haberlo dicho en una homilía alabando al creador, que ordenó el sábado no para su propio beneficio, sino a causa de su creación. Otros judíos habían hecho notar que no sólo los hombres, sino también los animales y la tierra, disfrutaban y se beneficiaban del descanso sabático.<sup>8</sup> Sin embargo, es posible que Jesús se encontrara habitualmente con un tratamiento menos humanista del sábado, una interpretación que parecía exigir que la gente soportara penalidades. Esto pudo provocar el dicho. Parece ser antisábado sólo cuando aparece en una historia en la cual se acusa a los discípulos de quebrantar el sábado.

Resultaba muy fácil modificar el contexto inmediato de una de las curaciones de Jesús para que se convirtiera en un ataque a la ley del sábado. Todo lo que hay que hacer es insertar “un sábado” y luego una reacción negativa. Lucas añade dos casos más a la tradición (Lc 13,10-17; 14,1-6).<sup>9</sup>

La impresión de conjunto es que Marcos, y probablemente la tradición premarcana, necesitaba historias en las cuales Jesús criticase la ley y fuera a su vez criticado por los judíos que eran concienzudos en su observancia. Existe analogía con el deseo cristiano de representar a Jesús en buenas relaciones con los gentiles. Los cristianos gentiles no guardaban ciertas partes de la ley y, por supuesto, tenían en mucha estima a los gentiles. Deseaban que Jesús estuviera de acuerdo con ellos. Sin embargo, las pruebas que pudieron reunir eran sorprendentemente escasas. No podían citar muchas tradiciones favorables a los gentiles, ni podían encontrar discusiones realmente serias acerca de la ley judía entre Jesús y los escribas o fariseos. Se elaboraron algunos pasajes para convertirlos en disputas sobre la ley —disputas, no obstante, de poca monta—, y al final se da una decisión de matar a Jesús. Pero se trata de una construcción del redactor o del autor. Cuando examinamos las disputas como tales, no encontramos mucho conflicto. Se invita al lector de Marcos a creer que una serie de obras buenas realizadas por Jesús condujeron a los fariseos a querer matarlo. Esto es

<sup>8</sup> Filón, *Hypothetica* 7,18; Josefo, *Apión* 2,213.

<sup>9</sup> Los he examinado brevemente en *JLJM*, p.22.



intrínsecamente improbable y queda refutado por la historia posterior: cuando llegó realmente el momento decisivo, los fariseos no tuvieron nada que ver en absoluto con su muerte.

De nuevo vemos, sin embargo, que la tradición cristiana no era terriblemente creativa. Se toma un dicho de aquí, un contexto de allá, y se añade una conclusión. Estas modificaciones, al menos en Marcos, dan como resultado una representación de graves disputas legales entre Jesús y otros intérpretes de la ley.

### *Discrepancias sobre tradiciones (Mc 7 // Mt 15)*

Volvemos ahora a la sección tercera de los evangelios que describe el conflicto legal entre Jesús y otros en Galilea. Según Mc 7, los fariseos criticaron a Jesús porque los discípulos de éste comían sin lavarse las manos. Él replicó atacando una de sus otras tradiciones, según la cual uno podía declarar *korbán* (consagrado al Templo) una propiedad o dinero, pero sin entregarlo. La acusación de Jesús era que podían utilizar dicha tradición para privar a sus padres de la ayuda necesaria (no sabemos de tal tradición por ninguna otra fuente, pero es intrínsecamente verosímil que los fariseos tuvieran tradiciones acerca de las cosas consagradas al Templo). El pasaje continúa: Jesús entonces llamó a la gente y dijo: “Nada de lo que entra en el hombre puede mancharlo. Lo que sale de dentro es lo que contamina al hombre” (Mc 7,14s). Más tarde explicó privadamente a los discípulos que el alimento entra en la persona, pero es evacuado. En este punto, el autor comenta en tercera persona: “Así declaraba puros todos los alimentos” (Mc 7,15). La explicación de Jesús continúa: los pensamientos que conducen a actos malos, como la inmoralidad sexual y el robo, son los que realmente contaminan (Mc 7,17-23).

Para analizar esta sección, volvamos al contexto inicial: los fariseos critican a los discípulos de Jesús (no a Jesús mismo) por no lavarse las manos antes de las comidas. Lavarse las manos era una tradición farisaica, no una ley. En tiempos de Jesús, ni siquiera era una tradición uniforme. La mayoría de los judíos no se purificaban las manos antes de las comidas. Entre los fariseos, algunos consideraban el lavarse las manos como opcional; muchos de ellos sólo se las lavaban antes de la comida sabática; discrepaban entre sí respecto a si debían o no lavarse las manos antes o después de preparar la copa sabática. Una enemistad mortal a cuenta del lavatorio de manos es, a mi parecer, históricamente imposible.<sup>10</sup> Mc 7 pasa del lavatorio de manos

<sup>10</sup> Sobre los debates de los fariseos acerca del lavatorio de manos, véase *JLJM*, pp. 228-231.

al ataque de Jesús contra la noción farisaica del *korbán*: declaraban que su propiedad o dinero estaba consagrado al Templo para no tener que socorrer a sus padres necesitados. Pero se trata de un ataque contra algo que todos, especialmente los fariseos, habrían considerado un abuso. Ningún fariseo daría por buena la utilización de una artimaña semilegal para privar de bienes a sus padres. Por supuesto, tal vez algún fariseo lo hiciera en alguna ocasión. Si fue así, y Jesús lo acusó, los fariseos decentes, temerosos de Dios y respetuosos con sus padres —el 99’8 por ciento del partido— habrían estado de acuerdo.

La sección tercera de Mc 7 es la cuestión de lo que entra y lo que sale. Fuera de su contexto actual, el dicho de Mc 7,14s (“Nada de lo que entra en el hombre puede mancharlo, sino lo que sale de dentro”) podía significar cosas diferentes. En el uso judío, la construcción “no”... “sino” a menudo significa “no sólo esto, sino mucho más eso”. Cuando el autor de la *Carta de Aristeeas* escribió que los judíos honraban a Dios “no con ofrendas o sacrificios, sino con pureza de corazón y talante devoto”, no se oponía a los sacrificios. Por el contrario, los aprobaba.<sup>11</sup> La frase significa “no sólo con sacrificios, sino más aún con pureza de corazón”. Así, el dicho de Jesús, en sí y de por sí, no va contra la ley. Sin embargo, en la interpretación privada, ofrecida sólo a los discípulos, Jesús sí niega que las leyes alimentarias judías fueran válidas. “Nada de lo que entra en el hombre puede mancharlo” (Mc 7,18). Si ésas son las palabras exactas de Jesús, la interpretación de Marcos sería correcta: “Así declaraba puros todos los alimentos”. Pero Mateo no concuerda con Marcos. En la versión de Mateo, no hay afirmación negativa sobre las leyes alimentarias. Jesús explica que lo que entra en una persona se evacua, pero no dice que “lo que entra no puede manchar”. Mateo tampoco recoge el comentario de Marcos de que Jesús declaró puros todos los alimentos (Mt 15,10-20).

¿Transgredió Jesús deliberadamente la ley? ¿Enseñó a sus seguidores que la transgresión era aceptable o que algunas partes de la ley quedaban abrogadas? No según Mateo, ni según ninguna de las tradiciones presentes en Mateo. Las antítesis mateanas, como hemos visto, hacen más estricta la ley, pero nunca llevarían a nadie a transgredirla. Las versiones mateanas de conflictos relativos a alimentos o al sábado tampoco contienen ningún caso de transgresión.

<sup>11</sup> La cita es de la *Carta de Aristeeas* 234; para los sacrificios, véase 170s (en James H. Charlesworth [ed.], *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, pp. 28, 24 [trad. esp.: Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid 1983, pp. 51, 43s]). Éste y otros ejemplos están en *JLJM*, p. 28.

Marcos, sin embargo, sí pensaba que Jesús dijo a sus seguidores que no tenían que guardar las leyes alimentarias, y tal vez tuviera la misma idea sobre la ley del sábado. Lucas quizás estuviera de acuerdo con Marcos acerca de la ley del sábado, pero no incluyó el debate sobre “lo que entra”. El autor de Lucas, como veremos más adelante, al analizar Hch 10,11-17, atribuía el rechazo de las leyes alimentarias a un período posterior, no al tiempo de Jesús.

Los autores de los evangelios discrepaban. ¿Podemos llegar a una conclusión? Pienso que sí: Jesús no enseñó a sus discípulos que podían quebrantar el sábado ni las leyes alimentarias. Si hubiera ido por Galilea enseñando a la gente que trabajar en sábado y comer cerdo estaba bien, se habrían producido en esa región protestas clamorosas. ¿Un hombre que pretendía hablar en nombre de Dios, pero que enseñaba que importantes partes de la ley de Dios no eran válidas? ¡Horroroso! Hoy en día, los lectores no judíos tal vez no vean lo terrible que esto hubiera sido. A partir de determinado momento de la segunda mitad del siglo I, la mayoría de los cristianos han sido gentiles. Durante más de 1.900 años, la Iglesia cristiana, gentil en su mayoría, ha aceptado unas partes de la ley judía, pero no otras. En consecuencia, la gente no se da hoy cuenta del escándalo que esta postura provocó la primera vez que se manifestó, probablemente en los años cincuenta, en los debates de Pablo con otros cristianos judíos. Pablo pensaba que los gentiles podían convertirse en “hijos de Abraham” sin ser circuncidados. La lucha a propósito de esto fue encarnizada. Los judíos piadosos —y la mayoría de los judíos lo eran— pensaban que realmente había un Dios, que éste había dado a Moisés su ley, que la ley quedó recogida en las Escrituras y que se debía obedecer. ¿Cómo demonios podía decir nadie que *partes* de ella eran inválidas? O todo o nada. Si Dios la dio, se debía guardar. Si no la dio él, o Dios no existía, no tenía sentido guardar nada de ella. La diferencia entre las cartas de Pablo a los Gálatas y a los Romanos, por una parte, y Marcos, por otra, es enorme. Marcos introduce tranquilamente la frase: “Declaró puros todos los alimentos”. Las cartas de Pablo crujen con la rabia y hostilidad que ocasionaba *su* postura sobre la circuncisión y las leyes alimentarias. Pablo experimentó en su propia carne el debate sobre la ley. Marcos (cristiano de segunda generación), no, dado que dicho debate ya había terminado en gran parte; ni tampoco Jesús, puesto que aún no se había planteado. Los evangelios no contienen la clase de material que se habría generado si Jesús hubiera enseñado a sus seguidores que podían pasar por alto parte de la ley de Dios.

Además, los seguidores de Jesús observaban el descanso sabático, como se puede ver por la historia de su entierro. Jesús murió poco antes del atardecer del viernes, y José de Arimatea lo enterró inmediatamente. Las mujeres esperaron hasta el domingo por la mañana, cuando terminaba el sábado, antes de ir a ungir el cuerpo (Mc 15,42–16,2 y par.). Es decir, no

trabajaron en sábado. El libro de los Hechos describe la persecución de los cristianos después de la muerte y resurrección de Jesús. Fueron acusados de diversos delitos, pero nunca de quebrantar el sábado.

El caso de las leyes alimentarias es más claro aún. Según Hechos (escrito por el autor de Lucas), algún tiempo después de la muerte y resurrección de Jesús, Pedro tuvo una visión:

“Vio el cielo abierto y una especie de lienzo grande que, colgado por las cuatro puntas, descendía sobre la tierra. En él había toda clase de cuadrúpedos, reptiles y aves. Y oyó una voz que le decía: ‘Levántate, Pedro, mata y come’” (Hch 10,11-14).

Pedro se negó, y la voz repitió el mandato dos veces más. Entonces el lienzo y su contenido fueron subidos al cielo, y Pedro se quedó “muy perplejo sobre lo que significaría la visión que había tenido” (Hch 10,15-17). Al final llegó a la conclusión de que los gentiles podían ser admitidos al nuevo movimiento sin importar lo que comieran. Pero esta historia demuestra que, en opinión de Lucas, Jesús no había enseñado a sus discípulos que todos los alimentos eran puros.

Las cartas de Pablo también indican indirectamente que los discípulos no pensaban que Jesús se opusiera a las leyes alimentarias y del sábado. En un determinado momento, Pablo criticó a Pedro duramente porque dejó de comer con los gentiles (Gál 2,11-14). No sabemos cuál era el reparo de Pedro —si el alimento o la compañía—, pero si Pablo hubiera sabido que Jesús mismo había dicho a Pedro que todos los alimentos eran puros, podría haberlo introducido en su argumento. Pablo también puso reparos al hecho de que sus conversos gentiles gálatas hubieran empezado a observar el sábado (Gál 4,10), pero no afirmó que Jesús mismo lo hubiera infringido.

En resumen, ni las mujeres que ungieron el cuerpo de Jesús, ni Pedro y los demás apóstoles de Jerusalén, ni Pablo, ni los adversarios de Pablo en Galacia pensaban que Jesús hubiera dicho a sus discípulos que no tenían que guardar las leyes del sábado ni las alimentarias. Concluyo de esto que Jesús mismo había observado éstas y las demás partes de la ley mosaica, y que nunca había recomendado la transgresión como práctica general (aunque en algunas ocasiones particulares pudo pensar que la transgresión estaba justificada).

Las historias donde se indica que Jesús en persona quebrantó la ley y autorizó a sus seguidores a hacer lo mismo son —ya lo he señalado antes— retroproyecciones de la situación de la Iglesia primitiva sobre la vida de Jesús. Deseo explicar la retroproyección con un poco más de detalle. Dentro de la Iglesia primitiva, y entre ésta y la Sinagoga judía, había tres pun-

tos principales de contienda relativos a la ley: la circuncisión, el sábado y los alimentos. Éstos son los temas legales que provocan la discrepancia en las cartas de Pablo y también en Hechos. Estos tres temas tienen un denominador común: distinguen socialmente a los judíos de los gentiles. Por tanto, eran los asuntos principales que se tenían que asegurar siempre que judíos y gentiles se juntaban en una colectividad o en una causa común. Dos de ellas prácticamente nunca se planteaban como problemas *dentro* de una comunidad judía. En una aldea habitada casi enteramente por judíos, por ejemplo, la cuestión de comer cerdo simplemente no se planteaba. No había ningún cerdo. Asimismo, los hijos eran circuncidados como cosa habitual. El sábado resulta más complicado, porque la Biblia es menos clara y específica a la hora de indicar lo que se debe considerar trabajo, que al determinar los alimentos prohibidos.<sup>12</sup> Por tanto, sobre el sábado era posible discrepar incluso en lugares donde no había gentiles. No existía discrepancia, sin embargo, sobre si uno debía o no guardar el sábado, sino sólo acerca de los detalles, como qué distancia se podía caminar desde la propiedad de cada uno. Nadie hacía faenas agrícolas, ni abría una tienda, ni cocinaba en sábado, puesto que todos estaban de acuerdo en que éstas eran formas de trabajo. Los debates sobre cosas tales como curaciones menores eran, por tanto, posibles, pero sólo había debates sobre la interpretación, y muchos judíos discrepaban en ella sin resolverse por ello a matarse unos a otros. Existía alguna variación en la práctica del sábado dentro de casi cualquier comunidad judía.

De estos tres temas que sabemos que fueron cruciales en el cristianismo primitivo después de la muerte de Jesús, dos —el sábado y los alimentos— dominan las disputas entre Jesús y los escribas y fariseos en los evangelios. Por volver sobre la cuestión del humo y el fuego: estamos seguros de que las Iglesias cristianas gentiles, o parcialmente gentiles, llegaron a estar muy preocupadas a cuenta de las leyes alimentarias y el sábado, mientras que éstas habían sido mucho menos controvertidas en las aldeas galileas en tiempos de Jesús. Considero casi seguro que la *importancia* de las disputas sobre el sábado y los versículos sobre las leyes alimentarias (Mc 7) reflejan la situación de las Iglesias cristianas después de que los gentiles empezaran a ser admitidos en el movimiento. Creo que la interpretación de Marcos del dicho “no lo que entra” es una retroproyección que pretendía asegurar de nuevo a sus lectores gentiles que podían hacer caso omiso de las leyes alimentarias. La historia de las espigas arrancadas es también una retroproyección (aunque Jesús pudo decir, en alguna ocasión, que el sábado estaba pensado para beneficiar a los seres humanos). Además, la importancia de las disputas sobre el sábado

<sup>12</sup> Los alimentos prohibidos se enumeran en Lv 11 y Dt 14, y las listas son tan completas como explícitas.

en Mc 2,1–3,6 es el resultado de los intereses propios de Marcos (o de un compilador anterior).

No pretendo negar que Jesús, en algún momento, discutiera la práctica sabática. Perfectamente pudo hacerlo. Pero no actuó de tal manera que indujese a la gente —a sus contemporáneos palestinos o a los cristianos primitivos— a creer que había negado la validez de la ley relativa al sábado, lo que hubiera significado negar el origen divino de dicha ley. Jesús vivió, en general, como un buen judío, y no se puede encontrar en él ni rastro de la actitud atribuida a Eliseo ben Avuyah (*supra*, p. 231).

### *Tradiciones positivas*

Numerosos pasajes presentan a Jesús apoyando diversos aspectos de la ley. Cuando le preguntaron cuál era el mandamiento principal, contestó:

“Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente”. Éste es el primer mandamiento y el más importante. El segundo es semejante a éste: ‘Amarás al prójimo como a ti mismo’. En estos dos mandamientos se basa toda la ley y los profetas” (Mt 22,37-40).

El mandamiento de amar a Dios es una cita de Dt 6,4s, un pasaje que todos los judíos observantes repetían dos veces al día. El mandamiento de amar al prójimo está tomado de Lv 19,18. Muchos judíos del tiempo de Jesús reconocían que estos dos mandamientos compendian las dos “tablas” de la ley judía: los mandamientos que rigen las relaciones con Dios (encabezados por “ama a Dios”) y los mandamientos que rigen las relaciones con los demás seres humanos (resumidos por “ama a tu prójimo”).<sup>13</sup> La respuesta de Jesús no es sólo académicamente correcta; cita estas leyes con aprobación. En otro pasaje aconseja a sus seguidores: “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten a vosotros”, y declara que esta afirmación es “la ley y los profetas” (Mt 7,12). Éste es un modo epigramático de decir “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Tal epigrama se asemeja mucho a uno muy conocido por otros maestros judíos y que, según ellos, compendia también la ley.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Filón, *Leyes especiales* 1,299s, 324.

<sup>14</sup> Véanse Tob 4,15; Filón, *Hypothetica* 7,6; Hillel según el Talmud Babilónico, *Shabbat* 31a. Sobre los resúmenes epigramáticos de la ley, véase *P&B*, pp. 257-260.

Además de estas indicaciones de aprobación incondicional de la ley y de sus mandamientos básicos, hay otros pasajes que denotan acuerdo. Ya hemos analizado anteriormente el hecho de que, tras curar a un leproso, Jesús le dijo que se presentase al sacerdote y ofreciera un sacrificio, como mandaba Moisés (Mc 1,40-45). Jesús decía a sus seguidores que, cuando fueran al Templo, antes de presentar el sacrificio debían asegurarse de que estaban reconciliados con aquellos a quienes podían haber hecho daño (Mt 5,23s) —de nuevo, un consejo judío corriente, que refleja una confirmación del sistema sacrificial—. Jesús, obviamente, creía que Isafas y los demás profetas fueron verdaderos profetas de Dios, puesto que los cita con aprobación (por ejemplo, Mt 11,2-6). En vista del hecho indiscutible de que Jesús pensaba que la Escritura judía contenía la palabra revelada de Dios, y que Moisés había promulgado mandamientos que se debían seguir, es probable que no nos resolvamos a aceptar la opinión, corriente entre los estudiosos del Nuevo Testamento, de que Jesús se opuso realmente a la ley judía. Esto es tanto más verdad, por supuesto, cuanto que los pasajes en los cuales se dan discrepancias acerca de la ley no revelan una oposición directa a ella.

### *Otros temas legales y posibles puntos de conflicto*

Acabo de indicar que Jesús estaba de acuerdo y aprobaba la totalidad de la Escritura judía (“la ley y los profetas”). Los pasajes donde algunos encuentran oposición a la ley no revelan tal en realidad. Aun cuando pasáramos por alto la retroproyección y las dudas acerca de la autenticidad, solamente encontraríamos un pasaje en el cual Jesús permite una transgresión: Mc 7,15-18 (“declaró puros todos los alimentos”, “lo que entra no puede hacer impuro”). La consideración de Hechos, las cartas de Pablo y los demás evangelios sinópticos demuestra que Jesús en realidad no dijo a sus discípulos que no tuvieran obligación de observar las leyes alimentarias.

Si volvemos a la lista que hemos dado de posibles tipos de discrepancia (pp. 230s), veremos que la opinión de Jesús sobre la ley no entra dentro de las categorías *a* ni *b*. Es decir, Jesús no pensaba que la ley escrita estaba equivocada y se debía abrogar, ni dijo a sus seguidores que debían desobedecer aspectos de ella. Esto aporta el contexto global en el cual debemos considerar la disensión que se dio en Galilea. Jesús no estaba librando un encarnizado combate mortal con los defensores de la ley por cuestión de principios. Todos, incluidos Jesús y sus discípulos, creían que Dios dio la ley a Moisés y que había inspirado también las demás Escrituras. Si Jesús discrepaba de otros intérpretes acerca de detalles, esas disputas no eran más importantes que las existentes entre los partidos judíos e incluso en el interior de cada partido.

Hay, sin embargo, dos puntos en los que Jesús afirmaba su propia autoridad de maneras censurables o potencialmente censurables. Estos dos temas son probablemente semilegales, más que legales en sentido estricto. El primero es el mandamiento de Jesús de “deja que los muertos entierren a sus muertos”. El segundo es su llamamiento a los “pecadores”.

Uno que quería ser discípulo de Jesús le dijo a éste que lo seguiría, pero que deseaba enterrar primero a su padre muerto. Jesús contestó: “Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos” (Mt 8,21-22). Muchos lectores toman esta respuesta por un aforismo: deja a los (espiritualmente) muertos que entierren a los (espiritualmente) muertos. Pero tal aforismo es tan ofensivo que resulta improbable. La idea de no enterrar a los muertos era más repugnante aún para la moral antigua que para la nuestra. Esa realidad era tan ofensiva que una metáfora basada en ella no tendría atractivo. Los judíos compartían el aborrecimiento griego a dejar un cuerpo sin enterrar.<sup>15</sup> Según los rabinos, incluso un sacerdote —que normalmente tiene prohibido enterrar a los muertos, y hasta entrar en un cementerio, para así no contraer impureza por contacto con cadáveres, que lo haría inhábil para servir en el Templo— debía enterrar un cadáver si no había nadie más que pudiera hacerlo. La orden de “dejar que los muertos entierren a sus muertos” no sólo era contraria a la sensibilidad humana normal, sino que estaba también en contra de cualquier interpretación razonable de la ley judía, la cual mandaba honrar al padre y a la madre. El carácter ofensivo del dicho hace improbable que “entierren a sus muertos” sea una metáfora. Al aspirante a seguidor probablemente se le acababa de morir su padre, y Jesús le dijo: “Deja que los (espiritualmente) muertos entierren a los (físicamente) muertos”. Si es así, Jesús pensaba que seguirle a él debía dejar en segundo plano todo lo demás.

Tenemos aquí un caso de alguna manera análogo al del joven rico que deseaba ser “perfecto” y al que se le dijo que lo vendiera todo para seguir a Jesús. Jesús no impuso este tipo de exigencia a todos, pero de algunos sí que exigió una abnegación completa. La diferencia en el caso del hombre cuyo padre había muerto es que la abnegación entrañaba una infracción del mandamiento de honrar a los padres propios. Jesús manda en esta ocasión una excepción a la norma, excepción que desde el punto de vista legal probablemente se debía ver como una apelación a una circunstancia

<sup>15</sup> *Antígona*, la obra de Sófocles, gira en torno a los esfuerzos desesperados de la heroína por dar sepultura a su hermano difunto, pese a que Creonte había prohibido enterrarlo. Para las ideas judías y gentiles sobre el enterramiento de los muertos, véase Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, traducción inglesa 1981 [trad. esp.: *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981].

atenuante: la necesidad de seguirle era tan grande que debía dejar en segundo plano las obligaciones normales de la piedad.

Sin embargo, esto fue, al parecer, un incidente único que no representa la práctica general de Jesús. Si los fariseos, u otros dedicados a la ley, lo hubieran oído, se habrían escandalizado. Pero no parece haberse seguido nada. Del pasaje sacamos en claro, no que Jesús se opusiera a honrar al padre y a la madre, sino que tenía una actitud ante su propia misión que inducía a hacer caso omiso de la ley si era necesario. Su llamada era más importante que enterrar a los muertos. Puede que algo de esta actitud se comunicara a su auditorio, y que muchos se ofendieran profundamente. Si este incidente concreto no tuvo consecuencias, la actitud de Jesús sí las tuvo, como vamos a ver ahora.

La idea de Jesús de que su misión estaba por encima de todo se expresa más plenamente en los pasajes relativos a los “pecadores”. Jesús llamó a un recaudador de impuestos (Leví en Marcos y Lucas, Mateo en Mateo) a ser uno de sus seguidores, y el hombre aceptó la llamada. Jesús fue acusado más tarde de comer con recaudadores de impuestos y pecadores (Mc 2,14-17 y par.). Al parecer, esto fue una auténtica ofensa: algo que de hecho hizo y que realmente ofendió a la gente. Los pasajes más fiables sobre los pecadores son aquellos en los cuales Jesús habla del Bautista y se compara con él. Juan vino “por el camino de la justicia” (Mt 21,32) y era un asceta, “ni comía ni bebía” (Mt 11,18). Jesús (“el Hijo del hombre”, en este caso aplicado a sí mismo) vino “comiendo y bebiendo”; y, sin embargo, también él fue rechazado: “¿un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores?” (Mt 11,19).

¿Por qué fue la relación de Jesús con recaudadores de impuestos y pecadores una razón para rechazarlo? En la Biblia hebrea, cuando “pecadores” se utiliza genéricamente para referirse a una clase de personas, denota no a quienes transgreden ocasionalmente, sino a los que están fuera de la ley de una manera fundamental. Para entender el significado del término “pecadores”, conviene considerar la descripción de los “malvados” en los Salmos. Se comparan con los “pobres”. Los malvados devoran a los pobres y dicen en su corazón que no hay Dios o que, si lo hay, no les pedirá cuentas (Sal 10,4.8-13). Las traducciones inglesas [y españolas] modernas de los salmos hebreos utilizan muy acertadamente en estos pasajes la palabra “malvado”, que es la mejor traducción de la palabra hebrea *resha'im*. Los judíos que tradujeron la Biblia hebrea al griego, sin embargo, utilizaron la palabra “pecadores” (*hamartoloi*),<sup>16</sup> y ésta se convirtió en el término que los judíos de habla griega aplicaban a quienes esta-

<sup>16</sup> En los Setenta, la numeración de capítulos y versículos es diferente. Para el Sal 10, véase en los LXX Sal 9,22-39.

ban fundamentalmente fuera de la alianza porque no observaban la ley de Dios. En el griego que hablaban los judíos, la palabra “pecadores” se podía referir a los gentiles (quienes por definición no observaban la ley judía) o a los judíos verdaderamente malvados. La fuerza de este término se puede ver en la reprimenda de Pablo a Pedro: “Nosotros somos judíos de nacimiento y no pecadores gentiles...” (Gál 2,15); esto es, “no gentiles, que son absolutamente malvados, por cuanto viven totalmente fuera de la ley”. En los evangelios, la palabra griega *hamartoloi* se refiere a los judíos que transgredían la ley de forma sistemática o flagrante y que eran, por tanto, como los gentiles, salvo que más culpables aún que éstos. Como Eliseo ben Avuyah, conocían a Dios, pero decidían desobedecerle. Me referiré a ellos como los “malvados”, puesto que ésta es, casi con seguridad, la palabra utilizada por Jesús y sus críticos (hablaban arameo, y no hebreo, pero la palabra es la misma).

La trascendencia del hecho de que Jesús fuera amigo de un malvado era ésta: contaba dentro de su compañía a personas que, según el juicio ajeno, vivían fuera de la ley de manera descarada.

La frase “recaudadores de impuestos y malvados” aparece frecuentemente en los evangelios sin más explicación, y no está claro a primera vista por qué ambos grupos habían de conectarse. La explicación probable es que los recaudadores de impuestos eran considerados poco honrados. De ser así, eran malvados, puesto que su falta de honradez era sistemática. Cualquiera que utilizara su cargo para llenarse el bolsillo estaba haciendo precisamente lo que hacen los malvados en los Salmos: devorar a los demás y vivir como si no hubiera Dios o como si Dios no impartiera justicia. Ésta es la descripción que hace Filón del hombre que, alrededor del año 40 EC, estaba al cargo de la recaudación de impuestos en la provincia de Judea: “Capito es el recaudador de impuestos para Judea y abriga rencor contra la población. Cuando llegó allí era un hombre pobre, pero con su rapacidad y peculado ha amasado gran riqueza en diversas formas” (*Embajada* 199). La palabra traducida aquí como “impuesto” es más literalmente “tributo”; Capito era responsable de mandar el tributo de Judea a Roma o a la base romana de Siria. Recaudaba más de lo que tenía que remitir, y se hizo rico.

En Josefo hay una referencia más favorable a otra clase de recaudador de impuestos: un funcionario de aduanas. Los judíos de Cesarea estaban molestos por unos trabajos de construcción que bloqueaban o estorbaban su acceso a la sinagoga. Juan, el funcionario de aduanas, sobornó al procurador romano Floro para que zanjase la disputa en favor de los judíos. El procurador cogió el dinero y después abandonó la ciudad, dejando que los dos bandos se arreglaran entre ellos (*Guerra* 2,285-288). Este funcionario de aduanas era judío y actuó de común acuerdo con los judíos notables de la ciudad. Era, a diferencia de ellos, lo bastante rico para ofrecer

una gran suma de dinero para el soborno: ocho talentos de plata. Un talento pesaba aproximadamente 35 kilos, aunque las estimaciones de los especialistas varían mucho. Si esta cifra es más o menos correcta, podemos calcular el valor de los ocho talentos de plata en moneda contemporánea. La plata se vende aproximadamente a 430 euros por onza; esto sitúa el valor de ocho talentos en aproximadamente 41.280 euros o 6.870.000 pesetas. En esta historia, Floro es el malo. Si político honrado es el que actúa en consecuencia con el soborno recibido, Floro no fue nada honrado, y los resultados fueron catastróficos. El conflicto sobre el acceso a la sinagoga de Cesarea fue el primero de una cadena de acontecimientos que condujo a la gran rebelión judía contra Roma.

Pero nuestro interés se centra en Juan, el funcionario de aduanas. De todos los judíos de Cesarea, fue el único capaz de ofrecer un gran soborno. El funcionario de aduanas que controlaba el puerto de Cesarea—suponiendo que éste fuera el puesto de Juan— se encontraba en una posición muy ventajosa. Las exportaciones del puerto eran mucho más valiosas que sus importaciones, puesto que ésa era una de las posibles rutas por las cuales las mercancías de lujo procedentes de Oriente llegaban a Asia Menor, Grecia e Italia. Probablemente, se gravaban con aranceles tanto las exportaciones como las importaciones, y de ese modo la mayor parte del coste se trasladaba a los consumidores de otros países. Juan podía gravar de más, o rasar algo por arriba, sin perjudicar a los habitantes de Cesarea.

Los recaudadores de impuestos de los evangelios son, como Juan, funcionarios de aduanas, no recaudadores de tributos. Los pueblos pequeños que rodeaban el mar de Galilea eran menos prósperos que Cesarea, y tanto las exportaciones como las importaciones eran más básicas que los bienes lujosos que pasaban por el puerto de Cesarea. Galilea producía muchos artículos alimenticios, pero tenía que importar muchos bienes manufacturados. Los recaudadores de peaje galileos gravaban con aranceles cosas que utilizaban los campesinos galileos corrientes. Presumiblemente, los recaudadores de peaje llegaban a ser relativamente ricos—no tan ricos como un recaudador de tributos o un funcionario de aduanas de una gran ciudad como Cesarea, pero más ricos que la mayoría de los campesinos y pescadores galileos—. Probablemente, los galileos consideraban a los funcionarios de aduanas “malvados”: por regla general, no eran nada honrados.

Muchos estudiosos, yo entre ellos, han pensado que a los recaudadores de impuestos de Galilea se les consideraba colaboracionistas, elementos locales que actuaban en nombre del poder imperial. Recaudaban impuestos al servicio de Antipas, pero éste pagaba tributo a Roma; así, indirectamente, favorecían a Roma. Ya no estoy seguro de esta idea. Es suficiente decir que eran sospechosos de gravar demasiado y, por ello, de

devorar a la población como cosa habitual. Vivían, por tanto, como si no hubiera Dios o como si éste no tomase venganza; eran “malvados”.

Sólo hay otro colectivo de personas al que los evangelios consideren perteneciente a la categoría de malvados: las prostitutas. Según Mt 21,31s, los funcionarios de aduanas y las prostitutas entrarán en el Reino antes que “vosotros”—al parecer, los jefes de los sacerdotes y ancianos (véase 21,23)—porque creyeron a Juan el Bautista y se arrepintieron. Nunca se dice que Jesús mismo se relacionara estrechamente con prostitutas. Lucas cuenta la historia de una mujer “pecadora” que ungió los pies de Jesús, pero esto fue en presencia de un fariseo, de modo que no se podía hablar de conducta indecorosa (Lc 7,36-50). Si queremos preguntar sobre Jesús y los malvados, debemos limitarnos a los recaudadores de impuestos.

Hemos señalado anteriormente la crítica genérica de que Jesús era amigo de recaudadores de impuestos y de malvados (Mt 11,19). Hay dos historias concretas, de las cuales ya hemos mencionado una: Jesús llamó a un recaudador de impuestos a seguirle y, después, cenó con recaudadores de impuestos. “Los escribas de los fariseos” le preguntaron por qué hacía eso, y él contestó: “No necesitan médico los sanos, sino los enfermos” (Mc 2,14-17). Esto supone que quería curarlos, es decir, conseguir que cesaran en su falta de honradez. Una reforma moral con éxito es también la clave de la otra historia. Una vez que Jesús atravesaba Jericó, el funcionario jefe de aduanas, Zaqueo, se subió a un árbol para verlo. Jesús levantó la mirada y le dijo a Zaqueo que iba a alojarse en su casa. Esto hizo que la multitud refunfuñara que Jesús iba a alojarse en casa de un malvado. Zaqueo prometió con prontitud que daría la mitad de sus bienes a los pobres y restituiría a todos aquellos a quienes había defraudado cuatro veces más. Jesús comentó que la salvación había llegado a casa de Zaqueo, y añadió: “El Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,1-10).

Zaqueo ofreció mucho más de lo que exigía la ley: quien defraudaba a otro debía restituirle todo, más un 20 por ciento como multa, y luego sacrificar un carnero como ofrenda de reparación (Lv 5,20-26). Quien hacía esto, y no volvía a su vida anterior, dejaba de ser malvado. Si Jesús hubiera conseguido convencer a otros funcionarios de aduanas para que hicieran lo que hizo Zaqueo, habría sido un héroe local. Pero, al parecer, fue criticado. ¿Cómo entender esto? En vista de ésta y otras particularidades que voy a explicar a continuación, en un trabajo anterior sugerí que, pese a la historia de la maravillosa conversión de Zaqueo, Jesús no fue un predicador de la conversión: no fue ante todo un reformador, y en su relación con recaudadores de impuestos no trataba de convencerles para que hicieran lo que hizo Zaqueo.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> *J&J*, pp. 203-205.

Como me barruntaba, esa sugerencia no ha tenido una acogida favorable. Voy a tratar de nuevo de explicar la idea. La historia de Leví y los demás recaudadores de impuestos (Mc 2,14-17) no dice que se arrepintieran, devolvieran el dinero, añadieran el 20 por ciento y llevaran una ofrenda al Templo. Además, las palabras “convertirse” y “conversión” son muy raras en Mateo y Marcos. Si el objetivo de Jesús era llevar a la conversión a personas nada honradas, cabría esperar que la palabra “convertirse” ocupara un lugar destacado en su enseñanza. Voy a examinar brevemente la aparición de estas palabras (tanto el verbo como el sustantivo) en los evangelios sinópticos. Marcos ofrece un resumen de la predicación de Jesús, según el cual ésta incluía una llamada a la conversión (Mc 1,15), pero no da ningún ejemplo concreto. Fuera de eso, Marcos atribuye un mensaje de conversión solamente a Juan el Bautista y a los doce discípulos (1,4; 6,12). Mateo tiene el mismo resumen del mensaje de Jesús (Mt 4,17) y una extensa descripción del de Juan que acentúa la conversión (3,2.8.11). En Mt 11,20s, Jesús critica a Corazín, Betsaida y Cafarnaúm por no haberse convertido. Mt 12,41 alaba a Nínive por haberse convertido con la predicación de Jonás. Mt 21,32 —como ya hemos visto— critica a los sumos sacerdotes y ancianos por no haberse convertido con la predicación de Juan. Lucas tiene paralelos de los versículos sobre Juan el Bautista (Lc 3,3.8), las ciudades galileas (10,13) y Nínive (11,32). Mientras que en Mateo y Marcos, cuando Jesús defiende el cenar con recaudadores de impuestos, dice que ha venido a llamar a los pecadores, en Lucas dice que ha venido a llamar a los pecadores *a la conversión* (Lc 5,32). Según Lucas, Jesús concluyó la parábola de la oveja perdida diciendo: “En el cielo habrá más alegría por un malvado que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse”, conclusión que falta en la versión de Mateo (Lc 15,7; Mt 18,14). La parábola lucana de la moneda perdida tiene un final semejante (Lc 15,10). Hay más dichos en Lucas que recomiendan la conversión (16,10 y 17,3s), y la historia de Zaqueo, que acabamos de analizar, versa sobre la conversión.

Como demuestra este examen, la conversión tiene en Lucas una importancia que no tiene en Mateo y Marcos. Observamos además que la conversión tiene una importancia en Hechos, obra escrita por el autor de Lucas, que no tiene en el resto del Nuevo Testamento, salvo en el Apocalipsis. Las principales palabras griegas que se traducen por “convertirse” y “conversión” aparecen 62 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 14 están en Lucas, 11 en Hechos y 12 en el Apocalipsis. En el caso de los demás evangelios, las cifras son: 10 en Mateo, 3 en Marcos y 0 en Juan. Si preguntamos por el uso de “convertirse/conversión” en la enseñanza atribuida a Jesús, dejando a un lado las referencias al Bautista y a otros, los cantidades bajan: 6 en Mateo, 1 en Marcos (el resumen propio de Marcos) y 11 en Lucas. Si, en vez de las apariciones de las

palabras, contamos el número de pasajes que las contienen, los totales son éstos:

Mateo: 1 Juan el Bautista; 4 Jesús; 1 Judas.

Marcos: 1 Juan el Bautista; 1 Jesús; 1 los discípulos.

Lucas: 1 Juan el Bautista; 8 Jesús.

Uno de los cuatro pasajes mateanos en los que la palabra “convertirse” se pone en boca de Jesús se ocupa en realidad de Juan el Bautista: los sumos sacerdotes y ancianos no se convirtieron con la predicación de Juan (Mt 21,22). Esto reduce todavía más los pasajes donde se indica que Jesús llamó a la conversión.

Por comparación, podemos considerar el nombre utilizado en la proclamación principal de Jesús: “el Reino”. Aparece 55 veces en Mateo, 20 en Marcos, 46 en Lucas, 5 en Juan y 162 en todo el Nuevo Testamento. “Reino” es, estadísticamente, una palabra importante en los tres sinópticos, mientras que “arrepentirse/arrepentimiento” resulta significativa en Lucas, Hechos y Apocalipsis. La explicación más razonable es que al autor de Lucas/Hechos le gustaba hacer hincapié especialmente en la conversión y que éste no era uno de los temas principales del mensaje propio de Jesús.

Soy consciente de que esto causará extrañeza al lector, ya que todo el mundo, tenga o no convicciones religiosas, considera la conversión como un elemento importante y fundamental de la religión. Y lo es. La conversión fue uno de los temas principales del judaísmo y, posteriormente, del cristianismo primitivo. Ha seguido siendo una característica dominante de ambas religiones. Resulta, por tanto, sorprendente que el arrepentimiento desempeñe un papel tan pequeño en la enseñanza de Jesús según Mateo y Marcos. Su pequeño papel en estos dos evangelios resulta aún más singular cuando observamos que ambos utilizan la palabra en sus resúmenes de la enseñanza de Jesús (Mc 1,15; Mt 4,15). Ellos no tenían interés en quitarle importancia; sin embargo, es un tema menor. ¿Qué explicación cabe dar de esto?

No es que a Jesús le desagradara la conversión y pensara que la gente no debía sentir nunca remordimiento ni orar pidiendo perdón. Era partidario de todo esto. Pensaba que las prostitutas que se convirtieron con la predicación de Juan Bautista, lo mismo que los ninivitas que se convirtieron con la predicación de Jonás, hicieron lo correcto (Mt 21,31s; 12,41), y que los pueblos de Galilea debieron arrepentirse (Mt 11,20s). La parábola del siervo sin entrañas (Mt 18,23-35) considera los llamamientos a la indulgencia y el perdón de tal manera que no deja ninguna duda de que quien habla valora ambas cosas. No es ése el problema. Hay dos cuestio-



nes. La primera es: ¿qué pasaba con la relación de Jesús con los malvados, que ofendía a quienes le criticaban? Si otros malvados respondían como Zaqueo, que se convirtió y distribuyó generosamente su riqueza, ¿cuál sería la queja? Ninguna, creo.

Esto nos lleva a la segunda cuestión: ¿cuál era la misión propia de Jesús? ¿Qué diantres pensaba hacer? ¿Era su objetivo en la vida convencer a los malos de que debían empezar a ser honrados, o persuadir a los acaudalados para que compartieran su dinero? Para contestar a estos interrogantes, debemos preguntarnos qué es lo que dicen exactamente los evangelios sobre la relación de Jesús con los malvados. Este examen revela que sólo Lucas aporta historias concretas sobre la llamada de Jesús a la conversión, y que sólo Lucas pensaba que Jesús persuadió a los malvados para que se convirtieran y restituyeran sus ganancias mal adquiridas. Es decir, el Jesús de Lucas, que consiguió que recaudadores de impuestos se convirtieran y restituyeran, no habría irritado a nadie, al menos no por esto. Pero, puesto que Jesús encontró oposición por su comportamiento con los pecadores, me inclino a pensar que no se ha de *definir* a Jesús como un predicador de la conversión. Era partidario de la conversión, pero, si lo introducimos en una clasificación por tipos y exponemos cómo vio su misión, concluiremos que no fue un reformador interesado en la conversión.

En el Nuevo Testamento, ese título pertenece al Bautista. Jesús era consciente de sus diferencias con respecto a Juan e hizo comentarios sobre ellas en más de una ocasión. Las prostitutas se convirtieron cuando predicó Juan —no cuando predicó Jesús—. Juan era un asceta; Jesús comía y bebía. Y Jesús era amigo de recaudadores de impuestos y pecadores —no de ex recaudadores de impuestos y ex pecadores, que es lo que fue Zaqueo después de encontrarse con Jesús, sino de recaudadores de impuestos y pecadores—. A mi parecer, Jesús fue mucho más radical que Juan. Jesús pensaba que el llamamiento de Juan a convertirse había sido eficaz, pero, de hecho, solamente tuvo un éxito parcial. Su estilo personal fue en cualquier caso diferente; no repitió las tácticas del Bautista. Por el contrario, comía y bebía con los malvados y les contaba que Dios los amaba especialmente y que el Reino estaba próximo. ¿Esperaba que cambiaran sus maneras de actuar? Probablemente, sí. Pero “cambia ya o serás destruido” no era su mensaje, sino el de Juan. El de Jesús era: “Dios te ama”.

Podemos ver mejor lo característico del mensaje y estilo de Jesús si consideramos la parábola de la oveja perdida. Si a un hombre que tenía cien ovejas se le extraviaba una, dejaba que las otras noventa y nueve se las arreglasen por su cuenta e iba en busca de la perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7). Según la versión de Mateo, la moraleja es ésta: “Del mismo modo vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos

pequeños”. Lucas ofrece una afirmación que hemos señalado anteriormente: “También en el cielo habrá más alegría por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse”. El acento de la conclusión de Mateo concuerda correctamente con el de la parábola: *el pastor va tras la oveja perdida*. El de Lucas es diferente: *la oveja perdida debe decidir regresar*. Esto choca con la idea clave del conjunto de la parábola, y es en la parábola como tal donde encontramos el punto de vista propio de Jesús. El pastor es Dios: con gran riesgo para el rebaño (las ovejas no se las arreglan por su cuenta muy bien), Dios va tras una única oveja perdida. Dios quiere que el pecador vuelva, ciertamente, pero el acento recae enteramente en la búsqueda de Dios, no en la conversión del pecador. Ésta es una parábola de la buena nueva sobre Dios; no es una ilustración del valor de la conversión.

Esta buena nueva sobre Dios es potencialmente un mensaje mucho más impresionante que la exhortación normal a abandonar la maldad y cambiar de modo de vivir. En un mundo que creía en Dios y en el juicio, algunos, no obstante, vivían como si no hubiera Dios. Debían de sentir cierta inquietud acerca de esto en las oscuras vigiliadas nocturnas. El mensaje de que Dios les amaba de todas formas podía transformar sus vidas. Debo apresurarme a añadir, sin embargo, que no sé si el mensaje de Jesús fue eficaz y cambió de hecho la actitud, y por consiguiente las vidas, de los malvados de Galilea. Lo mismo que las mujeres que siguieron a Jesús hasta Jerusalén lo vieron morir y volvieron para unirlo, los malvados de los evangelios desaparecen. No sabemos siquiera qué pasó con Leví, el funcionario de aduanas a quien Jesús llamó. Resulta difícil encontrar un lugar para esas personas en la Iglesia de Jerusalén, encabezada por Santiago el Justo (hermano de Jesús, muy cumplidor de la ley, al que la tradición dio este apelativo). Quizás pasaran el resto de sus vidas en Galilea, esperando que volviera el hombre que les hizo sentirse de un modo tan especial.

Esta ojeada prospectiva a la situación de la primera Iglesia es muy útil para entender a Jesús. Si hubiera sido un reformador de la sociedad, habría tenido que afrontar el problema de integrar a los malvados en un grupo social más recto. Entonces, habrían tenido que existir normas explícitas sobre los criterios de comportamiento, y también alguna clase de directrices sobre las fuentes de ingresos. Nada de esto existe. Como pensaba que Dios estaba a punto de cambiar las circunstancias del mundo, Jesús no tuvo que abordar esos problemas. Fue un absolutista. Exigió a algunos, los que realmente le siguieron, que lo dejaran todo. A otros les prometió el Reino sin establecer demasiadas estipulaciones ni condiciones. Estaba llegando; Dios pretendía introducir en él incluso a los malvados. Jesús no quería que éstos siguieran entretanto siendo malvados, pero no ideó un programa que permitiese a los recaudadores de impuestos y las prostitutas ganarse la vida de maneras menos sospechosas.

Con respecto a la falta de planes específicos para integrar a los malvados dentro de una sociedad más recta, debemos señalar que no hay ni un solo caso en que Jesús exija al malvado hacer lo que la ley estipula para convertirse en justo. Hemos visto esos requerimientos más arriba: quienes se habían beneficiado con maldad debían restituir lo que habían tomado, añadiendo un quinto de su valor como multa, llevar al Templo un carnero como ofrenda de reparación, confesar el pecado con una mano sobre la cabeza del carnero, sacrificarlo y así ser perdonado (por ejemplo, Lv 5,20-26). En la historia lucana sobre Zaqueo, el recaudador de impuestos prometió restituir cuatro veces lo que se había embolsado con malas artes, cantidad que supera la requerida por la ley, pero no hay ningún indicio de que llevara una ofrenda al Templo y recibiera allí el perdón.

Hay dos explicaciones posibles de por qué este tema está ausente. Una es que Jesús, quienes lo escuchaban, los discípulos y los primeros cristianos, todos, simplemente presuponían el sistema sacrificial. Los malvados que decidían cambiar de vida, como Zaqueo, sabían que la ley exigía un sacrificio, y así, la vez siguiente que iban a Jerusalén ofrecían un sacrificio de reparación. La segunda posibilidad es que Jesús pensara y dijera que los malvados que le seguían, aunque técnicamente no se habían “arrepentido”, ni se habían convertido en justos de la manera exigida por la ley, estarían en el Reino y, de hecho, “precederían” a los justos según la ley. Si esto era lo importante de la llamada de Jesús a los malvados, él constituiría una amenaza para el modo común y obvio en que los judíos entendían la Biblia y la voluntad de Dios. Considero esta segunda posibilidad como más probable que la primera, puesto que la conducta de Jesús con los pecadores provocó críticas. En esto vemos lo radical que era Jesús: mucho más que quien simplemente cometía infracciones menores de las leyes alimentarias y del sábado. Mucho más radical y también mucho más arrogante, desde el punto de vista corriente. Al parecer, pensaba que quienes le seguían pertenecían a los elegidos de Dios, aun cuando no hicieran lo que la propia Biblia exigía. Debemos recordar la conclusión de una de las parábolas de Jesús: los siervos del rey “salieron a los caminos y reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala se llenó de invitados” (Mt 22,10). Los criados no exigieron primero que todos los malos se convirtieran en buenos: los trajeron de todas formas.

Creo que esto explica por qué la relación de Jesús con los recaudadores de impuestos malvados resultaba ofensiva. Como mi propuesta no es lo que la mayoría de los lectores esperan, voy a repetirla brevemente. Según los evangelios, Jesús fue criticado por relacionarse con recaudadores de impuestos, que eran considerados “malvados” —gente que sistemática y habitualmente transgredía la ley—. La mayoría de los intérpretes del Nuevo Testamento suponen que la historia lucana sobre Zaqueo revela el objetivo de Jesús: quería que los recaudadores de impuestos se convirtieran, resti-

tuyeran lo que habían robado, añadiesen un pago del 20 por ciento como multa y abandonasen sus prácticas poco honradas. Según mi propuesta, esto no es correcto. En primer lugar, sólo Lucas presenta a Jesús como un reformador. En segundo lugar, nadie habría puesto reparos si Jesús hubiera persuadido a los recaudadores de impuestos para que dejaran las filas de los malvados: todos los demás habrían sacado provecho de ello. Si hubiera sido un reformador eficaz de recaudadores de impuestos poco honrados, Jesús no habría provocado críticas. Pero, de hecho, fue criticado por relacionarse con recaudadores de impuestos. Esto resulta difícil de explicar, pero he ofrecido una hipótesis que da cuenta de las críticas: Jesús les dijo a los recaudadores de impuestos que Dios los amaba, y dijo a otros que los recaudadores de impuestos entrarían en el Reino de Dios antes que los justos. Esto es, Jesús parece haber dicho, en efecto, que, si le aceptaban a él y su mensaje, Dios les incluiría en el Reino —aun cuando no se hubieran arrepentido y reformado en la manera exigida por la ley: restitución, multa del 20 por ciento, sacrificio de reparación—. Esto resultaba ofensivo por partida doble: Jesús no trataba de hacer cumplir los mandamientos de la ley judía, que estipulan cómo se pasa de ser malvado a ser justo, y Jesús se consideraba a sí mismo con derecho a decir quién estaría en el Reino.

La afirmación de la trascendencia de su propia misión y autoridad fue probablemente la ofensa más grave. La autoafirmación de Jesús no era, estrictamente hablando, contraria a la ley. No decía a la gente que *no* sacrificara; al contrario, en dos pasajes hemos observado anteriormente que aprobaba el sacrificio (el leproso, Mc 1,40-45; primero reconcílate con tu prójimo, Mt 5,23s). Aunque no se opuso a la ley, sí indicó que lo más importante era aceptarle a él y seguirle. Esto podía llevar, a la postre, a la idea de que la ley era innecesaria, pero parece que Jesús mismo no sacó esta conclusión, ni parece haber sido una acusación contra él. Lo que llama la atención en estos pasajes sobre los pecadores es la suposición de Jesús sobre la importancia de su misión.

Vemos en estos textos la misma noción de sí que resulta evidente en los milagros. A través de él, sostenía Jesús, Dios estaba actuando directa e inmediatamente, prescindiendo de las ordenanzas convenidas y bíblicamente sancionadas, llegando hasta las ovejas perdidas de la casa de Israel sin más mediación que las palabras y obras de un hombre: él mismo. Ésta es, al menos, la deducción más obvia que se desprende de los pasajes sobre los malvados. Esta idea de sí mismo y de la importancia vital de su misión resultaba ofensiva en sentido general —no porque se opusiera a la obediencia a la ley, sino porque consideraba su propia misión como lo que realmente contaba—. Lo más importante que la gente podía hacer era aceptarle; la importancia de otras exigencias era reducida, aun cuando Jesús no dijera que éstas eran inválidas.

## La visión que Jesús tenía sobre su papel en el plan de Dios

Acabamos de ver la idea más clara, y posiblemente la más importante, que se puede establecer acerca de la visión que Jesús tenía de sí mismo y, en particular, de su lugar propio en el plan de Dios para Israel y el mundo. Se consideró a sí mismo poseedor de plena autoridad para hablar y actuar en nombre de Dios. Los pecadores que le seguían, hubieran regresado o no a la ley mosaica, tendrían un lugar en el Reino de Dios. Desde el punto de vista de quienes no quedaron convencidos, Jesús era arrogante y se atribuía un grado de autoridad absolutamente impropio. Desde el punto de vista de sus seguidores y simpatizantes, ofrecía una vía inmediata y directa hasta el amor y misericordia de Dios, estableciendo una relación que culminaría cuando el Reino llegase plenamente. Jesús era un *profeta carismático y autónomo*; es decir, su autoridad (según su propia visión y la de sus seguidores) no estaba mediada por ninguna organización humana, ni siquiera por la Escritura. Un rabí, o un maestro de la ley, recibía la autoridad del estudio e interpretación de la Biblia. Jesús sin duda hizo ambas cosas, pero no fue la interpretación de la Escritura la que le dio un derecho sobre otras personas. No dijo a seguidores potenciales: “Estudiad conmigo seis horas a la semana y dentro de seis años os enseñaré la verdadera interpretación de la ley”. Dijo, en efecto: “Deja todo lo que tienes y sígueme, porque soy el representante de Dios”.

Hay dos aspectos en la pretensión personal de Jesús. Uno es la afirmación de su propia autoridad, que acabamos de señalar, y que se puede ver además en todos los pasajes de “invitación al seguimiento”, especialmente en aquellos donde se indica que seguirle entraña un alto coste personal. Doy una lista escueta de los principales casos:

Algunos seguidores lo dejaron todo para seguirle,  
Mt 19,27-29.

Quienes aspiraban a seguirle no debían olvidar que no tenía dónde reclinar la cabeza, Mt 8,19s.

El hombre cuyo padre acababa de morir debía “dejar que los muertos entierren a sus muertos” y seguir a Jesús, Mt 8,21s.

Sus seguidores perderían la familia e incluso sus propias vidas, Mt 10,34-38; cf. Mt 16,24-28.

El joven rico debía vender todas sus posesiones y seguir a Jesús, Mt 19,16-22.

Vamos a prestar especial atención a Mt 19,27-29: Pedro preguntó qué recibirían los seguidores de Jesús que lo habían dejado todo. Jesús contestó que recibirían cien veces más, heredarían la vida eterna, y que los doce juzgarían a las doce tribus de Israel. En este pasaje, no sólo pretendía poseer autoridad en el sentido de que conocía la voluntad de Dios y estaba capacitado para llamar a la gente a seguirle sin importar lo que costase, sino también en un sentido distinto y más común: en el Reino, sus seguidores serían los jueces. Esto le convierte, presumiblemente, en virrey: a la cabeza de los jueces de Israel, subordinado únicamente a Dios mismo.

El segundo aspecto de la autoafirmación de Jesús es la pretensión de una relación inmediata con Dios, en el sentido estricto de “no mediada”. Consideraba su relación con Dios especialmente íntima. Como ha señalado Geza Vermes, otros profetas carismáticos, además de Jesús, creyeron tener una relación muy íntima con Dios, y no debemos insistir demasiado en la visión que Jesús tenía de sí mismo a este respecto. Tal vez haya habido numerosas personas que se sintieron tan cercanas a Dios como se sintió Jesús. Pero podemos estar seguros en lo que a él respecta: pensaba que se le había encargado especialmente hablar en nombre de Dios, y esta convicción se basaba en un sentimiento de intimidad personal con la deidad.

### Títulos

Sabemos en sustancia lo que Jesús pensaba de sí mismo. Nos preguntamos ahora si se dio o no un título a sí mismo. Los autores del Nuevo Testamento estaban interesados en los títulos, y los cristianos modernos han seguido su ejemplo. Pocos temas de investigación han generado tanta publicación especializada. Todos pensamos que, si conocemos la palabra apropiada que designa algo, conocemos ese algo mejor, pero en este caso concreto tal idea probablemente sea incorrecta. La búsqueda del título apropiado –la palabra que encierre la visión que Jesús tenía de sí mismo,

así como la visión de los primeros discípulos– supone que los títulos tenían definiciones fijas y que sólo necesitamos descubrir la de cada uno. Si el título *a* significaba *x*, y Jesús se aplicó *a*, sabemos que se tenía por *x*. A mi modo de ver, el presupuesto básico –que los títulos tenían definiciones estereotipadas– es un error.

Vamos a empezar con el título de Jesús que más ampliamente se ha utilizado desde su propia época: “Mesías” o “Cristo”. Para facilitar las cosas, voy a repetir la etimología de estas palabras. El vocablo “Mesías” es una transliteración aproximada del hebreo *meshiah* o del arameo *mashiha*, palabras que significan “ungido”. En griego, la traducción de *meshiah* es *christos*, término del que deriva la palabra “Cristo”. Así, “Mesías” y “Cristo” son lo mismo. La mayoría de los autores del Nuevo Testamento, que escribieron en griego, utilizaron *christos*, pero a veces escribieron *mesias*, demostrando así conocimiento de la palabra semítica subyacente.<sup>1</sup> Allá por el tiempo en que Pablo escribió sus cartas, si no antes, *christos* empezó a utilizarse no como título, sino como parte del nombre de Jesús: “Jesucristo”. Lo que ahora nos interesa es el título “Mesías” en la propia cultura de Jesús. ¿Qué significaba para los judíos palestinos del siglo I?

En la Biblia hebrea eran unguidas tres clases de personas: los profetas, los sacerdotes y los reyes. La tradición cristiana se centró pronto en el tercer grupo considerando que aportaba una pista de la identidad de Jesús: había sido descendiente del rey David y era el Mesías davídico –el descendiente físico de David, elegido por Dios (espiritualmente “ungido”) para llevar a cabo una tarea semejante a la de David–. Los estudiosos del Nuevo Testamento han aceptado la definición de “Mesías” como referida al Mesías regio, un segundo David. Esta definición debe conducir a quien la acepte a pensar que Jesús pretendió formar un ejército y expulsar a los enemigos de Israel. Como no hizo nada por el estilo, los estudiosos han de tratar de comprender, entonces, por qué sus discípulos lo llamaban “Mesías”. Pero ¿es correcta la definición del Mesías davídico como rey guerrero? Ya hemos visto anteriormente que dos fuentes judías, incuestionablemente precristianas, son adecuadas para entender “Mesías”, especialmente “Mesías davídico” (pp. 112s). Voy a repetir brevemente lo esencial. En *Salmos de Salomón* 17 se presenta a un hijo de David que purifica Jerusalén de gentiles y judíos perversos. Monta a caballo y, por tanto, parece un caudillo militar. Sin embargo, no son sus tropas las que realizan la tarea, sino Dios mismo. En este caso, tenemos a un hijo de David que actúa, en algunos aspectos, como David. No obstante, el concepto ha cambiado: no habrá combate real.

La segunda fuente que arroja luz sobre el título “Mesías” está en la

<sup>1</sup>Jn 1,41; 4,25.

biblioteca encontrada cerca de la ribera del mar Muerto. En algunos de estos documentos hay *dos* Mesías, uno hijo de David y otro hijo de Aarón, el primer sumo sacerdote. El segundo, el Mesías sacerdotal, está al mando. El otro Mesías no hace nada. Habrá una gran guerra —según uno de los manuscritos—, pero los Mesías no tomarán parte en ella.<sup>2</sup>

No podemos leer estos textos y decir a continuación que sabemos lo que significaba “Mesías” y, por consiguiente, lo que pensaban los primitivos cristianos cuando llamaban a Jesús “Mesías” o “Cristo”. Incluso “hijo de David” sigue siendo un poco vago. Tal vez apunte más claramente que “Mesías” a un caudillo militar y político, pero los manuscritos del mar Muerto demuestran que no exige tal definición. Todo lo que podemos saber realmente cuando vemos la palabra “Mesías” es que la persona a quien se aplicaba era considerada la “ungida” de Dios, unguida para *alguna* tarea especial.

Los autores de los evangelios, y otros cristianos anteriores y también posteriores a ellos, pensaban que Jesús era el Mesías —es decir, que era *alguna clase* de Mesías—. Los pasajes de los sinópticos, sin embargo, hacen dudoso que Jesús se aplicase este término. En Cesarea de Filipo, en respuesta a la pregunta de Jesús: “¿Quién dice la gente que soy yo?”, los discípulos contestaron: “Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; y otros, que uno de los profetas”. Jesús insistió: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”, y Pedro contestó: “Tú eres el Mesías” (*christos* en griego). Jesús “les prohibió terminantemente que hablaran a nadie acerca de él” (Mc 8,27-30), tal vez para evitar problemas o tal vez porque no estaba plenamente de acuerdo con que el título fuera apropiado. Entonces pasó a hablar de sí mismo como el Hijo del hombre (8,31).

Cuando Jesús entró en Jerusalén para celebrar su última pascua, cabalgando sobre un borrico, algunos gritaron: “¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el Reino que viene, el de nuestro padre David!” (Mc 11,9s). Según Mateo, la multitud saludó a Jesús como “hijo de David” (21,9); según Lucas, como “rey” (19,38). Este pasaje no aporta datos suficientes para decir qué pensaba la multitud, ni podemos saber cómo consideró Jesús esas aclamaciones. Sin embargo, si Jesús decidió adrede entrar en Jerusalén montado en un burro para dar “cumplimiento” a Zac 9,9 (“porque se acerca tu rey... montado en un asno”), sabemos que no consideró “rey” totalmente inadecuado.<sup>3</sup> Pero esta palabra no

<sup>2</sup> En este análisis supongo que el “Mesías de Israel” de la *Regla de la Comunidad* se ha de equiparar con el “retoño de David” del *Midrás escatológico*, aunque posiblemente sean dos figuras distintas. Para las referencias a los manuscritos del mar Muerto, véase *P&B*, pp. 295-298.

<sup>3</sup> Véase más adelante, p. 278.

tiene por qué arrastrar consigo toda la serie de características que los estudiosos imaginan implícitas en las expresiones “Mesías” e “hijo de David”. Por el contrario, muchos judíos no querían un rey de tipo militarista. No es de ningún modo inconcebible que la entrada de Jesús montado en un borrico fuera una señal intencionada: “rey, sí, en cierto modo; conquistador militar, no”.

Cuando Jesús fue juzgado ante el sumo sacerdote, se le ordenó: “Dinos si eres el Mesías [*christos*], el Hijo del Bendito” (Mc 14,61 y par.). Según Marcos contestó “sí”, según Lucas eludió la pregunta, mientras que según Mateo en realidad dijo “no” (Mc 14,62; Lc 22,67s; Mt 26,64).<sup>4</sup> De nuevo se refirió inmediatamente al Hijo del hombre (Mc 14,62 y par.).

Así, no hay certeza de que Jesús se considerase poseedor del título “Mesías”. Al contrario, es improbable que pensara tal cosa: todos los escritores evangélicos lo creían “Mesías”, pero pudieron aducir pocas pruebas directas de ello; solamente Marcos recoge un “sí” en la respuesta a la pregunta directa acerca de ese título. Pedro, que quizás pensaba más que Jesús desde una perspectiva mesiánica mundana, recibió esta reprensión: “¡Ponte detrás de mí, Satanás!” (Mc 8,33). Jesús había conocido la tentación del éxito mundano (Mt 4,1-11), pero también en esa ocasión rechazó la oferta de Satanás.

La verdadera pretensión de Jesús pudo ser, de hecho, más alta: no sólo portavoz de Dios, sino su virrey, y no simplemente en un reino político, sino en el Reino de Dios. Sabemos esto por lo que se desprende de la autoafirmación implícita que hemos analizado anteriormente, y no porque se diera un título explícito.

Como la cuestión del significado del término “Mesías”, aplicado a Jesús, es compleja, voy a enumerar las ideas principales a modo de resumen.

- 1) La literatura judía anterior a Jesús, o contemporánea suya, no ofrece una definición única de la palabra “Mesías”.
- 2) Jesús probablemente no consideró “Mesías” como el título más adecuado para describir quién era él.
- 3) Después de su muerte y resurrección, sin embargo, los discípulos de Jesús decidieron que este título, uno de los más honoríficos que podían imaginar, le pertenecía.
- 4) En un sentido muy general, correspondía a la visión que tenía de sí mismo: sería el jefe en el Reino venidero.
- 5) Los discípulos también podían recordar, sin embargo, que rechazó

<sup>4</sup> Sobre este diálogo, véanse *infra* pp. 270-271, 294.

la ambición mostrada por Pedro a cuenta suya, y que, después, tres de ellos (Pedro, Santiago y Juan) tuvieron una visión en la cual lo vieron glorioso con Moisés y Elías (Mc 9,2-13). Según la Biblia, Elías fue llevado en cuerpo al cielo, y la tradición judía a menudo confirió el mismo honor a Moisés. La presencia de Jesús en medio de ellos, en la visión de los discípulos, da testimonio de una categoría verdaderamente alta —una vez más, no precisamente la de “hijo de David” o “Mesías”—. Ambos, Elías y Moisés, eran “profetas”.

6) Al final, los cristianos primitivos conservaron el título “Mesías”, pero le dieron una definición nueva para que concordara con su propia experiencia: Jesús se convirtió para ellos en una nueva clase de Mesías, un Mesías que había actuado como taumaturgo y profeta durante su vida, pero que era también el Señor celestial que volvería al final. Esta definición de Mesías —profeta, taumaturgo y Señor celestial— es *post factum*: los cristianos primitivos lo veían así y además le llamaban “Mesías”. Por lo que sabemos, el término “Mesías” no se había definido de esa manera con anterioridad.

El título “Hijo de Dios” es más vago aún que el de “Mesías”. Debido a los relatos del nacimiento presentes en Mateo y Lucas, los lectores modernos a menudo piensan que “Hijo de Dios” significaba “varón concebido sin semen humano” o incluso “varón mitad humano, mitad divino, engendrado al fecundar Dios un óvulo humano sin semen”. Al analizar los milagros (*supra*, pp. 183-184), observábamos que esta noción se encontraba en su ambiente en el mundo de habla griega. Una historia así contaban de Alejandro Magno: fue el Hijo de Zeus; su madre fue alcanzada por un rayo antes de que ella y Filipo de Macedonia consumaran su matrimonio y, por tanto, Alejandro era un hijo híbrido.<sup>5</sup> Ningún judío de la antigüedad, que sepamos, utilizó “Hijo de Dios” en ese sentido toscamente literal. El uso judío común era genérico: todos los judíos eran “Hijos de Dios” (el masculino, en este caso, incluía a las mujeres). El uso del singular “Hijo de Dios” para referirse a una persona concreta sería sorprendente, pero no haría pensar al oyente en modos no naturales de concepción ni en una descendencia híbrida. Como hemos señalado en el capítulo 10, este título implicaba una situación especial ante Dios y un poder inusitado para hacer el bien.

Es difícil decir con exactitud lo que los autores del Nuevo Testamento quisieron decir con el título “Hijo de Dios”, aunque tenemos sus escritos y podemos estudiarlos. Mateo y Lucas, que tienen historias sobre la concepción de María por obra del Espíritu Santo (Mt 1,20; Lc 1,34), también rastrean el linaje de Jesús a través de José, el marido de María (Mt 1,16;

<sup>5</sup> Para el rayo, véase Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, p. 214. Sobre “Hijo de Dios”, véanse pp. 210-218.

Lc 3,23). Los evangelios tienen otras maneras de definir a Jesús como Hijo de Dios, aparte de las historias de su concepción y nacimiento. En el relato del bautismo de Jesús, una paloma desciende y una voz del cielo se dirige a Jesús: “Tú eres mi Hijo amado” (Mc 1,11 // Lc 3,22).<sup>6</sup> Se trata de una cita de Sal 2,7, donde “Hijo de Dios” se aplica al rey de Israel —que era un ser humano normal—. Parece que, en Marcos, “tú eres mi Hijo” pretende ser una declaración de adopción; Dios dio a Jesús una categoría especial *cuando fue bautizado*. Según un pasaje de las cartas de Pablo, Jesús fue “designado” o “declarado” “Hijo de Dios poderoso” *por su resurrección*, no en el momento de su concepción (Rom 1,4). Que “Hijo de Dios” no se refería para Pablo a la manera en que fue concebido Jesús queda indicado también en los pasajes donde el apóstol dice que los cristianos se convierten en hijos de Dios.

“Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios<sup>7</sup>, éstos son hijos de Dios. Pues bien, vosotros no habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos..., sino que habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos y os permite clamar: ‘Abba’, es decir, ‘Padre’. Ese mismo Espíritu se une al nuestro para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo, toda vez que, si ahora padecemos con él, seremos también glorificados con él” (Rom 8,14-17; cf. Gál 4,4-7).

Éste es otro pasaje que presenta la adopción como definición de la filiación. Pablo no dijo que los cristianos eran engendrados por un sustituto divino del semen, sino más bien que eran adoptados y de esa manera se convertían en hermanos de Cristo y, por tanto, en coherederos con él —y que él había sido declarado Hijo, no literalmente engendrado por Dios—. En otro pasaje, Pablo escribió que quienes tienen fe son hijos de Dios (Gál 3,26). En la correspondencia que ha llegado hasta nosotros, Pablo no llama a nadie “Hijo de Dios” en singular, excepto a Jesús, pero no hay ningún indicio en sus cartas de que pensase que ese título, aplicado a Jesús, significara que éste era humano sólo a medias. Dicho título tampoco requiere una historia de concepción milagrosa. Jesús era el Hijo de Dios, pero los demás podían convertirse en hijos de Dios. También Jesús pensaba que esa transformación era posible: dijo a sus seguidores que, si amaban a sus enemigos, serían “hijos de Dios”.

Los primeros cristianos, pues, aplicaban “Hijo de Dios” a Jesús, pero no pensaban que fuera un híbrido, mitad Dios, mitad hombre. Consideraban “Hijo de Dios” una *alta* designación, pero poco más podemos decir. Cuando los conversos gentiles empezaron a entrar en el nuevo movi-

<sup>6</sup> En Mt 3,17, la voz habla en tercera persona: “Éste es mi... Hijo”.

<sup>7</sup> Aquí, lo mismo que en los versículos siguientes, “hijos” es un sustantivo genérico que abarca ambos sexos; ése es con seguridad el significado que le da Pablo.

miento, tal vez entendieran ese título a la luz de las historias sobre Alejandro Magno o de su propia mitología: Zeus tomó la forma de un cisne, tuvo relaciones sexuales con Leda y engendró a Helena y Pólux. Los primeros seguidores de Jesús, sin embargo, cuando empezaron a llamarle “Hijo de Dios”, querían decir algo mucho más vago: una persona situada en una relación especial con Dios, que lo eligió para llevar a cabo una tarea de gran importancia.

He dedicado todas estas palabras a la idea de que Jesús era híbrido porque, para muchos –cristianos y no cristianos–, eso es lo que los cristianos creen. Mateo y Lucas, en sus narraciones sobre el nacimiento, siembran de hecho las semillas de esta opinión, pero ni siquiera esos relatos suponen de manera sistemática que Dios engendrara directamente a Jesús, puesto que las genealogías rastrean el linaje de Jesús desde David a través de José (Mt 1,2-16; Lc 3,23-38). En cualquier caso, las narraciones sobre el nacimiento no moldearon el primer concepto cristiano de Jesús como “Hijo de Dios”; en el resto de la literatura cristiana primitiva –incluido el resto del material de Mateo y Lucas– el título es menos toscamente literal. Jesús es un “Hijo de Dios” especial, que vive en una nación de “Hijos de Dios”. Debo también recordar al lector una idea establecida con anterioridad (pp. 157-158): los credos cristianos, una vez que los Padres de la Iglesia llegaron por fin a definir “Hijo de Dios”, están en su totalidad contra la definición “mitad y mitad”. Desde el punto de vista confesional, es una herejía.

Los evangelios sinópticos aplican “Hijo de Dios” a Jesús en algunos contextos importantes, además de en los relatos sobre el nacimiento. Ya hemos señalado algunos de ellos, pero por razones de comodidad y claridad voy a reunir aquí todos los pasajes importantes:

1) la voz del cielo llama a Jesús “Hijo” en el bautismo (Mc 1,11 y par.), declaración que se repite en la historia de la transfiguración (Mc 9,7 y par.);

2) los demonios le llaman “Hijo de Dios” (Mc 3,11; Lc 4,41 y otros lugares);

3) en las historias de Mateo y Lucas sobre las tentaciones, el diablo se dirige a Jesús como el posible Hijo de Dios (“si tú eres el Hijo de Dios”: Mt 4,3-7 // Lc 4,3-9);

4) en el juicio a Jesús, el sumo sacerdote pregunta si él es el Hijo de Dios (Mc 14,61 y par.);

5) el centurión que vio morir a Jesús confiesa que era Hijo de Dios (Mc 15,39 // Mt 27,54).

El único pasaje que podría tener un significado “metafísico” –Jesús no era meramente humano– es la pregunta hecha en el juicio, pues tras ella el sumo sacerdote grita “blasfemia” cuando Jesús no rechaza el título. Volve-

remos sobre este pasaje en el capítulo siguiente. Con respecto a los demás contextos, vemos que el título significa que Jesús tenía una categoría especial y el poder de expulsar demonios; eso no significa que no fuera plenamente humano. Además, sólo cabe preguntarse lo que *otros* pudieron querer decir al utilizarlo, pues Jesús no se llama a sí mismo “Hijo de Dios” (salvo en la escena marcana del juicio, analizada en el capítulo siguiente).

El tercer título principal de los sinópticos es Hijo del hombre. En la Escritura judía, esta expresión tiene varios significados. En Ezequiel, “Hijo de hombre” es simplemente el modo en que el profeta se designa a sí mismo: Dios le habla como “Hijo de hombre” –que una versión inglesa (NRSV) traduce, muy adecuadamente, “mortal” (por ejemplo, Ez 12,2)–. En Daniel, la expresión “alguien semejante a un hijo de hombre” se refiere a la nación de Israel o quizás a su representante angélico. En las visiones de esta parte de Daniel, los otros reinos del mundo son representados por bestias fantásticas; Israel, por contraste, es representado por una figura con aspecto humano (Dn 7,1-14). En una de las partes que constituyen la obra apócrifa *1 Henoc*, el Hijo del hombre es una figura celestial que juzga al mundo (por ejemplo, *1 Henoc*, capítulos 46, 48 y 69,26-29). Esta parte de *1 Henoc*, sin embargo, es la única sección que no se puede probar que sea precristiana.<sup>8</sup> Así, no podemos decir que la escatología judía había establecido ya la idea de que una figura celestial llamada “el Hijo del hombre” juzgaría a la humanidad al final de la historia normal, aunque cabe que fuera así.

“Hijo del hombre” se usa en los evangelios de tres maneras principales:

- 1) A veces es un circunloquio para denotar “una persona” o el que habla, “yo”: “El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. Así que el Hijo del hombre también es señor del sábado” (Mc 2,28). Aquí la expresión podría significar “yo mismo”, pero es más probable que simplemente sea paralela de la palabra “hombre” que precede, de modo que significará “un hombre es señor del sábado”. En otros casos, sin embargo, “Hijo del hombre” ciertamente significa Jesús mismo: Jesús dijo a uno que aspiraba a seguirlo: “Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza” (Mt 8,20 // Lc 9,58). Se trata de una advertencia de la dureza que entraña seguir a Jesús.

<sup>8</sup> *1 Henoc* es una obra compuesta, constituida por cinco secciones principales. Los textos de todas ellas, salvo el *Libro de las parábolas* (caps. 37-71), se han encontrado en Qumrán, lo que establece que esas cuatro partes son anteriores al 70. Los especialistas andan divididos a propósito de la cuestión de la fecha del *Libro de las parábolas*. En mi opinión, en él se aprecia el trabajo de revisores cristianos.

- 2) Al predecir su propia muerte, Jesús habló del “Hijo del hombre”: “Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho” (Mc 8,31). En estos pasajes, la expresión también significa “yo”.
- 3) Se llama “Hijo del hombre” al que vendría del cielo y marcaría el comienzo del Reino de Dios. Ya hemos visto que Pablo esperaba que “el Señor” descendiera del cielo “cuando se dé la orden, cuando se oiga la voz del arcángel y resuene la trompeta divina” (1 Tes 4,16). Denomina a esta predicción “la palabra del Señor” (4,15). Los sinópticos atribuyen dichos semejantes a Jesús, pero no hablan del “Señor”, sino del “Hijo del hombre”. Los paralelos más claros con el dicho de Pablo están en Mateo: “El Hijo del hombre está a punto de venir con la gloria de su Padre” (Mt 16,27); la “señal del Hijo del hombre” aparecerá en el cielo y la gente verá “al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo, con gran poder y gloria. Él enviará a sus ángeles con la gran trompeta” (Mt 24,30s). Como Pablo, Jesús esperaba que esto ocurriera pronto: “Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin ver al Hijo del hombre venir como rey” (Mt 16,28 // Mc 8,38 // Lc 9,26). Parece que aquí un dicho de Jesús, “El Hijo del hombre vendrá del cielo”, se ha convertido para Pablo en “el Señor vendrá del cielo”. Por “Señor” Pablo entiende Jesús: es ésta una predicción de “la segunda venida”, cuando vuelva el Señor resucitado. Menos seguro es, sin embargo, lo que Jesús quiso decir cuando predijo la venida del “Hijo del hombre”.

Aceptemos los tres grupos principales como palabras auténticas de Jesús.<sup>10</sup> Lo que no es seguro es si Jesús se refería o no a sí mismo al hablar del futuro Hijo del hombre. Se ha de señalar que nunca aparecen juntos dos de los significados. No encontramos: “El Hijo del hombre debe sufrir, morir y regresar”, y no está claro que debamos combinar 2 y 3. Además, Jesús, en su juicio, parece haberse diferenciado del futuro Hijo del hombre.

“El sumo sacerdote le dijo: ‘Te conjuro por Dios vivo; dinos si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios’. Jesús le respondió: ‘Tú lo has dicho. Pero os digo que veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso, y que viene sobre las nubes del cielo’” (Mt 26,63s).

<sup>9</sup> Véanse los pasajes paralelos recogidos *supra*, p. 203.

<sup>10</sup> Dudo de la autenticidad del segundo grupo, las predicciones de que el Hijo del hombre debe sufrir, pues estas predicciones coinciden exactamente con la teología cristiana posterior. Para nuestros fines, sin embargo, no es preciso decidir.

La palabra “pero” (en griego *plen*) es adversativa: “pero por otro lado”, y así, según Mateo, Jesús declaró que esperaba una figura celestial, no su propio retorno. Marcos combina los títulos: Jesús aceptó las denominaciones de Mesías e Hijo de Dios, y añadió que el Hijo del hombre vendrá sobre las nubes (Mc 14,61s).

No es posible llegar a una conclusión firme acerca del uso por parte de Jesús de la expresión “Hijo del hombre”. La utilizó; a veces se la aplicó a sí mismo; esperaba que el Hijo del hombre viniera del cielo; pero no es seguro que se diera a conocer como ese futuro Hijo del hombre.

Debido al interés que ha acompañado siempre a los títulos, he querido ofrecer un esbozo de los diversos significados posibles y de su uso en los evangelios sinópticos. Deseo volver, sin embargo, sobre la idea principal. Con el estudio de los títulos no averiguamos exactamente lo que Jesús pensaba de sí mismo y de su relación con Dios. Hay tres razones para ello. La primera es que en el judaísmo del tiempo de Jesús no había definiciones rígidas de “Mesías”, “Hijo de Dios” o “Hijo del hombre”. Aun cuando se hubiera denominado constantemente a sí mismo con los tres títulos, sólo podríamos averiguar lo que pensaba de sí estudiándolo a él —no estudiando los títulos en otras fuentes—. La segunda es que no sabemos que se diera a sí mismo títulos. La prueba es que rechazó el título “Mesías”. Por lo que sabemos, no se llamó a sí mismo “Hijo de Dios”. Sí se refirió a sí mismo como “Hijo del hombre”, pero ignoramos en qué sentido. En concreto, no sabemos si pensaba que sería el futuro Hijo del hombre que vendría sobre las nubes.

La tercera razón por la que el estudio de los títulos no nos dice lo que Jesús pensaba de sí mismo es que tenemos una información mejor. Jesús pensaba que los doce discípulos representaban a las doce tribus de Israel, pero también que ellos las juzgarían. Jesús estaba claramente por encima de sus discípulos; una persona que está por encima de los jueces de Israel está muy, muy alto. También sabemos que consideraba su misión absolutamente primordial, y pensaba que el modo en que la gente respondiera a su mensaje era más importante que otros deberes de importancia. Pensaba que Dios estaba a punto de traer su Reino y que él, Jesús, era el último emisario de Dios. Pensaba, por tanto, que era en algún sentido “rey”. Entró en Jerusalén caballero sobre un asno, recordando la profecía acerca del rey que cabalgaba sobre un asno, y fue ejecutado por pretender ser “el rey de los judíos” (véase el próximo capítulo). No había ningún título en la historia del judaísmo que comunicase plenamente todo esto, y, al parecer, Jesús se mostró bastante reacio a adoptar para sí un título. Creo que ni siquiera “rey” es del todo correcto, pues Jesús consideraba rey a Dios. El término que yo prefiero para expresar el concepto que tenía de sí mismo es el de “virrey”. Dios era el rey, pero Jesús lo representaba y lo representaría en el Reino venidero.



## La última semana de Jesús

Hacia el año 30 EC, Jesús, sus discípulos y otros seguidores fueron a Jerusalén para celebrar la pascua. Técnicamente hablando, había dos fiestas distintas: la de pascua, que duraba solamente un día, y la de los panes ázimos, que duraba los siete días siguientes. La pascua caía el día 14 del mes judío de nisán, los ázimos se celebraban desde el 15 de nisán hasta el 21. A efectos prácticos, se trataba de una sola fiesta larga, y los judíos a menudo se referían a ese período total de ocho días como “la pascua” o “los ázimos”.<sup>1</sup> La pascua (como voy a llamarla en lo sucesivo) es una “fiesta de peregrinación”, una de las tres a las que todo judío varón debía asistir cada año.<sup>2</sup> La dispersión de la población judía, tanto dentro como fuera de Palestina, hacía que esto fuera ya imposible, pero mucha gente asistía, no obstante, a cada una de esas fiestas principales, y la pascua era la más popular. Aunque la Biblia exige sólo la asistencia de los varones, los hombres traían a sus mujeres y niños (*Antig.* 11,109). Ésta era la gran fiesta del año. Pueblos enteros se vaciaban cuando la gente acudía en tropel a Jerusalén.<sup>3</sup>

Josefo habla de cantidades enormemente grandes de personas. Refiere que los sacerdotes contaron los corderos en una pascua y se encontraron

<sup>1</sup> Josefo, *Antig.* 18,19: “La fiesta de los panes ázimos, que llamamos pascua...” De forma similar en Lc 22,1: “La fiesta de los panes sin levadura llamada pascua”; Mc 14,1: “Faltaban dos días para la fiesta de la pascua y los panes sin levadura”; Mc 14,12 // Lc 22,7: se sacrificaba el cordero el primer día de la fiesta de los ázimos. Para más pasajes de Josefo, véase *PEB*, p. 511, nota 39.

<sup>2</sup> Tres fiestas de peregrinación al año: Éx 23,14; 34,23; Dt 16,16.

<sup>3</sup> En *Guerra* 2,515, Josefo afirma que Lida, un pueblo bastante cercano a Jerusalén, se había vaciado con motivo de la fiesta de las tiendas (tabernáculos). A la pascua probablemente asistían más personas que a la fiesta de las tiendas.

con que se habían degollado 255.600. Si un cordero servía para diez personas (según el cálculo de Josefo), el número de asistentes pasaba de los dos millones y medio. Hablando de otra pascua, estimaba que había tres millones de personas presentes.<sup>4</sup> Todos están de acuerdo en que estas cifras son demasiado elevadas. Según mis propios cálculos, la ciudad y la zona del Templo podían albergar más o menos entre 300.000 y 400.000 peregrinos, cifra que resulta más razonable.<sup>5</sup> Unos peregrinos se hospedaban en casas particulares de Jerusalén, y otros paraban en aldeas cercanas (Mc 11,12), pero muchos de ellos montaban tiendas fuera de las murallas de la ciudad (*Antig.* 17,217). Las grandes multitudes hacían que las fiestas fueran a veces ocasión de disturbios entre la población. En consecuencia, el prefecto iba a Jerusalén con tropas de refuerzo. Los soldados romanos patrullaban los tejados de los pórticos del Templo para poder estar a la mira de los conflictos.<sup>6</sup>

La mayoría de los peregrinos tenían que llegar con una semana de tiempo. La Biblia prohíbe que alguien con impureza contraída por contacto con un cadáver celebre la pascua (Nm 9,9s), y la mayoría de la gente contraía esa impureza en el curso de un año. Se incurría en ella por estar en una habitación donde hubiera un cadáver, por tocarlo o por caminar sobre una tumba. Los cortejos fúnebres y los entierros eran ocasiones en las cuales, no sólo familiares y amigos, sino también conocidos más lejanos, y a veces incluso extraños, hacían duelo con la familia que había sufrido la pérdida. Encargarse de los muertos y confortar a quienes habían perdido a sus seres queridos era una obligación religiosa, una obligación que muy pocas personas eludían. En una aldea o en un pueblo pequeño, una muerte probablemente significaba que la mayoría de los habitantes contraían la impureza por contacto con el cadáver. La eliminación de dicha impureza requería una semana (Nm 19). Al tercer y séptimo día del período purificadorio, se asperjaba a la persona impura con una mezcla de agua y ceniza de novilla roja. Después de la segunda aspersión, la persona impura se bañaba y lavaba sus ropas, y entonces quedaba pura. Es posible que los sacerdotes llevaran algo de esa mezcla especial a los pueblos y aldeas de las inmediaciones de Jerusalén, pero la mayoría de los peregrinos tenían que purificarse en Jerusalén y esto les obligaba a llegar una semana antes de que la fiesta empezase. Filón analizó el valor religioso de esta vigilia, que al parecer había experimentado personalmente,<sup>7</sup> y Josefo refiere el hecho

<sup>4</sup> *Guerra* 6,420-427; 2,280.

<sup>5</sup> *P&B*, pp. 125-128.

<sup>6</sup> Véase *supra* p. 43, nota 17.

<sup>7</sup> Filón, *Leyes especiales* 1,261-272.

de que los peregrinos se reunían para la fiesta de los ázimos el octavo día de nisán.<sup>8</sup>

Los peregrinos, pues, esperaban durante una semana cerca del Templo y se preparaban espiritualmente, mientras sus cuerpos se purificaban. A primeras horas de la tarde del día 14, un miembro de cada grupo llevaba un cordero<sup>9</sup> al Templo. Allí era sacrificado, desollado y parcialmente des-tripado. El propietario se lo llevaba, y se asaba entero. Aquella noche era la cena pascual. Como el día judío empieza al anochecer, la cena se celebraba el 15, el primer día de los ázimos. El año en que Jesús murió, los corderos fueron sacrificados el 14 jueves, y la comida fue esa noche, según el cómputo judío el día siguiente, viernes.<sup>10</sup>

El 8 de nisán, Jesús y sus seguidores, junto con una inmensa multitud, entró en Jerusalén.<sup>11</sup> Señalemos primero lo que no está en los evangelios: no dicen que Jesús y sus seguidores realizaran los actos religiosos básicos que distinguían la preparación para la Pascua: recibir la aspersión el 10 y el 14 de nisán, bañarse y llevar un cordero al Templo el 14. Los evangelios comentan que los corderos fueron sacrificados el primer día de la fiesta (Mc 14,12 y par.), pero nada dicen de que Jesús, o uno de sus seguidores, se uniera a la multitud y sacrificara un cordero. Contienen, en cambio, una historia curiosa sobre la preparación de la cena: Jesús dijo a los discípulos que fueran a Jerusalén, donde se encontrarían a un hombre que llevaba un cántaro de agua. Tenían que seguirlo y ver en qué casa entraba. Debían decir entonces al dueño que “el maestro” utilizaría la sala de arriba para su cena pascual. Después, dicen los evangelios, los discípulos “prepararon la pascua” (Mc 14,12-16 y par.). Quizás, “prepararon” significa “llevaron un cordero, lo hicieron sacrificar en el Templo y lo pusieron a asar en un espetón”. Asimismo, cuando se presenta a Jesús enseñando cerca del Templo durante los días que mediaron entre el 8 y el 14, podríamos imaginar que él y sus discípulos también fueron asperjados con la mezcla purificadora.

<sup>8</sup> Josefo, *Guerra* 6,290. Denomina el mes por su nombre macedonio, *xanticós*.

<sup>9</sup> Los corderos eran el sacrificio pascual más común, pero la Biblia permite cabritos e incluso terneros. Véase *P&B*, p. 511, nota 38.

<sup>10</sup> Sigo la cronología sinóptica. Según Juan, el año en que murió Jesús, el 14 de nisán cayó en viernes, y Jesús fue ejecutado ese día. Véase *supra* pp. 77-78 y apéndice I.

<sup>11</sup> Desde el siglo V, los cristianos han celebrado la entrada de Jesús en Jerusalén el domingo antes de pascua, esto es, siete días antes de la resurrección, en vez de siete días antes de pascua: supongo que Jesús en realidad entró en Jerusalén cuando lo hacían todos los demás: el viernes, 8 de nisán.

Pero no hay referencias explícitas a la purificación; las mismas que al sacrificio.

No podemos estar seguros de qué significa exactamente este silencio. Creo que es muy posible que Jesús y sus seguidores fueran purificados y que uno de los discípulos tomase un cordero para que lo sacrificaran en el Templo. Los lectores de los evangelios sabían que en las festividades se sacrificaban animales, y también que festividades y sacrificios entrañaban purificación. Esto era parte esencial de la vida de la antigüedad: judíos, griegos, sirios, romanos y los demás habitantes del imperio romano, todos participaban en esos ritos. Sólo eran diferentes los detalles. Por tanto, probablemente carece de importancia el hecho de que no se diga que Jesús y sus seguidores hicieron lo que todo el mundo hacía. Si no hubieran observado las leyes y tradiciones, eso habría resultado singular, pero la observancia no provocaba comentarios. Josefo, por ejemplo, quien confirma que los judíos llegaban a Jerusalén una semana antes de la pascua, no dice lo que hacían durante esos días (*Guerra* 6,290). Para el propósito de su narración no importa qué hacían exactamente; todos lo sabían perfectamente. Otras fuentes, empezando por Nm 19 y siguiendo por Filón y la literatura rabínica, revelan los aspectos concretos de los ritos de purificación.

En cuanto a que Jesús se purificara, debemos recordar una vez más que los evangelios hacen referencia a una sola ley de pureza: la de la lepra. Después de curar al leproso, Jesús le dijo que se presentase al sacerdote e hiciera lo que mandó Moisés (Mc 1,44 y par.). Añadimos a esto el hecho de que los sinópticos no presentan ningún caso en el cual Jesús transgrediera realmente la ley o incitara a otros a hacerlo.<sup>12</sup> Todo esto hace tremendamente probable que Jesús y sus seguidores se purificaran y comieran un cordero sacrificado en el Templo.

Consideremos ahora lo que los evangelios positivamente nos cuentan sobre la última semana de Jesús. Voy a pasar rápidamente por encima de mucho material de los capítulos finales de los sinópticos. Los autores sitúan en Jerusalén buena cantidad de material doctrinal, y éste es, por regla general, bastante adecuado. Encontramos aquí una pregunta sobre el pago de impuestos al César (Mc 12,13-17 y par.), tema mucho más adecuado en Jerusalén que en Galilea, puesto que en Judea el dinero y las mercancías iban directamente a manos romanas, mientras que en Galilea se pagaban los impuestos a Antipas, quien a su vez pagaba tributo a Roma. Los impuestos directos eran más desagradables que el tributo indirecto. Asimismo, es en estos capítulos donde nos encontramos a los saduceos (Mc 12,18-27 y par.). El partido saduceo era aristocrático, y pocos de sus

<sup>12</sup> Véase capítulo 14.

miembros, por no decir ninguno, se podían encontrar en las aldeas galileas. Dejo a un lado este material doctrinal no porque lo considere poco fiable, sino para llegar al meollo de la cuestión: lo que hizo Jesús que le llevó a la crucifixión.

Las cinco escenas principales que componen el drama de la última semana de Jesús son éstas:

- 1) Jesús entró en Jerusalén sobre un borrico; la gente le dio la bienvenida gritando: “¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el Reino que viene, el de nuestro padre David!” (Mc 11,9s). Según Mateo y Lucas, le llamaron explícitamente “hijo de David” o “rey” (Mt 21,9; Lc 19,38).
- 2) Fue al Templo, donde volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas (Mc 11,15-19 y par.).
- 3) Compartió una última cena con sus discípulos y dijo que no volvería a beber vino “hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios” (Mc 14,22 y par.).
- 4) Los guardias del sumo sacerdote lo detuvieron y lo llevaron ante éste y su consejo. Algunos testigos le acusaron de haber amenazado con destruir el Templo, pero no fue hallado culpable. Según Marcos —pero no según Mateo ni Lucas—, admitió ante el sumo sacerdote que era “Cristo” (“Mesías”) e “Hijo de Dios”, y fue hallado culpable de blasfemia (Mc 14,43-64; cf. par.).
- 5) Sus captores lo mandaron a Pilato, quien lo interrogó y después lo mandó crucificar por pretender ser “el rey de los judíos” (Mc 15,1-5.15.18.26 y par.).

Estos cinco incidentes plantean cuatro cuestiones fundamentales. ¿Cuál era el significado de los actos de Jesús (1-3)? ¿Por qué detuvo el sumo sacerdote a Jesús (4)? ¿Por qué lo mandó a Pilato(5)? ¿Por qué lo ejecutó Pilato (5)?

### *Los actos de Jesús*

¿Cuál fue el significado de los actos de Jesús? Probablemente todos fueron simbólicos. Las acciones simbólicas formaban parte del vocabulario de un profeta. Llamaban la atención y al mismo tiempo transmitían información. Algunos ejemplos tomados de la Biblia hebrea: Isafas anduvo “desnudo y descalzo durante tres años, como signo y presagio contra Egipto y Etiopía” (Is 20,3); Dios mandó a Jeremías romper un botijo de

barro y proclamar que el Templo sería destruido (Jr 19,1-13); Jeremías también cargó con un yugo para indicar que Judá debía someterse a Babilonia (capítulos 27-28). Ezequiel llevó a cabo acciones mucho más complicadas, que requerían muchas explicaciones, como por ejemplo yacer tumbado durante largos períodos de tiempo, primero sobre un lado y luego sobre el otro (Ez 4-5; 12,1-16; 24,15-24). Todos estos signos eran difíciles de comprender sin una interpretación verbal. Cargar con un yugo simboliza sumisión, pero ¿a quién? Romper un botijo simboliza destrucción, pero ¿de qué? Ir desnudo y descalzo resulta ciertamente sorprendente, y todos sabían que el profeta estaba protestando contra algo, pero tendrían que preguntarle de qué se trataba para estar seguros.

Jesús también utilizó acciones simbólicas, como ya hemos visto: su uso del número 12 al hablar de sus discípulos comunicaba casi con certeza su intención de llamar a todo Israel, que en un tiempo estuvo dividido en doce tribus; Jesús, y posiblemente otras personas, entendieron que sus milagros, especialmente las expulsiones de demonios, simbolizaban la victoria sobre el mal y la llegada próxima del Reino de Dios. Los tres actos que llevó a cabo en Jerusalén son igualmente simbólicos, aunque en algunos casos el simbolismo resulta difícil de interpretar.

El primero de esos tres actos es claro: Jesús entró en Jerusalén montado en un asno, cumpliendo así una profecía de Zacarías, que Mateo cita, pero que debía de ser evidente para muchos:

“Salta de alegría, Sión,  
lanza gritos de júbilo, Jerusalén,  
porque se acerca tu rey,  
justo y victorioso,  
humilde y montado en un asno,  
en un joven borriquito” (Zac 9,9).

Cabe pensar que la profecía creó el acontecimiento o que la profecía creó la historia y que el acontecimiento nunca tuvo lugar. Éste es uno de los numerosos casos en los cuales no podemos estar absolutamente seguros de si fue Jesús mismo quien hizo realidad una profecía o si fue la tradición cristiana la que lo representó así. Me inclino a pensar que fue Jesús mismo quien leyó la profecía y decidió cumplirla, con lo cual se declaró implícitamente “rey”. Sus seguidores lo entendieron y estuvieron de acuerdo: aclamaron al Reino que venía (Mc 11,10) e incluso a Jesús mismo como rey (Mt 21,9; Lc 19,38).

Mateo y Lucas se refieren al “gentío” o a la “multitud”, mientras que Marcos dice que “muchos” participaron en la aclamación a Jesús. Sin embargo, si hubo realmente una gran multitud, debemos explicar cómo es que Jesús vivió aún otra semana. Una manifestación pública, acom-

pañada de gritos de “rey” o incluso de “reino”, habría sido sumamente incendiaria. La pascua era un tiempo propicio para que los elementos perturbadores incitaran a la multitud, y tanto el sumo sacerdote como el prefecto romano estaban alertas del peligro. Sólo puedo indicar que la manifestación de Jesús fue muy modesta: llevó a cabo un gesto simbólico para los miembros de su círculo, para quienes tenían ojos para ver.

El segundo acto es más difícil de interpretar. Jesús volcó “las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas” (Mc 11,15 y par.). Comentó: “Mi casa será casa de oración”, pero la habéis convertido “en una cueva de ladrones” (Mc 11,17 y par.). Esta afirmación reúne frases de Isaías (“casa de oración”, Is 56,7) y Jeremías (“cueva de ladrones”, Jr 7,11). Sin embargo, Jesús hizo también una segunda afirmación, y posiblemente una tercera, acerca del Templo. Los autores de los sinópticos le atribuyen una *predicción* de que el Templo sería destruido (Mc 13,1s y par.), y atribuyen a quienes le acusaron en el juicio el testimonio de que *amenazó* con destruir el Templo (Mc 14,58 // Mt 26,61). Esa amenaza aparece de nuevo durante la escena de la crucifixión; mientras colgaba de la cruz, los que miraban se mofaban de él: “¡Eh, tú, que destruías el Templo...!, ¡Sálvate a ti mismo bajando de la cruz!” (Mc 15,29s // Mt 27,40). Posteriormente, Esteban, uno de los primeros cristianos, fue acusado de decir que “Jesús de Nazaret destruirá este lugar”, es decir, el Templo (Hch 6,14). Estas diversas afirmaciones hacen difícil decir qué simbolizó exactamente el acto de Jesús en el Templo. ¿Purificación o destrucción? Y si destrucción, ¿fue una predicción o una amenaza?

No hay manera de descartar ninguna de estas posibilidades. Cabe imaginar que Jesús juzgaba poco honrado el comercio realizado en la zona del Templo y que preveía que su nación se rebelaría un día contra Roma, lo cual conduciría a la destrucción del Templo; son posibles tanto la reforma moral como la previsión. Vamos a considerar primero la reforma, que se desprende de la cita de Jr 7,11: el Templo es una “cueva de ladrones”. No hay indicios en las demás fuentes de que el dinero sagrado fuera objeto de malversación, es decir, que se utilizara para fines diferentes del sostenimiento del Templo y sus sacrificios;<sup>13</sup> pero, debido al principio general de

<sup>13</sup> En Babilonia, en el siglo IV AEC, los sacerdotes gastaban en sí mismos el dinero sagrado, en vez de en el mantenimiento de los templos (véase *P&B*, p. 188). El sacerdocio de Jerusalén parece haber estado dedicado al servicio del Templo y no hay indicios de que descuidasen el edificio material del Templo o los sacrificios en favor de su propio bolsillo. Sobre la piedad de los sacerdotes, véase *P&B*, pp. 91s, 182-189.

que la reforma y el mejoramiento son siempre posibles, podemos suponer de antemano que Jesús tal vez buscara corregir “el sistema”. Lo que falta es cualquier otra indicación de que quisiera reformar el sistema del Templo, amplio y complejo. El sostenimiento del Templo y sus ministros era un aspecto importante de la vida judía: los impuestos del Templo, los diezmos agrícolas, las pequeñas ofrendas agrícolas (“las primicias”), la redención de los hijos y animales primogénitos, los sacrificios por el pecado y de reparación, las fiestas religiosas, las ofrendas de animales con el fin de proporcionar comida para banquetes y festividades... el culto del Templo, de una forma u otra, afectaba a todos los ámbitos de la vida. Si Jesús hubiera pensado que el sistema entero estaba corrompido, que los sacerdotes eran delincuentes, que los sacrificios eran un error y se debían suprimir —o algo por el estilo—, deberíamos tener más material que apuntara en esa dirección. El Templo era fundamental para el judaísmo palestinese, e importante para los judíos de todas partes. Estar contra él era oponerse al judaísmo como religión. También era un ataque al principal símbolo unificador del pueblo judío. Si Jesús hubiera atacado realmente esta institución fundamental, tendríamos algunas pruebas de ello, aparte del incidente de las mesas de los cambistas. Además, sabríamos de la oposición de Jesús, no sólo por los evangelios, sino también por Hechos y las cartas de Pablo. En los evangelios hay “maldiciones” contra aldeas galileas, pero no contra el Templo. Jesús parece criticar en las parábolas a los terratenientes ricos, pero no a los sacerdotes aristocráticos. Mantuvo la principal ley de pureza que se menciona en los evangelios (la de la lepra, ya tratada). Pagó el impuesto del Templo, aun cuando era algo reacio a hacerlo (Mt 17,24-27). Los pocos pasajes de los sinópticos que tratan del Templo y de las prerrogativas sacerdotales son favorables a ellos, y no existe material alguno donde se le presente como reformador del culto y los impuestos —salvo, tal vez, este pasaje—. Si se trató de un arranque aislado de ira, poco nos dice sobre él y su misión.

¿Qué cabe decir de la segunda tradición, la predicción de que el Templo sería destruido (Mc 13,1s y par.)? ¿Fue meramente un sagaz pronóstico político? Tampoco en este caso existe prácticamente otra tradición de este tipo. Por ejemplo, Jesús pudo advertir a Antipas que su pasión por Herodías le costaría su puesto (de hecho, fue así). Las profecías de Jeremías trataron ampliamente asuntos políticos y militares, pero los dichos de Jesús no, salvo uno que aparece en Lucas: “Cuando veáis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed que se acerca su devastación” (Lc 21,20). Los estudiosos mantienen por lo general que este texto es la revisión lucana de un dicho de Mateo y Marcos, que él “actualiza”. Me parece correcto. O sea, Lucas escribió después de que los ejércitos romanos hubieran sitiado y destruido Jerusalén, y su conocimiento de lo ocurrido

en el año 70 influyó su revisión de Marcos.<sup>14</sup> Si esto es así, no existe en los evangelios ninguna tradición de predicciones políticas o militares (a menos que interpretemos de esta manera la predicción de la destrucción del Templo).

Debido a la imposibilidad general de probar afirmaciones negativas en la investigación histórica (“Jesús nunca pensó...”), no podemos descartar completamente ni la sagacidad política ni la indignación moral, pero podemos decir que, por lo demás, Jesús no se pasó el tiempo (que sepamos) haciendo predicciones políticas ni atacando el comercio necesario para el funcionamiento del Templo. Sin embargo, sí que tenía mucho que decir sobre un inminente y espectacular cambio que iba a efectuar Dios. Esto me inclina a pensar que el acto de volcar las mesas simbolizaba destrucción, más que purificación como acto de reforma moral. Vamos a examinar un poco más de cerca los dichos, primero la predicción y luego la amenaza.

Ésta es la predicción:

“Al salir del Templo, uno de sus discípulos le dijo: ‘Maestro, mira qué piedras y qué construcciones’. Jesús le replicó: ‘¿Ves esas grandiosas construcciones? Pues no quedará aquí piedra sobre piedra. Todo será destruido’” (Mc 13,1s).

Según Mateo, Jesús les dijo esto a “los discípulos”, no sólo a uno (Mt 24,1s), y Lucas lo presenta dirigiéndose “a algunos” (21,5s). Lo principal que se ha de observar es que la predicción no se cumplió exactamente. Cuando los romanos tomaron la ciudad en el 70 EC, dejaron en pie gran parte del muro del Templo; de hecho, gran parte de él sigue todavía allí, sosteniendo el actual recinto sagrado musulmán. La mayoría de las piedras del muro que se conserva pesan entre dos y cinco toneladas, pero algunas, especialmente las de las esquinas, son mucho más grandes. Una tiene 12 metros de larga y pesa casi 400 toneladas.<sup>15</sup> Jesús dijo que no quedaría una sobre otra.

<sup>14</sup> Donde Lucas dice: “Jerusalén rodeado por los ejércitos”, Mateo y Marcos dicen: “Cuando veáis que el ídolo abominable y devastador está donde no debe” (Mc 13,14 // Mt 24,15). Esto probablemente alude a la amenaza que supuso la decisión de Gayo (Calígula) de erigirse una estatua en el Templo. De ser así, procede aproximadamente del año 40 o 41. Es decir, en Mateo y Marcos la introducción a esta parte de la enseñanza de Jesús había sido ya influenciada por cosas que ocurrieron después de la muerte de Jesús. Lucas traslada la fecha otros treinta años más tarde.

<sup>15</sup> P&B, p. 58.

Cuando “las profecías” se escriben después del acontecimiento —es decir, cuando un autor posterior compone una falsa profecía—, profecía y acontecimiento están, por lo general, en perfecto acuerdo. Si la predicción de Mc 13,1s y par. se hubiera escrito después del 70, cabría esperar que anunciara la destrucción del Templo por el fuego, no el derribo completo de sus muros de piedra. Probablemente, pues, esta profecía es anterior al 70, y podría ser del mismo Jesús.

¿Qué decir de la amenaza? Los autores de los evangelios se esfuerzan en asegurarnos que Jesús no amenazó en realidad con destruir el Templo.

“Algunos se levantaron y dieron contra él este falso testimonio: ‘Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este Templo hecho por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres’. Pero ni siquiera en esto concordaba su testimonio” (Mc 14,57-59).

Mateo contiene en sustancia la misma tradición, pero no las expresiones “hecho por hombres” y “no edificado por hombres”. Las acusaciones hechas contra Jesús mientras estaba en la cruz no lo citan a él directamente: “¡Tú que destruías el Templo y lo reedificabas en tres días!” (Mc 15,29 // Mr 27,40).

Mientras Mateo y Marcos atribuyen esta acusación a “testigos falsos”, Lucas la omite totalmente. Ésta es una forma extrema de negar que Jesús dijera tal cosa. Los cristianos primitivos no querían que Jesús pareciera un rebelde, ni siquiera un elemento perturbador. Deseaban sostener que el cristianismo producía ciudadanos buenos y leales; los gobernantes de las ciudades y provincias de Siria, Asia Menor, Grecia, Macedonia e Italia no tenían nada que temer. El autor de Lucas tiene esto como preocupación fundamental, como se puede ver en Hechos, donde repetidamente acusa a todos, salvo a los apóstoles cristianos, del hecho de que adondequiera que iban se produjeran en alguna medida tumultos entre la población. Esta preocupación probablemente explica por qué Lucas no recoge en absoluto la amenaza, y una preocupación similar explica por qué Mateo y Marcos sostienen tan enérgicamente que Jesús no amenazó al Templo.

Protestan demasiado. Es probable que profiriera algún tipo de amenaza. Veremos esto más claramente si consideramos la posibilidad de que Jesús en realidad sólo *predijera* que, en un momento u otro, el Templo sería destruido. Esto significaría que, como sostienen los evangelios, sus enemigos decidieron decir que él lo *amenazó*. Conspiraron para dar falso testimonio contra él, pero se olvidaron de ponerse de acuerdo sobre cuál sería su testimonio, y así la acusación fue desestimada por el tribunal. Esta especie de complot mal llevado no resulta convincente. Es más

verosímil que Jesús dijera e hiciera algo que los espectadores consideraron una amenaza y que verdaderamente les alarmó. Lo pusieron en conocimiento de las autoridades. Pero, cuando se les interrogó en el tribunal, dieron —como pasa con otros testigos oculares— versiones ligeramente diferentes. No podemos saber con exactitud lo que dijo Jesús. Voy a suponer que *predijo de forma amenazadora* la destrucción del Templo; es decir, predijo su destrucción de tal manera, que hizo pensar a algunos que lo estaba amenazando.

Es perfectamente razonable juntar el acto de Jesús contra los cambistas y su afirmación sobre la destrucción del Templo. Los autores de los evangelios deseaban mantener separados ambos elementos: en una ocasión purificó el Templo, en otra predijo su destrucción. Probablemente existió conexión entre los dos. Al menos, esa impresión causaron su acto y sus palabras a los demás. Si conectaban un dicho de destrucción con su acción simbólica de volcar las mesas, podemos comprender por qué parecía estar amenazando al Templo. Esto provocó una ofensa profunda, que salió a la superficie cuando fue acusado de un crimen capital, mientras pendía de la cruz y, posteriormente, cuando se juzgó a Esteban. No podemos atribuir esta persistente tradición de la amenaza contra el Templo a los autores de los evangelios; ellos deseaban que desapareciera.

Si Jesús amenazó el Templo o predijo su destrucción poco después de volcar las mesas en la zona comercial (lo cual vendría a ser lo mismo), no pensó que él y su pequeño grupo podían derribar los muros, de forma que no quedase piedra sobre piedra. Pensaba que lo destruiría Dios. Como buen profeta judío, tal vez pensara que Dios emplearía un ejército extranjero para esta destrucción; pero, como escatologista radical del siglo I, probablemente pensó que Dios lo haría directamente.

Los pueblos antiguos no pensaban que la destrucción o conservación de un templo quedara totalmente decidida por la fuerza relativa de dos ejércitos. El pronóstico político verdaderamente secular no es en realidad una opción para entender a Jesús. Si los persas dañaron el templo de Atena en Atenas fue porque Atena había decidido permitírselo hacer o porque la diosa como tal era más débil que las deidades persas y no fue capaz de defender su morada. Josefo pone de manifiesto la profundidad de esta forma de pensar de los judíos piadosos corrientes. Describe numerosos portentos relativos a la destrucción venidera del Templo. En la fiesta de las semanas, por ejemplo, los sacerdotes oyeron primero “una conmoción y un estruendo”, después “una voz como de huestes, ‘nos vamos de aquí’”.<sup>16</sup> Esta salida permitió la destrucción del Templo. Jesús

<sup>16</sup> Guerra 6,300. Véanse también 2,539; 5,19; 5,412; Antig. 20,166.

también pensaba que Dios estaba en algún sentido en el Templo.<sup>17</sup> Según Mt 23,21, dijo que “quien jura por el Templo, jura por él y por quien lo habita”. Si Jesús pensaba que Dios moraba en el Templo, difícilmente pudo pensar que los romanos podían destruirlo contra la intención propia de Dios. Podían ser sus instrumentos, pero no podían imponerle su voluntad.

Si Jesús dijo *algo en absoluto* sobre la destrucción venidera del Templo, quiso decir que Dios lo destruiría o que sería destruido por sus representantes. Esto, acompañado por un gesto hostil, era una *amenaza*. Pero nadie —ni Jesús, ni quienes lo oyeron y vieron, ni el sumo sacerdote, ni Pilato— pensaba que él pudiera realmente echar abajo los muros del Templo. Sin embargo, si únicamente dijo que Dios iba a hacerlo, ¿por qué lo detuvieron? Puesto que Dios haría lo que quisiera, ¿por qué el sumo sacerdote y los demás no pudieron simplemente discrepar de que Jesús lo supiera? La gente siempre tenía miedo a los profetas, al menos un poco. Antipas (o Antipas y Herodías) temía a Juan el Bautista.<sup>18</sup> Antipas tenía tropas suficientes para dominar a una multitud airada, si llegaba el caso, y él y su familia habían sido a menudo criticados. Pero decidió silenciar a Juan en vez de dejarle continuar predicando. En fecha más temprana, un grupo de judíos quiso que el profeta Honi maldijera a otro grupo de judíos. No quiso. Todos pensaban que su maldición sería eficaz, y cuando se negó a pronunciarla fue asesinado.<sup>19</sup> Los profetas eran peligrosos. Podrían encrespar a la multitud, la cual podía escapar fácilmente a todo control (especialmente en la pascua). En otro orden de cosas, eran peligrosos porque Dios los escuchaba o podía escucharlos.

Concluyo que la acción simbólica de Jesús de volcar las mesas en el Templo se entendió en conexión con el dicho sobre la destrucción, y que el acto y el dicho constituían, en opinión de las autoridades, una amenaza profética. Además, considero muy probable que Jesús mismo pretendiera que ese acto predijera la destrucción del Templo, más que simbolizar su necesidad de purificación. Es imposible, sin embargo, probar que la afirmación sobre la “cueva de ladrones” no la dijera realmente Jesús, o que lo que dijo fuera “destruir el Templo”. Debo confesar que dudo de la autenticidad de la afirmación de “la cueva de ladrones”. Me da la impresión de

<sup>17</sup> En el siglo I, todos los judíos, por lo que sabemos, consideraban a su Dios como el Dios del universo y, por tanto, como omnipotente. Podían rezarle y recibir su respuesta en cualquier momento y en cualquier lugar. Pese a ello, seguían considerando el Templo como el sitio donde Dios estaba *especialmente* presente. Véase además *P&B*, pp. 70s.

<sup>18</sup> Véanse *supra* pp. 30, 114s.

<sup>19</sup> *Supra*, p. 163.

una expresión cómoda para que los evangelistas tomaran pie de Jeremías para hacer aparecer a Jesús como políticamente inofensivo para los lectores gentiles de habla griega. Mucha gente, entonces como ahora, creía que la reforma periódica del sistema era una cosa buena. Apolonio de Tiana se hizo bastante famoso como reformador de la práctica cultural. Un verdadero reformador, sin embargo, tenía más programa de reforma que el que Jesús parece haber tenido. Si la gente no podía comprar las palomas para el sacrificio en la zona comercial del Templo, ¿cómo podía obtenerlas? Si las llevaban desde sus palomares domésticos, las aves podían mancharse. Y los cambistas ofrecían una mera comodidad para los peregrinos. El Templo exigía el pago del impuesto del Templo en una moneda fiable, no sometida a adulteración por la adición de demasiado metal base (método usado con frecuencia por los gobiernos que andaban escasos de dinero efectivo). Por lo que al Templo respectaba, la gente podía adquirir esa moneda tiria en cualquier sitio, pero al parecer muchos preferían traer su propia divisa y cambiarla en el Templo. Así, si Jesús eliminaba esos dos comercios, ¿qué pondría en su lugar? El Jesús clarividente planificador social y económico, que se ha hecho de nuevo popular, simplemente no se puede encontrar en los evangelios. Pudo decir “cueva de ladrones”, pero un dicho no lo convertía en un reformador.

Era un profeta, y un profeta escatológico. Pensaba que Dios estaba a punto de destruir el Templo. ¿Y entonces qué? El dicho sigue, según sus acusadores, “en tres días construiré otro”, y Marcos añade: “No hecho por hombres” (Mc 14,58 // Mt 26,61). Jesús probablemente pensó que en la era nueva, cuando se reuniesen de nuevo las doce tribus de Israel, habría un Templo nuevo y perfecto, construido por Dios mismo. Ése era el normal pensamiento escatológico o de era nueva. El libro cristiano del Apocalipsis dice que, cuando la nueva Jerusalén baje del cielo, no habrá Templo, pero la explicación es cristológica: “Pues el Señor Dios todopoderoso y el cordero son su templo” (Ap 21,22). Cuando se escribió el libro del Apocalipsis, los cristianos creían que la era del Templo había pasado y que el mundo ideal prescindiría del sacrificio de animales, puesto que el verdadero cordero había sido sacrificado, pero eso no es lo que pensaban los judíos no cristianos. Siguiendo a los profetas bíblicos, esperaban un Templo nuevo y glorioso: “Vendrán a ti las riquezas del Líbano, el ciprés, el olmo y el abeto, para adornar mi santuario, pues yo honraré el estrado de mis pies” (Is 60,13). El autor de una de la secciones de *1 Henoc* comunica una visión:

“Me levanté para ver hasta que él enrolló la vieja casa. Sacaron todas las columnas, vigas y ornamentos de la casa, enrollados junto con ella; los sacaron... Vi que trajo el dueño... una casa nueva, más grande y alta que la primera, y la puso en el lugar de la que había sido recogida. Todas sus columnas y ornamentos eran nuevos y mayores que los de la antigua...” (1 Henoc 90,28s).

Estas citas ejemplifican tanto la expectación de un Templo nuevo y mejor como una evolución importante del pensamiento judío. En general, conforme pasaban los años, la gente pensaba que Dios haría más en conexión con la era nueva: las expectativas se hacían más grandiosas y sobrenaturales. En el período clásico de la profecía israelita (siglos VIII-V AEC), los profetas pensaban que, por regla general, Dios actuaba en la historia utilizando gobernantes y ejércitos humanos. Esta idea no se desvaneció por completo, pero muchos judíos empezaban a mirar atrás, hacia tiempos más espectaculares, buscando el modelo de la actuación de Dios en el futuro. Dios había dividido una vez el mar, había producido maná en el desierto, había hecho que el Sol se detuviese, había derrumbado las murallas de Jericó. En el futuro, haría obras igual de grandes e incluso mayores. En las décadas posteriores a Jesús, Teudas pensó que Dios dividiría las aguas del río Jordán, y el Egipcio esperaba que hiciera que las murallas de Jerusalén se derrumbaran. Uno de los autores de *1 Henoc*, como acabamos de ver, esperaba que Dios bajara un Templo nuevo y más grande, y el autor del *Manuscrito del Templo* tenía la misma esperanza.<sup>20</sup> He citado más de una vez los indicios correspondientes a este tema.<sup>21</sup> Voy a repetirlos brevemente: el autor del *Manuscrito de la guerra* de Qumrán esperaba que los ángeles, conducidos por Miguel, lucharan en favor de los ejércitos judíos, pero el golpe final lo daría Dios en persona. Según la esperanza del autor de los *Salmos de Salomón*, el Mesías davídico no “confiará en caballos, jinetes ni arcos”, ni “atesorará oro y plata para la guerra”, ni “el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros”; en vez de eso, confiará en Dios (*Salmos de Salomón* 17,33s).

Esto es lo que quiero decir cuando afirmo que Jesús era “un escatologista radical”. Esperaba que Dios actuase de forma decisiva para cambiar fundamentalmente las cosas. Jesús, como prácticamente todos los demás judíos del siglo I, suponía que seguiría habiendo un Templo. Sobre esto, lo mismo que sobre otros puntos, sin embargo, no dio detalles.

Este análisis de los dichos sobre el Templo ha sido largo. Tal vez algunos lectores piensen que he exagerado la importancia de este tema. Pienso que es casi imposible exagerar la importancia del Templo en la Palestina judía del siglo I. Los hombres modernos conciben tan fácilmente una religión sin sacrificios que no ven lo novedosa que es tal idea. Al final, el judaísmo tuvo que abandonar la idea de volver al culto sacrificial a Dios, y el cristianismo acabó viendo la muerte de Jesús como la sustitución completa del culto del Templo. Pero en tiempos de Jesús estas ideas pertenecían al

<sup>20</sup> *11 QManuscrito del Templo* 29,8-10

<sup>21</sup> *Supra*, pp. 112, 273s; cf. 206s.

futuro. Jesús tenía que aceptar el Templo, oponerse a él o reformarlo. Al parecer lo aceptó, pero pensaba que sería reemplazado en la era nueva. Después de su muerte y resurrección, sus seguidores continuaron dando culto en el Templo. En Hechos, Pablo fue detenido por tratar de introducir a gentiles en el Templo.<sup>22</sup> Tales actividades son compatibles con el punto de vista de Jesús tal como yo lo reconstruyo.

Pasemos ahora al tercer gesto simbólico de la última semana de Jesús: la última cena. El pasaje en general cuenta con el apoyo más sólido posible, que lo equipara al dicho sobre el divorcio desde la perspectiva de la certeza: existen dos formas ligeramente diferentes, que nos han llegado a través de dos canales independientes: la tradición sinóptica y las cartas de Pablo.<sup>23</sup> Voy a citar las tres versiones para que el lector pueda compararlas.

Marcos 14,22-25	Lucas 22,17-20	1 Corintios 11,24-26
Durante la cena, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: “Tomad, esto es mi cuerpo”. Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: “Ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos. Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios”.	Tomó entonces una copa, dio gracias y dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros; pues os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios”. Después tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía”. Y después de la cena, hizo lo mismo con la copa diciendo: “Ésta es la copa de la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros”.	Y, después de dar gracias, lo partió y dijo: “Esto es mi cuerpo entregado por vosotros; haced esto en memoria mía”. Igualmente, después de cenar, tomó el cáliz y dijo: “Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cuantas veces bebáis de él, hacedlo en memoria mía”. Así pues, siempre que coméis de este pan y bebéis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga.

<sup>22</sup> Hch 2,46 y otros lugares (el período más temprano); 21,28 (la acusación contra Pablo). Es posible que Pablo fuera detenido por alguna otra razón. En general, sin embargo, deseaba prescindir de las partes de la ley que separaban a los judíos de los gentiles, y no resulta inconcebible que llevase a un gentil al interior del Templo.

<sup>23</sup> Lucas coincide en aspectos importantes con Pablo, en vez de con Mateo y Marcos.



Lo mismo que en el caso de la perícopa del divorcio, no podemos conciliar completamente las versiones entre sí. Jesús dijo algo sobre la copa, el pan, su cuerpo y su sangre. Según Mateo y Marcos, cuando pasó una copa de vino dijo: “Ésta es mi sangre de la alianza” (Mt 26,28 // Mc 14,24). Lucas dice “esta copa... es la nueva alianza sellada con mi sangre” (22,20), y Pablo tiene las mismas palabras (1 Cor 11,25). Para lo que en este momento me propongo, no necesito tratar de determinar con exactitud lo que Jesús dijo sobre su sangre y la copa. Sin saberlo, podemos ver que para él la comida era simbólica y apuntaba al Reino futuro. “Ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios” (Mc 14,25 // Mt 26,29). Lucas dice: “Ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios” (22,18). Pablo enseñaba a sus lectores que cuando comían el pan y bebían de la copa, proclamaban “la muerte del Señor hasta que él venga” (1 Cor 11,26). La comida apuntaba hacia delante, a una era nueva. El comer y beber de Jesús con los pecadores (Mt 11,18s) probablemente apuntaba en la misma dirección. Como lo expresa una de las parábolas, el Reino de Dios se parece a una fiesta de bodas (Mt 22,1-14).

Como ya hemos señalado anteriormente, no podemos saber hasta qué punto entendía Jesús literalmente lo de beber vino en el Reino. Todo ello podría perfectamente ser metafórico. No obstante, éste fue su último gesto simbólico, y casi sus últimas palabras para sus seguidores más cercanos. En efecto, proclamó solemnemente que el Reino estaba próximo y que participaría en él.

El dicho hace muy probable que Jesús supiera que era un hombre marcado. Posiblemente pensaba que Dios intervendría antes de que lo detuvieran y ejecutaran. En cualquier caso, no huyó. Fue al monte de los Olivos para rezar y esperar —para esperar la reacción de las autoridades y tal vez la intervención de Dios—. Según los evangelios, en su oración pidió ser librado, pero lo hizo de forma completamente privada (Mc 14,32-42 y par.). La oración que le atribuyen a Jesús, sin embargo, es perfectamente razonable. Esperaba no morir, pero se resignaba a la voluntad de Dios.

Los tres actos simbólicos apuntan, pues, al Reino venidero y al propio papel de Jesús. Banqueteará con sus discípulos, habrá un Templo nuevo o mejorado, y será “rey”.

### *El prendimiento de Jesús*

Volvamos ahora sobre la segunda de nuestras cuestiones principales: ¿por qué el sumo sacerdote detuvo a Jesús? En sustancia, ya hemos respondido a ello: la causa más inmediata del prendimiento de Jesús fue su manifestación profética en el Templo. Al menos, algunos pensaban que lo

había amenazado. Si el sumo sacerdote Caifás y sus consejeros sabían que Jesús había sido aclamado como “rey” a su entrada en Jerusalén, ya se habrían preocupado por él. El acto del Templo selló su suerte. La escena del juicio en Marcos parece presuponer que el sumo sacerdote sabía de ambos acontecimientos. Jesús fue acusado primero de amenazar el Templo. Los testigos, sin embargo, discrepaban. Entonces Caifás preguntó a Jesús si era “el Mesías, el Hijo del Bendito” (Mc 14,61). En el capítulo anterior analizamos brevemente las diferentes versiones de su respuesta. Según Marcos, contestó: “Sí”; según Lucas, replicó solamente: “Vosotros lo decís”; y, según Mateo, dijo: “Tú lo has dicho; *pero* [por otro lado] os digo que veréis al Hijo del hombre...”.<sup>24</sup> Cualquiera que fuese la respuesta de Jesús, sin embargo, observamos que la pregunta implica algún conocimiento de las pretensiones de Jesús, o más probablemente el conocimiento de los gritos de sus seguidores cuando entró en la ciudad. Jesús también había enseñado sobre “el Reino” mientras estuvo en Jerusalén, y esto habría aumentado la impresión negativa. El sumo sacerdote deseaba su muerte por la misma razón que Antipas deseaba la muerte de Juan: podía causar problemas.

Hemos visto anteriormente (pp. 44-46) que el sumo sacerdote era responsable del buen orden de Judea en general y de Jerusalén en particular. Caifás desempeñó ese cargo más tiempo que ningún otro sumo sacerdote durante los períodos del mandato directo romano, y eso es buena prueba de que era un hombre capaz. Si el sumo sacerdote no mantenía el orden, el prefecto romano intervenía militarmente, y la situación podía escaparse de las manos. Mientras los guardias del Templo, que actuaban como policía del sumo sacerdote, llevaran a cabo detenciones y el sumo sacerdote se dedicara a juzgar casos —aunque no podía ejecutar a nadie—, las posibilidades de un enfrentamiento directo entre los judíos y las tropas romanas eran relativamente escasas. Para conservar su puesto, debía mantener el control, pero cualquier sumo sacerdote decente —y Caifás lo era bastante— se preocupaba también de la población judía. El sumo sacerdote tenía otras obligaciones con la población, además de la necesidad de impedir enfrentamientos con las tropas romanas. También debía representar las opiniones de aquélla ante el prefecto y defender las costumbres y tradiciones judías. Era el hombre que estaba en medio. Esta segunda responsabilidad era importante, pero no desempeña ningún papel en nuestra historia.

El sumo sacerdote, junto con sus consejeros, tanto oficiales como extraoficiales, a menudo tenía la tarea de impedir disturbios y detener a los

<sup>24</sup> Como ya he explicado (p. 271), el adversativo “pero” en griego (*plen*) probablemente significa una negación; por esta razón he añadido “[por otro lado]”.

elementos perturbadores. Deseo ilustrar este importante hecho de la vida política aportando resúmenes muy breves, tomados de Josefo, de tres acontecimientos distintos.

1) Hacia el año 50 EC, durante un enfrentamiento entre samaritanos y peregrinos galileos que atravesaban Samaría, uno de los peregrinos resultó muerto. Una multitud vino de Galilea resuelta a vengarse, pero “los notables” fueron al procurador romano, Cumano, para rogarle con insistencia que mandara tropas y castigase a los asesinos, poniendo así fin al asunto. Se negó a hacerlo. Las noticias llegaron a Jerusalén, y muchos del pueblo fueron de prisa a Samaría, pese al intento de “los magistrados” o “gobernantes” de refrenarlos. Los magistrados, sin embargo, no cejaron; vestidos de saco, y con ceniza en la cabeza (dos signos de duelo), fueron detrás de los exaltados y trataron de persuadirlos de que no cometieran ninguna imprudencia, pues una batalla haría con toda seguridad que Roma interviniera con mano dura. Este llamamiento fue eficaz, y la turba judía se dispersó (aunque algunos grupos menores se quedaron para dedicarse al pillaje). “Los poderosos” samaritanos fueron a Siria para exponer su caso ante el legado romano, y “los notables” judíos, incluido el sumo sacerdote, hicieron lo mismo. El legado fue a Cesarea y Lida, y en cada sitio ordenó la ejecución de algunos miembros de los grupos culpables. A otros los mandó a Roma para que Claudio los juzgara: dos hombres del “poder supremo”, a saber, Jonatán, el jefe de los sacerdotes, y Ananías, el sumo sacerdote en funciones, así como el hijo de Ananías, otros judíos “notables” y “los más distinguidos” samaritanos (*Guerra* 2,232-244).<sup>25</sup>

Este acontecimiento tuvo lugar durante una fiesta, y requirió una intervención en Samaría. En estas circunstancias, resulta dudoso que el sumo sacerdote fuera uno de los judíos principales que fueron a Samaría a parar a la turba. Pero aun en este caso vemos que Roma lo consideró responsable: fue a Siria a ver al legado romano y tuvo que ir a Roma para ser juzgado. No tuvo nada que ver con el disturbio de Samaría, pero, pese a ello, era responsable del buen orden. También vemos que el sumo sacerdote era sólo “primero entre iguales”. La responsabilidad de impedir los disturbios recaía, en cierta medida, en todos los ciudadanos principales.<sup>26</sup>

2) En el 62 EC, durante un breve período en el que no residía en Palestina ningún procurador romano, el sumo sacerdote saduceo Anán convocó “un consejo [*synedrion*] de jueces”<sup>27</sup> e hizo ejecutar a Santiago, el

hermano de Jesús, y probablemente a otros. Ciertos ciudadanos imparciales e indulgentes, los más minuciosos en lo tocante a las leyes, pusieron reparos, pero la ejecución se llevó a cabo. Muchos estudiosos piensan que los objetores eran fariseos, y me parece verosímil. En cualquier caso, la protesta tuvo éxito en parte: Anán fue depuesto (*Antig.* 20,199-203), ya que había transgredido la norma romana según la cual, en una provincia imperial, únicamente el funcionario romano de más alto rango podía ejecutar.<sup>28</sup>

3) El prendimiento de Jesús se acerca más al tercer caso; concierne éste a otro Jesús, el hijo de Ananías, y sucedió aproximadamente treinta años después de la ejecución de Jesús de Nazaret. En la fiesta de las tiendas (tabernáculos), en un período por lo demás pacífico, Jesús, hijo de Ananías, fue al Templo y gritó: “Una voz de Oriente, una voz de Occidente, una voz de los cuatro vientos; una voz contra Jerusalén y el santuario, una voz contra el novio y la novia, una voz contra todo el pueblo”. Esta predicción de destrucción —que así era está claro por la referencia al novio y la novia, tomada de Jr 7,34— hizo que fuera interrogado y azotado primero por las autoridades judías, luego por los romanos. Contestaba a las preguntas “reiterando sin cesar su endecha sobre la ciudad”, y finalmente fue liberado como maníaco. Siguió con sus gritos durante siete años, especialmente en las fiestas, pero por lo demás no se dirigía a la población. Finalmente, una piedra de una catapulta romana lo mató (*Guerra* 6,300-309).<sup>29</sup>

Si utilizamos este caso como guía, podemos entender por qué Jesús de Nazaret fue ejecutado y no meramente azotado. El delito de nuestro Jesús era peor que el del Jesús hijo de Ananías. Jesús de Nazaret tenía partidarios, quizás no muy numerosos, pero partidarios al fin y al cabo. Había

<sup>28</sup> Cita abreviada de *P&B*, p. 469. Quién tiene derecho a ejecutar ha sido un punto sujeto a discusión durante mucho tiempo, pero pienso que no debe serlo. Los historiadores de Roma a los que he consultado piensan que Sherwin-White (*Roman Society and Roman Law in the New Testament*) estaba en lo cierto al sostener que en las provincias imperiales (como Judea) sólo el prefecto o procurador tenía el poder de vida y muerte. *Guerra* 2,117 apoya este argumento. Un discurso que Josefo atribuye a Tito proporciona datos interesantes. Tratando de persuadir a los defensores de Jerusalén para que se rindieran, preguntó: “¿Y no os permitimos dar muerte a cualquiera que traspasara [la balustrada del Templo], aunque fuera romano?” (*Guerra* 6,126). Los términos exactos parecen suponer que el permiso para ejecutar a alguien que traspasase la barrera era un privilegio especial, aunque el peso recae sobre la cláusula “incluso a un romano”. Una ejecución provocada por la violencia de una turba, naturalmente, era otro asunto (como en Hch 5,57s). Si de ella no se derivaba ningún daño (es decir, desorganización), se podía pasar por alto.

<sup>29</sup> Cita abreviada de *P&B*, pp. 140s.

<sup>25</sup> Algunos detalles son diferentes en *Antig.* 20,118-136.

<sup>26</sup> Cita tomada de *P&B*, pp. 329s, con algunas modificaciones.

<sup>27</sup> No “los jueces del Sanedrín”, que es la traducción de la Loeb Classical Library.

enseñado sobre el Reino durante algún tiempo. Había llevado a cabo una intervención material en el Templo. No estaba loco. Por tanto, era potencialmente peligroso. Posiblemente podría haber negociado un modo de librarse de la ejecución si hubiera prometido coger a sus discípulos, volver a Galilea y mantener la boca cerrada. Parece que no lo intentó.

Tomadas en conjunto, estas tres historias ilustran cómo se gobernaba Judea cuando era provincia de Roma, oficialmente administrada por un romano. Ya he descrito este sistema de gobierno (pp. 42-46), pero voy a repetirlo ahora. El prefecto o procurador romano tenía que mantener la tranquilidad dentro del país y recaudar el tributo. Ambas tareas se las transfería a aristócratas judíos, especialmente a los aristócratas de rango sacerdotal, encabezados por el sumo sacerdote. La elección del sumo sacerdote por parte de Roma respetaba la tradición judía. Judea había estado gobernada por sumos sacerdotes durante varios siglos. Cuando Herodes se convirtió en rey, puso fin a este sistema, y Roma simplemente lo restableció cuando el heredero de Herodes en Judea (Arquelao) demostró ser incapaz de gobernar con éxito. Cuando Caifás ordenó que Jesús fuera detenido, estaba cumpliendo con su deber, un deber que entrañaba entre otras cosas, y de modo principal, impedir las sublevaciones.

Voy a mencionar sólo brevemente otras dos teorías de por qué fue detenido Jesús. Una es que entendieron mal. Caifás y Pilato pensaban que tenía en mente un reino de este mundo y que sus seguidores estaban a punto de atacar al ejército romano; lo ejecutaron erróneamente como rebelde. Esta opinión deriva básicamente de Jn 18,33-38, una larga discusión acerca de qué clase de "rey" pretendía ser Jesús. Resulta muy improbable, sin embargo, que Caifás y Pilato pensasen que Jesús capitaneaba una fuerza armada y planeaba un golpe militar. Si lo hubieran pensado, Caifás habría detenido también a los lugartenientes de Jesús, y sus seguidores habrían sido ejecutados —como lo fueron los seguidores de otros profetas de años posteriores que cometieron la equivocación de caminar resueltamente de un lado a otro en grupos grandes—.<sup>30</sup> La ejecución en solitario del cabecilla demuestra que temían que Jesús pudiera atizar al populacho, no que hubiera creado un ejército secreto. En otras palabras, comprendieron muy bien a Jesús y sus seguidores.

La segunda opinión ha sido que Jesús fue detenido a causa de diferencias teológicas con la mayoría de los judíos, encabezados por los fariseos. Creía en el amor y la compasión, ideas que los fariseos abominaban, y discrepaba del mezquino legalismo y ritualismo, de los que ellos eran partidarios; por estas razones conspiraron para hacer que lo mataran. Los estudiosos que sostienen esta opinión no explican el mecanismo

<sup>30</sup> *Supra*, p. 50.

por el cual los fariseos consiguieron hacer detener a Jesús, sino que se contentan con mantener que la oposición farisaica desempeñó un papel. No voy a repetir aquí mis numerosos esfuerzos por lograr que los cristianos vean a los fariseos a una luz más verdadera; sólo deseo comentar que tales discrepancias imaginarias no explican nada históricamente. Los judíos a veces se mataban unos a otros, pero no por esa clase de discrepancias. La extensión de la disputa legal existente entre Jesús y los demás entraba perfectamente dentro de los límites del debate normal, y no hay ninguna razón en absoluto para pensar que el conflicto entre ellos versase sobre el amor, la misericordia y la gracia. Posiblemente, Jesús se opuso a las opiniones farisaicas sobre qué productos se debían considerar comestibles y cuáles se debían gravar con diezmos (Mt 23,23), pero críticas como esas no eran cuestiones de vida o muerte. Además, los fariseos están casi totalmente ausentes de los últimos capítulos de los evangelios, y completamente ausentes de los relatos del prendimiento y el juicio. Según los indicios, no tuvieron nada que ver con estos acontecimientos. Las descripciones sinópticas del sumo sacerdote y de su consejo coinciden plenamente con las que hace Josefo de cómo era gobernada Jerusalén cuando formaba parte de una provincia romana. El sumo sacerdote y los jefes de los sacerdotes son los actores principales, y los fariseos no desempeñan ningún papel.

La teoría que he propuesto —que Caifás había detenido a Jesús por que era responsabilidad suya reprimir a los elementos perturbadores, especialmente durante las fiestas— concuerda perfectamente con todos los indicios. Jesús había alarmado a algunos con su ataque contra el Templo y su declaración sobre la destrucción de éste, porque temían que pudiera influenciar realmente a Dios. Es muy probable, sin embargo, que Caifás estuviera preocupado principal o exclusivamente por la posibilidad de que Jesús pudiera provocar un motín. Mandó guardias armados para prenderle, lo sometió a juicio y recomendó su ejecución a Pilato, quien accedió con prontitud. Ésta es la forma en que los evangelios cuentan los acontecimientos, y ésa es la forma en que sucedieron realmente las cosas, como prueban las numerosas historias recogidas en la obra de Josefo.

### *La recomendación de ejecutar*

¿Podemos decir algo más de *por qué* Caifás y sus consejeros mandaron a Jesús a Pilatos para que éste lo ejecutara? Las escenas evangélicas del juicio proporcionan los únicos indicios posibles. Los hemos analizado ya brevemente, pero ahora vamos a examinarlos más de cerca. Pienso que son lo bastante precisos en términos generales, pero hay problemas de detalle. En

este análisis voy a suponer que tanto Mateo como Lucas basaron sus relatos del juicio judío en Marcos.<sup>31</sup> No creo que podamos confiar en la descripción marcana del juicio de forma muy meticulosa, como si fuera la transcripción de un secretario de tribunal, pero constituirá la base de nuestra investigación.

En Marcos y Mateo hay dos relatos del juicio de Jesús: uno, un informe escueto; el otro, una descripción más larga. Dichos relatos se encuentran ahora en Marcos y Mateo como si se refirieran a juicios distintos: la forma breve está en Mc 15,1 // Mt 27,1s: “Muy de madrugada, los jefes de los sacerdotes, junto con los ancianos, los maestros de la ley y todo el sanedrín, llevaron a Jesús atado y se lo entregaron a Pilato”. La segunda narración del juicio describe un interrogatorio. Hemos analizado anteriormente dos de sus partes principales. Unos testigos falsos testifican contra Jesús porque amenazó al Templo, pero su testimonio no concuerda. Entonces el sumo sacerdote le pregunta a Jesús: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?”. Jesús contestó: “Sí” (Marcos) o “Tú lo has dicho, pero [por otro lado] os digo...” (Mateo). En Marcos y Mateo, después de responder a la pregunta del sumo sacerdote, Jesús predijo que el Hijo del hombre vendría pronto. El sumo sacerdote se rasgó entonces las vestiduras (signo de duelo) y dijo que no necesitaban más testigos, puesto que habían oído una blasfemia (Mc 14,55-65 // Mt 26,59-68).

Desde el punto de vista de Marcos, Jesús fue condenado por reclamar títulos para sí, reclamaciones que constituían una blasfemia a los ojos de otros judíos —o al menos de uno, Caifás—. En las décadas que siguieron a la muerte y resurrección de Jesús, los cristianos dieron a Jesús ambos títulos (Mesías e Hijo de Dios), y los interpretaron de maneras que algunos judíos consideraban blasfemas. “Hijo de Dios” en particular vendría a significar que Jesús no era un mero mortal. Vimos en el capítulo 15 que de por sí esos títulos no tienen tal significado. La pregunta recogida en Marcos: “¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?”, supone que estos dos títulos van juntos y se interpretan mutuamente. Pero eso es obra de cristianos. La mera combinación resulta sospechosa, y la afirmación de que ambos títulos, al combinarse, constituyen una blasfemia también parece fruto de la creatividad cristiana. Algunos cristianos primitivos quisieron atribuir la muerte de Jesús a la confesión de la cristología de la Iglesia. La cristología separó al nuevo movimiento de su madre, y, naturalmente, sus adeptos deseaban que sus opiniones propias y características se remontasen a Jesús. Esos títulos, sin embargo, desempeñan un papel tan secundario en los

<sup>31</sup> Muchos estudiosos piensan que Lucas tuvo una fuente independiente para el juicio judío. Mi opinión personal es que las principales diferencias de Lucas con respecto a Marcos se explican mejor como cambios redaccionales.

evangelios sinópticos que debemos dudar de que fueran la verdadera cuestión que se dilucidaba en el juicio.

Sin embargo, si abandonamos la preocupación del cristianismo por unos títulos que supuestamente definen la persona de Jesús, y miramos con ojos nuevos la escena marcana del juicio, nos encontramos con que es perfectamente razonable. Si fuera una transcripción, si ese diálogo entre Caifás y Jesús tuvo lugar precisamente como Marcos lo escribió, aún tendríamos que concluir que los títulos no eran la verdadera cuestión. Lo que el pasaje dice es esto: Jesús amenazó al Templo y se dio aires de grandeza. El sumo sacerdote lo detuvo a causa de su actuación contra el Templo, y ése fue el cargo contra él. El testimonio fue desestimado por el tribunal porque los testigos no decían lo mismo. El sumo sacerdote, sin embargo, *había decidido que Jesús tenía que morir*, de modo que no estaba dispuesto a perder el caso. Pidió a Jesús que dijera algo de sí mismo y luego gritó “blasfemia”, rasgándose las vestiduras. El resto del tribunal estuvo de acuerdo. Es decir, según cuenta el relato, el sumo sacerdote no quiso juzgar a Jesús porque reclamaba unos títulos, sino a causa del Templo. Recurrió a los títulos y declaró que la respuesta de Jesús era una blasfemia —no importa lo que dijera—. No hemos de decidir si Jesús contestó “sí” o “quizás”. El sumo sacerdote ya había tomado una decisión.

Rasgarse las vestiduras era un impresionante signo de duelo, y manifestar signos de duelo tenía poder persuasivo. Hemos visto anteriormente que los “magistrados” o “gobernantes” de Jerusalén se pusieron ceniza sobre la cabeza y se vistieron de saco (otros signos de duelo) cuando trataron de impedir la violencia de la turba en Samaría. Para el sumo sacerdote, rasgarse las vestiduras era el signo de duelo más extremo, puesto que la Biblia le prohíbe rasgar sus ropas y hasta despeinarse el pelo (Lv 21,10). La transgresión de la ley por parte de Caifás manifestaba horror. Pocos judíos le habrían negado lo que quería, y, desde luego, no lo hicieron sus propios consejeros. Jesús fue enviado a Pilato.

Lo que propongo son dos maneras de leer Marcos. Una es la propia opinión de Marcos. Durante su ministerio público, Jesús no había reclamado títulos para sí y había intentado que quienes lo llamaban “Mesías” o “Hijo de Dios” guardaran silencio. Por tanto, los títulos, según el evangelio de Marcos, no explican la decisión de detenerlo. Caifás había hecho prender a Jesús porque tenía la idea equivocada de que Jesús había amenazado al Templo. Jesús no lo había hecho, y su juicio lo exculpó de este cargo. El sumo sacerdote, sin embargo, hizo una pregunta importante acerca de los títulos. Jesús aceptó los dos, “Mesías” e “Hijo del Bendito (Dios)”, como aplicados a sí mismo, y el sumo sacerdote le acusó de blasfemia. La segunda lectura es una interpretación crítica de Marcos. Procede en parte de la observación de que Marcos da a “Mesías” e “Hijo de Dios”

un significado que no tenían antes del desarrollo de la cristología de la Iglesia. Debido a esto, podemos ofrecer una mejor interpretación histórica del juicio y ejecución de Jesús, *aun cuando* aceptemos la narración de Marcos.

1) Durante su ministerio de enseñanza y curación, Jesús no se dio títulos a sí mismo; cuando se le preguntaba directamente, se negaba a decir quién era.

2) Jesús fue detenido porque amenazó al Templo.

3) Cuando los testigos no se pusieron de acuerdo sobre la amenaza de Jesús al Templo, Caifás no lo hizo azotar y luego lo soltó. En vez de eso, decidió intentarlo de nuevo. Esto demuestra que desde el principio se había propuesto la ejecución.

4) Entonces le preguntó a Jesús si era el Mesías y el Hijo de Dios.

5) Jesús dijo que lo era.

6) Estos títulos, en sí y de por sí, no constituyen una blasfemia.

7) El sumo sacerdote decidió denominarlos blasfemia porque ya había tomado la resolución de hacerlo ejecutar.

8) En vez de realizar una indagación ulterior sobre qué significaban esas expresiones para Jesús, Caifás llevó a cabo una manifestación exagerada de duelo y, de ese modo, convenció a sus consejeros para que se unieran a él en condenar al galileo. Una interpretación histórica de la escena marcana del juicio, *tal como está escrita*, es que los títulos fueron el medio de la ejecución, y la amenaza al Templo, su causa inmediata.

Deseo distinguir entre mi opinión personal y los ocho puntos anteriores, que ofrecen una reconstrucción de lo que el relato de Marcos significaría si ofreciera una información literal sobre el juicio. Pienso que la escena marcana del juicio no es una transcripción y que debemos valorar los motivos de los diversos actores desde principios más generales. Si consideramos el modo en que los sumos sacerdotes desempeñaban sus responsabilidades cívicas bajo la autoridad de los prefectos y procuradores romanos, debemos concluir que Caifás estaba cumpliendo con su obligación según lo estipulado: Jesús era peligroso porque podía provocar un motín que las tropas romanas sofocarían con gran pérdida de vidas. El autor de Juan atribuyó a Caifás una afirmación totalmente apropiada: “¿No os dais cuenta de que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo a que toda la nación sea destruida?” (Jn 11,50).<sup>32</sup> Aunque fue la escena del Templo la que decidió la cuestión, probablemente otros facto-

<sup>32</sup> En el evangelio de Juan, naturalmente, esto tiene un doble significado: Jesús murió para salvar al pueblo en otro sentido.

res fueron causas coadyuvantes: la entrada de Jesús en Jerusalén y su enseñanza sobre el Reino. No sabemos hasta qué punto estaba Caifás al tanto de estos asuntos, pero resulta razonable pensar que, tras enterarse del ataque de Jesús a los vendedores de palomas y cambistas, y antes de ordenar su prendimiento, había buscado y obtenido más información sobre él. Como vamos a ver inmediatamente después, es probable que comunicara a Pilato el hecho de que Jesús pensaba que era “rey”. Esta pretensión personal está implícita en la entrada de Jesús en Jerusalén, especialmente cuando ese acto simbólico se combina con la enseñanza de Jesús. Aunque dudo de la combinación marcana de “Mesías”, “Hijo de Dios” y “blasfemia”, no dudo de que Caifás y sus consejeros supiera que Jesús enseñaba sobre el Reino y reclamaba para sí un papel significativo en él.

Mi propuesta es, pues, que Caifás sólo tomó una decisión: detener y ejecutar a Jesús. De ser así, no actuó movido por discrepancias teológicas, sino por su principal responsabilidad política y moral: mantener la paz y prevenir disturbios y derramamiento de sangre. Fue la autoafirmación de Jesús, especialmente en el Templo, pero también en su enseñanza y en su entrada en la ciudad, la que movió al sumo sacerdote a actuar.

### *La decisión de Pilato*

¿Por qué ordenó Pilato la ejecución de Jesús? Porque el sumo sacerdote se la recomendó y le ofreció una eficaz acusación: Jesús creía ser rey de los judíos. Pilato entendió que Jesús era un aspirante a rey sin ejército, y, por tanto, no hizo ningún esfuerzo en capturar y ejecutar a los seguidores de Jesús. Probablemente, lo consideró un fanático religioso, cuyo fanatismo había llegado a ser tan extremo que suponía una amenaza para el orden público.

Los evangelios, especialmente Mateo y Juan, pretenden que Jesús fue condenado por el populacho judío, contra el mejor juicio de Pilato. Pilato estaba preocupado, recibió de su mujer el consejo de no hacer nada, consultó a la multitud, intercedió por Jesús; finalmente, como era cobarde, no pudo resistir el clamor de la multitud e hizo ejecutar a Jesús (Mt 27,11-26; Jn 18,28-19,16). Estos elementos del relato de las últimas horas de Jesús proceden del deseo de los cristianos de llevarse bien con Roma y de presentar a los judíos como sus verdaderos adversarios. Con toda probabilidad, Pilato recibió la acusación de Caifás, hizo flagelar a Jesús y lo interrogó brevemente, y, cuando sus respuestas no fueron completamente satisfactorias, lo envió a la cruz sin pensárselo dos veces. Filón, que era contemporáneo de Pilato, escribió una súplica al emperador Gayo (Calígula) que contenía una descripción de Pilato. Filón hablaba en ella de “los sobornos, los insultos, los robos, los atropellos y los daños sin motivo, las

reiteradas ejecuciones sin juicio, la crueldad continua y sumamente severa” que caracterizaban el mandato de Pilato (*Embajada a Gayo* 302). Además, Pilato acabó siendo destituido de su cargo a causa de ejecuciones masivas e imprudentes (*Antig.* 18,88s). Estas pruebas concuerdan exactamente con la secuencia de acontecimientos que narran los evangelios: Jesús compareció ante Pilato y fue ejecutado casi inmediatamente, sin más testimonios y sin procedimiento judicial. Las historias de la renuencia y la debilidad de voluntad se explican mejor como propaganda cristiana; son una especie de excusa de la actuación de Pilato que reduce el conflicto entre el movimiento cristiano y la autoridad romana.

### *La ejecución*

A primera hora de la mañana del viernes 15 de nisán, Jesús y otros dos reos fueron llevados fuera de las murallas de la ciudad; allí los clavaron a una cruz y los dejaron morir. Sólo unos pocos seguidores valientes observaban. Jesús murió antes del anochecer del viernes, justo antes, por tanto, de que empezara el sábado. Un admirador lejano, José de Arimatea, donó un sepulcro, y Jesús fue enterrado en él. Algunas de sus seguidoras observaban. Sus discípulos, temerosos de que ellos pudieran ser los siguientes, permanecían escondidos.

Los relatos de la crucifixión de Jesús están llenos de citas del Salmo 22 y de alusiones a él: “Se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes” (Mc 14,24) es una cita de Sal 22,18; “meneando la cabeza” (Mc 15,29) es de Sal 22,7; el grito de Jesús: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34) es de Sal 22,1. Como es habitual en estas circunstancias, no sabemos qué elementos se dieron realmente. Yo conjeturo que el grito de Jesús fue su recuerdo personal del salmo, no simplemente un motivo insertado por los cristianos primitivos. Es posible que, cuando Jesús bebió su última copa de vino y predijo que la bebería de nuevo en el Reino, pensara que el Reino llegaría inmediatamente. Después de haber estado en la cruz durante algunas horas, se desesperó y gritó que había sido abandonado. Esta conjetura es sólo una explicación posible. No sabemos lo que pensó mientras pendía agonizante de la cruz. Después de un período relativamente corto de sufrimiento, murió, y algunos de sus seguidores y simpatizantes se apresuraron a enterrarlo.

## Epílogo: la resurrección

Jesús pensaba que el Reino de Dios estaba próximo, y sus discípulos habían aceptado su mensaje. Como acabo de indicar, tal vez muriera desilusionado. Sus discípulos, pensando razonablemente que serían los siguientes, se escondieron. Algunas de sus seguidoras —que corrían menos peligro que los hombres y, posiblemente, eran más valientes— vieron morir a Jesús, y a José de Arimatea enterrar su cuerpo. Supongo que, además de estar temerosos de que Caifás y Pilato pasaran a continuación a ocuparse de ellos, todos sus seguidores estaban desilusionados. ¡El Reino venidero les había parecido tan maravilloso! Los últimos serán los primeros, los mansos heredarán la tierra... Estas expectativas no se habían cumplido, al menos no de una manera evidente. Lo que de hecho ocurrió fue una sorpresa.

Según Mateo y Marcos, cuando las mujeres volvieron a la tumba, un día y medio después, para ocuparse del cuerpo de Jesús (murió el viernes y fue enterrado; volvieron el domingo por la mañana), se encontraron con que la tumba estaba vacía. Según Mateo (se alude a ello también en Marcos), Jesús se apareció a las mujeres y luego, más tarde, a los discípulos en Galilea.<sup>1</sup> El resultado de esto fue que los discípulos se reunieron en Jerusalén para esperar su retorno, que esperaban pronto. Es decir, *no renunciaron a la idea de Jesús de que el Reino vendría*; ahora esperaban que volviera desde el cielo para establecerlo.

Estrictamente hablando, la resurrección no forma parte de la historia del Jesús histórico; pertenece más bien a las consecuencias de su vida.

<sup>1</sup> Los mejores manuscritos de Marcos terminan en 16,8, justo después de que las mujeres encuentren la tumba vacía, y no hay relato de la resurrección. En un punto anterior de Marcos, sin embargo, Jesús predice que se encontrará con sus seguidores en Galilea (14,28), y el joven de la tumba repite tal predicción (15,7). Esto implica una historia de la resurrección como la de Mateo.

Algunas palabras sobre los diferentes relatos de la resurrección pueden resultar útiles, no obstante. Según Mateo y Marcos, los discípulos fueron a Galilea y vieron allí a Jesús; según Lucas, no dejaron los alrededores de Jerusalén. La historia de la ascensión de Jesús al cielo es diferente en Lc 24,50-53 y Hch 1,6-11, aunque ambos relatos fueron escritos por el mismo autor. Igualmente sorprendentes son las divergencias entre las historias de las apariciones de Jesús. En Mateo, se aparece sólo dos veces: la primera, a María Magdalena y a la otra María (28,9s); la segunda, a los once discípulos que aún vivían (28,16-20; Judas se había suicidado). En Lucas no se aparece a las mujeres (véase Lc 24,8-11), sino primero a dos discípulos (Lc 24,13-25) —uno de ellos innominado; el otro, Cleofás, desconocido por lo demás—, luego a todos los discípulos, ante quienes comió (Lc 24,36-49). Según Hechos, estuvo con los discípulos durante cuarenta días, apareciéndoseles de forma intermitente (Hch 1,3s).

Los primeros indicios, sin embargo, no están en los evangelios, sino en una de las cartas de Pablo. Ofrece éste, como parte de lo que se le “había transmitido”, una lista de apariciones del Señor resucitado: se apareció primero a Cefas (Pedro), luego a los doce (¡no a los once!), luego a más de quinientos, luego a Santiago (el hermano de Jesús), luego a “todos los apóstoles” (al parecer, no sólo a los doce), luego a Pablo mismo (1 Cor 15,3-8).

Antes de comentar los problemas planteados por estos relatos divergentes, vamos primero a considerar cómo describen nuestras fuentes al Jesús resucitado: qué aspecto tenía. Según Lucas, no resultaba inmediatamente reconocible; los dos primeros discípulos a quienes se apareció caminaron y hablaron con él durante algún tiempo sin saber quién era; se dio a conocer “al partir el pan”, cuando comieron juntos (Lc 24,35).<sup>2</sup> Aunque podía aparecer y desaparecer, no era un fantasma. Lucas insiste mucho en eso. El Señor resucitado era tangible y podía comer (24,39-43).

Cuando Pablo entabló un debate con los conversos corintios acerca de si los cristianos difuntos resucitarían o no, con cuerpo y todo, trató de describir cómo sería la resurrección venidera. Presumiblemente, su respuesta se basa en su propia experiencia de primera mano de ver al Señor resucitado (“¿Es que no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?” [1 Cor 9,1]; Dios “me reveló a su Hijo” [Gál 1,16]).<sup>3</sup> En la resurrección, explica Pablo, cada uno tendrá un cuerpo, pero transformado: no un cuerpo físico, sino un cuerpo espiritual. Un hecho está claro: la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios; los cuerpos resucitados serán espirituales, no carnales. Luego,

<sup>2</sup> Véase también Jn 20,14s: María Magdalena pensó que era el jardinero.

<sup>3</sup> El autor de Hechos era de la opinión de que Pablo vio una luz brillante (Hch 9,3; 22,6; 26,13), pero la opinión de Pablo era que había visto al Señor.

Pablo aplica esto a Jesús: “Así como llevamos la imagen del hombre terrestre, llevaremos también la imagen del hombre celestial” (1 Cor 15,42-50). Pablo repetía: todos serán cambiados; cuando sean como el “hombre celestial”, no tendrán ya sus cuerpos corruptibles, sino incorruptibles (1 Cor 15,51-54).

En el siglo I, la gente sabía de dos fenómenos semejantes a la resurrección: los fantasmas y los cadáveres resucitados. Un fantasma era entonces lo que es ahora, o lo que era para Shakespeare:<sup>4</sup> un espectro que se aparece especialmente a altas horas de la madrugada.<sup>5</sup> Las personas cultas de la antigüedad, lo mismo que las de hoy en día, desechan los fantasmas como criaturas de los sueños, productos de la imaginación. Los menos cultos, naturalmente, eran crédulos. Tanto Pablo como Lucas se oponían a la idea de que el Señor resucitado fuera un fantasma. Lucas explícitamente (“un fantasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo”, 24,39); Pablo de manera implícita: lo que resucita es un *cuerpo* espiritual. Sin embargo, se opusieron igualmente a la idea de que Jesús fuera un cadáver resucitado. Éstos eran mejor conocidos entonces que ahora, porque el embalsamamiento es una práctica muy extendida. No obstante, es posible que una persona esté muerta según todas las apariencias y, más tarde, “recupere” la vida. Existen diversas historias de éstas en la literatura antigua, unas recogidas en la Biblia y otras en lugares diferentes.<sup>6</sup> Pablo y Lucas, sin embargo, niegan que el Señor resucitado fuera simplemente devuelto a la vida. Desde el punto de vista de Pablo, había sido transformado, cambiado, de un cuerpo “físico” o “natural”, a un “cuerpo espiritual”. Lucas pensaba que tenía carne y podía comer, pero también que había experimentado un cambio. No era claramente reconocible para quienes lo vieron, y podía aparecer y desaparecer.

Ambos autores trataban de describir —Pablo de primera mano, Lucas de segunda o tercera mano— una experiencia que no se ajusta a ninguna categoría conocida. Lo que niegan es mucho más claro que lo que afirman.

Enfrentados a relatos de esta naturaleza —historias marcadamente divergentes acerca de dónde y a quién se apareció Jesús, falta de acuerdo y claridad sobre qué aspecto tenía (salvo un acuerdo en lo negativo)—, no podemos reconstruir lo que realmente sucedió. A lo largo de este libro, he brindado indicaciones sobre lo que subyace tras los pasajes evangélicos.

<sup>4</sup> En *Macbeth*, el fantasma de Banquo y la daga espectral, “la daga aérea”; en *Hamlet*, el fantasma de su padre.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Plutarco, *Bruto* 36.

<sup>6</sup> 1 Re 17,8-14; 2 Re 4,18-36; Mc 5,21-43 (// Mt 9,18-26; Lc 8,40-56); Lc 7,11-17; Hch 9,36-43; Jn 11,5-44; Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* 4,45; Plinio, *Historia natural* 26,13; Apuleyo, *Florida* 19.

Sobre el tema que ahora nos ocupa, sin embargo, no veo el modo de mejorar las pruebas ni de ir más allá de ellas. Tengo mis opiniones sobre algunos de sus elementos, como el movimiento de los discípulos: huyeron a Galilea y luego volvieron a Jerusalén. La idea de Lucas, de que nunca dejaron los alrededores de Jerusalén, se explica por el carácter “jerusalimicéntrico” de su obra en dos volúmenes, Lucas-Hechos. Pero no pretendo saber *qué* vieron o quién exactamente lo vio. El lector que piense que todo está perfectamente claro —el Jesús físico e histórico se levantó y empezó a caminar por ahí— debería estudiar con más cuidado a Lucas y Pablo. Los discípulos no pudieron reconocerle; no era “carne y sangre”, sino un “cuerpo espiritual”. No era un fantasma, ni un cadáver resucitado, ni un hombre malherido que anduvo con dificultad por ahí durante unas pocas horas más: así lo dijeron Lucas y Pablo, y Juan (20,14s) coincide con ellos.

Las listas de quienes vieron al Señor resucitado son en algunos aspectos más intrigantes aún.

Mateo	Lucas	Juan 20	Hechos	1 Cor 15
<i>Jerusalén</i>	<i>Jerusalén y alrededores</i>	<i>Jerusalén</i>	<i>Jerusalén</i>	<i>Sin información geográfica</i>
Dos Marías	Dos discípulos	María Magdalena		Cefás (= Pedro)
	Los once y otros (mismo día)	Los discípulos (una semana más tarde)	Los discípulos durante 40 días	Los doce 500 Santiago
		<b>Juan 21</b>		Todos los apóstoles
<i>Galilea</i>		<i>Galilea</i>		Pablo
Los once		Siete discípulos		

Algunas de estas divergencias no son difíciles de explicar. El autor de Lucas y Hechos era un escritor con talento artístico y pensaba que repetirse desdecía de un estilo elegante.<sup>7</sup> Por esta razón, el Señor resucitado estuvo con los discípulos durante sólo unas pocas horas en Lucas y durante cuarenta días en Hechos. El segundo relato proporciona variedad y, ade-

<sup>7</sup> Que el autor de Lucas y Hechos evitaba la repetición exacta está claro en sus tres relatos de la conversión de Pablo. Por ejemplo, en una de las historias (Hch 22,17-21), después de aparecerse el Señor por primera vez a Pablo, éste fue a

más, pretende asegurar al lector que los discípulos sabían exactamente lo que Jesús quería: él lo habló todo con ellos amplia y detenidamente. Jn 21 es un apéndice, probablemente escrito por un autor posterior que quería tratar el dificultoso problema creado por el hecho de que, cuando él escribía, todos los discípulos habían muerto (véase *supra* pp. 201s). Una explicación más general de todos los evangelios es que sus autores tenían que dar relatos narrativos. Pablo hizo una lista, pero ellos necesitaban historias. A la hora de contar dichas historias, cada autor lo hizo a su manera.

Pero, pese a éstas y otras explicaciones razonables de las variaciones, se nos queda entre las manos un problema insoluble. Los seguidores de Jesús estaban seguros de que éste fue resucitado de entre los muertos, pero discrepaban sobre quiénes lo habían visto.

No considero que el fraude deliberado sea una explicación digna de atención. Muchas personas mencionadas en esas listas iban a pasarse el resto de su vida proclamando que habían visto al Señor resucitado, y varias de ellas morirían por su causa. Además, un engaño premeditado habría producido una unanimidad mayor. En vez de eso, parece que hubo *competidores*: “Yo lo vi primero”, “¡No!, fui yo”. La tradición de Pablo de que quinientas personas vieron simultáneamente a Jesús ha llevado a algunos a sugerir que los seguidores de Jesús sufrieron de histeria colectiva. Pero la histeria colectiva no explica las otras tradiciones.

Para muchos, los datos de Pablo resultan muy sugestivos. No distingue éste, *en cuanto a la especie*, entre la aparición del Señor que él experimentó y las demás. Si tuvo una visión, puede que ellos también tuvieran visiones. Pero entonces, ¿por qué insiste Pablo en que vio un “cuerpo espiritual”? Podría haber dicho un “espíritu”.

Que algunos seguidores de Jesús —y más tarde Pablo— tuvieron experiencia de la resurrección es, a mi juicio, un hecho. Cuál fue la realidad que originó tales experiencias, no lo sé.

Muchas cosas relativas al Jesús histórico seguirán siendo un misterio. Nada más misterioso que las historias de su resurrección, que intentan des-

Damasco y luego a Jerusalén, donde Jesús se le apareció de nuevo. Fue en esta segunda aparición cuando el Señor encomendó a Pablo la misión de ser apóstol de los gentiles. En Hch 9, sin embargo, la afirmación de que el Señor designó a Pablo para ir a los gentiles llega en Damasco (Hch 9,15). El autor de Lucas y Hechos no era estúpido; sin duda, sabía que sus historias variaban. Podía haber contado la misma historia del mismo modo, pero eso habría empeorado la narración. Como a muchos otros autores, tanto antiguos como modernos, le desagradaba la repetición; como otros autores antiguos, modificaba los acontecimientos para evitarla.



cribir una experiencia que los autores mismos no podían comprender. Pero, en medio del misterio y la incertidumbre, debemos recordar que sabemos mucho de Jesús. Sabemos que empezó su actividad en subordinación a Juan el Bautista, que tuvo discípulos, que esperaba el “Reino”, que fue de Galilea a Jerusalén, que hizo algo hostil contra el Templo, que fue procesado y crucificado. Finalmente, sabemos que, tras su muerte, sus seguidores experimentaron lo que ellos describieron como la “resurrección”: la aparición de una persona viva, pero transformada, que había muerto realmente. Creyeron esto, lo vivieron y murieron por ello. De ese modo crearon un movimiento, un movimiento que en numerosos aspectos iba mucho más allá del mensaje de Jesús. Dicho movimiento creció y se extendió geográficamente. Veinticinco años después, o aún más tarde, Pablo —un converso, no uno de los primeros discípulos— todavía esperaba que Jesús volvería antes de que le llegase la muerte. Pero el Señor tardaba.

La “dilación” condujo a una reflexión teológica creativa y estimulante, que se aprecia especialmente en el evangelio de Juan; pero el material sinóptico no fue en absoluto inmune a la evolución teológica. Mientras tanto, el hombre que subyacía detrás de todo ello se volvió lejano. La consecuencia es que se requiere un paciente trabajo arqueológico para excavar a través de los estratos de la devoción cristiana y recuperar su núcleo histórico. La reconstrucción histórica nunca es absolutamente cierta y, en el caso de Jesús, a veces es sumamente incierta. Pese a ello, tenemos una idea suficiente de las líneas principales de su ministerio y su mensaje. Sabemos quién fue, lo que hizo, lo que enseñó y por qué murió. Y, quizás lo más importante, sabemos lo mucho que iluminó a sus seguidores, que a veces no lo entendieron, pero que fueron tan leales a él que cambiaron la historia.

## Apéndice I

### Cronología

Fijar la fecha de los acontecimientos de la antigüedad es una empresa muy difícil, en parte porque el mundo antiguo mediterráneo no tenía un calendario aceptado universalmente. La mayoría de los autores de la antigüedad trabajaban además sin la posibilidad de utilizar archivos, y frecuentemente apoyándose en testimonios basados en lo que había dicho otro. Hoy en día sabemos más que Lucas (por ejemplo) sobre la secuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en Palestina. Podemos comparar a Josefo con las fuentes romanas y a veces con testimonios de inscripciones. Lucas tal vez contara con la obra de Josefo (ésta es una cuestión debatida), pero no tuvo a su alcance la clase de comprobación cruzada que los estudiosos modernos pueden hacer. Ya hemos visto que sitúa los acontecimientos de la primera parte de su evangelio durante el reinado de Herodes (Lc 1,5), pero también data el nacimiento de Jesús en tiempos del censo dispuesto por Cirino diez años después de la muerte de Herodes (las fechas son 4 AEC y 6 EC, respectivamente). Esto demuestra simplemente las limitaciones de sus fuentes.

En este apéndice, sin embargo, deseo analizar otra cuestión, el año de la muerte de Jesús. Según Lc 3,1, Juan el Bautista empezó su misión en el año 15 de Tiberio, y Jesús inició su obra poco después. Tiberio sucedió a Augusto en el año 14 EC; así, Lucas sitúa el comienzo del ministerio de Jesús hacia el año 30. Esto es, sin embargo, sólo un cálculo aproximado. Lucas no dijo que Jesús empezase exactamente un año después de Juan. Además, no sabemos de manera precisa cuánto duró el ministerio de Jesús. Por consiguiente, la información de Lucas no puede decirnos cuándo murió Jesús. Mateo y Juan mencionan a Caifás como el sumo sacerdote que condenó a Jesús (Mt 26,3; Jn 11,49; 18,13s), y los cuatro evangelios y Hechos coinciden en que Pilato era el gobernador romano de Judea (por ejemplo, Mt 27,2 y par.; Jn 18,29; Hch 3,13). Esto sólo nos da un abanico amplio de fechas: Caifás fue sumo sacer-

dote desde aproximadamente el 18 al 36; Pilato fue prefecto desde el 26 al 36.

Las fechas de la actividad pública de Pablo, sobre la cual tenemos información en las cartas del mismo Pablo y en Hechos, están también relacionadas con la cuestión de cuándo murió Jesús. La cronología de Pablo es de por sí una cuestión complicada y difícil, que no voy a intentar explicar. La conclusión general de numerosos estudios es, sin embargo, que el mejor modo de entender la actividad pública de Pablo, especialmente las referencias cronológicas de su carta a los Gálatas, pasa por datar la muerte de Jesús a finales de los años veinte o a principios de los años treinta EC. Si elegimos las fechas más tempranas o más tardías posibles durante la prefectura de Pilato (27 y 36), los datos de la actividad pública de Pablo no encajan muy fácilmente.

Teniendo en cuenta la datación de Lucas del comienzo del ministerio de Juan el Bautista, el período de la administración de Pilato y el testimonio derivado de la cronología de Pablo, la mayoría de los estudiosos se han contentado con decir que Jesús fue ejecutado en algún momento situado entre el 29 y el 33 EC.

Es posible, sin embargo, que la astronomía pueda darnos una fecha más precisa. Los evangelios indican el día de la semana y el mes en que fue ejecutado Jesús. Según los evangelios sinópticos, la ejecución tuvo lugar el viernes día 15 del mes judío de nisán (el día después de la pascua). Según Juan, fue ejecutado cuando el 14 de nisán (la pascua) caía en viernes.<sup>1</sup> Esto es como decir que algo ocurrió cuando, bien la nochebuena, 24 de

<sup>1</sup> Muchos estudiosos cristianos modernos piensan que "pascua" se aplica técnicamente a la comida del 15 de nisán, de modo que el 14 de nisán es la víspera de pascua (un ejemplo entre muchos: Karl Donfried, "Chronology", *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, p. 1015). Esto es anacrónico y completamente contrario a los datos de la antigüedad, empezando por los de la Biblia, donde se afirma que la pascua es el 14 (Éx 12,6; Lv 23,5). En el judaísmo anterior al 70, "pascua" era técnicamente el animal, y el día de pascua, aquel en el cual se sacrificaba dicho animal (por ejemplo, Josefo, *Antig.* 3,248s; Filón, *Leyes especiales* 2,148-255; véase además *P&B*, pp. 132s y notas). La comida se celebraba el primer día de los ázimos, el 15 de nisán. Desde la destrucción del Templo, sin embargo, "pascua" en el uso judío vino a referirse a la comida, y esta evolución judía posterior al 70 explica las fechas anacrónicas dadas por estudiosos modernos.

Una de las fuentes de la confusión moderna es Jn 19,14, donde se dice que Jesús fue ejecutado "el día de la preparación para la Pascua". Tal vez Juan cometiera ya la misma equivocación que los estudiosos cristianos modernos: parece pensar que "la pascua" era la comida y que el "día de la preparación" era el día del

diciembre, bien la navidad, 25 de diciembre, cayeron en jueves. En años recientes, eso ocurrió en 1987 y 1992 (24 diciembre), y 1986 (25 diciembre). ¿En qué años cayó el 14 de nisán o el 15 de nisán en viernes?

Desgraciadamente, numerosos estudios no han conseguido decidir la cuestión a satisfacción de todos. Para demostrar dónde radica el problema, tendré que explicar el calendario judío. Era (y sigue siendo) lunisolar. El año se dividía en meses, y los meses se computaban estrictamente según las fases de la Luna. Un mes lunar empieza con la luna nueva y dura aproximadamente 29 días y medio; por tanto, los meses eran de 29 o 30 días de duración. Doce de esos meses producen un año lunar de 354 días aproximadamente, 11 días y medio más corto que un año solar (estacional), determinado por la posición de la Tierra respecto al Sol. En un año estrictamente lunar, los meses se adelantan. Llegan cada año unos 11 días antes que el año anterior. La consecuencia es que las festividades de primavera pronto empiezan a llegar en invierno. Para mantener los meses en la estación correcta, los judíos "intercalaban" un decimotercer mes cada dos o tres años. Así, mientras la mayoría de los años tenían 354 días, algunos tenían 383 o 384. A lo largo de un ciclo de 19 años, el número total de días resultaba más o menos correcto desde el punto de vista del calendario solar. Por eso es por lo que decimos que el calendario judío es lunisolar: los meses son lunares, pero el número de meses se ajusta para armonizar el calendario con el año solar.

Nos dará perspectiva considerar el actual calendario occidental. En él hacemos caso omiso de las fases de la Luna. Tenemos meses, pero éstos no empiezan con la luna nueva, salvo por coincidencia. Nuestros meses tienen una duración media aproximada de 30 días y medio, y no de 29 días y medio. Doce meses de 30 días y medio (es decir, seis meses de 30 días y seis de 31) producen un año que sobrepasa ligeramente la longitud correcta desde el punto de vista del año estacional. Por eso se acorta un mes, febrero. Pero cada cuatro años debemos intercalar un día para mantener los meses en la estación correcta. Si no lo hiciéramos, al

sacrificio. En cualquier caso, Juan pone en paralelo la ejecución de Jesús con la degollación de los corderos pascuales: "No le quebrarán ningún hueso", en Jn 19,36, es una cita de Éx 12,46 y otros pasajes de la Biblia hebrea, todos referidos al cordero pascual. Es la importancia de este paralelo lo que conduce a los estudiosos modernos a la idea de que, según Juan, Jesús fue ejecutado el día de pascua, 14 de nisán, cuando eran sacrificados los corderos, en vez de al día siguiente, después de la comida. Juan llamaba de manera confusa día del sacrificio al "día de la preparación". Juan y los sinópticos coinciden, sin embargo, en que Jesús fue ejecutado el viernes, el día antes del sábado (para Juan, véase 19,31).

final la Navidad empezaría a llegar en otoño (si no fuera por el año bisiesto, cada 120 años nuestros meses llegaría 30 días antes en el año estacional).

Para establecer con exactitud cuándo cayó *astronómicamente* un día (determinado por la inclinación de la Tierra sobre su eje y la fase de la Luna), ahora hemos de saber qué años fueron bisiestos. Podemos retroproyectar nuestro propio calendario sobre el pasado, teniendo en cuenta los años bisiestos, y así dar fechas absolutas de los acontecimientos de la antigüedad (es decir, fechas en estricta armonía con el calendario moderno occidental). En teoría, podemos retroproyectar también el calendario judío y después relacionarlo con el nuestro. Para retroproyectar el calendario judío y determinar cuándo cayó en viernes el 14 o 15 de nisán, necesitamos saber qué meses tenían 29 días, cuáles tenían 30 días y qué años fueron bisiestos (de 13 meses). Hoy en día, los astrónomos pueden determinar qué meses *debieron* tener 29 días, cuáles debieron tener 30 y qué años debieron ser bisiestos. El calendario judío, sin embargo, no se basaba en el cálculo astronómico, sino en la *observación*. Los observadores judíos tenían que buscar “la primera media luna que brillaba débilmente tras la conjunción con el Sol”, puesto que la luna nueva es, por definición, invisible.<sup>2</sup> Nada podemos saber sobre las condiciones atmosféricas locales hace 2.000 años, y éstas contribuían a determinar el calendario. Los antiguos judíos sabían cuándo empezar a mirar; la llegada de la luna nueva no sorprendió nunca a nadie, pero, con todo, si los observadores tenían que verla, tenían que verla. Esto introduce cierta incertidumbre. Voy a tomar una cita de un tratado clásico de J. K. Fotheringham, que prefiere el viernes 14 de nisán del 33 EC como fecha de la ejecución de Jesús. Comentaba él los esfuerzos de los especialistas por seguir a los sinópticos y datar la crucifixión el viernes 15 de nisán del 30 EC. Fotheringham aceptaba a Juan, por lo cual creía que tal empresa no tenía sentido. Con sarcasmo sugería él en vez de eso el 31, pero lo hacía dejando claro el alcance de la incertidumbre:

“En el año 31, el 14 de nisán debió de caer en martes, 27 de marzo. Podemos desplazarlo al jueves suponiendo que nisán cayó un mes tarde y que la aparición de la Luna se retrasó un día debido al tiempo nublado... Los observadores de eclipses saben que nunca se puede con-

<sup>2</sup> Colin J. Humphreys y W. G. Waddington, “Astronomy and the Date of the Crucifixion”, en Jerry Vardaman y Edwin M. Yamauchi (eds.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, 1989, pp. 165-181, aquí p. 167. Humphreys y Waddington son científicos de Oxford.

tar con que no haya nubes. Si alguien quiere encontrar un año que se ajuste a la fecha de los sinópticos, debo aconsejarle ciertamente que sitúe nisán un mes tarde y la aparición de la media luna un día tarde en el 31 AD, y que no sitúe, con Gerhardt, la aparición de la media luna un día antes en el 30”.<sup>3</sup>

Esto da una idea del problema. Cuando las fechas se fijan mediante la observación, existe un abanico de posibilidades, unas más probables que otras.

Cuando las autoridades de la antigüedad fijaban la fecha de la pascua, tenían que considerar no sólo la visibilidad de la Luna, sino también la estación, tal como venía determinada por la temperatura y el crecimiento de las cosechas. La pascua tenía que caer en primavera. En particular, durante la fiesta de los ázimos, que seguía a la pascua, se ofrecían en el Templo las primicias de la cebada.<sup>4</sup> Los sacerdotes intercalaban un mes adicional si las temperaturas frías fuera de estación significaban que la cebada no se podía presentar durante la fiesta.

Si los antiguos judíos hubieran fijado los meses y años por cálculo astronómico y tuviéramos que elegir entre la cronología de Juan y la sinóptica basándonos en nuestros cálculos astronómicos, elegiríamos a Juan. Dadas las dos posibilidades para el día del mes (viernes 14 de nisán y viernes 15 de nisán), y dado el abanico general de años establecido por los testimonios literarios (29-33 EC), la mejor elección astronómica es el viernes 14 de nisán del 33 EC (que sería el 3 de abril en nuestro calendario).<sup>5</sup> Pero, de hecho, no podemos estar seguros de que la moderna retroproyección astronómica del calendario judío concuerde con el cálculo actual de las fechas del siglo I. La astronomía no puede confirmar la cronología sinóptica, pero tampoco puede refutarla. La mayoría de los estudiosos continúan aceptándola porque la cronología del cuarto evangelio coincide muy marcadamente con su cristología: Cristo era el cordero pascual. Esto conduce a la sospecha de que fue Juan quien cambió el día de la ejecución.

Vamos a considerar ahora otra manera de leer algunos de los testimonios literarios que han llevado a algunos estudiosos a elegir una fecha

<sup>3</sup> J. K. Fotheringham, “The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion”, *Journal of Theological Studies* 35, 1934, pp. 146-162, aquí pp. 159s.

<sup>4</sup> Lv 23,9-14, como explica Josefo, *Antig.* 3,251; véase *PéB*, pp. 152s.

<sup>5</sup> Véanse los estudios de Fotheringham, Humphreys y Waddington.

tardía para la ejecución de Jesús, el 35 o el 36. Esta teoría, que estuvo en boga en décadas anteriores, ha sido reavivada recientemente por Nikos Kokkinos.<sup>6</sup> El testimonio concierne a la fecha de Juan el Bautista. Según Mc 6,14-29 (con paralelos parciales en Mateo y Lucas), Antipas pensó que Jesús podía ser Juan el Bautista, resucitado de entre los muertos. Antipas, explica el pasaje, había ejecutado a Juan porque éste había criticado su matrimonio con Herodías. Mc 1,14 // Mt 4,12 sitúa el comienzo del ministerio público de Jesús inmediatamente después de la detención de Juan (Marcos) o en torno a aquel tiempo (Mateo). Así, según los evangelios, la secuencia sería ésta: Juan bautizó a Jesús; Juan fue detenido; Jesús empezó su ministerio; Juan fue ejecutado; Jesús fue ejecutado.

Los estudiosos que datan la ejecución de Jesús en el 36 señalan que Josefo narra el matrimonio de Antipas con Herodías después de la historia de la muerte de Filipo, hermano de Antipas, que tuvo lugar a finales del 33 o principios del 34. Dicho matrimonio provocó la invasión de Galilea por parte de Aretas y la derrota del ejército de Antipas. Vitelio, legado romano de Siria, dirigió una expedición de castigo contra Aretas. La expedición de Vitelio tuvo lugar en el 37, puesto que fue interrumpida por la muerte de Tiberio, ocurrida aquel año.<sup>7</sup> Según los evangelios, la crítica de Juan al matrimonio de Antipas motivó su ejecución. Si Antipas se casó con Herodías después del 34 EC, obviamente Juan fue ejecutado después de esa fecha. Esto lleva a la conclusión de que Jesús estaba activo a mediados de los años treinta y fue ejecutado en el 36, poco antes de que Pilato fuera llamado a Roma. Según esta teoría, tanto Juan como Jesús se deben encajar en el período comprendido entre la muerte de Filipo, que tuvo lugar en el 33 o 34, y la expedición de Vitelio, que se llevó a cabo en el 37.

El problema de esto es que, en esta sección de las *Antigüedades* de Josefo, muchas de las historias no están en orden cronológico. Van precedidas por expresiones tales como “aproximadamente por aquel tiempo”, “más o menos al mismo tiempo” y “mientras tanto”. Vamos a examinar la secuencia en que Josefo menciona las personas y acontecimientos que nos conciernen, así como algunos otros acontecimientos

<sup>6</sup> Nikos Kokkinos, “Crucifixion in AD 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus”, *Chronos, Kairos, Christos* (n. 2), pp. 133-163. Cita acertadamente el estudio anterior de T. Keim (p. 134, nota 3), cuyo trabajo se tradujo al inglés en 1883. Se pueden añadir otros nombres: véase el estudio en Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, pp. 124-131.

<sup>7</sup> Para esta secuencia, véase Josefo, *Antig.* 18,106-125.

que se pueden datar con seguridad. He puesto entre paréntesis las fechas para las cuales los indicios cronológicos son muy sólidos.

1. Nombramiento de Pilato, Antig. 18,35 (26 EC)
2. Muerte de Germánico, 18,54 (19 EC)
3. Vida de Jesús, 18,63<sup>8</sup>
4. Un escándalo en Roma relativo al culto de Isis, y otro en el que estuvieron implicados judíos, también en Roma, 18,65-85 (19 EC)
5. Destitución de Pilato, 18,89, de la que da una fecha concreta: para cuando Pilato llegó a Roma, Tiberio había muerto (37 EC)
6. Destitución de Caifás, 18,95
7. Carta de Tiberio a Vitelio 18,96
8. Muerte de Filipo, 18,106 (33/34 EC)
9. Antipas se aviene a casarse con Herodías, 18,110
10. Vuelta de la hija de Aretas junto a su padre, 18,111-113
11. Invasión de Aretas, 18,114
12. Muerte de Juan el Bautista, 18,116-119
13. Expedición de castigo contra Aretas, durante la cual murió Tiberio, 18,120-126 (37 EC)

En el relato de Josefo, la vida de Jesús aparece entre dos acontecimientos que tuvieron lugar en el 19 EC, y la ejecución de Juan cae entre acontecimientos datados en el 33 y el 37 EC. La idea de que la actividad

<sup>8</sup> Sobre este pasaje, revisado por escribas cristianos, véase *supra* p. 74, nota 3. Presupongo, sin embargo, que el escriba que revisó el relato no lo trasladó de sitio. Si un escriba cristiano hubiera reorganizado la obra de Josefo, habría puesto juntos a Jesús y a Juan el Bautista.

pública de Jesús se desarrolló aproximadamente entre el 34 y el 36 nos exige creer que Josefo situó la muerte de Juan el Bautista en su debido lugar, pero no la vida de Jesús. Para la vida de Jesús debemos aceptar, en cambio, la conexión evangélica entre Juan y Jesús. Como “conocemos” la fecha de la muerte de Juan, la actividad pública de Jesús se debe retrasar.

No resulta sorprendente que algunos estudiosos tomen la dirección opuesta: conocemos la fecha de la muerte de Germánico: 19 EC. Los demás acontecimientos de esta sección de las *Antigüedades* también se pueden datar con seguridad en el período que va del 15 al 19 EC. El nombramiento de Pilato precede a este acontecimiento en la narración de Josefo; por tanto, fue nombrado antes del 19 EC. Por consiguiente, Jesús estuvo activo mucho antes del 26-36. En realidad, fue crucificado en el 21 EC.<sup>9</sup>

Ambas teorías presuponen que una sección del libro 18 de las *Antigüedades* de Josefo sitúa los acontecimientos en su secuencia real, pero discrepan sobre cuál es dicha sección.<sup>10</sup> En cualquier caso, la cola mueve al perro. Un punto fijo da fecha precisa a las historias vecinas, y después se fuerza el resto de los datos para que encajen. Según la teoría de que Jesús murió poco antes del 37, Josefo se refiere a su vida demasiado pronto. Según la teoría de que murió en el 21, Josefo se refiere a Juan el Bautista demasiado tarde. Según ambas teorías, estuvo totalmente acertado respecto a un acontecimiento y totalmente equivocado respecto al otro.

En vez de permitir que un punto supuestamente fijo date todo lo demás, debemos poner distancia por medio y examinar los datos de forma más general. En esta sección de su obra, Josefo no narra los acontecimientos en su orden cronológico exacto. Tiberio muere, luego escribe una carta y después muere (véase 5, 7 y 13). Parte del orden es, hasta donde se me alcanza, aleatorio (salvo que todo se refiere al período del mandato de Tiberio), pero parte es temático. El punto 4 de los citados aparece donde está porque concluye con el intento romano de forzar a los judíos a servir en el ejército, lo cual estaba contra la ley del sábado (18,84). Esto se halla débilmente conectado con una de las afrentas de Pilato a la ley judía, que

<sup>9</sup> Jerry Vardaman, “Jesus’ Life: A New Chronology”, *Chronos, Kairos, Christos* (n. 2), pp. 55-82. Vardaman no cita a su predecesor, R. Eisler, que propuso esta idea en 1929. Eisler pensaba que Jesús fue ejecutado en el año 21, y Juan en el 35. Véase el estudio en Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, pp. 126-128. Vardaman, sin embargo, adelanta la actividad y muerte de Juan para hacerla coincidir con la ejecución de Jesús en el 21.

<sup>10</sup> Eisler pensaba que ambas secciones eran cronológicamente correctas y esto le llevaba a situar la muerte de Juan catorce años después de la de Jesús (véase la nota anterior). De los estudiosos considerados aquí, Vardaman data pronto a Juan y a Jesús, mientras que Kokkinos los data a ambos tarde.

Josefo relata en 18,60-62. Así, un acontecimiento del año 19 (los escándalos en Roma) parece situarse entre el 26 y el 36 (la prefectura de Pilato en Judea). Los escándalos del 19 EC, sin embargo, están demasiado sólidamente fijados por los testimonios romanos como para permitir que su colocación por parte de Josefo engañe a los especialistas bíblicos. Jesús y Juan el Bautista, por supuesto, no se pueden datar con precisión con los testimonios romanos, dado que su influencia inmediata fue muy leve y, por consiguiente, se pueden cambiar de lugar si se supone que la secuencia de Josefo fue precisa en una u otra sección.

Voy a comentar un poco más la teoría de Nikos Kokkinos, que recientemente ha sido aceptada por el eminente historiador Robin Lane Fox.<sup>11</sup> El argumento básico de Kokkinos, como hemos visto, es que en las *Antigüedades* la historia sobre Juan el Bautista viene después de la muerte de Filipo y antes de la expedición contra Aretas, acontecimientos ambos que se pueden datar con seguridad: 33/34 y 37, respectivamente. Está fuera de toda duda que la expedición de castigo contra Aretas se conectaba con el hecho de que Antipas había decidido casarse con Herodías. La secuencia debió de ser ésta: Antipas planeó llevar a Herodías a Galilea; su primera mujer, la hija de Aretas, huyó junto a su padre; Aretas invadió Galilea; las tropas romanas de Siria emprendieron una expedición de castigo contra Aretas. Resulta razonable pensar que el nuevo arreglo doméstico de Antipas tuvo lugar *inmediatamente* antes de la invasión de Aretas. Si Juan el Bautista criticó el nuevo matrimonio, y si Aretas respondió con prontitud cuando su hija fue sustituida, Juan estaba vivo muy cerca del año 37. Kokkinos, siguiendo esta línea de razonamiento, escribe: “Tan pronto como la alianza entre los dos reyes [Antipas y Aretas] se rompió [por el divorcio], Aretas aprovechó el pretexto de una disputa de fronteras y declaró la guerra a Antipas”.<sup>12</sup> Ésta es una conjetura plausible respecto al divorcio y la venganza de Aretas. Pero es una conjetura. No sabemos qué significa el “tan pronto como”: ésa es la cuestión, no necesariamente la respuesta. Josefo escribió que la hija de Aretas “llegó junto a su padre y le contó lo que Herodes [Antipas] planeaba hacer. Aretas hizo de esto el comienzo de la hostilidad fronteriza en el distrito de Gamala”.<sup>13</sup> “Hizo de esto el comienzo de” no es necesariamente “tan pronto como”; por el contrario, se supone que transcurrió algún tiempo entre el divorcio y la guerra. El

<sup>11</sup> Robin Lane Fox, *The Unauthorized Version*, 1991, pp. 33s y nota en p. 423.

<sup>12</sup> Nikos Kokkinos, “Crucifixion in AD 36”, p. 134.

<sup>13</sup> Ofrezco una traducción literal. Kokkinos proponía: “[Aretas] hizo de esto el arranque de una pelea: una disputa sobre fronteras...” (p. 134). Según su traducción, la disputa sobre fronteras ya había surgido; eso era “el arranque de [la] pelea”, y el divorcio provocó una invasión inmediata. Pero no es eso lo que escribió Josefo.

segundo argumento con el que Kokkinos defiende su teoría es que los judíos consideraron que la derrota de Antipas fue un justo castigo por haber ejecutado a Juan. “Es engañoso afirmar que los judíos creían que la venganza de Dios no tenía lugar inmediatamente después del hecho. Era más probable que fueran las circunstancias del pasado reciente, y no tanto las del lejano, las que hicieran a los judíos imputar castigos divinos”.<sup>14</sup> Esto es en parte una hipótesis, nada más, y en parte un argumento débil. No es engañoso decir que los judíos pensaban que la venganza de Dios tardaba, si es eso lo que pensaban. Kokkinos parece imaginar que tenían la posibilidad de elegir y optaron por una retribución rápida en vez de demorada. Pero como Juan era ampliamente venerado y su ejecución fue extremadamente impopular, quienes tomaron a mal lo que había hecho Antipas esperarían que se abatiera sobre él alguna desgracia realmente seria antes de declarar que Dios había vindicado a Juan. Desde este punto de vista, habría sido deseable una desgracia inmediata, pero muchos admiradores de Juan tuvieron que aceptar lo que había. Si lo peor que le ocurrió a Antipas durante los cinco años siguientes fue que se torció el tobillo al salir del baño, la población seguramente esperaba algo peor. Cuando Aretas venció al ejército de Antipas, quienes habían estado esperando —no sabemos cuánto— proclamaron que Dios le había impuesto un justo castigo.

Es mejor pensar que la historia de Antipas, Herodías y la ejecución de Juan es una “escena retrospectiva”, situada fuera de su secuencia histórica.<sup>15</sup> De hecho, resulta bastante evidente que la historia de la ejecución de Juan es una escena retrospectiva: Josefo se refiere a ella después de hablar del acontecimiento que, según se dice, provocó. En toda esta sección (9-13), Josefo dispuso el material por temas; esto explica por qué las historias sobre Herodías, la invasión de Aretas y la ejecución de Juan aparecen tan juntas. Su proximidad en la narración de Josefo en modo alguno prueba que ocurrieran realmente en una secuencia rápida. Mirando atrás a la lista dada antes, vemos que los sucesos datables son 8 y 13; 9-12 aparecen donde están porque guardan relación temática con 13. No nos consta que todos esos acontecimientos quedaran comprimidos en el período que medió entre 8 y 13.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Nikos Kokkinos, “Crucifixion in AD 36”, p. 135. Kokkinos critica a Hoehner.

<sup>15</sup> Así Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, pp. 125-131.

<sup>16</sup> Me parece que la reconstrucción más probable es que la invasión de Aretas no siguió de cerca al repudio de su hija por parte de Antipas. Había disputas fronterizas entre Aretas y Antipas (*Antig.* 18,113), y por lo general, esas disputas duran un tiempo antes de que haya una acción militar directa. Así, la disputa entre Antipas y su suegro tal vez se fuera cociendo durante algunos años antes de que Aretas procediera a la invasión. Véase *supra* nota 13.

Por consiguiente, no sabemos cuándo se reunió Antipas con Herodías, cuándo huyó su anterior esposa junto a su padre ni cuándo fue ejecutado Juan.

No intento probar ni refutar una fecha u otra. Antes bien, he querido hacer “experimentar” al lector las dificultades históricas que presentan nuestras fuentes e ilustrar cómo uno se puede fijar en una sola idea y tratar de que todo lo demás se ajuste a ella. Salimos mejor parados si aceptamos la precisión de las fuentes de una forma más general. Esto permite que no sólo una de ellas, sino todas, incluso, sean confusas o erróneas en algunos detalles. La cronología proporciona el mejor ejemplo. El abanico de fechas no importa realmente para nuestra comprensión de la vida de Jesús siempre y cuando situemos su muerte durante el período en que Pilato fue prefecto (26-36 EC). La fecha exacta es en realidad más importante cuando se estudia la Iglesia primitiva, especialmente la vida de Pablo, pues necesitamos saber cuánto tiempo asignar al desarrollo del cristianismo primitivo. Para poder contar con un práctico número redondo, pues, y dando por supuesto que no podemos estar seguros, voy a aceptar que el 30 EC es aproximadamente el año de la muerte de Jesús.

## Apéndice II

### Los discípulos de Jesús

La lista total de nombres, repartidos según el lugar donde aparecen, es ésta:

*Los cuatro evangelios y Hechos:*

Simón (llamado Pedro; en las cartas de Pablo llamado a menudo Cefas).

Andrés, su hermano.

Santiago.

Juan. { los hijos de Zebedeo; el cuarto evangelio no utiliza sus nombres,  
Felipe. { sino que se refiere a ellos sólo como "los hijos de Zebedeo"

Tomás.

Judas Iscariote.

*Mateo, Marcos, Lucas y Hechos:*

Bartolomé.

Mateo.

Santiago el hijo de Alfeo.

Simón el cananeo o el zelotes.

*Mateo y Marcos:*

Tadeo.

*Lucas, Hechos y Juan:*

Judas el hijo de Santiago (así en Lucas y Hechos; Juan lo llama "Judas, no el Iscariote").

*Juan:*

Natanael

Esto da catorce nombres. Además, Marcos y Lucas denominan Leví a un recaudador de impuestos que siguió a Jesús.

## Índice de nombres y materias

- Aarón, 44
- Abraham, 56ss; en los evangelios, 104-106
- Adán, 223ss
- agricultura, 125
- Agripa I, cap. 3 nn. 8, 15
- Agripa II, 66, cap. 3 n. 8
- Alejandría, 131
- Alejandro Janeo, 52, 128, cap. 3 n. 17
- Alejandro Magno, 18-19, 266-268, cap. 1 n. 2; cap. 3 n. 2
- alimentarias, leyes, 58, 59, 242-247, 248ss, 258
- amor a Dios, amor a los demás, en el judaísmo, 60, 247, cap. 14 n. 6; en la enseñanza de Jesús, 100, 224ss, 247ss
- Anán, 45, 70, 290
- Ananías, 290
- ancianos, 44, 47
- Andrés, 121, 126, 141, cap. 8, n. 1; véase también discípulos
- Antígona, cap. 14 n. 15
- Antígono, 36
- antimonárquica, tendencia, en el judaísmo, 65 y n. 11; véase también gobierno judío
- Antíoco IV Epífanés, 35
- Antipas (Herodes Antipas), 29ss, 33, 38-42, 49, 51, 62-63, 68, 75, 92, 114, 115, 129, 229, 284, 310, cap. 3 nn. 8, 9, cap. 8 n. 14; apénd. I n. 16
- Antonia, fortaleza, 42
- Antonio, Marco, 36
- apariciones de Jesús tras su muerte, 299ss, 302
- Apocalipsis, libro del: arrepentimiento en el, 254; carencia de templo en el, 285
- apócrifos, evangelios, 88, 96, 98, 177, cap. 10 n. 15
- Apolonio de Tiana, 160, 164, 173, 285
- Aquiba, Rabí, 212ss
- Aretas, 41, 114, 310-311, 313-314, cap. 3 n. 12; apénd. I nn. 13, 16
- Aristóbulo II, 36-37, 162
- Arquelao, 38-42, 44-45, 48, 68, cap. 3 n. 8
- arrepentimiento, 56; en los evangelios, 253-259



- ascensión de Jesús tras su muerte, 299
- Asclepio, 158, cap. 10 n. 9
- Asia Menor, 47
- Asmoneos (Macabeos), 36ss, 50, 52, 232, 239ss, cap. 3 n. 1; véanse también Alejandro Janeo, Aristóbulo II, Hircano II
- Atenas, 283
- Augusto, César, 36ss, 38, 42, 4478, 109, cap. 3 n. 3
- autenticidad del material evangélico, 87; pruebas de (ejemplos), 116-117, 189, 202, 204, 211, 221-222, 283ss, 287
- Avi-Yonah, Michael, cap. 8 n. 8
- ayuno, 135ss, cap. 9 n. 1
- ázimos, fiesta de los; véase pascua
- Babilonia, cap. 16 n. 13
- bandidos, 17
- banquete, como símbolo, 206-207, cap. 11 n. 16
- Bar Kokebá, 212-213
- Barrabás, 212-213
- Belzebú, 165
- Benjamín (tribu de), 206
- Bernabé, 132
- Betania, 148ss
- Betsaida, 127, 215, 254, cap. 8 nn. 1, 8
- Bet-Sheán, véase Escitópolis
- Biblia hebrea (el Antiguo Testamento cristiano): uso cristiano de la, 87, 168ss; "historia de la salvación" en la, 103ss; opinión de Jesús sobre la, 246ss, 248-249; véase también ley
- Biblia: traducciones protestantes y católicas, cap. 7 n. 5
- Bickerman, E. J., cap. 5 n. 6
- blasfemia, 237, 268, 294, 297
- Borg, Marcus, cap. 11 n. 8
- buen samaritano (parábola del), 22
- Bultmann, Rudolf, 197, cap. 11 n. 5
- Cafarnaúm, 121, 126-127, 134, 140, 254, cap. 8 n. 1
- Caifás, José, 33, 46, 47, 78, 191, 219, 289, 292-297, 299, 305, 311
- Calcedonia, definición de (de la fe cristiana ortodoxa acerca de Jesús), 157ss
- calendario, calendarios, apénd. I; cap. 5 n. 6
- Calígula (Gayo), 38, 48, 52, cap. 16 n. 14
- Capito, 251
- caridad, 60, 66ss
- Cefas, véase Pedro
- centurión, en la ejecución de Jesús, 145 [véase también Mc 15,39]; en Cafarnaúm, 185 [véase también Mt 8,5-13]
- César, Julio, cap. 5 n. 6
- Cesarea, 42, 47, 48, 124, 252ss, 290
- Cestio, cap. 3 n. 29
- cielo, lugar del "Reino de Dios", 193ss, 204, cap. 11 n. 1
- circuncisión, 35, 57-58, 244-247
- Cirino, 77, 109ss, 305, cap. 5 n. 9
- Ciro de Persia, 206
- ciudades de Galilea, 29, 129-131; véanse también Escitópolis, Séforis, Tiberíades
- Claudio, 38, 290
- Cloe, 133
- Colville, John, cap. 1 n. 13

- compasión, 225ss
- comportamiento imitativo y excéntrico (en posesiones demoníacas y exorcismos), 173ss
- Consejo, consejeros (en Jerusalén), 51, 276-277, 289ss, 293ss, 295, 297; véanse también gobierno judío; Sane-drín
- contexto, 100ss; cap. 7; 205
- convulsiones, sublevaciones, protestas, 42-43 (y n. 17), 48-51
- Corazín, 127, 215, 254
- creación, visión judía y cristiana de la, 157
- Cristo, véase Mesías
- Cristología, véase teología cristiana; Calcedonia, definición de
- cronología, 75-80, apénd. I
- culto, en el judaísmo, 57-58
- Cumano, 290
- curación, véase milagros
- Cusa, mujer de, 132, 146
- Charlesworth, James H., cap. 14 nn. 6, 11
- Chatterjee, Atul Chandra, cap. 3 n. 3
- Church, E. Forrester, cap. 1 n. 8
- Churchill, Randolph, cap. 1 n. 8
- Churchill, Winston, 18-20, 24, cap. 1 n. 2
- Damasco, cap. 3 n. 3
- David en los evangelios, 104-106, 108-113, 238, 268; véase también Mesías
- Davies, Margaret, 81, cap. 6 n. 1, cap. 7 n. 4
- Davies, Philip, cap. 4 n. 17
- Decápolis, 128ss, 130, cap. 8 n. 11
- demonios, demonología, 164-166, 172, cap. 10 n. 11; véanse también dualismo; milagros, expulsión de demonios
- desempleo, 37, 40
- diablo, véase Satanás
- Dickens, Charles, 23, cap. 1 nn. 10-12
- Diocleciano, 28
- Dionisio el Exiguo, 28ss, cap. 2 n. 1
- Dios, visión judía de, 49ss, cap. 3 n. 29, 55, 138, 157, 193, 205ss, cap. 4 n. 2, cap. 16 n. 17; véase también portentoso; Dios como juez en la enseñanza de Jesús, 215; Dios como padre en la enseñanza de Jesús, 216
- Discípulos, 131, 140ss, 238, 240-241, 265, 298, 299ss, apénd. II; véanse también Doce, Pedro, Santiago, Juan, Andrés, misioneros, seguidores; milagros, reacciones de los discípulos ante los
- divorcio, 221-225
- Doce (discípulos, tribus), 131, 133, 140ss, 143, 144, 195, 206-210, 211ss; véanse también discípulos; redención, esperanza de
- Dodd, C. H., 197, cap. 11 n. 6
- Donfried, Karl, apénd. I n. 1
- dualismo, 138
- duelo, signos de,
- económico, apoyo, 132-134
- Edelstein Emma J. y Ludwig, cap. 10 n. 2
- Egipto, el, 49, 75ss, 162ss, 175, 187, 286
- Egipto, 47
- Eisler, Robert, apénd. I nn. 9, 10
- ejecución, poder de, 43, 291ss; cap. 3 n. 18, cap. 16 n. 28
- Eleazar (mago judío), 164, 173, 185

- Elías, 170, 172, 182, cap. 7 n. 3; en los evangelios,
- Eliseo ben Avuyah, 231ss, 247, 251
- Eliseo, 172, 182
- enseñanza de Jesús, véanse compasión; divorcio; escatologista, Jesús como; escatología; perdón; gentiles; Dios; Biblia hebrea, opinión de Jesús sobre la; individuos; Israel, la nación de; Reino de Dios; ley; amor; milagros, opinión de Jesús sobre sus propios; misión, opinión de Jesús sobre su propia; perfección; pobres; arrepentimiento; inversión de valores; recompensa; sacrificios, opinión de Jesús sobre los; sermón de la Montaña; ovejas; "signos"; recaudadores de impuestos; impuestos judíos; Templo, destrucción del, reconstrucción del, amenaza contra el; malvados; caps. 10-16
- enterramiento de los muertos, 249
- "entrada triunfal", 278, 296
- escatología, escatológico, 50, 116-119, 190, 205ss, 208, 215ss
- escatologista, Jesús como, 215ss, 283-286; véanse también milagros escatológicos; mundo, fin del
- Escitópolis, 29, 47, 130, cap. 3 n. 9
- escribas, 150ss, 229, 237ss, 240ss, 246, 253
- esenios, secta del mar Muerto; manuscritos del mar Muerto, 66, 136, 206ss, 223, 232ss, 236, 239, 264, cap. 3
- Espíritu, 95, 165, 190
- estandartes romanos, 48
- estoicos, cap. 10 n. 9
- ética en el mundo mediterráneo, 55; en la enseñanza de Jesús, véase perfección
- Eva, 223
- evangelios, objetivos de los, 23ss; autoría de los, 87-89; creación de nuevo material en los, 81, 86ss, 95ss, 152, 173ss, 199ss, 214ss, 221, 223ss, 240ss; recursos redaccionales en los, 96-97; historia del material de los, 82-87, 140-142, 152ss; sinópticos, 90-100; véanse también autenticidad, apócrifos (evangelios), Mateo, Marcos, Lucas, Juan
- evangelistas (autores de los evangelios), 24
- éxodo de Egipto, 56
- expiación, 224; día de la, 46, 136
- expulsiones de demonios, véase milagros, expulsiones de demonios
- Ezequiel, 278
- fama de Jesús, 152, 175ss, 178ss; véase también multitudes
- familia de Jesús, 147ss, cap. 9 n. 4; véanse también Santiago, José, María
- fariseos, 63, 67-71, 97, 133, 152, 173, 223, 229, 232ss, 236ss, 237-242, 246, 250, 253, 292, 293, cap. 4 nn. 10, 13, cap. 8 n. 9
- fe, 167, 170, 178, 185, 188, 199, 214
- Febe, 132, 133
- Feldman, L. H., cap. 5 n. 3
- Felipe (discípulo), cap. 8 n. 1
- fiestas, festividades, 42, cap. 3 n. 17, 52, 150ss, 290, 293, cap. 16 nn. 2, 3; véase también tiendas, pascua
- Filipo de Macedonia, 266
- Filón de Alejandría, 225
- Fitzmyer, Joseph, cap. 7 n. 8, cap. 10 n. 16
- Floro, 251, cap. 3 n. 18
- Fotheringham, J. K., 308, apénd. I n. 5
- Frick, Frank S., cap. 8 n. 18

- funcionarios de aduanas, véase recaudadores de impuestos
- fundamentalismo, 79
- Gadara, 177, cap. 8 n. 11
- Galia, 47
- Galilea, 29ss, 39-40, 44, 49, 51, 125-131, 252
- Gayo, véase Calígula,
- Gehenna, 204; véase también infierno
- gentiles, en los evangelios, 169ss, 213-215, 240ss, 243-246, cap. 12 nn. 3, 4, véanse también centurión, mujer sirfenicia; en el pensamiento judío, 213, 250-251
- Gerasa, 177, cap. 8 nn. 11, 12
- Gesio Floro, véase Floro
- Gilbert, Martin, cap. 1 nn. 2, 13, 14
- gnosticismo, 88
- gobierno judío, 34ss, 39-48, 51ss, 64ss, 288-293; véase también antimonárquica, tendencia
- gobierno romano, 33, 36ss, 41-53
- Graham, Billy, cap. 6 n. 9
- gymnasion, 35, cap. 4 n. 8
- Hanina ben Dosa, 161, 175, 182, 185
- Hechos, Libro de, arrepentimiento en el, 255ss.
- Helena, 268
- helenismo, helenización, 35, 39ss, 47ss, 192
- "helenístico" y "helénico", cap. 3 n. 2
- hemorroisa, la, 185 [véase también Mc 5,21-43]
- Hengel, Martin, cap. 14 n. 15
- Hennecke, Edgar, cap. 6 n. 7
- Herodes (el Grande), 29, 36-40, 45, 61, 109, 132, 292, 305, cap. 3 n. 8, cap. 4 n. 8
- Herodes, descendientes de, a veces también llamados "Herodes", lista de, cap. 3 n. 8
- herodianos, 151ss, 237
- Herodías, 40, 115ss, 280, 284, 310-314
- Hijo de Dios, 31, 155ss, 178, 179, 183-184, 266-269, 289, 294-298
- Hijo del hombre, 188, 195-196, 198, 200, 202-204, 269-271
- Hillel, cap. 14 n. 14
- Hircano II, 36ss, 162
- "historia de la salvación", 103-111, 118, 205ss
- Hoehner, Harold, apénd. I nn. 6, 9, 14, 15
- Honi el trazador de círculos, 161ss, 163, 175, 182, 184ss, 186, 237, 284
- Horsley, Richard, cap. 11 n. 8
- humanismo en el judaísmo, 60ss, 239
- humildes, véase pobres
- Humphreys, Colin J., apénd. I nn. 2, 5
- Idumea, 38
- imperios, 36, cap. 3 n. 3
- impuestos judíos, y Jesús, 279, 284ss
- impuestos, 47, 51, 252, véanse también tributo; impuestos judíos
- impuestos, recaudadores de 131, 146, 236, 250-251, 256; funcionarios de aduanas, 125, 252-253; recaudadores de tributos, 252
- impureza por contacto con cadáver, 129, 274-275; véase también purificación
- incesto, 233

- individuos, en la enseñanza de Jesús, 215-217
- infierno, 194, 204; véase también Gehenna
- inmortalidad, 192, 209ss
- inversión de valores, 219-221, 226
- Ireneo, cap. 11 n. 17
- Isaías, 277
- Israel, la nación de, en la opinión de Jesús, 150ss, 205ss, 207, 214; véase también redención, esperanza de; ovejas; doce
- Jairo, 167 [véase también Mc 5,21-43]
- Jefferson, Thomas, 18, 21, 23ss, cap. 1 n. 1
- Jeremías, 278
- Jericó, 136, 253, 282
- Jerusalén, 43, 46, 51, cap. 16; véase también Judea; gobierno
- Jesús hijo de Ananías, 291
- José de Arimatea, 148, 196, 244, 298, 299
- José, padre de Jesús, 108-111, 147, 266, 268
- Josefo, 32ss
- Juan (discípulo), 97, 121, 165, 211, 266; véase también discípulos
- Juan el Bautista, 29ss, 41, 49, 75ss, 104ss, 107, 114-117, 141, 175, 189ss, 205, 226, 229, 250, 252, 254-256, 264, 284, 289, 310-314, cap. 7 n. 3
- Juan, evangelio de, 82, 90-96; material de discursos en, 92-96; esbozo narrativo de, 90-96; diversos aspectos de, 141ss
- Juan, funcionario de aduanas de Cesarea, 251
- Juana, 132
- Judá (tribu de; nombre del Estado judío), 206
- judáismo, lo característico del, 59ss, 65, 229
- Judas (discípulo, el que traicionó a Jesús), 98, 148, 212, 300
- Judea, 30, 38, 41-48, 49, 51ss, 289, 290ss, cap. 3 n. 15
- Judea, desierto de, 50, 136
- judía, Escritura, véase Biblia hebrea
- judío, pueblo, su piedad y devoción, 70ss
- juicio de Jesús, 293-297 (ante el sumo sacerdote); 297-298 (ante Pilato)
- Juicio final, 194, 204, 209ss, 224-225
- juicios, en Judea, 291ss; véase también gobierno
- justicia, 114
- Knibb, Michael, cap. 4 n. 17
- Koch, Adrienne, cap. 1 n. 1
- Kokkinos, Nikos, 309-314, apénd. I nn. 12, 13, 14
- korbán, 243
- laicos en el judaísmo, 67, 69, 123
- Lane Fox, Robin, 313, cap. 1 n. 2, cap. 15 n. 5, apénd. I n. 11
- lavatorio de manos, 68, 242, cap. 4 n. 14
- Lázaro, 148
- Leda, 268
- legado de Siria, 42, 43, 44, 48-49, 290; véanse también Cestio, Cirino, Varo, Vitelio
- lenguaje de Jesús, 20, 250-251
- Leví (recaudador de impuestos), 121, 146, 250, 254, 257
- levitas, 63ss, cap. 4 n. 12
- Lewis, Martin D., cap. 3 n. 3
- ley judía, 56, 243, cap. 4 n. 6; discrepancias acerca de la, 229-234, 293; los

- grandes mandamientos de la, 246; interpretación de la, 61-64, 64-68; Jesús y la, 150ss, 234-250, 258
- Lida, 290, cap. 16 n. 3
- Lincoln, Abraham, 21
- Lucas, características del evangelio de, 133, 140-143, 145, 169-171, 198ss, 253-256, 259, 282, 299, 301, cap. 17 n. 7; véase también nacimiento, relatos del
- maestro, Jesús como, 176
- Magdala, 127
- mal, problema del, en el monoteísmo, 138
- malvados, los, 251-253, 255-256
- Manchester, William, cap. 1 n. 2
- mansos, véase pobres
- mar Muerto, secta del; mar Muerto, manuscritos, véase esenios
- marco de la actividad pública de Jesús, 27ss, 303-304
- Marcos, características del evangelio de, 145, 150-154, 167-168, 178ss, 242ss
- María Magdalena, 98, 127, 133ss, 146, 300, cap. 17 n. 2
- María y Marta, 148ss
- María, madre de Jesús, 108, 266; véase también familia de Jesús
- María, madre de Santiago y José, 133ss, 300; véase también mujeres en los evangelios
- Mariamme, 37
- Marta, véase María y Marta
- Mateo (discípulo), 250
- Mateo, características del evangelio de, 145, 169ss, 171, 214, 243ss; véase también nacimiento, relatos del
- médicos, 158
- Mesías, mesiánico, 30ss, 50, 53, 73ss, 105, 112, 139, 155ss, 207, 212, 263-266, 289, 294-297, cap. 4 n. 1, cap. 15 n. 2
- metáforas simbólicas, 93ss
- Meyers, Eric, cap. 8 n. 13
- milagros, taumaturgos, cap. 10; opiniones antiguas sobre los, 155ss, 157-166, 187; opinión de las multitudes sobre los milagros de Jesús, 182-186; opinión de los discípulos sobre los milagros de Jesús, 186-187; opinión de Jesús sobre sus propios milagros, 188-190; en el judaísmo, ninguna conexión entre "Hijo de Dios" y "Mesías", 155ss; en la teología cristiana, 157; opiniones modernas sobre los, 155-157, 159, 166, 179-182; explicaciones racionales de los, 166, 180ss; expulsión de demonios, exorcistas, 93, 145, 150, 160ss, 164-165, 172-176, 187, 198; véase también comportamiento imitativo; curaciones (distintas de las expulsiones de demonios), sanadores, 145, 150ss, 160-161, 166-171; milagros "del ámbito de la naturaleza", taumaturgos, 160ss, 162, 176-180, 187ss; milagros escatológicos, 162ss, 186-188, 286; taumaturgos carismáticos o autónomos, 163; magia, magos, 162ss, 166, 175-176
- Millar, Fergus, cap. 3 n. 9
- misión, misioneros, 131-133, 145ss, 147
- misión, opinión de Jesús sobre su propia, 255-259, 261, 271
- Mitchell, Kate L., cap. 3 n. 3
- mito, mitología,
- Moisés, 56, 231, 233, 244, 248; en los evangelios, 104-106, 110-113, 169, 248, 266ss, 276

- monoteísmo, véase Dios
- Moreland, W. H., cap. 3 n. 3
- mujeres en los evangelios, 133-134, 146, 149, 244-245, 257, 299; en el culto judío, cap. 8 n. 5
- multitudes, 42ss, 150, 168ss, 179, 182-183; véase también milagros y multitudes
- mundo, fin del, 196, 203, 205; véase también escatología
- n. 11, cap. 4 n. 11, cap. 8 n. 9, cap. 11 n. 16, cap. 15 n. 2
- nacimiento de Jesús, año del, 28ss
- nacimiento, relatos del, en Mateo y Lucas, 108-111, 266-268
- Natanael, 141, 144
- Nazaret, 29, 127, 140
- Nerón, 33, 38, 74ss
- Nicolás de Damasco, 133
- Nínive, ninivitas, 254ss
- Octavio, véase Augusto
- oración, 57, 158-160; como medio de comunicación con Jesús, 86
- ovejas, en la enseñanza de Jesús, 213ss, 216, 256ss, 259 [véase también Mt 18,12-14]
- Pablo, 20, 55, 86, 87, 103, 117, 131-132, 146, 203-204, 209, 244, 245, 267, cap. 11 n. 11, cap. 16 n. 22, cap. 17 n. 7
- padre y madre, honrar a, 249-250
- par.: paralelos; véase cap. 8 n. 2
- parábolas (en 1 Henoc), cap. 15 n. 8
- parábolas, 94
- partidarios, simpatizantes, 134, 145-149, 184, 261, 298
- pascua y ázimos, 273-276, cap. 16 nn. 1, 9;
- fechas de la, véase cronología; véase también fiestas
- pecadores, 130ss, 226-227, 250ss; véase también malvados
- Peden, William, cap. 1 n. 1
- Pedro, 87, 97, 121, 131, 141, 142-143, 147, 155, 178, 181, 202, 211, 245, 266, 317, cap. 8 n. 1, cap. 12 n. 1 (el nombre de Pedro era Simón, apodado por Jesús Kepha [= Cefas], que en arameo significa "roca"; Petros [= Pedro] es la versión griega de su apodo); véase también discípulos
- perdón, 56-57, 151, 169ss, 187, 237
- perfección en la enseñanza de Jesús, 221-227; modificaciones de la, 225-227
- perícopa (unidad de material de los evangelios), 83ss, 153
- Perrin, Norman, 198, cap. 11 n. 7
- Persia, persianización, 35, 138, 192
- pesca, 125ss, 141
- piEDAD, 115
- Pilato, Poncio, 28, 33, 44, 46, 48, 51, 52, 62, 75, 76, 78, 191, 210, 277, 292-294, cap. 3 nn. 15, 33
- pneuma (término griego que significa "viento" o "espíritu"), 164ss
- pobre (manso, humilde, etc.), 131, 146, 170, 225
- "poderosos", los, 44, 225, 290; véase también gobierno judío
- Pólux, 268
- Pompeyo, 36, 52, 76, 77, cap. 3 n. 9
- Poncio, véase Pilato
- portentos, 111 y n. 9, cap. 3 n. 29
- prefecto o procurador de Judea, 42ss, 44ss,

- 51, 289, cap. 3 n. 15; véase también Cumano, Floro, Pilato
- procurador, véase prefecto
- profecías supuestamente cumplidas por Jesús, 87, 98, 103-114, 169, 170, 174, 175, 190, 200, 264, 298
- profeta, Jesús como, 170, 175, 216ss, 283-286; véase también simbólicos, actos
- profetas (del siglo I), 49-50; véanse también Teudas y el Egiptio
- prostitutas, 130, 253, 255, 256, 257
- protestas, véase convulsiones
- providencia, véanse Dios, visión judía de; portentos
- purificación, 57, 58, 59ss, 68, 151, 274-276, cap. 9 n. 6; véase también impureza por contacto con cadáver
- puritanismo, 225
- quinientos, en Pablo, 147, 302ss
- rabís, rabinos, 232-234, 240, 249ss, 261
- Rajak, Tessa, cap. 3 n. 1
- Ramos, Domingo de, cap. 16 n. 11
- rebelión judía, 33ss, 45, 239
- recompensa, 195, 212, 224-225, 262
- redención, esperanza de, 49-51, 56, 103ss, 115ss, 117, 206ss, 212
- reformador, Jesús como, 198, 200ss, 205, 210, 253-257, 259, 279-282, 284ss
- Reino de Dios, 49ss, 94, 117, 145, 187, 255, 257, 261, 265, 288, 289, 296ss, 298, 299, caps. 11-13; naturaleza del Reino futuro, 202-210, 211, 213, 215; categorías y organización social en el, 194ss, 211ss; papel del esfuerzo humano en el, 191ss, 201; tiempo y lugar del, 191-202
- "Rey de los judíos", 17ss, 271, 288, 297
- reparación, sacrificio de, 224ss, 258; véanse también sacrificio, sacrificio por el pecado
- resurrección, 186ss, 188, 209, cap. 17
- resurrección, naturaleza del cuerpo en la, 300ss
- retroproyección, 237, 240, 245
- Rey-Coquais, Jean-Paul, cap. 8 n. 11
- Roma, véanse gobierno romano; imperios romanas, fuerzas militares, 42, 47
- Rose, H. J., 137, cap. 9 n. 2
- ru'ah (término hebreo que significa "viento" o "espíritu"), 164
- sábado, 58, 67-68, 151, 231-234, 238ss, 243-247, 258, cap. 8 n. 9
- sabático, año, 61
- sacerdotes judíos, 63-66, 123, 150ss, 249, 277, 280, cap. 4 n. 12; jefes de los sacerdotes, 44ss, 69, 253, 293, 294; sumo sacerdote, 30, 44-46, 51, 91, 277, 289-290, 294-295, véanse también Caifás; sadoquitas, 45, 69
- saco y ceniza, véase duelo
- sacrificio por el pecado, 239, véanse también reparación, sacrificio de; sacrificio
- sacrificio: en las religiones antiguas, 55, 58, 60, 122, 275, 286; judíos, 56, 57, 59, 60, 63, 66, 225, 243, 254, 258, 274ss; opinión de Jesús sobre los, 151, 225, 248, 258ss, 276ss, 286
- sadoquitas, véase sacerdotes sadoquitas
- saduceos, 64, 70, 234, 276
- Salomé Alejandra, cap. 8 n. 17
- Salomé, 133, 146
- Samaría, 38, 44, 145, 290, 295

- Sanedrín, 44, cap. 16 n. 27; véase también consejo
- Santiago (discípulo), 97, 121, 211, 265; véase también discípulos
- Santiago, hermano de Jesús, 147, 257, 290ss, 300; véase también familia de Jesús
- Satanás, 135-140, 187, 265
- Scott, R. B. Y., cap. 8 n. 18
- Schneemelcher, Wilhelm, cap. 6 n. 7
- Schürer, Emil, cap. 3 n. 9
- Schweitzer, Albert, 197, cap. 1 n. 7, cap. 11. n. 4
- Séforis, 29, 127, 129
- Segal, Peretz, cap. 3 n. 18
- seguidores, 132-133, 145ss, 257-258, 261ss; véase también discípulos, partidarios
- Sermón de la Montaña (Mt 5-7), 22, 223
- setenta (o setenta y dos), en Lucas, 147
- Shakespeare, 278, cap. 17 n. 5
- Shema, 139 [véase también Dt 6]
- Sherwin-White, Adrian, cap. 3 n. 18
- "signos" (de autoridad), 92ss, 139ss, 188-190; véanse también portentos; simbólicos, actos símiles, 94
- simbólicos, actos, 277-278
- simbolismo, 144, 146, 159, 278
- Simón el asmoneo, 45
- Simón el fariseo, 132, 149
- Simón el leproso, 149
- Simón Pedro, véase Pedro
- simpatizantes, véase partidarios
- sinagogas, 57ss, 121-124, 150ss
- sirofenicia, mujer, 145, 185 [véase también Mc 7,24-30]
- Smith, Morton, 175, cap. 10 nn. 3, 13
- Sócrates, cap. 10 n. 9
- Soden, Hermann von, cap. 2 n. 1
- Sófocles, cap. 14 n. 15
- Strange, James F., cap. 8 n. 8
- Susana, 133, 146
- Syme, Ronald, cap. 7 n. 8
- Tácito, 74
- Tarn, W. W., cap. 7 n. 8
- Templo judío, 30, 35, 43, 48, 57-58, 62-64, 68, 71, 90, 92ss, 96, 122, 136-138, 150ss, 206, 208, 213, 225, 231, 242, 249, 254, 258, 273-275, 291ss; "purificación" del, 278-286; destrucción futura del, 279-286; reconstrucción futura del, 286; amenaza contra el, importancia en el juicio de Jesús, 294-296
- templos, como moradas de los dioses, 283-284 y n.17
- tentaciones, 135-140
- teología cristiana, 17, 269, 296; véase también milagros, en la teología cristiana
- terratenientes, 280
- Teudas, 16, 49, 74, 162, 163, 175, 182, 186, 187, 286
- Thackeray, H. St John, cap. 3 n. 16
- Tiberíades (ciudad), 29, 123, 124, 129ss, 130, 134, cap. 2 n. 3, cap. 8 n. 14
- Tiberio (emperador), 29, 38, 44, 76, 78, 305, cap. 3 n. 12
- tiendas, fiesta de las, 291; véase también fiestas
- tipología, 106, 110-114

- Tito, 33ss
- Tracontida, cap. 3 n. 3
- tribus de Israel, véase doce; diez tribus perdidas, 212
- tributo, 16, 40, 51,57ss, 85, 122, 231, 251-254; véase también impuestos
- turba judía, 296
- Tzaferis, Vassilios, cap. 8 n. 7
- última cena de Jesús, 287ss,
- Vardaman, Jerry, apénd. I nn. 2, 9, 10
- Varo, 129, cap. 5 n. 9
- Vermes, Geza, cap. 3 n. 9, cap. 4 n. 17, cap. 10 nn. 4, 20
- Vespasiano, 33
- vestiduras, rasgarse las, véase duelo
- Vitelio, cap. 3 n. 12
- Waddington, W. G., apénd. I nn. 2, 5
- Weiss, Johannes, 197, cap. 11 n. 4
- Wilson, R. McL., cap. 6 n. 7
- xanticós (mes macedonio), cap. 16 n. 8
- Yamauchi, Edwin, apénd. I n. 2
- Zaqueo, 132, 148, 253ss, 255ss, 257
- zelotes, 212
- Zeus, 266, 268
- zoroastrismo, 138

# Índice general

Palestina en tiempos de Jesús (mapa) . . . . .	9
Abreviaturas . . . . .	11
Tabla cronológica . . . . .	13
Prefacio . . . . .	15
1. Introducción. . . . .	17
2. Esbozo de la vida de Jesús. . . . .	27
3. El contexto político . . . . .	33
<i>El gobierno de Galilea en tiempos de Jesús</i> . . . . .	39
<i>Judea en tiempos de Jesús</i> . . . . .	41
4. El judaísmo como religión . . . . .	55
<i>El judaísmo común</i> . . . . .	55
<i>Los sacerdotes y los partidos: la cuestión del liderazgo</i> . . . . .	61
5. Las fuentes externas . . . . .	73
<i>La literatura no cristiana</i> . . . . .	73
<i>Fechas y astronomía</i> . . . . .	75
6. Los problemas de las fuentes primarias . . . . .	81
<i>La historia del material evangélico</i> . . . . .	82
<i>Anonimia</i> . . . . .	87
<i>Los sinópticos y Juan</i> . . . . .	90
<i>Los evangelios sinópticos como biografías</i> . . . . .	96
7. Dos contextos . . . . .	101
<i>El contexto teológico: la historia de la salvación</i> . . . . .	103
<i>El contexto de la actividad pública de Jesús</i> . . . . .	114

8. El escenario y el método del ministerio de Jesús . . . . .	119
<i>Galilea</i> . . . . .	125
<i>Un movimiento itinerante</i> . . . . .	131
9. El comienzo del ministerio de Jesús . . . . .	135
<i>Ayuno y tentación (Mc 1,12s; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)</i> . . . . .	135
<i>El llamamiento de los discípulos</i> . . . . .	140
<i>Discípulos, seguidores y partidarios</i> . . . . .	145
<i>El sumario de Marcos del ministerio inicial</i> . . . . .	150
10. Los milagros . . . . .	155
<i>Los milagros y la magia en el mundo antiguo</i> . . . . .	158
<i>Los milagros de curación (excepto las expulsiones de demonios)</i> . . . . .	166
<i>Expulsiones de demonios</i> . . . . .	172
<i>Milagros del ámbito de la naturaleza</i> . . . . .	176
<i>La significación de los milagros de Jesús</i> . . . . .	180
11. La llegada del Reino . . . . .	191
12. El Reino: Israel, los gentiles y los individuos . . . . .	211
<i>Los gentiles y el Reino futuro</i> . . . . .	213
<i>El pequeño rebaño</i> . . . . .	215
13. El Reino: inversión de valores y perfeccionismo ético . . . . .	219
<i>El perfeccionismo y la nueva era</i> . . . . .	221
14. Contienda y oposición en Galilea . . . . .	229
<i>Las "antítesis" (Mt 5,21-48)</i> . . . . .	234
<i>Un grupo de historias de conflicto (Mc 2,1-3,6)</i> . . . . .	236
<i>Discrepancias sobre tradiciones (Mc 7 // Mt 15)</i> . . . . .	242
<i>Tradiciones positivas</i> . . . . .	247
<i>Otros temas legales y posibles puntos de conflicto</i> . . . . .	248
15. La visión que Jesús tenía sobre su papel en el plan de Dios . . . . .	261
<i>Títulos</i> . . . . .	262
16. La última semana de Jesús . . . . .	273
<i>Los actos de Jesús</i> . . . . .	277
<i>El prendimiento de Jesús</i> . . . . .	288
<i>La recomendación de ejecutar</i> . . . . .	293
<i>La decisión de Pilato</i> . . . . .	297
<i>La ejecución</i> . . . . .	298
17. Epílogo: la resurrección . . . . .	299
Apéndice I: Cronología . . . . .	305
Apéndice II: Los discípulos de Jesús . . . . .	317
Índice de nombres y materias . . . . .	319
Índice general . . . . .	331