

E.P. SANDERS  
Jesús y el judaísmo

E D I T O R I A L T R O T T A

Jesús y el judaísmo

E. P. Sanders

Traducción de José Pérez Escobar

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

*Para Laura*

Título original: *Jesus and Judaism*,  
de E. P. Sanders,  
publicado originalmente por SCM Press

© Editorial Trotta, S.A., 2004  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© E. P. Sanders, 1985

© José Pérez Escobar, 2004  
Revisión de la traducción de Antonio Piñero Sáenz

ISBN: 84-8164-685-7  
Depósito Legal: M-33.519-2004

Impresión  
Marfa Impresión, S.L.

## CONTENIDO

<i>Prólogo</i> .....	11
<i>Nota a esta edición</i> .....	14
<i>Abreviaturas</i> .....	15
<i>Introducción</i> .....	17

### I. LA RESTAURACIÓN DE ISRAEL

1. Jesús y el Templo .....	99
2. El Templo nuevo y la restauración en la literatura judía .....	125
3. Otras indicaciones de la escatología de la restauración .....	143

### II. EL REINO

4. Los dichos .....	185
5. Los milagros y la muchedumbre .....	233
6. Los pecadores .....	257
7. Los gentiles .....	311
8. El Reino: conclusión .....	325

### III. CONFLICTO Y MUERTE

9. La Ley .....	353
10. Oposición y adversarios .....	387
11. La muerte de Jesús .....	421
<i>Conclusión</i> .....	457
<i>Bibliografía</i> .....	487
<i>Índices</i> .....	503



## PRÓLOGO

Este libro se inició durante los años 1975-1976 con la ayuda de una beca de investigación para postgraduados del Programa Killam del Consejo de Canadá. Su conclusión se retrasó por varias razones. Finalmente, pude reelaborarlo totalmente durante el año 1982, gracias a un permiso académico y una beca de investigación del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá. Durante ese periodo fui también investigador visitante en el Trinity College de Cambridge. Agradezco a la junta directiva del Programa Killam su enorme paciencia y comprensión, y al SSHRC la oportunidad que me dio para concluir esta obra. He contraído una gran deuda con el rector y mis colegas del Trinity College por el privilegio de haber sido un compañero más durante el breve tiempo que allí estuve. La generosidad y hospitalidad del College tanto de los colegas como de la directiva nunca han dejado de suscitar en mí una agradable sorpresa y un agradecimiento permanentes.

Uno de los compañeros del College, tutor mío mientras estuve allí, fue el doctor John A. T. Robinson. Su reciente fallecimiento nos ha privado a muchos de un dilecto amigo y a la Iglesia de un perspicuo portavoz. Mis recuerdos más queridos de aquel 1982 son las tardes pasadas en sus habitaciones hablando sobre nuestros trabajos. Estaría aquí fuera de lugar un homenaje a su obra como estudioso del Nuevo Testamento y como teólogo. Ya ha recibido, y seguirá recibiendo, elogios y homenajes de otras personas más calificadas que yo. Sólo puedo decir en este momento que mi vida y mi obra recibieron un gran impulso gracias a él.

La redacción final de este libro se hizo gracias a una beca de la

Universidad McMaster. Su finalización marca un tiempo de transición durante mi larga y feliz estancia en esta institución. Deseo expresar mi agradecimiento a la Junta directiva, a la anterior y a la actual, que ha prestado servicio durante los últimos diecisiete años. Creo que no hay universidad que haya sido tan afortunada en la elección de su junta de gobierno durante tantos años. Especialmente, estoy en deuda con Alvin A. Lee, en la actualidad rector de la universidad, que ha sido mi superior administrativo en uno u otro cargo desde 1971. En todo momento ha apoyado activa y enérgicamente tanto mi propia investigación como la de mis colegas en el área de estudios del cristianismo y judaísmo en el mundo grecorromano. Sin su ayuda no habiéramos logrado nuestros objetivos.

El capítulo 6 es una versión considerablemente revisada y algo más extensa de un artículo que apareció con el título «Jesus and the Sinners» [Jesús y los pecadores] en *JSNT* 4 (1983), pp. 5-36. Reproduzco aquí algunas secciones de este artículo gracias a la amable autorización del doctor Bruce Chilton. Estoy agradecido a todos los que criticaron mi artículo; sus comentarios me han ayudado en su revisión.

He discutido sobre el libro en su conjunto y sobre partes de él con numerosas personas, con gran provecho para mí y en ocasiones —mucho me temo— para consternación suya. Varias instituciones me han dado la oportunidad de dar cursos sobre los temas de este libro. Doy las gracias a todas ellas. Especialmente quiero manifestar mi agradecimiento a dos de mis colegas, Albert Baumgarten y Ben F. Meyer, que han estado dispuestos continuamente al intercambio de ideas y a la resolución de los problemas.

Phyllis DeRosa Koetting se ha encargado del mecanografiado, del elenco bibliográfico y los índices de la obra con su encanto habitual. La lectura de las pruebas de imprenta y de la paginación del índice, sin embargo, nos vino en un mal momento, por lo que agradezco a Jean Cunningham, de la editorial SCM Press, la ayuda prestada más allá de su estricta obligación, y a Margaret Davies, de la Universidad de Bristol, su abnegada asistencia en tal premura de tiempo.

Los años en los que la obra ha estado gestándose, o aparcada en la estantería, han supuesto problemas y dificultades tanto personales como profesionales. Pero han sido numerosos los amigos y colegas, incluidos los ya mencionados, que me han ayudado durante este tiempo. La incansable ayuda y amistad de otras cuatro personas ha sido también fundamental en este sentido. Me refiero concretamente a mis maestros David Daube, W. D. Davies, W. R. Farmer y Louis

Martin. No puedo expresar con palabras todo lo que les debo, y sólo espero que pueda yo hacer por alguien lo que ellos tan generosamente han hecho por mí. Pero la persona más importante tanto en esta como en cualquier otra época de mi vida, y cuya alegre disposición, firme cariño y espíritu optimista ha sido mi mejor inspiración, es mi hija. A ella dedico este libro con todo mi amor y gratitud.

## NOTA A ESTA EDICIÓN

Las referencias bibliográficas reproducen la forma del original en inglés excepto en aquellos casos en los que se conocía la existencia de una traducción española y ha sido posible acceder a la edición correspondiente, por la que se cita. Las menciones editoriales completas de esas obras aparecen en la bibliografía final.

Las abreviaturas de los libros bíblicos y parabíblicos figuran en el Índice de pasajes citados, junto a la entrada correspondiente.

## ABREVIATURAS

AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Leiden
Ant.	Josefo, <i>Antigüedades de los judíos</i>
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, ed. H. Temporini y W. Haase, Berlin/New York
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich
Bell.	Josefo, <i>La Guerra de los judíos</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain
Bibl	<i>Biblica</i> , Roma
BZNW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> , Giessen/Berlin
C. Ap.	Josefo, <i>Contra Apión</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington, D.C.
CBQMS	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> Monograph Series, Washington, D.C.
De Legat.	Filón, <i>De Legatione ad Gaium</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> , Louvain
ExpT	<i>Expository Times</i> , Edinburgh
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> , Cambridge, Mass.
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i> , Jerusalem
Interpr	<i>Interpretation</i> , Richmond, Va.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Philadelphia, Missoula, Mont., et alibi
JBLMS	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Monograph Series
JE	<i>Jewish Encyclopaedia</i> , 12 vols., New York, 1901-1906

JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i> , London
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i> , Leiden
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i> , Sheffield
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> , Sheffield
JSOTSuppl	Supplements to <i>Journal of Old Testament Studies</i> , Sheffield
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i> , Oxford
LCL	Loeb Classical Library, London/New York
NovT	<i>Novum Testamentum</i> , Leiden
NovTSuppl	Supplements to <i>Novum Testamentum</i> , Leiden
n.s.	nueva serie
NTS	<i>New Testament Studies</i> , Cambridge
OrSib	<i>Oráculos Sibilinos</i>
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae</i> , K. Preisendanz (ed.), 3 vols., Dresden, 1928-1942
RQ	<i>Revue de Qumran</i> , Paris
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament, München
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series, Philadelphia, Missoula, Mont., <i>et alibi</i>
SBT	Studies in Biblical Theology, London/Naperville, Ill.
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Freistadt
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , G. Kittel y G. Friedrich (eds.); trad. inglesa: G. Bromiley (ed.), Grand Rapids, 1964-1976
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i> , Leipzig
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig/Berlin
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten Testament und Neuen Testament, Neukirchen
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> , Giessen/Berlin
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums</i> , Giessen/Berlin
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> , Tübingen

## INTRODUCCIÓN

### EL PROBLEMA

La finalidad de este libro es investigar dos cuestiones relacionadas entre sí en torno a Jesús: el propósito y las relaciones de éste con sus contemporáneos en el marco del judaísmo<sup>1</sup>. Estas dos cuestiones nos llevan inmediatamente a otras dos: la causa de su muerte (¿implicaban sus intenciones una oposición tal al judaísmo que habría de conducirlo a la muerte?) y el impulso que motivó el surgimiento del cristianismo (¿tuvo su origen en una confrontación histórica entre Jesús y el judaísmo la escisión entre el movimiento cristiano y este último?)<sup>2</sup>. Son éstas cuestiones sobre las que hay numerosos puntos de vista y en torno a las que existe abundante producción especializada, hasta el punto de que sentimos un cierto temor al presentar un nuevo libro que intenta responderlas.

Hay algunos aspectos generales del estudio de éstos y otros problemas afines en la investigación contemporánea que merecen un comentario especial. En primer lugar, para alguien encuadrado desde muy pronto en una posición teológica para la cual la investigación sobre el Jesús histórico estaba, y debería estar, ya muerta (puesto que

1. La forma correcta de denominar el asunto sería «La relación con sus contemporáneos en el marco del judaísmo», pero utilizaré en ocasiones la forma más breve «Jesús y el judaísmo». Con esta frase no se pretende poner en duda el hecho de que Jesús fuera realmente judío.

2. Estas cuestiones han recibido últimamente mayor atención que hace unas décadas tras el nacimiento de la historia de las formas. Las plantea explícitamente, por ejemplo, C. K. Barrett en *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967.

la fe no debe buscar su seguridad en los datos históricos), resulta impresionante el tono persuasivo y la frescura de mucho de lo que se está escribiendo en la actualidad. Existen hoy día numerosos y nuevos intentos de presentar un cuadro general de la enseñanza y actividad de Jesús, y algunos se centran precisamente en los problemas mencionados en el primer párrafo. Uno piensa, por ejemplo, en la obra de Paul Winter sobre el proceso de Jesús<sup>3</sup> y el extenso debate provocado por su hipótesis<sup>4</sup>, en estudios tan rigurosos como *Nachfolge und Charisma (Seguimiento y carisma)*<sup>5</sup> de Martin Hengel, el volumen I de Joachim Jeremias *La predicación de Jesús*<sup>6</sup>, el ensayo sobre Jesús<sup>7</sup> de Eduard Schweizer, el libro de C. H. Dodd *The Founder of Christianity*<sup>8</sup>, brillantemente escrito, y las obras de Vermes<sup>9</sup> y Bowker<sup>10</sup>, especialmente dedicadas al tema de la relación entre Jesús y el judaísmo, *The Aims of Jesus*<sup>11</sup> de Meyer, y la reciente obra de Harvey *Jesus and the Constraints of History*<sup>12</sup>. Aunque sus autores reconocen la dificultad de sentirse seguros sobre la fiabilidad histórica de cada una de las perícopas en cuestión, lo que caracteriza a muchas de estas obras es que parecen confiar en la posibilidad de presentar un esbozo razonablemente preciso de la enseñanza y de la actividad de Jesús<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, encontramos en las escrituras de Jeremias, Dodd, Vermes y Meyer descripciones de conjunto sobre Jesús innovadoras o al menos con nuevos planteamientos, coherentes, que se basan en el material de los evangelios y que se proponen responder a las cuestiones históricas con datos históricos. El punto de vista que predomina hoy es que podemos conocer con certeza lo que Jesús pretendía realizar, que sabemos bastante sobre su enseñanza y que ambos aspectos cobran sentido en el marco del judaísmo del siglo I<sup>14</sup>.

3. Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; edic. rev. (T. A. Burkill y G. Vermes, eds.), 1974. Las páginas citadas se refieren a la edición revisada.

4. Véanse, por ejemplo, Ernst Bammel (ed.), *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, 1970; D. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971.

5. Martin Hengel, *Seguimiento y carisma*, 1981.

6. Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980.

7. Eduard Schweizer, *Jesus*; trad. inglesa 1971, especialmente pp. 13-51.

8. C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970.

9. G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973.

10. J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973.

11. B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 1979.

12. A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982.

13. Véase, por ejemplo, Dodd, *The Founder...*, p. 36.

14. Sobre el cambio hacia una mayor confianza en la posibilidad de describir rigurosamente el ministerio de Jesús, véanse también Gustaf Aulén, *Jesus in Contem-*

Una segunda característica de la situación actual es que tales cuestiones sobre Jesús, como las aquí contempladas, se plantean sin una referencia especial al debate de la relación entre el conocimiento del Jesús histórico y la fe cristiana<sup>15</sup>. Era un problema teológico el que estaba tras la decisión de Ernst Käsemann de reabrir la cuestión del Jesús histórico<sup>16</sup> y, por consiguiente, la defensa de su posición era totalmente teológica<sup>17</sup>. Sólo incidentalmente efectuó algunas afirmaciones de tipo histórico sobre Jesús<sup>18</sup>; el interés real de Käsemann y el de quienes polemizaron con él era determinar si se debía o no hacer este tipo de afirmaciones. Käsemann no tenía inconveniente en ofrecer una rápida pintura de las relaciones entre Jesús y el judaísmo<sup>19</sup>, pero lo hacía sólo en el contexto de un extenso ensayo sobre la posición teológica correcta respecto al Jesús histórico, ensayo en el que —como en otras obras— no aparecía ni el menor intento serio de fundamentar con precisión el auténtico problema. El panorama de los libros presentados en el segundo párrafo de esta introducción es completamente diferente. En estas obras, como también en otras, se asume o se expone (normalmente se asume) que es de gran utilidad saber y determinar claramente todo cuanto puede conocerse sobre Jesús y, en consecuencia, se invierte un gran esfuerzo para establecer lo que puede conocerse con certeza. Nuestra obra, en su mayor parte, está escrita con este talento. Quiero decir que personalmente me interesa el debate sobre el significado del Jesús histórico para la teología, en el sentido del interés que mueve a alguien por algo que

*porary Historical Research*, 1976, pp. viii, 3; H. Schürmann, «Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung»: *Geist und Leben*, 46 (1973), pp. 300-310, aquí, p. 300.

15. Sobre los estudios recientes de este problema, véanse W. G. Kümmel, *Theology of the New Testament*, 1974, pp. 24-27; L. Keck, *A Future for the Historical Jesus*, 1971; H. Zahrnt, *The Historical Jesus*, 1963, caps. 1-7, especialmente pp. 14, 109.

16. E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus» (1953), *Essays on New Testament Themes*, 1964, pp. 15-47. Cf. Keck (o. c., p. 20) sobre las razones de la nueva investigación. Es de destacar el capítulo de James M. Robinson sobre la legitimidad teológica de una investigación sobre el Jesús histórico en *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959, cap. 4. Al menos algunos de los que buscan información de tipo histórico siguen suscitando la cuestión de la «legitimidad». Véase Roloff, por ejemplo, que defiende la «legitimidad» de buscar material histórico en los evangelios: *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1969, p. 74.

17. E. Käsemann, «Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy», *New Testament Questions of Today*, 1969, pp. 23-65.

18. *Ibid.*, pp. 51, 56.

19. *Ibid.*, p. 51: «El odio de los dirigentes judíos se debió a la actitud de Jesús respecto a la Ley, a su forma de entender la gracia y a la relación con los pecadores que de ella se deriva...».

una vez encontró fascinante. Sin embargo, este libro no se ha escrito con tal propósito; quienes deseen un estudio sobre estos asuntos pueden dejar de lado esta obra y seguir buscando en las estanterías.

La última observación de tipo general que nos suscita el estado actual de la investigación es que al parecer se ha producido efectivamente un progreso real en las dos cuestiones que nos interesan. Ello no se debe a que hayan aumentado rápidamente los conocimientos, sino más bien a un cambio de actitud<sup>20</sup>. En primer lugar, en muchos círculos era casi prácticamente un tabú preguntarse por el propósito de Jesús. Parecía tratarse de una cuestión propia de los católicos, puesto que el tema en sí implicaba al parecer que Jesús tuvo un programa que incluía su continuación en la Iglesia<sup>21</sup>. Los especialistas contemporáneos muestran menos reparos sobre este asunto. En segundo lugar, la cuestión de la relación de Jesús con el judaísmo ha estado atrapada muy a menudo en posteriores controversias y en la apologética religiosa: bien presentando a Jesús como alguien completamente superior al judaísmo de su época<sup>22</sup> (considerado como la decadencia del periodo profético)<sup>23</sup> o, por parte de los investigadores judíos, considerándolo como uno de los suyos y explicando el desarrollo del cristianismo como una innovación paulina<sup>24</sup>. Ha resultado difícil hacer justicia a la pregunta formulada por Joseph Klausner: cómo es posible que Jesús viviese totalmente dentro del judaísmo y al mismo tiempo fuera el origen de un movimiento que se separó de él, dado que *ex nihilo nihil fit*, es decir, que nada viene de la nada. O expresado de forma más llana: por el humo se sabe dónde está el fuego<sup>25</sup>. No obstante, son muchos los estudios serios actuales que han intentado afrontar este problema evitando reincidir en la polémica o en lo apologético<sup>26</sup>.

20. Véanse, por ejemplo, las observaciones sobre la obra de Bornkamm, *infra*, pp. 58-61.

21. Cadbury sostenía que Jesús no tenía ningún programa, pero por razones diferentes. Discutiremos su planteamiento más abajo.

22. Por ejemplo, Bousset; estudiaremos su opinión en la sección siguiente.

23. Sobre la concepción del judaísmo de tiempos de Jesús como una degradación de la antigua religión de Israel, véanse E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 419s.; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 1972, p. 37.

24. Véase, por ejemplo, J. Klausner, *From Jesus to Paul*, 1943, pp. 4, 441, 514s., 582; cf. H. Conzelmann, «Current Problems in Pauline Research»: *Interpretation* 22 (1968), p. 172.

25. J. Klausner, *Jesús de Nazaret: Su vida, su época, sus enseñanzas*, 1991, p. 369.

26. Encontramos un buen ejemplo en G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965.

Al decir que ha habido progreso, no pretendo afirmar que las obras mencionadas más arriba sean complementarias o conduzcan a las mismas conclusiones. Más bien este progreso consiste en el modo en el que se plantean serias e importantes cuestiones históricas sobre Jesús y en la correcta utilización del material de los evangelios, y hasta cierto punto de la literatura judía, a pesar de ciertas incertidumbres sobre las respuestas finales al problema de la autenticidad y fiabilidad de las fuentes. El método cada vez más seguido y que parece totalmente necesario para poder escribir sobre Jesús consiste en construir hipótesis que, por una parte, se apoyen en un material considerado fiable en general sin que, por otra, dependamos totalmente de la autenticidad de una determinada perícopa<sup>27</sup>. Las reconstrucciones hipotéticas basadas en este material considerado fiable (aunque no supongan un tratamiento exegético exhaustivo de él) pueden recibir críticas en uno de los dos argumentos siguientes: se puede criticar la selección en sí del material o bien los supuestos aplicados para tal selección. Deseo explicar ahora con tanta claridad como me sea posible la forma en la que utilizaré este material y los supuestos que subyacen tras la reconstrucción a ella unida.

## EL MÉTODO

### *Los datos más seguros*

Dado el conglomerado de datos sobre Jesús y la iglesia primitiva que encontramos en los evangelios, nadie se opondrá al principio de que haya que comenzar por lo que es relativamente más seguro y proceder posteriormente hacia terrenos más inciertos. Pero es realmente difícil alcanzar un consenso sobre las reglas fundamentales para identificar lo que es relativamente seguro. Pienso que una de las razones de esta situación es que la mayoría de los estudios sobre Jesús se centran en su papel como maestro o predicador —en todo caso, fundamentalmente como mensajero—, y así proceden inmediatamente a intentar descubrir el centro de su mensaje<sup>28</sup>. Se podría comenzar el estudio con lo

27. Cf. Kümmel, *o. c.*, p. 26.

28. La casi exclusiva concentración en la figura de Jesús como maestro es conocida por todos los lectores. Dos ejemplos recientes: Bernard Brandon Scott, *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*, 1983 (cf., especialmente, p. 153); James Breech, *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, 1983. Se analizarán más abajo algunas de las excepciones a la regla.

que aparece en primer lugar en los evangelios (el arrepentimiento ante la llegada del Reino), o con lo que se considere más característico (por ejemplo, la llamada a los pecadores), con el material de los dichos que parecen haber sufrido menos cambios (frecuentemente hallado en las parábolas), o con las sentencias del Nazareno que presuntamente no pudieron ser creados por la iglesia primitiva («Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno?»: Mc 10,18). Pero, como quiera que sea, el punto de partida es siempre un núcleo de dichos, a partir del que se procede a una descripción del mensaje de Jesús y con frecuencia hasta de su intención y de la causa de su conflicto con el judaísmo.

Dos son los motivos que nos obligan a buscar en otro lado para hallar los datos mejores y más seguros que nos ayuden a comprender adecuadamente a Jesús. El primero es que los especialistas no están —ni tampoco, según mi opinión, se pondrán nunca— de acuerdo sobre la autenticidad total o parcial de los dichos. Hay unas pocas sentencias sobre las que existe un amplio consenso, pero no son lo suficientemente numerosas como para permitirnos una descripción completa de Jesús. Volveremos a la cuestión de los criterios de autenticidad en la sección siguiente, y en el capítulo 4 nos ocuparemos de algunos dichos importantes.

En segundo lugar, cuando estudiar a Jesús se considera igual al estudio de sus dichos se asume tácitamente que aquél era esencialmente un maestro. Aparece entonces Jesús como un pedagogo claro y directo, cuyas parábolas expresan con toda nitidez su mensaje sobre Dios y su reino, o bien, según algunos estudios recientes, como un maestro oscuro y enigmático cuyo mensaje no es, ni tampoco lo era en su época, totalmente claro o incluso pretendía ser ambiguo<sup>29</sup>. En cualquier caso, independientemente del tipo de maestro que fuera, resulta difícil pasar de un «Jesús maestro» a un «Jesús judío crucificado, dirigente de un grupo que sobrevivió a su muerte, que a su vez fue perseguido y que se constituyó en una secta mesiánica que tuvo éxito con el tiempo». Resulta difícil hacer de su enseñanza algo tan fuertemente delictivo que condujera a su ejecución, o lo suficientemente sectaria como para provocar la formación de un grupo que, con el tiempo, llegó a separarse del cuerpo principal del judaísmo. Esto no quiere decir que los estudiosos no hayan intentado encontrar relaciones entre la enseñanza de Jesús, su muerte y el origen del movimiento

cristiano, sino sólo que es realmente difícil establecer tales lazos. Además, las relaciones comúnmente aceptadas (por ejemplo, la oposición directa a Moisés como causa de su rechazo) son dudosas en el mejor de los casos. Investigaremos con mayor profundidad estas cuestiones más adelante, especialmente en la sección sobre «el estado de la cuestión» en este capítulo. Aquí me contento solamente con decir que las diferentes conexiones propuestas entre «Jesús maestro» y el final de su vida pública con sus posteriores consecuencias no son totalmente satisfactorias.

Vemos por tanto que el enorme trabajo desarrollado durante generaciones en la investigación sobre el material de los dichos evangélicos no ha desembocado en una descripción histórica convincente de Jesús, es decir, en una que lo sitúe firmemente en la historia judía, que explique su ejecución y por qué sus seguidores formaron una secta mesiánica perseguida. Lo que necesitamos son datos más seguros, datos sobre los que todos estén de acuerdo y que nos permitan al menos dar una explicación de estos enigmas históricos. Estos datos, en el caso de que los obtengamos, podrían completarse de varios modos; pero el primer objetivo de este estudio es buscarlos y establecerlos. Hay *hechos* sobre Jesús, su ministerio y sus consecuencias que son bastante seguros y que apuntan hacia una solución de problemas históricos; nuestro estudio se fundamenta principalmente en hechos sobre Jesús, y sólo de forma secundaria en un estudio de parte del material de los dichos.

Hace ya años que Fuchs propuso situar en primer plano el comportamiento de Jesús utilizándolo como marco en el que insertar los dichos<sup>30</sup>. El comportamiento concreto de Jesús en el que pensaba este investigador era su relación con los pecadores que está en correlación con los dichos en los que se llama a los pecadores y se les promete el Reino. Al igual que muchos otros intérpretes contemporáneos, argumentaré más adelante a favor de que este comportamiento y estos dichos fueron efectivamente característicos de Jesús y que son importantes para comprender tanto su persona como su relación con sus contemporáneos. Sin embargo, a fin de entender la importancia de esta llamada de Jesús a los pecadores para que se pusieran de su lado, debemos conocer bien quiénes eran estos pecadores y qué entendía Jesús por Reino, lo que a su vez nos exige un profundo conocimiento

29. Véanse las obras de Scott y Breech antes mencionadas.

30. E. Fuchs, «The Quest of the Historical Jesus» (1956), en Íd., *Studies of the Historical Jesus*, 1964, pp. 21s.

de Jesús y del judaísmo, precisamente lo que estamos intentado esclarecer. El estudio que parte de la relación de Jesús con los pecadores para comprender la intención que tuvo al llamarlos y extraer así hipótesis sobre su relación con el judaísmo (constituido por pecadores y justos a la vez) es muy fructífero, pero no resultaría un buen punto de partida. No sólo porque la relación de Jesús con los pecadores depende de otros puntos importantes que deben clarificarse con anterioridad antes de comprender su significado, sino también (como mostraré en el capítulo 6) porque la explicación mayoritariamente aceptada es incorrecta. Se trata de un hecho que debe explicarse y relacionarse con el mensaje de Jesús<sup>31</sup>, pero su significado es lo bastante dudoso como para ofrecernos el mejor punto de partida para nuestro trabajo.

Recientemente dos estudiosos han tomado en consideración algunos hechos sobre Jesús, utilizándolos de diferentes formas para obtener una presentación completa de su figura. Morton Smith ha señalado que «... la estructura externa de la vida de Jesús —el qué, cuándo y dónde— es razonablemente cierta»<sup>32</sup>. Smith indica otro hecho importante: «Con independencia de lo que Jesús pudo o no haber hecho, es incuestionable que inició el proceso que se convirtió luego en cristianismo»<sup>33</sup>. Anthony Harvey comenta de igual modo que «al menos los testimonios sobre los hechos principales de la vida y muerte de Jesús son tan abundantes, detallados y consistentes como en el caso de cualquier otro personaje de la historia antigua»<sup>34</sup>. Harvey menciona los siguientes hechos que están más allá de toda duda razonable:

Jesús fue conocido tanto en Galilea como en Jerusalén; era un maestro; realizó curaciones de varias enfermedades, en particular de posesiones diabólicas que fueron consideradas como milagros; se involucró en controversias con otros judíos sobre asuntos relativos a la ley de Moisés y fue crucificado bajo Poncio Pilato<sup>35</sup>.

Estos dos investigadores llegan a visiones diferentes sobre Jesús aunque están de acuerdo sobre todos estos hechos. Smith defiende que el hecho fundamental y más seguro sobre Jesús es que era un taumaturgo, y está seguro de que fueron las curaciones realizadas

durante su vida pública las que atrajeron a la muchedumbre hacia su predicación<sup>36</sup>. Las gentes empezaron a considerarle el mesías. Las expectativas que suscitaba afectaron a muchas personas, lo que llevó a las autoridades a sentir miedo de él (p. 16; cf. 43ss.). De este modo Smith traza una razonable línea de desarrollo que va desde «hacedor de milagros» a «pretendiente mesiánico», y de aquí a la crucifixión. También sostiene que el título «Hijo de Dios» tuvo su origen en sus milagros (pp. 80-83; 101-103; cf. 14). Señala finalmente que había también en esta época otros muchos maestros y profetas conocidos en Israel, pero que no se tendía a convertirlos en taumaturgos. Es comprensible, sin embargo, que el que fue conocido especialmente por esta actividad llegase a ser conocido también por otras: «Podemos entender el resto de la tradición sobre Jesús si comenzamos por los milagros, pero éstos no pueden entenderse si comenzamos por una tradición puramente doctrinal» (p. 16; cf. 129).

La enseñanza atribuida a Jesús no aparece de forma destacada en el estudio de Smith, aunque deja caer la sorprendente insinuación de que la actuación de Jesús como «mago» está relacionada con la afirmación de que predicó el evangelio a los pobres (p. 24). Da la impresión de que si Smith hubiera tratado con más detalle el material didáctico, lo habría considerado en parte procedente de Jesús, pues era ampliamente conocido por su fama como mago, y pensaría que otra parte se habría atribuido a él según el principio de que nombres famosos atraen dichos famosos.

El gremio de especialistas del Nuevo Testamento no ha prestado a la última obra de Smith la atención que se merece, a pesar de que este investigador nos ofrece en ella otra muestra de su incomparable erudición. El título de «mago» atribuido a Jesús puede haber sido un obstáculo, al igual que la costumbre de Smith de tocar las narices a los piadosos. No debemos permitir, sin embargo, que ello nos impida considerar su obra como lo que es en realidad: un esfuerzo serio por explicar históricamente algunos de los enigmas principales sobre Jesús, concretamente por qué atrajo la atención, por qué fue ejecutado y por qué posteriormente fue deificado. Más arriba he indicado que considerar a Jesús esencialmente un maestro no responde a estas ni a otras cuestiones afines. Podemos clarificar lo que quiero decir comparando la obra de M. Smith con dos libros recientes dedicados al estudio de Jesús como maestro, escritos por Scott y Breech<sup>37</sup>. Ambos

31. Véase Graham Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27, 1974, pp. 137-152; cf. p. 175.

32. M. Smith, *Jesus the Magician*, 1978, p. 17.

33. *Ibid.*, p. 5.

34. Harvey, *o. c.*, pp. 5s.

35. *Ibid.*, p. 6.

36. Smith, *Jesus...*, pp. 11, 14.

37. Scott, *o. c.*; Breech, *o. c.*



se basan en el supuesto de que el material histórico más firme sobre Jesús consiste en un pequeño grupo de dichos y parábolas. En estas obras Jesús aparece como un enigmático hacedor de acciones simbólicas (Scott) o fabulador en parábolas (Breech), que hace cosas que, aunque misteriosas entonces, una vez descifradas veinte siglos después aparecen como sorprendentes en su forma pero no especialmente en su fondo. El Jesús de estas obras no pudo haber sido, en mi opinión, ninguna figura histórica importante. Y acertamos si decimos que en estos libros Jesús no es considerado una figura relevante. Breech afirma explícitamente: «... No hay en absoluto fundamento alguno para suponer que Jesús compartiera las ideas cosmológicas, míticas y religiosas de sus contemporáneos»<sup>38</sup>. En esta perspectiva tampoco hay razones para que éstos le prestasen atención alguna. De igual modo Scott sostiene que para Jesús el «Reino» era un símbolo que excluía hasta el concepto mismo de él<sup>39</sup>. No dice explícitamente que Jesús no hablaba la misma lengua que sus contemporáneos, pero parece deducirse. Un Jesús que fuera solamente un maestro, es más, un maestro que no comunicaba ideas sorprendentes a sus oyentes, sería con toda seguridad una persona sin apenas relieve.

Ciertamente estas obras son libros extremos y unilaterales. Otros autores que han considerado a Jesús principalmente como maestro han presentado su enseñanza como algo relevante para sus contemporáneos e incluso han intentado encontrar en ella aspectos ofensivos que justificaran su ejecución<sup>40</sup>. Trataremos posteriormente del éxito de tales esfuerzos. Pero cuando nos desplazamos desde libros tan exagerados sobre Jesús como maestro hasta la extrema y unilateral presentación que de él hace Smith como mago, debemos confesar que no sólo respiramos aire fresco sino que también sentimos el sudor que procede del esfuerzo por explicar la historia.

Ya he dicho que el libro de Smith es unilateral, por lo que será útil ofrecer un ejemplo de ello. Al comentar el Padre Nuestro reconoce

38. Breech, o. c., p. 218.

39. Scott, o. c., p. 11. Scott, sin embargo, es consciente del problema. Comenta (pp. 165s.) que toda interpretación debe explicar por qué fue ejecutado. Dice que Jesús «parodia y ridiculiza; sus imágenes son atrevidas y, a veces, escandalosamente incorrectas... El poder curativo de sus imágenes era lo que aterrorizaba a sus adversarios, quienes lo veían por tanto como poseído por un demonio» (p. 166). Podemos decir con toda seguridad que esta forma de ver las cosas no explica efectivamente la oposición ni la ejecución.

40. Véanse, por ejemplo, los comentarios sobre Eduard Schweizer, *infra*, pp. 69-71.

que «'Venga tu reino' (Mt 6,10) no tiene un claro paralelo mágico», puesto que procede «del pensamiento escatológico judío» (p. 132). Sin embargo considera que la frecuente repetición de los nombres de los dioses en los papiros mágicos griegos puede iluminar la frase anterior, «santificado sea tu nombre» (Mt 6,9). Pero si buscamos paralelos para la «santificación del nombre», sería mucho mejor considerar las esperanzas judías de restauración. En una obra anterior Smith citaba de hecho una frase del *Qaddish* como paralelo del versículo de Mateo: «Sea tu gran nombre magnificado y santificado»<sup>41</sup>. El nuevo paralelo procedente de los *Papiros Mágicos Griegos*, que ahora aduce Smith, debería llevarnos a examinar en un contexto más amplio las frases que tratan de la glorificación, santificación y ensalzamiento del nombre de Dios; pero es unilateral —como el mismo Smith admitiría sin duda— citar solamente los *Papiros Mágicos Griegos*.

Esto nos lleva a considerar correcto oponernos a aceptar simplemente el procedimiento de Smith que comenzaba por los milagros la investigación de los hechos de Jesús. Deberíamos tener en cuenta el contexto general de la vida y obra de Jesús y comenzar así con aquel hecho suyo que mejor responda a ese contexto. El razonamiento es el siguiente: Jesús vivió en una cultura mixta, y los *elementos* de su vida y obra pueden clarificarse obteniendo información de aquí y allá en el ámbito del mundo antiguo. Pienso que en este contexto tienen también su lugar los papiros mágicos. Ahora bien, nosotros conocemos el contexto primordial de la actuación de Jesús: la escatología judía. Como demostraré después, la línea que desde Juan Bautista llega a Pablo y a los otros apóstoles es la escatología judía y sería erróneo sacar fuera de ella el objeto de nuestra investigación.

Considero que la intención de Smith ha sido dar un golpe de mano para equilibrar los estudios sobre Jesús, es decir, para apartarnos de la casi exclusiva concentración en su actividad como maestro. Además, fundamentándose en el indudable hecho de que Jesús era conocido como taumaturgo, Smith ha intentado presentar nuevas pruebas para mostrar que Jesús siguió en su acción algunas de las prácticas comunes a todos los magos. En tercer lugar, este investigador ha realizado una importante contribución a la metodología: debemos estudiar los hechos realizados por Jesús e intentar compren-

41. M. Smith, *Tannaïtic Parallels to the Gospels*, JBLMS 6, 1951, p. 136. Cf. otros paralelos a los versículos del Padre Nuestro, citados por Smith en p. 137.

derlos en su contexto. Si me distancio de Smith es porque pienso que hay otras acciones que inequívocamente sitúan mejor a Jesús en un contexto diferente al de la magia.

Harvey elabora también su libro emplazando los hechos conocidos de Jesús en su contexto, que a su vez impone límites al significado de aquéllos. Éste es el sentido del título de su obra *Jesus and the Constraints of History* («Jesús y los límites de la historia»). Vamos a poner un ejemplo de su método citando su comentario a la cuestión de Jesús como maestro:

... Nos daremos cuenta de que estas escuetas afirmaciones biográficas, que poseen un alto grado de certeza histórica pero que a primera vista no parecen transmitir información interesante para el teólogo, adquieren una relevancia considerable. La afirmación, por ejemplo, de que Jesús era un maestro —cuando se coloca en el contexto de los límites que se imponían a cualquier maestro de su tiempo y cultura, y del relativamente pequeño número de opciones a disposición del que deseara dar un nuevo impulso a las ideas religiosas que fuera inteligible a la mayoría de sus oyentes— es capaz de generar una sorprendente cantidad de información sobre la clase de persona que Jesús debió de haber sido y sobre lo que pretendía. Y esta información es de gran relevancia para la cuestión fundamental de la cristología: quién y qué era Jesús<sup>42</sup>.

Confesaré al lector que, al leer estas palabras, pensé que Harvey había logrado ser el primero en publicar un libro sobre el que yo había estado trabajando intermitentemente durante casi diez años. Pero resultó que no era éste el caso, y si recuerdo aquel momento es para señalar lo apropiado de su método para afrontar el problema de describir la figura de Jesús. Pero quedará claro que no empleamos precisamente la misma lista de hechos<sup>43</sup>, que evaluamos de forma completamente diferente el alcance de sus posibles significados en el marco del judaísmo, y que —como siempre— no estamos de acuerdo

42. Harvey, o. c., p. 7.

43. Harvey presenta su lista de hechos en la p. 6 de la obra citada. Presentaré la mía un poco más adelante. No considero que el conflicto sobre la Ley esté en el mismo nivel de certeza que la crucifixión por los romanos. Véase *infra*, capítulo 9. En otras partes de su libro Harvey considera incuestionables una serie de hechos que fueron añadidos posteriormente como, por ejemplo, la acusación de que Jesús profirió blasfemias. Dice que se trata de «uno de los hechos más seguros de Jesús» (p. 171). Sin embargo, en otras partes indica que no podemos estar de hecho seguros de esta acusación. Cf. pp. 31s.

en la valoración de ciertas perícopas. Además, como queda claro por la cita anterior, a Harvey le preocupa orientar la discusión hacia el problema de la cristología e invierte un gran esfuerzo en la cuestión de cómo un hombre moderno puede encontrar sentido al pensamiento antiguo<sup>44</sup>. Por mi parte, prescindo de estos dos asuntos.

La frase «debió haber sido», que aparece en la cita de Harvey, y otras similares, son muy comunes en su libro. Esto indica hasta qué punto se siente obligado a escribir lo que podríamos denominar una historia «apriorística»: si Jesús hizo «x», debe haber significado «y». Nuestra obra no está totalmente exenta de este tipo de argumentación, aunque no la utilizo tan continuamente como Harvey. Estos modos argumentativos no son necesariamente erróneos. Su valor depende de varios factores, de entre los que destacamos los dos más importantes: cómo podemos estar seguros de los posibles significados de tal acción o dicho; cuántas líneas de pruebas convergen hacia el mismo significado.

El método articulado en las obras de Smith y Harvey, y que intento clarificar y seguir de forma sistemática, no es nuevo de hecho. Ha sido aplicado por diversos autores, aunque con poca o nula reflexión. Podemos ilustrar el método y los problemas que presenta citando un ejemplo (sobre el que volveremos más adelante) del artículo de Ernst Käsemann, que fue quien formalmente reabrió la investigación sobre el Jesús histórico. Käsemann afirmaba que las antítesis primera, segunda y cuarta del Sermón de la montaña eran auténticas, y deducía la conclusión de que con ellas Jesús se autoexcluía del judaísmo o «de lo contrario proclamaba una Torá mesiánica y, por tanto, era el mesías»<sup>45</sup>. La conclusión sobre los dos posibles significados de los *logia* contra la cólera, la lujuria y el juramento se basa en un supuesto apriorístico: el judaísmo oficial no toleraría tales dichos. Este supuesto se fundamenta en una errónea comprensión de la ley judía y de los límites permitidos al desacuerdo individual. Por el momento nos basta con presentar sólo uno de estos errores: no va en contra de la Ley ser más estricto y riguroso de lo que la Ley exige.

Espero que tanto el método como sus peligros estén claros. En principio, es posible argumentar a partir de hechos para llegar al sentido o significado. Además, este tipo de argumentación es necesario si queremos responder a cuestiones relevantes sobre Jesús. Lo que

44. Véanse especialmente los caps. 4 —por ejemplo, pp. 67, 71-77— y 5.

45. Käsemann, «The Problem...», p. 37.

resulta difícil es desarrollar tales argumentaciones con éxito y convincentemente, evitando el excesivo razonamiento en círculo, comenzando en el punto correcto, presentando claramente los hechos y evaluando su posible significado en su contexto original.

Como es habitual al tratar de problemas históricos, no existe un comienzo que no implique otro en el círculo hermenéutico, es decir, que no dependa de elementos que a su vez nos exigen comprender otros. Los historiadores operan siempre dentro de este tipo de círculo, moviéndose de los datos a las conclusiones aproximativas, para regresar otra vez a los datos con una perspectiva nueva, y así sucesivamente. Al tratar del libro de Smith he mencionado ya el círculo hermenéutico que he seguido y que presentaré de forma completa más adelante: muchos datos apuntan a la escatología judía como marco general del ministerio de Jesús, cuyos detalles podemos examinar a la luz de este marco. Tenemos que estar atentos para entrar en el círculo en el punto correcto, es decir, para elegir el mejor punto de partida. Éste, a su vez, tiene que ser un punto que sea históricamente seguro y cuyo significado pueda establecerse con cierto grado de independencia respecto al resto de los datos. Debemos evitar también razonar en círculo, es decir, fundamentar dos datos apoyando uno en el otro y a la inversa. Esto ocurre con sorprendente frecuencia, y lo comprobaremos al estudiar Mt 12,28 y Lc 11,20. La causa no es tanto un conocimiento deficiente de las leyes de la lógica cuanto la falta de atención a lo que es o no sólido en la tradición: las conclusiones sobre Jesús están basadas en pasajes, especialmente en dichos, cuya autenticidad y significado dependen de un contexto proporcionado a su vez por las conclusiones mismas. Así, la conclusión de que Jesús pensaba que mediante sus exorcismos se revelaba o se hacía presente el Reino depende de Mt 12,28 y paralelos. Este versículo es considerado auténtico y significativo porque refleja cómo Jesús percibía su poder escatológico. Pero, a su vez, esta percepción jesuánica de su poder escatológico nos es conocida solamente a partir de conclusiones y argumentos basados en Mt 12,28 y en uno o dos dichos más (cf. capítulo 4).

El camino más sencillo para evitar estos y otros problemas argumentativos es fundamentar el estudio en una base sólida, especialmente comenzando en el punto correcto. Una vez fijado el comienzo, estableceremos el contexto que influirá en la interpretación de los datos posteriores.

Comenzamos determinando los datos más seguros. Hay varios hechos relativos a la vida pública de Jesús y *sus consecuencias* que

pueden considerarse totalmente ciertos<sup>46</sup>. Toda interpretación de Jesús debe ser capaz de dar cuenta de ellos. Los hechos casi indudables, catalogados más o menos en orden cronológico, son los siguientes:

1. Jesús fue bautizado por Juan Bautista.
2. Era un galileo que predicó y realizó curaciones.
3. Llamó a discípulos y habló de que eran doce.
4. Limitó su actividad a Israel.
5. Mantuvo disputas sobre el Templo.
6. Fue crucificado fuera de Jerusalén por las autoridades romanas.
7. Tras la muerte de Jesús, sus seguidores continuaron formando un movimiento identificable.
8. Al menos algunos judíos persiguieron a ciertos grupos del nuevo movimiento (Gal 1,13.22; Flp 3,6) y, al parecer, esta persecución duró como mínimo hasta un tiempo cercano al final del ministerio de Pablo (2 Cor 11,24; Gal 5,11; 6,12; cf. Mt 23,34; 10,17).

Durante el desarrollo de esta obra he ensayado varios puntos de partida, elaborándolos tanto mentalmente como sobre el papel, con el deseo de encontrar el más satisfactorio. El objetivo es siempre proceder desde el dato más seguro y menos ambiguo hacia los más inciertos. Si conociéramos bien cualquiera de estos ocho puntos, cada uno de ellos podría servir de punto de partida adecuado. Si supiésemos con certeza, por ejemplo, si hubo o no una conexión directa entre la ejecución de Jesús por los romanos y la persecución judía contra algunos de sus discípulos, se resolverían muchos de los enigmas del cristianismo primitivo y su relación con el judaísmo. Si supiéramos lo suficiente sobre las acusaciones y motivos que condujeron a la ejecución de Jesús, tendríamos una clave segura para comenzar a desenmarañar los temas interrelacionados de los que aquí tratamos<sup>47</sup>. Pero sobre algunos de ellos carecemos de información, y

46. No considero dudoso ninguno de los siguientes elementos, aunque algunos pueden serlo. Aquellos sobre los que gira nuestra interpretación serán analizados y justificados en los capítulos posteriores. Hay otros hechos relativos a Jesús sobre los que no albergo ninguna duda (por ejemplo, que tuvo un hermano llamado Santiago), pero que no son relevantes para nuestro estudio.

47. El hecho cierto de la ejecución por los romanos parece haber sido determinante para algunos especialistas, como Winter y Brandon, cuyas opiniones serán analizadas más adelante. N. A. Dahl sostenía que el punto de partida para el estudio de la

de la que disponemos sobre otros es dudosa y poco fiable. Encontrar una respuesta segura a la cuestión de la causa de la muerte de Jesús nos exige resolver previamente una gran cantidad de problemas, por lo que el hecho de su ejecución no puede ser el punto de partida de nuestro estudio. De igual modo, si pudiéramos establecer con seguridad si hubo o no una conexión intrínseca entre la predicación de Jesús y la formación posterior por sus discípulos de un grupo con una identidad propia, podríamos comenzar nuestro estudio en ese punto. Pero resulta que esta cuestión sigue siendo uno de los temas más controvertidos en el estudio de los orígenes del cristianismo. He optado por comenzar por la controversia sobre el Templo, sobre la que poseemos una información un poco más segura, y que nos ofrece casi tan buen acceso al estudio del propósito de Jesús y las relaciones con sus contemporáneos como lo haría un informe del proceso contra Jesús por parte de un testigo ocular<sup>48</sup>. La controversia sobre el Templo puede también aislarse hasta cierto punto de otras cuestiones. Nos suministra así un acceso al estudio del ministerio y del ámbito histórico de Jesús, y abre también el camino para reconsiderar la cuestión sobre «Jesús y el Reino».

Deberíamos decir una palabra sobre la utilidad de emplear hechos que acontecieron tras la muerte de Jesús para clarificar el propósito de éste y su relación con el judaísmo. En el mundo anglosajón se ha defendido con frecuencia, normalmente como respuesta a los estudios sobre Jesús de los protestantes liberales alemanes, que de la fe que surgió entre sus discípulos podían inferirse, y de hecho así lo requería esta fe, algunos datos seguros sobre Jesús. Robert Morgan es un ejemplo de la crítica al enfoque de los alemanes: «Para explicar el fenómeno del cristianismo necesitamos algo más que un Jesús protestante liberal»<sup>49</sup>. En esta misma línea escribió John Knox que «aunque no pudiéramos confiar en ninguno de los dichos ni de los hechos de Jesús, podríamos fiarnos de la impresión que los evangelios propor-

cionan de aquel personaje que los pronunció o los realizó»<sup>50</sup>. La posición de Knox no es la misma que la de la tradición inglesa que va de Rawlinson hasta Moule<sup>51</sup>, pero en este punto coinciden. Lo que estaba en juego en el debate anglosajón, como muestra el trabajo de Morgan, era la cristología de la encarnación: aunque la investigación histórica por sí misma sólo puede presentar un retrato del Jesús histórico, que no puede ser fundamento para la fe cristiana, algunas descripciones históricas de Jesús son más coherentes que otras con la doctrina de la encarnación<sup>52</sup>. La argumentación de Knox estaba dirigida a la Iglesia: el lector cristiano puede *conocer* quién *era* realmente Jesús examinando la iglesia primitiva, pues en ella quedó impreso el impacto de su vida y obra.

No deseo poner en duda ni tampoco confirmar las posiciones de (por ejemplo) Lightfoot y Knox<sup>53</sup>. Sin embargo, probaré en ocasiones a inferir causas a partir de los resultados. Entre otras cosas intentaré ver qué podemos saber sobre Jesús estudiando lo que ocurrió tras su muerte. En el desarrollo de esta línea de investigación sólo tendré en mente la secuencia histórica descrita más arriba, a saber, la que concluye con la persecución del movimiento cristiano primitivo por algunos judíos, no la que conduce a la confesión de Jn 20,28. La cuestión es sencillamente si Jesús dijo o hizo algo que impulsó a sus seguidores a formar una secta, un grupo dentro del judaísmo con una identidad y comportamiento propios susceptibles de ser reprimidos. No considero probable de antemano que el nexo entre Jesús y la consolidación y persecución de sus seguidores resida en una concepción común de ambos sobre su *persona*. Pablo ofrece solamente un motivo para las persecuciones judías: el problema de la circuncisión y, por extensión, el problema de la Ley<sup>54</sup>. No pretendo resolver este asunto ahora, sino sólo señalar que hay diferencia entre mi esfuerzo por vincular causas y resultados, y el practicado por la mayoría de la investigación anglosajona. En la sección posterior titulada «Una buena hipótesis» describiré con más detalle mi idea sobre cómo inferir causas a partir de los resultados.

vida de Jesús es su muerte, concretamente su muerte como rey de los judíos. Véase *The Crucified Messiah and Other Essays*, 1974, pp. 10-36, 68, 72-74.

48. R. Pesch, «Der Anspruch Jesu»: *Orientierung* 35 (1971), está también a favor de comenzar con la controversia sobre el Templo.

49. Robert Morgan, «*Non Angli sed Angeli: Some Anglican Reactions to German Gospel Criticism*», en Stephen Sykes y Derek Holmes (eds.), *New Studies in Theology* I, 1980, pp. 1-30, aquí, pp. 7, 14s. Cf. «Günther Bornkamm in England», en Dieter Lührmann y George Strecker (eds.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, 1980, pp. 491-506, especialmente p. 499.

50. John Knox, *Jesus, Lord and Christ*, 1958, p. 115. Sobre la posición de Knox véase E. P. Sanders, «New Testament Studies Today», en Bruce C. Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies*, 1983, pp. 11-28, aquí, pp. 11-14, 20.

51. «From Rawlinson to Moule», en Morgan, «*Non Angli sed...*», pp. 14s.

52. Morgan, «Günther Bornkamm», pp. 500-502.

53. Sobre J. B. Lightfoot, véase Morgan, «*Non Angli sed...*», p. 4.

54. Véase especialmente Gal 5,1; 6,12; cf. 1 Tes 2,16. Véase E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983, pp. 190-192; pp. 204s. n. 77.

### Los dichos

Aunque acabamos de atribuir una función relativamente secundaria a los dichos —especialmente si se tiene en cuenta la relevancia de la que generalmente ha disfrutado—, este material sigue siendo importante para nuestro estudio. Si bien está más allá de los límites de la presente obra un examen exhaustivo de la fiabilidad y autenticidad de los dichos<sup>55</sup>, intentaré explicar brevemente la postura general que asumimos aquí a este respecto.

Pertenezco a la escuela que sostiene que rara vez puede probarse de forma indudable que un dicho atribuido a Jesús sea totalmente auténtico o falso. Cada uno de ellos debe examinarse mediante criterios apropiados y atribuido (provisionalmente) a un autor, bien a Jesús o a un representante anónimo de algún estrato de la iglesia primitiva<sup>56</sup>. Esto parece ser una posición neutral que carga el peso de la prueba por igual en quienes atribuyen un dicho a Jesús y en los que lo hacen a la Iglesia. Si estuviéramos escribiendo una historia del material sinóptico de los dichos, tal posición sería probablemente neutral. Sin embargo, cuando escribimos sobre Jesús, esta actitud tiene el efecto de desplazar el peso de la prueba hacia los que afirman la autenticidad<sup>57</sup> de un dicho o de un conjunto de ellos. Soy consciente de que no estoy organizando neutralmente el material cuando lo asigno lo mejor que puedo a un contexto determinado. Busco información acerca de Jesús, y la busco con algo de escepticismo; antes de utilizar un dicho, quiero estar *convencido* de que éste pertenece a Jesús al menos con cierta probabilidad.

La cuestión tan frecuentemente planteada sobre quién recae el peso de la prueba es realmente muy simple: recae sobre quien sostiene

55. Disponemos en la actualidad de una rica y clarificadora literatura sobre los criterios para evaluar su autenticidad. Las obras más útiles que he encontrado son las siguientes: M. D. Hooker, «Christology and Methodology» *NTS* 17 (1970-1971), pp. 480-487; «On Using the Wrong Tool» *Theology* 75 (1972), pp. 570-581; R. S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (Studies in Creative Criticism 4), 1972, F. G. Downing, *The Church and Jesus*, SBT II 10, 1968, especialmente cap. VI, D. G. A. Calvert, «An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus» *NTS* 18 (1971-1972), pp. 209-219, David L. Mealand, «The Dissimilarity Test» *SJT* 31 (1978), pp. 41-50.

56. La exposición más clara de esta postura es la de Hooker, *art. cit.*, pp. 484-487, cf. Barbour, *o. c.*, p. 11.

57. Se utiliza el vocablo «autenticidad» como término sintético útil. Un dicho «auténtico» es aquel sobre el que tenemos buenas razones para considerarlo próximo a algo que Jesús probablemente dijo.

ne una propuesta<sup>58</sup>. Si nuestro libro fuera un comentario sobre Mateo, tendríamos que mostrar que el material que utilizo pertenece a Mateo y no, por ejemplo, a un redactor premateano. Puesto que este libro trata de Jesús, debo cargar con el peso de la prueba y mostrar que el material que utilizo proporciona con toda probabilidad un conocimiento cierto sobre Jesús.

Deberíamos conseguir un consenso general sobre este modo de plantear la cuestión del peso de la prueba. No obstante, seguirán existiendo importantes desacuerdos sobre la fiabilidad de los evangelios. Los especialistas tienen diferentes ideas globales sobre el material evangélico, y éstas afectan considerablemente a sus opiniones sobre el número de casos en los que podemos concluir con certeza que un pasaje es auténtico. Yo me encuentro situado, como ya he dicho, en el lado de los escépticos, y deseo exponer aquí brevemente mis opiniones sobre la naturaleza del material.

1. Debe mantenerse uno de los principales argumentos de la historia de las formas («crítica de las formas» en el ámbito anglosajón), a saber, que el material que poseemos fue transmitido por la Iglesia y adaptado por ella para su utilización<sup>59</sup>. El esfuerzo más importante por presentar una alternativa a la historia de las formas es el de Birger Gerhardsson, quien durante años ha abogado en favor de una evaluación fundamentalmente diferente del material sinóptico. Dado que otros investigadores se han sumado a la posición de Gerhardsson<sup>60</sup>, debemos detenernos a reflexionar sobre la posibilidad de revisar la opinión general más extendida sobre este material.

No voy a repetir la historia de la contribución original de Gerhardsson<sup>61</sup>, de las críticas dirigidas contra ella<sup>62</sup>, ni de la respuesta

58. Así Hooker, *art. cit.*, p. 485.

59. Cf. Downing, *The Church and Jesus*, pp. 108s.; Hooker, *art. cit.*, p. 480.

60. Especialmente, Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Uberlieferung*, WUNT 27, 1981. Véase el análisis de Gerhardsson en *TLZ* 108 (1983), cols. 500-503. Aunque considera su contribución en general bastante positiva, Gerhardsson piensa que Riesner ha ido demasiado lejos en su defensa de la fiabilidad de la tradición sinóptica.

61. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, 1961, 1964. Un nuevo planteamiento matizado y más adecuado lo encontramos en *The Origin of the Gospel Tradition*, 1979.

62. Además de la crítica de Morton Smith, bien conocida («A Comparison of Early Christianity and Early Rabbinic Traditions» *JBL* 82 [1963], pp. 169-176), véanse las reseñas más comprensivas de W. D. Davies (*The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964, pp. 464-480); Downing (*The Church and Jesus*, pp. 105-109) y E. P. Sanders (*The Tendencies of the Synoptic Tradition*, 1969, pp. 294-296).

ofrecida a éstas<sup>63</sup>. La discusión se centrará en su última aportación, que me parece convincente al menos en lo que afecta a nuestra visión del origen e historia del material de los evangelios, aun cuando ello no cambie de forma decisiva mi propia postura con relación a su autenticidad<sup>64</sup>.

Dos son los datos de capital importancia que debemos tener en cuenta: fuera de los evangelios no hallamos un cuerpo sustancial de tradiciones sobre Jesús; y dentro de ellos tenemos *textos* desarrollados y no sólo puntos o ideas esenciales<sup>65</sup>. La combinación de estos dos datos refuta de forma efectiva la posición fundamental de la crítica de las formas, según la cual la mayor parte del material fue creado en «situaciones típicas» para subvenir a las diferentes necesidades de la Iglesia<sup>66</sup>. Por el contrario, encontramos por ejemplo parentesis sin material relativo a Jesús, como en la Carta de Santiago, y abundante material sobre Jesús que servirá como parentesis (especialmente en Mateo), pero no hay prueba alguna de que la necesidad de exhortación ética condujese a la invención de materiales sobre la historia de Jesús. Gerhardsson observa que para estas actividades exhortativas y apologéticas la Iglesia necesitaba ante todo *puntos*, no *textos* desarrollados<sup>67</sup>. Busca entonces una actividad especial en la vida de la iglesia que explique la conservación de textos que contienen dichos de Jesús, y la encuentra en la doble forma de transmisión de las Escrituras hebreas. Existía una transmisión libre, que con frecuencia modificaba sensiblemente la Escritura representada por la haggadá de los midrasim y los targumes. Pero también existían actividades en las que se mantenía el texto de forma rigurosa: el culto, el estudio y la conservación y transmisión profesional del texto escrito<sup>68</sup>. Dado que el material sobre Jesús se encuentra en textos desarrollados, propone Gerhardsson que éste —o al menos parte de él— fue conservado de forma análoga a la de las Escrituras hebreas<sup>69</sup>.

63. B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 1964.

64. B. Gerhardsson, «Der Weg der Evangelientradition», en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Vorträge vom Tübingen Symposium 1982 (WUNT 28), Tübingen, 1983, pp. 79-102.

65. *Ibid.*, pp. 80, 87.

66. *Ibid.*, p. 83.

67. *Ibid.*, p. 87.

68. *Ibid.*, pp. 87s.

69. *Ibid.*, p. 93. Gerhardsson no dice aún en este ensayo qué cantidad de material fue elaborada de este modo. Escribe en p. 93 que la Iglesia necesitaba «tradiciones sobre Jesús», así, sin artículo ni adjetivo, al igual que también necesitaba textos de la

Hay dos ejemplos claros de los que podemos estar seguros de que la Iglesia conservaba ciertos textos desde muy antiguo: el dicho sobre el divorcio (1 Cor 7,10s.; Mt 19,9; Mc 10,11s.; Lc 16,18) y las palabras de la institución de la eucaristía (1 Cor 11,23-26; Mt 26,26-29 y par.)<sup>70</sup>. Es interesante notar que incluso en estos casos no encontramos una preocupación por las *frases* exactas, que Gerhardsson considera en ocasiones característica de la conservación del material sobre Jesús<sup>71</sup>. Pero no solamente son las palabras las que varían de versión a versión, sino que también hay cambios sustanciales. Por ejemplo, ¿qué dijo Jesús sobre el cáliz?: ¿«Ésta es mi sangre» (Mateo y Marcos) o «Ésta es la nueva alianza en mi sangre» (Pablo y Lucas)? ¿Prohibió que las mujeres se divorciasen de sus maridos (Pablo y Marcos) o solamente se refería a los varones (Mateo y Lucas)?

Gerhardsson afirma reiteradamente que la Iglesia cambió el material: eliminó, añadió, modificó y, en ocasiones, creó nuevo material sobre Jesús<sup>72</sup>. Pero una vez admitido esto, tal como comprobamos con certeza en los dos textos que sabemos que existieron desde muy antiguo, nos parece que la analogía con el texto de las Escrituras hebreas debería abandonarse. Gerhardsson me ha convencido de que el material evangélico no fue creado y transmitido del modo propuesto por la historia de las formas, es decir, separadamente, según su función en las diversas actividades de la iglesia primitiva, como la enseñanza o el debate<sup>73</sup>. Pero aún no disponemos de ninguna analogía procedente del mundo antiguo que pueda explicar cómo fue elaborado. Gerhardsson rechaza con efectividad el punto de vista de la crítica de las formas sobre el modo como la Iglesia ejerció su creatividad (en actividades típicas que dieron origen a ciertas formas), pero aún no tenemos una alternativa convincente, aunque tampoco podemos ne-

Escritura. Sin embargo, en p. 10 afirma que el carácter arcaico *del* material de los dichos (excluyendo las parábolas) se explica mejor mediante la hipótesis de que ya desde antes de la Pascua se transmitió con palabras exactas y poca reelaboración.

70. Los ejemplos que presenta Gerhardsson («Der Weg der...», p. 80) son 1 Cor 11,23-25; Hch 20,35; 1 Cor 15,3-8.

71. *Ibid.*, pp. 94s.

72. *Ibid.*, pp. 82, 83, 89, 100, 102.

73. Cf. Stanton, *Jesus of Nazareth...*, especialmente pp. 172-177. Stanton no encuentra tampoco satisfactoria la asignación de material a diferentes contextos realizada por la historia de las formas, y propone como explicación alternativa que los recuerdos históricos sobre Jesús encontraron su lugar apropiado en la predicación misionera. Véase también el excelente tratamiento de estas y otras cuestiones de la investigación sinóptica realizado por E. Earle Ellis, «Gospels Criticism. A Perspective on the State of the Art», *Das Evangelium und die Evangelien* (n. 37), pp. 27-54.

gar el hecho mismo de la creatividad. El dato más seguro es aquel con el que comenzamos y con el que Gerhardsson está de acuerdo, a saber, que el material fue sometido a todo tipo de modificaciones y que sólo lo tenemos tal y como fue transmitido por la Iglesia.

2. Los criterios que la historia de las formas empleó para determinar la forma más antigua de la tradición, y que se han utilizado con frecuencia para confirmar la autenticidad, no son fidedignos. Me refiero principalmente al uso de semitismos, a la brevedad y a los detalles. Los dichos en general no tienden a tener más o menos color semítico, ni a ser más o menos largos, ni a estar coloreados con más o menos detalles<sup>74</sup>.

3. Sabemos muy poco de las prácticas e intereses de la iglesia primitiva (excepto de la misión de Pablo) antes de que fueran redactados los evangelios<sup>75</sup>. Sólo en pocos casos hay pruebas indiscutibles de que un dicho haya sido alterado o quizás inventado tras la muerte de Jesús<sup>76</sup>, pero no podemos presentar algo así como un catálogo de los tipos de cambios que se introdujeron.

Uniéndolos estos tres argumentos debemos concluir que el material fue sometido a cambios y que efectivamente puede haber cambiado, pero no sabemos realmente cómo cambió<sup>77</sup>. No quiero decir con ello que esté totalmente convencido de que Jesús no dijera el conjunto de cosas que le atribuyen los evangelios sinópticos, sino más bien que el material fue sometido a cambios cuyas modalidades no podemos precisar. Así, el material de los dichos no nos ofrece por sí solo una base sólida para investigar con éxito los problemas que nos hemos planteado.

La debilidad de la historia de las formas no debería llevarnos a pensar que la alternativa es aceptar la fiabilidad general de la tradición excepto en los casos en los que puede ser refutada. Los partidarios de la crítica de las formas tenían razón al pensar que el material cambió, pero se equivocaron al decir que sabían cómo había cambia-

74. Sanders, *The Tendencies...* De entre las supuestas tendencias la única que sigue en vigor, a pesar de las numerosas críticas recibidas, es la del uso decreciente de semitismos. Véase, por ejemplo, Neil J. McEleney, «Authenticating Criteria and Mark 7,1-23»: *CBQ* 34 (1972), pp. 431-460. En la p. 437 cita y afirma estar de acuerdo con mi perspectiva sobre los semitismos (es decir, que no ayudan a establecer la autenticidad), pero aplica el criterio en las pp. 438-440.

75. Actualmente se insiste mucho en este punto. La presentación más completa se encuentra en la obra de Downing *The Church and Jesus*.

76. Por ejemplo, la forma actual de las predicciones de la pasión.

77. Cf. Downing, *The Church and Jesus*, pp. 108s.

do. Dibelius y Bultmann, por ejemplo, pensaban que el material tendía a desviarse de su forma «pura» original. La observación de que las formas «puras» son solamente reconstrucciones académicas<sup>78</sup>, y de que en todo caso no sabemos con certeza que el material se hiciera cada vez más mezclado o «impuro»<sup>79</sup>, implica que ya *no gozamos de la optimista confianza de los partidarios de la historia de las formas*, según la cual podía lograrse la reconstrucción del texto original. Cuando intentamos reconstruir la vida y el mensaje de Jesús, esta situación —como ya hemos dicho— desplaza el peso de la prueba de las espaldas de los que dudan de la autenticidad a la de los que la afirman. Esto no quiere decir que no puedan ofrecerse pruebas convincentes en casos individuales, sino únicamente que en todo caso tales pruebas deben ofrecerse<sup>80</sup>.

El criterio principal utilizado hasta ahora por los investigadores para probar la autenticidad de un dicho es el de la doble disimilitud o «criterio de desemejanza». A él debemos prestar ahora nuestra atención<sup>81</sup>.

Este criterio dice lo siguiente: todo material que no pueda ser considerado como judío tradicional ni propio de la iglesia posterior puede atribuirse con toda seguridad a Jesús. Las dificultades en la aplicación de este criterio son bastante conocidas. Sólo conocemos parcialmente el judaísmo del siglo I y también es escaso nuestro conocimiento de los intereses de la Iglesia entre los años 70 y 100 d.C. (periodo en el que se terminaron de escribir los evangelios)<sup>82</sup>. No

78. Cf. Gerhardsson, «Der Weg...», p. 98.

79. Sanders, *The Tendencies...*, pp. 14-21, 146s. n. 3.

80. Comentaremos de forma más detallada al comienzo del capítulo 4 las dificultades que encontramos en la utilización de los dichos. Para otros análisis sobre los límites de la historia de las formas, cf. Erhart Güttgemanns, *Candid Questions concerning Gospel Form Criticism*, 1979; Werner Kelber, *The Oral and the Writing Gospel*, 1983, cap. 1.

81. En cuanto alcanzo a saber, la primera formulación de este criterio fue realizada por R. Bultmann en su estudio sobre las parábolas (*Gleichnisse*) y materiales afines: *La historia de la tradición sinóptica*. Ha sido ampliamente utilizado y bastante criticado. Véase, por ejemplo, N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, pp. 39-43 (es la «base de todos los intentos contemporáneos para reconstruir la enseñanza de Jesús»). Para una aplicación mecánica de una parte de lo que se convirtió en el criterio de doble disimilitud, véase P. W. Schmiedel, «Gospels», *Encyclopaedia Biblica* II, 1901, cols. 1765-1896, especialmente 1881-1883: cinco pasajes que no pudieron haber sido inventados por la Iglesia postpasual.

82. Algunos autores desplazarían la fecha límite de la composición de los evangelios a un momento anterior, por ejemplo al periodo comprendido entre el 66 y el 90. Esto no afecta a nuestra opinión, según la cual fueron escritos durante un periodo

obstante, el criterio puede aplicarse con éxito en algunos casos, y lo utilizaremos más adelante cuando estudiemos Mt 8,21ss. y Lc 9,59ss. Sin embargo, resta aún un problema: es un criterio demasiado excluyente. Si asumimos qué porción de cuanto Jesús dijo e hizo llegó a formar parte de la predicación cristiana, la eliminación de los motivos típicamente cristianos conduciría a la eliminación de aquello que también nos dice algo cierto sobre Jesús. De igual modo, deberíamos estar preparados para admitir la posibilidad de que existiera una base amplia de relaciones positivas entre Jesús y sus contemporáneos en el marco del judaísmo. El carácter problemático del criterio de la doble disimilitud se percibe también al constatar que no ofrece suficiente material que nos permita una reconstrucción satisfactoria de la vida y enseñanza de Jesús. El material que sobrevive tras la aplicación de este criterio está sesgado por el prejuicio de la originalidad.

En segundo lugar, el material restante tras la aplicación del criterio no tiene en sí mismo sus propias claves de interpretación ni tampoco responde a cuestiones de tipo histórico. Para ello debe ubicarse además en un contexto significativo, y éste no puede obtenerse automáticamente reuniendo dichos que no tienen nada que ver —en cuanto alcanzamos a saber— ni con el judaísmo ni con la iglesia cristiana.

Hemos estado de acuerdo anteriormente en que para estudiar la figura de Jesús debemos comenzar con datos relativamente seguros. Ello no quiere decir, sin embargo, que un sumario de aquellos dichos más seguros de Jesús ofrezca una reconstrucción satisfactoria de su ministerio. Si nuestro presupuesto es cierto, es decir, que Jesús también dijo cosas que estaban de acuerdo tanto con el judaísmo contemporáneo como con las ideas de la iglesia posterior, un sumario de los dichos que superen la aplicación del criterio de la doble disimilitud no sería adecuado para una presentación válida de su doctrina.

Esta deficiencia se mantiene aun cuando la lista de dichos considerados auténticos se amplíe mediante la aplicación de otros criterios, como su presencia en más de una fuente o en más de una forma literaria<sup>83</sup>. Independientemente de los criterios utilizados para com-

\* «túnel» sobre el que sabemos poco. Con cierto pesar, debo dejar de lado las propuestas de John A. T. Robinson (*Redating the New Testament*, 1976) de fechar estas obras aún más atrás. Su análisis sobre la debilidad de algunos de los argumentos tradicionalmente aportados, agudos por lo general, no llevan a la revisión radical que propone.

83. Sobre el testimonio múltiple, pueden verse Calvert, *art. cit.*; Barbour, *o. c.*, pp. 3s.

probar la veracidad de los dichos, los investigadores han de avanzar más allá de las palabras mismas de Jesús para situarlas en un contexto más amplio que el mero resumen de su contenido, si lo que pretenden es resolver cuestiones históricas sobre este personaje<sup>84</sup>.

Dado que la reconstrucción histórica exige que los datos puedan situarse en un contexto, resulta de capital importancia establecer este contexto o marco de interpretación seguro. Son tres básicamente los tipos de información que nos ayudan en esta empresa: algunos hechos sobre Jesús como los esbozados más arriba (p. 31, números 1-6); el conocimiento sobre las consecuencias de su vida y enseñanza (cf. números 7-8), y el conocimiento del judaísmo del siglo I.

Diversos investigadores han tratado de relacionar de varios modos los dichos con otros tipos de información. Ya he indicado anteriormente que en nuestra obra el acento recae en hechos irrefutables de Jesús, en su posible significado dentro de su propio tiempo y en las consecuencias de su vida y obra. Una vez que establezcamos el contexto e integremos en él los dichos probablemente auténticos, será posible adentrarnos en otros materiales de los Sinópticos.

Uno de los puntos de interés, que justifica el título del libro, reside en la tercera fuente de información, el judaísmo del siglo I. «Todo lo que amplíe nuestro conocimiento del judaísmo palestinese», que fue el ambiente de Jesús, «ensanchará indirectamente nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico»<sup>85</sup>. Sin embargo, el objeto de nuestro estudio no será el judaísmo en cuanto tal. Atendiendo sobre todo al perfil de los hechos de la vida y obra de Jesús esbozado más arriba, intentaremos más bien centrar nuestra atención en el significado de tales hechos y palabras en el marco del judaísmo palestinese del siglo I. Realicé en el pasado un estudio de algunas características del pensamiento judío en el periodo entre los siglos II antes y después de Cristo, y aquí presuponemos algunos de los datos allí aportados<sup>86</sup>. De acuerdo con éstos, doy por sentado que ningún dirigente judío se sentiría ofendido ante la proclamación de que Dios desea perdonar a

84. Cf. Barbour, *o. c.*, p. 18: Si comenzamos con los dichos individuales, es necesario corroborarlos y hacerlos operativos en el marco de una «hipótesis general de conjunto». Véase también Meyer, *o. c.*, p. 19. Bruce Chilton expresa el problema con toda claridad: «Podemos dudar de que la aplicación de criterios *apriorísticos* a los datos pueda ofrecernos un auténtico conocimiento histórico» (*God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom*, 1979, p. 20; cf. p. 288).

85. Dahl, «The Problem of the Historical Jesus» (1962), en *o. c.*, pp. 48-89, aquí pp. 68ss.

86. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*.



los pecadores *arrepentidos*<sup>87</sup>. El perdón de los pecadores arrepentidos es un motivo fundamental en prácticamente todo el material judío de este periodo. Por ello no volveremos a estudiar con detenimiento este tipo de cuestiones teológicas generales. Por otra parte, será necesario investigar con mayor profundidad algunos aspectos de las prácticas y creencias judías, especialmente las relativas al culto en el Templo. Mi interés no será encontrar el común denominador de un «modelo de religión» subyacente a todos los tipos de judaísmo durante un prolongado periodo de tiempo, sino hallar los testimonios de aquellos aspectos individuales que puedan ser datados claramente con anterioridad al año 70 d.C.

Nuestro estudio nos llevará a formular una hipótesis. Pero una hipótesis no deriva solamente de la información disponible sino también de supuestos previos sobre lo que entendemos que debe ser una propuesta de esta clase. Intentaremos clarificar estos supuestos.

### *Una buena hipótesis*

En primer lugar, una buena hipótesis sobre el propósito de Jesús y su relación con el judaísmo debería satisfacer el criterio de Klausner, es decir, debe situar plausiblemente a Jesús en el marco del judaísmo y a la vez explicar por qué el movimiento por él comenzado llegó a romper con este judaísmo pasado el tiempo. No todos admitirán que pueda formularse una hipótesis que integre ambas expectativas, por lo que necesitamos hacer algún comentario sobre cada uno de estos dos puntos.

Las pasadas generaciones de estudiosos han elaborado una figura de Jesús tan singular (y un judaísmo tan inferior a ella) que el lector se ve obligado a preguntarse cómo fue posible que Jesús creciese en un contexto judío. Así Bousset, por ejemplo, aun admitiendo ciertas semejanzas formales entre Jesús y sus contemporáneos (por ejemplo, el uso de parábolas), negaba de forma absoluta toda semejanza en asuntos fundamentales. «En un caso (en el de los contemporáneos de Jesús) hallamos solamente una mera explicación de las Escrituras, en el otro (en Jesús), una piedad viva. En el primero se elaboran parábolas para ilustrar las distorsionadas ideas de una enseñanza muerta...

87. *Ibid.*, pp. 157, 232, 275-278, 389, 397ss. En contra de Jeremias, *Teología...*, p. 14: la idea del amor de Dios a los pecadores era «tan escandalosa para la mayoría de los contemporáneos de Jesús, que no puede explicarse como inspirada por el pensamiento del mundo circundante».

En el segundo las parábolas eran elaboradas por alguien cuya alma estaba anclada totalmente... en la realidad» (p. 44)<sup>88</sup>. Aunque muchas de las ideas fundamentales de Bousset sobre el judaísmo son todavía repetidas sin vacilar por especialistas del Nuevo Testamento<sup>89</sup>, la crudeza de su descripción del judaísmo ha desaparecido casi totalmente y con ella el fuerte contraste entre Jesús —que representa todo lo bueno, auténtico y correcto— y el judaísmo, que representa todo lo malo, hipócrita y erróneo. Sin embargo, todavía encontramos una considerable tendencia entre los estudiosos del Nuevo Testamento a presentar a Jesús trascendiendo los límites del judaísmo (acción que en este contexto se considera siempre como realmente positiva). Pero la inclinación a convertir a Jesús en un ser tan superior a sus contemporáneos hasta el punto de privarlo de un contexto vital dentro del judaísmo parece haber sido superada por una valoración más adecuada y una mejor comprensión histórica. Hoy día existe prácticamente un consenso unánime sobre la primera proposición de Klausner: Jesús vivió como un judío<sup>90</sup>. La cuestión que sigue pendiente es determinar cómo fue la relación de Jesús con sus contemporáneos, y en la respuesta a esta cuestión es donde —como veremos en la próxima sección— hallamos un amplio desacuerdo. Describir con precisión la actitud y la relación de Jesús con sus contemporáneos es uno de los principales problemas que nos encontramos en la investigación sobre aquél y, por consiguiente, ocupará un lugar destacado en nuestra obra.

La segunda parte de la propuesta de Klausner —que la posterior escisión cristiana del judaísmo había sido ya preparada por algo que Jesús hizo— suscita una mayor controversia y puede ser criticada de varios modos. Muchos sostienen que Jesús no tuvo nada que ver con este proceso, sino que fueron solamente las experiencias postpascuales las que dieron origen al movimiento cristiano<sup>91</sup>. Ahora bien, no ponemos en duda que las experiencias postpascuales de los discípulos condujeron a la proclamación de Jesús como Cristo («ungido/mesías») y Señor, y otros contenidos cristológicos. Lo que discutimos es

88. W. Bousset, *Jesus*, 1911, p. 44.

89. Véase Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 33-59.

90. Son pocas las excepciones. Véase el planteamiento de Breech, *o. c.*, *supra*, p. 26.

91. Véase, por ejemplo, R. Bultmann, *Theology of the New Testament I*, 1954, pp. 42ss.; H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, 1969, p. 32: la Iglesia «fue constituida como comunidad por las apariciones del Resucitado...».

si la resurrección de Jesús puede ser la única explicación del movimiento cristiano, preguntándonos si hay algo más que una mera conexión accidental entre la propia obra de Jesús y la aparición de la iglesia cristiana. Se trata de una cuestión que no podemos responder por adelantado. El argumento de Klausner de que debe haber existido tal conexión por la razón de que *ex nihilo nihil fit* («nada se produce de la nada») no es forzosamente convincente como argumento formal, pues los que no hallan conexión alguna entre la intención de Jesús y la aparición del cristianismo no sostienen que algo surgiese de la nada. Lo que defienden más bien es que la creencia en la resurrección de Jesús congregó de nuevo a los discípulos permitiéndoles ver el ministerio de su Maestro bajo una nueva luz, de tal modo que podían apelar a él aun cuando nada de cuanto Jesús dijo o hizo les hubiese preparado previamente para constituir un grupo especial. Nada hay que se oponga formalmente a tal hipótesis, y ciertamente no deberíamos forzar una conexión si no hay una buena prueba para ello.

Henry J. Cadbury, en su obra *The Peril of Modernizing Jesus*<sup>92</sup>, presenta el argumento más completo en contra de atribuir a Jesús un propósito con consecuencias posteriores. Describió este autor el punto de vista actual como aquel que considera que «la intención de una persona puede deducirse de sus palabras y acciones. Tales palabras y acciones estaban motivadas por su intención. Fueron elegidas por su efectividad para conseguir el fin pretendido» (pp. 120s.). Sin embargo, en época de Jesús «a casi nadie se le ocurría plasmar *de novo* un modo de vida» (p. 123). Para él, Jesús se caracterizó por un «vagabundaje irreflexivo» (p. 125). La crítica de Cadbury se dirigía contra la escatología consecuente de A. Schweitzer (pp. 127s.) y contra la visión de Jesús como reformador político o social (pp. 128-130). Es «demasiado fácil», advertía Cadbury, «descubrir la intención de un hombre observando lo que ha hecho» (p. 137). Admitió explícitamente el argumento de que por el humo se sabe dónde está el fuego, pero advirtió que «la proporción de humo y fuego varía enormemente, y que con frecuencia el humo es equívoco para la exacta localización del fuego» (p. 40). En lugar de la opinión moderna de que el propósito de Jesús tuvo que ser el «fuego» que produjo el humo, Cadbury presentó otra:

Lo que quiero proponer es que Jesús no tuvo probablemente un propósito definido, unificado y consciente, y que tal carencia de

programa es un *a priori* probable que está de acuerdo con los datos históricos (p. 141).

La advertencia de Cadbury contra la imposición de categorías y modos de pensamiento modernos sobre el mundo antiguo es saludable, pero no es convincente en este caso. La existencia de programas conscientemente intencionados no era tan extraña en el mundo antiguo como él sugiere, ni hay que ir demasiado lejos para encontrar buenos ejemplos de ello. Dos de los grupos sectarios o semisectarios del judaísmo del tiempo de Jesús poseían estos programas: los *haberim* y los esenios<sup>93</sup>. Los primeros querían santificar toda la existencia haciendo de la vida ordinaria algo tan santo como el Templo, que se consideraba lleno de la presencia de Dios<sup>94</sup>. *Con esta finalidad* estaban de acuerdo en vender, tratar y comer los alimentos prácticamente en el mismo estado de pureza que la Biblia prescribe a los sacerdotes que oficiaban en el Templo. Los esenios (conocidos por los manuscritos del Mar Muerto) buscaban un Israel puro y «verdadero» (aunque el término no sea del todo correcto)<sup>95</sup>, formado por un pueblo dedicado a observar «la alianza de Moisés» tal y como era interpretada por los dirigentes de la secta. *Para lograr este objetivo* llegaban a medidas extremas, como la exigencia de poner en común las posesiones y una estricta restricción de las relaciones con los que no pertenecían a la comunidad. Tras su crucifixión, los seguidores de Jesús formaron un grupo sectario o semisectario dentro del judaísmo. Existen sólidas razones para atribuirles el mismo grado de intencionalidad que podemos consignar a los *haberim* y a la comunidad del Mar Muerto. Su programa, tal y como aparece por ejemplo en las cartas de Pablo, era claro y sencillo e influyó en sus actividades. Querían preparar a Israel y en segundo lugar a la «multitud» de los gentiles para el regreso del Señor<sup>96</sup>. *Con esta finalidad* organizaron misiones,

93. Con frecuencia se hace difícil distinguir entre *haberim* y fariseos. Trataré el problema más abajo, en el capítulo 6. Aquí acepto que los manuscritos del Mar Muerto representan por lo menos las perspectivas de algunos esenios.

94. Véase Emil Schürer (Geza Vermes, ed. y rev.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d. C.* II, 1985, pp. 505-506, que cita especialmente [en n. 16] la obra de Jacob Neusner.

95. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 244-247; Robert Huebsch, *The Understanding and Significance of the «Remnant» in Qumran Literature*, tesis doctoral, 1981.

96. A Israel y en segundo lugar a los gentiles: notemos la frase «primero el judío, después el griego» de Rom 1,16 y *passim*; la masa total de los gentiles: Rom 11,25; inminente regreso del Señor: 1 Tes 4,16s.; cf. 1 Cor 15,23; Flp 3,20s.

92. H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus*, 1937, 1962 (nueva edición).

distribuyeron responsabilidades (Gal 2,6-10) e incluso realizaron un concilio para asegurar que sus diferentes esfuerzos convergieran en el mismo objetivo (Gal 2,1ss.).

Así pues, la cuestión no es si los antiguos en general o los antiguos judíos en particular formularon o no unas intenciones configurando sus acciones en orden a su realización, puesto que efectivamente lo hicieron. La cuestión es si podemos inferir el propósito de *Jesús* a partir de sus consecuencias. ¿Podemos trazar, por ejemplo, una línea que vaya desde el propósito de Jesús al de sus seguidores después de su muerte?

Así pues, hasta ahora he expresado la urgencia de que el historiador examine la cuestión e investigue los datos. No se trata de una cuestión que debería ser descartada por inapropiada en el mundo antiguo o en la teología (muchos temen que demasiada historia ponga en peligro la fe). Por supuesto, no deberíamos forzar los datos.

Nos esforzaremos, sin embargo, en prestar la debida atención a una de las advertencias de Cadbury. Se trata de su comentario sobre el humo y el fuego. No siempre hay estricta correspondencia entre ellos. Es cierto que la iglesia primitiva llegó a creer que Jesús era un ser trascendente, que Dios lo había enviado para salvar al mundo, que pronto retornaría en gloria y que todos los que creyeran en él se salvarían. Los historiadores deberían intentar explicar el origen y desarrollo de estas y otras creencias, pero sería temerario o algo peor concluir precipitadamente que el Jesús histórico se ajustaba a tales creencias. Parece intrínsecamente probable que las creencias sobre la relación de Jesús con Dios y su inminente retorno dependen primariamente de las apariciones postpascuales. Con toda seguridad fue una de esas apariciones la que convenció a Pablo de que Jesús no había muerto en vano (Gal 2,21) y que retornaría desde el cielo (1 Tes 4,16), creencias que Pablo albergaba aun sin haber conocido a Jesús. En el ámbito de las creencias dogmáticas hay mucho humo —bastantes creencias categóricas—, pero debemos ser muy cautos al describir el fuego que las produjo.

Sin embargo, la situación cambia cuando nos preguntamos sobre otras cuestiones, tales como la existencia de los discípulos como secta y su convicción de estar viviendo los últimos días de la historia. Podemos explicar la convicción paulina del retorno del Señor desde el cielo y de que la resurrección afectaría a un cuerpo espiritual (1 Cor 15,44-50) por la aparición del Resucitado. Resulta, sin embargo, mucho más difícil atribuir a la misma causa el sistema escatológico general en el que vivía y pensaba.

Es verdad que el sistema escatológico general en el que se hallaba la primitiva iglesia cristiana no tiene que proceder íntegramente de Jesús; algunos de sus elementos podían provenir del ambiente general. Mi intención aquí es señalar solamente que la inferencia de las causas a partir de los resultados —fuego del humo— es más razonable en unos casos que en otros.

De acuerdo con su lectura de los datos, Cadbury afirmaba que éstos se inclinan más a favor de un Jesús que carecía de una finalidad determinada que hacia un Jesús que estuviera orientado por un programa específico. Llegamos con esto a un momento crucial. Adelantando la argumentación, que desarrollaremos posteriormente, diré que de acuerdo con mi lectura los datos indican que Jesús tuvo un programa determinado.

El único modo de evitar el razonamiento en círculo en este asunto es actuar con cautela y utilizar líneas de argumentación convergentes. El presupuesto apriorístico de Cadbury de que los antiguos no tenían programas determinados puede haber influido en su lectura de los datos sobre Jesús. Mi presupuesto contrario podría conducirme a encontrar un propósito donde no hay ninguno. Serán los lectores quienes juzguen si la demostración es correcta. Creo que mi presupuesto de que Jesús pudo perfectamente haber tenido un propósito determinado con sus correspondientes consecuencias me ha llevado a buscar las pruebas, no a crearlas ni a forzarlas. Además, pienso que una hipótesis que ofrezca una conexión razonable y bien fundada entre Jesús y el movimiento cristiano es más aceptable que aquella que no lo haga y que apele a la casualidad y a las experiencias postpascuales para explicar por qué la misión de Jesús no terminó con su muerte<sup>97</sup>. Esto habrá que demostrarlo también. Será, de nuevo, el lector quien juzgue su valor.

Un segundo aspecto de una buena hipótesis sobre el propósito de Jesús y la relación con sus contemporáneos debería presentar también una relación entre su actividad y su muerte<sup>98</sup>. Una vez más nada de esto está claro de antemano. Podría ser, como con frecuencia se ha defendido, que Jesús fue ejecutado de forma más o menos accidental; él y sus seguidores provocaron un cierto desorden público que las

97. Cf. Smith, *Jesús...*, p. 5; de igual modo, Mealand, *art. cit.*, pp. 44s. Actualmente, hay especialistas que están a favor de la conexión entre la enseñanza de Jesús, su muerte y el desarrollo de la Iglesia. Véase, por ejemplo, Catchpole, *o. c.*, pp. 107-112, 271.

98. Así también Dahl, *The Problem...*, pp. 72-74.

autoridades romanas tomaron incorrectamente como indicio de una insurrección, de tal modo que Jesús no murió por un conflicto con sus contemporáneos que era lo primordial de su propia vida y enseñanza<sup>99</sup>. También esto es posible, pero parece preferible de nuevo establecer una conexión entre lo que hizo y enseñó y la causa de su ejecución.

Tratemos de unir estos dos puntos tan escueta y rápidamente como sea posible: es concebible que Jesús enseñase una cosa, que fuese ejecutado por otra diferente y que los discípulos, tras la resurrección de aquél, hiciesen de su vida y muerte algo totalmente diferente hasta el punto de que no existiera un nexo causal entre su vida, su fallecimiento y el movimiento cristiano. Esto es posible, pero no es históricamente satisfactorio. Pienso más bien —y esto es más importante con mucho que unos presupuestos apriorísticos— que los datos muestran que hubo realmente una conexión causal: que existe una coherencia sustancial entre lo que Jesús pensaba, cómo entendió sus relaciones con su nación y la religión de su pueblo, la causa de su muerte y el comienzo del movimiento cristiano. El objetivo de esta obra es precisamente sopesar las pruebas de esta conexión. Pero antes debemos reseñar las opiniones manifestadas por los investigadores sobre estas cuestiones a fin de enfocarlas con más claridad.

#### ESTADO DE LA CUESTIÓN

El objetivo de este examen del estado de la cuestión es limitado. No pretendo resumir todas las opiniones, sino sólo situar nuestra obra en el panorama de la investigación reciente del Nuevo Testamento. Por esta razón, nuestro estudio se limitará a obras de carácter general que ofrecen una visión más o menos de conjunto sobre Jesús, excluyendo aquellos estudios específicos sobre cuestiones más particulares. Algunas de éstas serán tratadas en los capítulos siguientes. Tampoco pretendo evaluar exhaustivamente los puntos de vista que resumo. Los capítulos posteriores revelarán mis acuerdos o desacuerdos con los diferentes puntos e ideas que veremos en esta sección. Nuestro objetivo más bien es ver cuáles son las principales líneas de investigación y obtener una visión de conjunto de las opiniones que sobre las

99. Bousset, Bultmann, Klausner, Winter y Vermes, cuyas opiniones analizaremos más adelante, han mantenido esta visión o alguna de sus variaciones.

cuestiones del propósito de Jesús y sus relaciones con sus contemporáneos tienen algunos de los más importantes especialistas en el Nuevo Testamento<sup>100</sup>.

Fue Albert Schweitzer quien más claramente formuló la hipótesis de que Jesús pretendía ir más allá de la reforma de las crasas ideas materialistas y nacionalistas sobre el reino de Dios<sup>101</sup>. No repetiremos al detalle su bien conocida posición. Sintéticamente podemos decir que Schweitzer sostenía que Jesús esperaba que el Reino llegara literalmente en un tiempo breve; que se consideraba como el mensajero de este Reino; que estructuró su actividad para hacer que viniera lo antes posible, pero que al no llegar en el tiempo esperado asumió sobre sí los sufrimientos que él creía exigidos por el Reino con el deseo de forzar su aparición. Jesús permaneció firmemente anclado en el judaísmo de su tiempo, dominado por un «dogma escatológico» que era totalmente judío; se distinguió de sus contemporáneos no por su teología e ideas sobre Dios, sino solamente por la concepción que tenía de su propia función dentro de ese esquema común<sup>102</sup>.

La reacción contra Schweitzer fue tan tremenda que impidió la apreciación de la fuerza y validez de sus argumentos positivos (a diferencia de sus análisis de todos los demás aspectos, que fueron muy apreciados). Los errores de la reconstrucción de Schweitzer resultan inmediatamente claros: utilizó el material de los evangelios muy arbitrariamente, su hipótesis no surge de forma natural del estudio de los textos sino que parece imponérselos, y es posible incluso que el dogma que atribuyó a Jesús no estuviera totalmente fundamentado en las esperanzas judías de su tiempo. Por ejemplo, la idea de la necesidad del sufrimiento antes de la llegada del Mesías, absolutamente crucial en la hipótesis de Schweitzer<sup>103</sup>, puede no ser anterior a las dos guerras contra Roma, y otros muchos elementos de su esquema escatológico pueden ponerse en duda<sup>104</sup>. Sin embargo, su obra tuvo el gran mérito de intentar encontrar una conexión interna entre el propósito

100. Los lectores que quieran consultar otros panoramas recientes sobre la investigación acerca de Jesús, pueden ver Dahl, *The Problem...*, pp. 50-63; Aulén, *o. c.*; Meyer, *o. c.*, pp. 25-54.

101. Sobre la opinión según la cual Jesús reformó estas crasas ideas véase A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910, <sup>3</sup>1956, pp. 196s. (Strauss), p. 203 (Holtzmann), p. 205 (Weisse, Holtzmann, Schenkel y Weizsäcker), p. 215 (Hase) y *passim*.

102. Schweitzer, *The Quest...*, cap. 19.

103. *Ibid.*, pp. 371s., 387s.

104. Véase la crítica de Glasson, *infra*, capítulo 4.

de Jesús, su muerte y la esperanza posterior de la Iglesia acerca de la parusía<sup>105</sup>. Son tentativas cuya continuación podría ser provechosa, aun cuando no nos parezca convincente la conexión propuesta por Schweitzer.

El mérito del intento de Schweitzer de fundamentar la vida y obra de Jesús en el judaísmo y hallar un lazo de unión entre su propósito, su muerte y la iglesia primitiva puede comprobarse en parte al comparar su obra con otras más o menos contemporáneas que no lo intentaron<sup>106</sup>. Resulta aleccionador en este sentido volver a leer los libros de Bousset sobre Jesús y el judaísmo<sup>107</sup>. Si la hipótesis particular de Schweitzer no es convincente, y en definitiva increíble, la de Bousset resulta increíble por otras razones muy diversas. Bousset presenta por el contrario no una hipótesis dogmática arbitrariamente impuesta a los evangelios, sino un cuento de hadas. Dado que otros han repetido muchos elementos de este cuento, será útil que hagamos un breve examen. Ya hemos comentado en la sección anterior lo que da a la obra de Bousset su carácter de «cuento de hadas»: en todo cuanto hace y dice Jesús es tan diferente y tan superior al judaísmo que resulta increíble que naciese y se educase como judío. Inmediatamente nos sentimos sorprendidos por el absoluto desdén que Bousset muestra hacia lo que entiende por judaísmo, un desdén que resulta aún más desconcertante cuando advertimos que la obra de Bousset sobre el judaísmo sigue siendo considerada como un texto de consulta<sup>108</sup>:

Todo giraba en torno a la letra de la Ley y su exégesis. La parte meramente legal y ceremonial, con su enorme cantidad de precep-

105. Schweitzer, *The Quest...*, p. 257: «¿Qué supuesto nos ayuda a explicar mejor la conexión entre los acontecimientos de la vida de Jesús, su destino y la aparición de la esperanza de la parusía en la comunidad de sus discípulos? ¿El supuesto de que estaba dominado por el pensamiento escatológico o por su oposición a éste?». Cf. pp. 350, 395.

106. Cf. A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, 1912, 1950 (nueva edic.), p. IX: «La enseñanza de Jesús no es ajena en absoluto al mundo del pensamiento judío..., pero representa una versión perfeccionada y profundamente ética de la apocalíptica de su época».

107. Principalmente, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, 1892, y *Jesus*. Nuestras citas serán de esta última obra, que recoge con toda claridad las opiniones de Bousset. Sobre la obra anterior, véase Schweitzer, *The Quest...*, pp. 242-250; G. F. Moore, «Christian Writers on Judaism»: *HTR* 14 (1921), pp. 241-243.

108. Sobre la obra de Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (ed. H. Gressmann), <sup>3</sup>1926 (reimp. 1966), como manual de consulta véase Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 55s.

tos, lo ocupaba casi todo. Muchos aspectos buenos y útiles de la religión y la moral fueron sin duda eliminados incidentalmente, pero sólo así, ya que era imposible disfrutar de ellos completamente. El ejercicio de la habilidad mental, la explicación de pasajes fragmentarios de la Escritura mediante las reglas más artificiales, o de las más ociosas y fantásticas combinaciones, los recursos más o menos ingeniosos, las interpretaciones basadas en juegos de palabras y las anécdotas burlescas... tales eran las características de los discursos rabínicos (pp. 37ss.).

Jesús por el contrario era completamente diferente:

Pero con él las Escrituras y la Ley nunca fueron un fin en sí mismas, sino sólo el medio para conseguir un fin. Su interés no radicaba en explicar las Escrituras, sino en conducir a los hombres al Dios vivo. Todo cuanto necesitaba para este objetivo lo tomaba de las Escrituras, y lo que le parecía inútil quedaba alejado de su nobleza de alma y de su devoción por la realidad (pp. 38s.).

Es aquí por tanto donde radica la diferencia. El mensaje que Jesús trajo era una realidad viva, no una voluntad de aferrarse a los ropajes de un mundo decadente... (p. 29).

Su deseo era enseñar, no proponer acertijos, hacer ingeniosos juegos de palabras o formular dichos ocurrentes para suscitar un interés superficial (p. 41).

En un caso (los rabinos) sólo encontramos la explicación de las Escrituras; en el otro (Jesús), una piedad viva. Los primeros proponían parábolas para ilustrar las distorsionadas ideas de una enseñanza muerta, por lo que a menudo —aunque no siempre— se convertían en algo distorsionado y artificial. En el caso de Jesús las parábolas eran elaboradas por alguien cuya alma estaba anclada, clara, simple e imperturbablemente en la realidad (p. 44).

Por un lado, encontramos la artificialidad de una erudición sutil y estéril; por otro, la frescura del laico y del hijo del pueblo. En el primer caso, el resultado de muchas generaciones de tergiversación y distorsión; en Jesús, la simplicidad, la llaneza y la libertad. En el primero, un ceñirse a lo baladí e insignificante, una investigación minuciosa en el polvo; en el segundo, una constante dedicación a lo esencial y un gran sentido interior de la realidad. En el primero, el refinamiento de la casuística, el tráfico de fórmulas y frases; en el otro, la sencillez, la severidad e implacabilidad del que predica el arrepentimiento. En el primero, un lenguaje apenas inteligible; en el otro, la innata potencia del orador poderoso. En el primero, la letra de la Ley; en el segundo, el

Dios vivo. Era como el encuentro entre el agua y el fuego. Aquella cerrada corporación de eruditos nunca pudo perdonar al simple desconocido que tuviese más impacto que ellos, ni el hecho de que la gente le prestase atención. Entre ambos tuvo que haber una mortal enemistad desde el principio. Por otra parte el amor de Jesús a la verdad y su sentido de la realidad, ofendidos por tales caricaturas de la verdadera piedad<sup>109</sup>, rompieron todos los límites de la paciencia, autocontrol y consideración y permitieron a la apasionada ira de su alma fluir abundante y extensamente (pp. 67-69).

Puesto que ya se ha indicado en otros lugares, sólo añadiré aquí que la única persona para la que era incomprensible efectivamente el lenguaje de los rabinos era Bousset<sup>110</sup>, quien no entendió la religión rabínica ni su lenguaje. Sólo por el tono de estos fragmentos queda claro que la oposición establecida por Bousset estaba dictada primariamente por la teología y apenas tenía algo que ver con una descripción auténticamente histórica<sup>111</sup>.

Moore ha descrito la naturaleza de esta teología: muchos estudiosos cristianos, que habían perdido la confianza en los credos, buscaban la singularidad y superioridad del cristianismo en la oposición entre Jesús y el judaísmo; para ello necesitaban dibujar un judaísmo tan negro como fuese posible<sup>112</sup>. De aquí el carácter de cuento de ha-

109. En este punto dice Bousset en nota a pie de página: «Debemos aceptar que hay excepciones a esta generalización: rabinos famosos y realmente piadosos, como Hillel, Gamaliel, y otros». La misma opinión sobre los rabinos y el mismo contraste con Jesús pueden leerse en Kittel, *Jesus und die Rabbinen*, 1914, pp. 9s.

110. Más recientemente, E. E. Urbach, *The Sages*, 1975, p. 6.

111. Dado que he presentado por dos veces una extensa crítica a la obra de Bousset y puesto que lo considero un importante especialista, deberíamos hacer una valoración más global de su obra. Pienso que su proyecto de investigación, tal como aparece por ejemplo en *Kyrios Christos* (1913), y sus volúmenes sobre el gnosticismo y el judaísmo, son realmente admirables y dignos de todo encomio. Muchas de sus intuiciones y análisis son sugerentes y de gran ayuda, y pueden aún leerse con gran provecho. Además, su visión sobre el judaísmo, especialmente del judaísmo rabínico, no era en modo alguno algo extraordinario. De hecho no era realmente su propia concepción, sino que la había tomado de otros. Sin embargo, no puede considerarse esta concepción del judaísmo como algo propio de una época y no tenerla en cuenta por dos razones: 1) esta concepción denigrante del judaísmo que sirve para situar al cristianismo en un plano superior, tan clara en Bousset, tiene muchos seguidores; 2) su presentación del judaísmo palestino se cita todavía como autoritativa y «estándar» (n. 108, *supra*).

112. Moore, *art. cit.*, pp. 242s. Recientemente, Keck, en o. c., p. 122, comenta: en algunas presentaciones «Jesús crece 'en estatura y sabiduría ante Dios y los hombres' justo en la misma proporción en que menguan sus contemporáneos. Con otras palabras, éstos aparecen invariablemente como legalistas de mente estrecha (fariseos), na-

das de la descripción de Bousset: Jesús es totalmente diferente y único. El contraste es como el del agua y el fuego. Sólo pudo haber existido un odio implacable desde el comienzo.

En otros niveles, sin embargo, Bousset no llegó a perder el contacto con las probabilidades de la realidad histórica. Además de la fundamental aversión entre Jesús y el judaísmo que acabamos de citar, describió el conflicto en otros términos. Jesús —sostenía Bousset— estaba en principio de acuerdo con sus contemporáneos fariseos sobre la autoridad de la Torá. Precisamente porque su propósito no era exponer la Escritura sino conducir a la gente al Dios vivo, pudo Jesús, *aunque tal vez no de forma totalmente consciente*, romper los límites de la Escritura. Bousset prosigue: «Pero de igual modo que aceptó la autoridad de las Escrituras, también se sometió con la misma seriedad y humildad a las leyes de Dios que leía en la naturaleza y en la vida de los hombres»<sup>113</sup>. Como veremos, esta visión de la actitud de Jesús ante la Ley será importante en los estudios posteriores.

Un segundo punto de oposición al judaísmo, además de la voluntad de Jesús de transgredir la Ley (aunque no fuese totalmente consciente), se encuentra en la definición del Reino. Para el judaísmo el reino de Dios significa siempre el reino de *Israel*. Jesús, al subrayar *reino de Dios*, operó un cambio fundamental que rompió con el nacionalismo judío (pp. 88-89). Una vez más esta importante oposición era más implícita que explícita: «En la idea del reino de Dios está ya presente en forma embrionaria el universalismo del Evangelio» (p. 94). «Y aunque Jesús con mano firme pero suave liberó a la religión de sus formas antiguas, no obstante, no llegó a crear *formas nuevas*, nada material que se situase entre Dios y sus discípulos» (p. 108)<sup>114</sup>.

cionalistas fanáticos (celotas), escépticos cultivados (saduceos), sectarios esotéricos (esenios) y personas desprovistas de toda sensibilidad religiosa (*'am ha-arets*). Al contraponerlo a este trasfondo el atractivo de Jesús se resalta en exceso. El error de las antiguas vidas liberales de Jesús reside precisamente en esto, en glorificar a Jesús contraponiéndolo tanto a la teología cristiana como al judaísmo del que formaba parte para presentarlo como héroe atractivo de una religión y una ética liberales. Como vimos en el apartado anterior, Fuchs y Bornkamm caen en el mismo error; Jesús 'hace hablar a Dios' en una cultura existencialmente desprovista de Dios».

La mejor descripción reciente del judaísmo tal como lo perciben los investigadores del Nuevo Testamento es la de K. Hoheisel, *Das antike Judentum in christlicher Sicht*, 1978.

113. Bousset, *Jesus*, pp. 38s. La cursiva de la frase anterior es mía.

114. Cf. W. Sanday, *The Life of Christ in Recent Research*, 1907, p. 44: Steinmann «muestra un pavor casi patológico a todo elemento externo de la religión. Esta tendencia es común en Alemania...».

A pesar de la gravedad de estos puntos conflictivos —el odio implacable entre Jesús y los escribas y fariseos por su radical antipatía religiosa, la abolición indirecta de la Ley por Jesús y el inicio de la universalización de la religión— la muerte de Jesús, según Bousset, no se debió a ninguno de ellos. Este investigador señala que los escribas y fariseos fueron sustituidos en Jerusalén por los sumos sacerdotes y otros personajes como enemigos de Jesús (p. 16), y sostiene en consecuencia que la causa de la muerte de aquél fue su pretensión mesiánica, la cual era una amenaza mayor para la jerarquía jerosolimitana que para los escribas y fariseos (p. 17). Así pues, el contenido de las disputas sobre temas religiosos no tuvo ninguna influencia real en el desenlace de la vida pública de Jesús. El hilo conductor que Schweitzer buscaba no aparece. Como explicación histórica, la obra de Bousset fracasa en cada uno de sus puntos. No presenta ningún punto de confrontación entre Jesús y el judaísmo que sea creíble; la oposición descrita depende de una denigración deplorable y una descripción perversamente errónea del judaísmo; y en cualquier caso esta oposición nada tiene que ver con los acontecimientos posteriores. Bousset señala escuetamente la razón del juicio y muerte de Jesús, pero sin el menor intento de explicar por qué una pretensión mesiánica tendría que llevar a la muerte.

Pienso que la mejor manera de entender el libro de Bultmann sobre Jesús<sup>115</sup> es decir que era alumno de Bousset y que acusó el impacto de las ideas de Schweitzer (además de la clásica y correcta observación de que trabajó principalmente con categorías existencialistas). Bultmann y Dodd ofrecieron las principales respuestas a la teoría de Schweitzer de la «escatología consecuente»; Dodd con su «escatología realizada»<sup>116</sup> y Bultmann con su escatología existencialista (el Reino *es* totalmente futuro, pero determina el presente; su característica principal es que exige una decisión; cf. pp. 51ss.). Sin embargo Bultmann, a diferencia de Dodd<sup>117</sup>, no menciona explícitamente a Schweitzer como autor cuyos puntos de vista había que tomar en serio<sup>118</sup>. No obstante, su oposición a él es clara: Jesús *no* era un apocalíptico (p. 39), *ni* su ética era *interina* (pp. 127-129). La

definición de reino de Dios tiene en cuenta en Bultmann el aspecto de futuro sobre el que insistían Weiss<sup>119</sup> y Schweitzer, al tiempo que elimina su significado concreto<sup>120</sup>. Para Bultmann, el Reino llega a través de la palabra<sup>121</sup>, confronta a lo largo de las generaciones a todo individuo con su propia historicidad<sup>122</sup> y le exige siempre una decisión. Este planteamiento representa un uso teológico creativo de la obra de Weiss y Schweitzer, pues el talento de Bultmann para tratar de forma creativa la predicción de futuro del Reino que habría de venir es una de sus principales contribuciones a la historia de la teología del Nuevo Testamento. Entiéndase como alabanza sincera pero limitada, pues es evidente que la interpretación de Bultmann priva a la proclamación del Reino del único significado que podría haber tenido durante la vida de Jesús. Una vez que se convierte en verdad atemporal (aunque acontezca siempre en la «historia real», según la expresión de Bultmann), esta proclamación queda fuera de su marco histórico concreto.

Bultmann no estudia la intuición principal de Schweitzer, es decir, la necesidad de buscar una conexión interna entre la enseñanza y la muerte de Jesús, pero la niega implícitamente, y esa negación lo acerca con claridad a la posición de Bousset. Como el libro de este último, una gran parte del de Bultmann se dedica a comentar las diferencias entre la enseñanza de Jesús y el resto del judaísmo, y al igual que Bousset, Bultmann no encuentra ninguna conexión intrínseca entre el contraste de la enseñanza de Jesús con la del judaísmo y la causa de la muerte de éste. El movimiento iniciado por Jesús, la entrada en Jerusalén y su muerte sólo pueden explicarse si aquél «habló como profeta mesiánico» (p. 124)<sup>123</sup>. (Bultmann, a diferencia de Bousset, duda de que Jesús reivindicara para sí el título de «mesías»<sup>124</sup>.) Así pues, el detallado análisis de la enseñanza de Jesús y su contraste con el judaísmo no explican las motivaciones históricas que condujeron a la muerte de aquél y al nacimiento del cristianismo.

119. Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (or. 1892), 1971.

120. «La venida del Reino de Dios por consiguiente no es realmente un acontecimiento dentro del tiempo...», *Jesus...*, p. 51.

121. *Ibid.*, p. 218.

122. *Ibid.*, p. 131; cf. p. 52.

123. Cuando Bultmann suscita la cuestión de la relación entre la enseñanza de Jesús sobre la Ley y la exigencia de Dios, por una parte, y su mensaje escatológico, por otra, no pretende establecer una conexión entre enseñanza y muerte, sino explicar la unidad de la escatología y la ética. Véase *Jesus...*, pp. 121s.

124. Véanse Bultmann, *Jesus...*, p. 9; Bousset, *Jesus*, p. 17.

115. Publicado originalmente en 1926. Las citas proceden de la edición inglesa en rústica de Scribners (R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 1958).

116. C. H. Dodd, *Las Parábolas del Reino*, 2001.

117. Véase el «Prólogo» a *Las Parábolas* de Dodd.

118. Nótese en Bultmann la referencia de pasada a la historia de la investigación realizada por Schweitzer, aunque sin mencionar la opinión propia de Schweitzer, en *Jesus and the Word*, pp. 8s.

Además, tampoco se explica por qué el hecho de hablar como profeta mesiánico debería acabar en la muerte.

Algunos de los puntos en los que Bultmann detecta que Jesús discrepa del judaísmo nos recuerdan a los de Bousset. Así, en la perspectiva de Bultmann, Jesús no combatió explícitamente la Ley, pues si se hubiera opuesto a ella no podríamos comprender la actitud de la iglesia primitiva (pp. 62ss.). Jesús se diferenciaba solamente por el modo en que interpretaba la Ley (pp. 64s.). Pero resulta, sin embargo, que contra su propia intención (iy al parecer sin darse cuenta de ello!) Jesús atacó realmente la Ley: «En tal controversia (como la de Mc 7,9-13) Jesús tiene la intención al parecer de atacar solamente una interpretación exegética del Antiguo Testamento por parte de los escribas. Pero, en realidad, no solamente se opone a todo un conjunto de leyes del Antiguo Testamento, sino a ese mismo *corpus* como autoridad formal y legal» (p. 76). En esto coincide casi totalmente con la opinión de Bousset. Respecto al nacionalismo o universalismo del Reino, la perspectiva de Bultmann es más matizada que la de Bousset. Bultmann está de acuerdo en que Jesús rompe el exclusivismo nacionalista («pertenecer a la raza judía no constituye un derecho a tener parte en el Reino», p. 45), pero de igual modo renuncia al universalismo.

El reino es un milagro escatológico y los destinados a él no lo están por su humanidad sino porque son elegidos por Dios. El pueblo judío es llamado en primer lugar, y esta relación del Reino con el pueblo judío demuestra claramente cuán lejos del universalismo está el pensamiento del Reino y a la vez cómo desaparece completamente toda pretensión humana respecto a Dios, pues la llamada de la nación depende totalmente de la elección divina. Por otra parte Jesús evita toda tergiversación nacionalista, pues dirige la llamada al arrepentimiento a todo el pueblo elegido, y esta llamada se opone a toda pretensión individual basada en el hecho de la pertenencia a este pueblo (pp. 46ss.).

Ciertamente estas reflexiones son más complicadas que las de Bousset, pero resulta significativo que Bultmann sostenga aún la opinión de que Jesús abolió la Ley sin pretenderlo y que superó en principio el nacionalismo judío.

Debemos resaltar que, no obstante la similitud estructural con el *Jesus* de Bousset, la oposición establecida por Bultmann entre la enseñanza de Jesús y la del judaísmo tiene un *tono* completamente diferente. Bultmann presenta aún el conjunto del judaísmo como una

religión fracasada respecto a la cual Jesús se diferencia adecuadamente, pero las frasecitas burlescas y desdenosas desaparecen. Más aún, Bultmann presenta a un Jesús que responde a los problemas que existían dentro del judaísmo (y con gran éxito, en contraste con el resto de esa religión)<sup>125</sup>, lo que da a su obra un sentido de realidad mayor que el de Bousset. Podemos comentar como ejemplo el tratamiento de la lejanía y distancia de Dios. La *idea* de que Dios es a la vez distante y cercano —escribe Bultmann— es fundamental en el judaísmo: Dios es el Dios del mundo, y a la vez está por encima de él, pero el mundo depende de Dios (pp. 137ss.). Es también una idea judía, y una idea excelente, la necesidad de unir estas dos nociones sobre Dios, pero esta unión nunca se logró en el judaísmo a excepción de Jesús. «El pensamiento del Dios del futuro ocupa un primer plano, pero con un acento tan unilateral y un colorido tan definido que no resulta claro con frecuencia cómo puede este Dios ser también el Señor del presente» (p. 141). Al terminar la página el autor llega a la conclusión de que en el judaísmo Dios no es el Dios del presente, y «por tanto la totalidad de la idea de Dios está en peligro». Con rápidos trazos muestra Bultmann cómo este hincapié en el futuro conduce a un cálculo de los méritos con vistas al juicio futuro. Los actos de cada uno no están dirigidos por Dios en el presente, sino que se convierten en obras cuya finalidad es alcanzar la justicia futura (p. 146). Sin embargo, en la enseñanza de Jesús «el Dios distante y cercano son el mismo Dios» (p. 151). Las posibilidades del judaísmo no se realizaron dentro del judaísmo mismo, sino en Jesús. Y así procede la argumentación punto por punto<sup>126</sup>.

Tal vez no sea necesario decir que la descripción del judaísmo hecha por Bultmann y la comparación con Jesús no se apoya en un

125. Sobre la perspectiva de Bultmann (*Jesus...*) acerca del fracaso del judaísmo para cumplir su propia promesa y el éxito de Jesús véanse, por ejemplo, pp. 72-79.

126. No solamente en *Jesus and the Word*, sino también en *Theology of the New Testament* (vol. I, cap. 1), y en *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, 1956 (p. 71), Jesús es ubicado en el marco del judaísmo. Como es bien sabido, esto suscitó polémica y Bultmann fue criticado por ello, pues ino hacía de Jesús un cristiano, sino un judío! Ciertamente, en el contexto en el que Bultmann escribió, esta afirmación era muy atrevida y su presentación de un Jesús que aprovecha las potencialidades del judaísmo podría haber abierto el camino hacia una evaluación más positiva de éste. Pero para Bultmann, Jesús parece haber sido el único judío que utilizó las potencialidades positivas del judaísmo, mientras que el resto permaneció enfangado en el legalismo, en el que incluso el arrepentimiento era una acción propia de la justificación por las obras de la Ley (*Primitive Christianity...*, p. 71). Así pues, no logró romper, en mi opinión, con la visión estereotipada del judaísmo predominante en su tiempo.



estudio propio del tema. Bultmann en efecto parece haber conocido el «judaísmo tardío» sólo por lo que había leído en Bousset y Billerbeck, y su descripción de Dios como distante del hombre sin que tenga nada que ver con el presente es simplemente una versión erudita de lo que puede leerse en numerosos tratados sobre el judaísmo en el campo de la investigación cristiana. Se ha demostrado reiteradamente que no es posible fundamentar realmente esta visión de las cosas en la literatura que nos ha quedado<sup>127</sup>. Nuestro objetivo inmediato, sin embargo, no es discutir la exactitud de la descripción del judaísmo efectuada por Bultmann, sino ver cómo procedió en su elaboración. Los rasgos de la comparación entre Jesús y el resto del judaísmo se centran (como en Bousset) en la enseñanza: en el contenido teológico. Jesús se distingue por su superioridad. La forma de abordar esta superioridad es diferente, las categorías filosóficas son diversas y el estudio tiene un tono más realista. Bultmann no sitúa a Jesús totalmente fuera del judaísmo, sino lo considera más bien como el que ha llevado a su cumplimiento lo que el propio judaísmo no pudo realizar. A pesar de estas diferencias con Bousset, resulta evidente el acuerdo fundamental con éste: la enseñanza de Jesús es diferente porque es superior, aunque esta superioridad, que lo enfrentó al judaísmo, no fue la causa de su muerte.

Cuando se publicó el libro de Günther Bornkamm sobre Jesús<sup>128</sup> se creó un cierto revuelo dado que se atrevía a hacer algunas afirmaciones más sobre la historia de Jesús que las que había hecho Bultmann. Como ha señalado Morgan, no es que Bornkamm tuviese más datos históricos de los que tenía ya Bultmann, ni tampoco un método diferente para probarlos. Más bien, Bornkamm era menos hostil a la teología de la encarnación y más propenso a considerar a Jesús como la Palabra, no simplemente como mero portador de ella<sup>129</sup>.

Sin embargo, en los puntos que examina seguía estando muy cercano a Bultmann, aunque introdujo algunas modificaciones. Encontró Bornkamm, en primer lugar, una diferencia fundamental entre Jesús y sus contemporáneos: la conciencia de éste de poseer una autoridad superior y su actividad para lograr que el reino de Dios fuera algo inmediatamente real para sus oyentes:

Lo esencial es el vínculo indisoluble que existe entre lo que acaba de decirse [sobre la autoridad de Jesús] y el mensaje de éste sobre la realidad de Dios, su reino y su voluntad. Sólo eso da a la historia y a la figura de Jesús su carácter de presencia inmediata y a su predicación el impacto de un acontecimiento; sólo eso da un incomparable mordiente a sus palabras y actos. Hacer presente la realidad de Dios es el misterio esencial de Jesús. Hacer presente la realidad de Dios significa el fin del mundo en el que acontece esa presencia. Por este motivo, los escribas y fariseos se escandalizan: ven en la enseñanza de Jesús un ataque revolucionario contra la Ley y contra las tradiciones. También por este motivo gritan los demonios: presenten en Jesús una irrupción en su propio terreno «antes de tiempo» (Mt 8,29). Ésta es la razón por la que su propia familia le toma por loco (Mc 3,21). Pero también por esto el pueblo le admira, y los que se salvan alaban a Dios (p. 64).

En seguida nos damos cuenta de que este comentario es más una evaluación teológica *post factum* que una descripción histórica. El contraste implícito entre Jesús y sus contemporáneos reside en que para éstos Dios no era una realidad presente<sup>130</sup>. Esta diferencia no se fundamenta en ningún estudio sobre el judaísmo que trate de averiguar si Dios era o no percibido como una realidad presente; lo que encontramos aquí es una afirmación teológica sobre el significado de Jesús para los cristianos. Es importante que advirtamos que esta diferencia sugerida por Bornkamm es la misma que proponía Bousset, aunque el lenguaje sea más moderado y menos contundente: Jesús es una realidad viviente en claro contraste con los maestros judíos inmersos en una erudición muerta y para quienes Dios no era una realidad presente. Aunque expresada en otros términos, hemos encontrado en Bultmann esta misma diferencia.

En su comentario sobre Mt 10,5ss. y 8,11ss. (que considera auténticos al parecer) Bornkamm se aproxima a la posición de Bultmann en la cuestión sobre Jesús y el nacionalismo judío:

... Jesús no ha sustituido en absoluto la espera de un reino limitado a Israel por la idea de un reino de Dios que abarca a toda la humanidad. Pero no es menos claro que la palabra y la conducta de Jesús alcanzan la raíz y destruyen la ilusión de los privilegios inalienables e irreversibles de Israel y de los antepasados (p. 83).

Bornkamm, sin embargo, se distancia de su maestro en su análisis sobre la actitud de Jesús ante la Ley: «Es particularmente significati-

127. Para un estudio de los pros y contras, véase Sanders, *Paul...*, pp. 212-215.

128. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 1996.

129. Morgan, «*Non Angli sed...*», p. 22; «Günther Bornkamm», p. 494.

130. Véase n. 112 *supra*.

va... la lucha que entabla abiertamente contra la Ley, y de ahí la creciente hostilidad de los fariseos y de los escribas» (p. 102). Bornkamm estudia en primer lugar la ley del sábado, concluyendo que Jesús no ataca a la Torá en sí misma, «sino a la casuística judía sobre el sábado, especialmente quisquillosa en este asunto» (pp. 102-103). Pero hay dos puntos en los que aquél se opuso directamente a la Torá: en la cuestión del divorcio y en las leyes sobre la pureza ritual (aceptando la autenticidad de Mc 7,14-23), aun cuando incluso en este caso afirma Bornkamm que Jesús pudo no haber considerado esta controversia como un ataque directo a la Ley. En estos dos temas manifiesta Jesús su incomparable autoridad sobre la Ley. Sin embargo, su propósito no era «abolir la Ley y la Escritura, ni reemplazarlas con su propio mensaje» (p. 105). Más bien «una y otra son y siguen siendo la proclamación de la voluntad de Dios. Pero esta voluntad divina está presente para él de manera tan inmediata que la letra de la Escritura puede ser interpretada a partir de ella» (p. 105). No obstante resulta que Jesús abolió efectivamente la Ley, al parecer sin pretenderlo:

Jesús libera la voluntad divina de su petrificación en las tablas de la Ley y llega al corazón del hombre que se había encerrado en la tranquilizadora fortaleza de la legalidad. Separa la Ley divina de las «tradiciones humanas», le devuelve su libertad y en un sentido completamente nuevo cautiva al hombre que creía haber organizado bien su vida según el orden establecido (p. 110).

Puesto que Bornkamm considera que ésta es una afirmación de tipo histórico y no una reflexión teológica cristiana sobre el significado de Jesús, resulta evidente que éste se enfrentó claramente a la autoridad de la ley mosaica.

Bornkamm continúa la misma línea de Bousset y Bultmann al no relacionar directamente los desacuerdos teológicos entre Jesús y sus contemporáneos con su muerte. Sin embargo, presenta una explicación algo más completa de cómo la entrada de Jesús en Jerusalén y el conflicto posterior con las autoridades le condujeron a la muerte. «No cabe la menor duda sobre el motivo que impulsó a Jesús a ponerse en marcha con sus discípulos para ir a Jerusalén. Había que dar a conocer también en la capital el mensaje del reino inminente de Dios» (p. 163). No estamos seguros de si Jesús planificó la entrada en Jerusalén en un sentido estrictamente mesiánico. Pero en cualquier caso Jesús anunció que el reino de Dios «estaba irrumpiendo con su palabra, y que era necesario tomar una decisión radical respecto a su persona» (p. 166). La acción en el Templo no fue una purificación de

un lugar contaminado por lo que en él se hacía; Jesús más bien «purificó el santuario para la venida del reino de Dios» (p. 167). La entrada en la capital y la purificación del Templo fueron una provocación para las autoridades de Jerusalén (p. 168), y es probable que lo entregaran a Pilato como políticamente sospechoso (p. 172).

Llegamos así a la formulación de una visión de los acontecimientos que ha logrado bastante aceptación. Sus elementos esenciales son los siguientes: Jesús se opuso a la Ley en una o dos de sus prescripciones, y por extensión a toda ella apelando directamente a la voluntad de Dios, aunque él mismo no pretendiera oponerse a la Ley en cuanto tal ni fuese totalmente consciente de las implicaciones de sus palabras y acciones; Jesús no universalizó explícitamente la idea del Reino, aunque anuló implícitamente las esperanzas nacionales de Israel; se diferenció teológicamente de sus contemporáneos y fue superior a ellos, aunque esto no fue lo que le condujo directamente a la muerte; subió a Jerusalén para forzar allí la situación, para proclamar en la capital la llegada del Reino y desafiar a la jerarquía a que se decidiera a favor o en contra; alarmó a esta jerarquía con sus declaraciones y ésta le condenó a muerte.

Queda sobreentendido en esta visión de los hechos que Jesús no pretendió nada más: no pensó en crear una comunidad que continuase tras su muerte, ni pensaba que podía forzar la llegada del reino de Dios, ni tampoco tenía intención alguna de reformar el judaísmo. Era fundamentalmente un mensajero, pero de tal clase que resultaba más que un mero heraldo, puesto que la respuesta a él y a su mensaje era algo determinante. En palabras de Bornkamm: se trataba de «tomar una decisión radical respecto a su persona» (p. 166).

En la obra de Dibelius sobre Jesús, anterior a la de Bornkamm, podemos apreciar ya los principales rasgos de este mismo enfoque<sup>131</sup>. La actuación de Jesús en Galilea dio origen a un movimiento escatológico y mesiánico (p. 61). Fue a Jerusalén a exigir una decisión (p. 63), y la purificación del Templo representa su empeño en forzar una decisión respecto a su causa (p. 127). Dibelius, sin embargo, se diferencia de la escuela de Bousset y de Bultmann al sostener que Jesús tenía la intención de dejar tras de sí una comunidad, «consagrada a la esperanza mesiánica, como testimonio y prenda de adhesión a su persona» (p. 100). La última cena es la prueba fundamental de que tuvo esta intención. Sin embargo, no es éste un punto sobre el que

131. M. Dibelius, *Jesús*, 1939.

insista Dibelius. Sigue pensando aún que el propósito fundamental de Jesús era anunciar el reino de Dios. Pero el anuncio consistía en algo más que una escueta proclamación: «Jesús mismo, su propia persona, sus palabras y hechos, era el signo decisivo del Reino» (p. 101).

Según la perspectiva de Dibelius, Jesús se mantuvo en cierto sentido dentro del «marco de la religión tradicional»: se dirigió exclusivamente a sus connacionales (p. 107). Pero a pesar de ello rompió totalmente con la Ley. Jesús llega a exigir, «en ciertas circunstancias, incluso la renuncia a ciertas obligaciones».

Aquí es donde vemos claramente la diferencia con la religión tradicional: Jesús pone en cuestión todo el sistema judío de mandamientos y prohibiciones con su obligatoriedad absoluta, puesto que Dios mismo está llegando al mundo con toda su majestad, justicia y santidad (p. 114).

Dibelius cita el precepto del sábado como ejemplo de norma que «debe quebrantarse si Dios lo requiere». Considera la afirmación de que los muertos entierren a sus muertos (Mt 8,22) como una prueba de que ni siquiera el deber filial debe frenar a quien escucha la llamada del Reino (p. 114). Dibelius deja más claro el panorama unas páginas más adelante:

El centro del mensaje de Jesús, el anuncio del reino de Dios, podía combinarse fácilmente con la esperanza judía. Sin embargo, la radicalidad de este anuncio, la exclusiva insistencia en que «sólo una cosa es necesaria», devaluó la exigencia de todos los otros deberes, incluidos los rituales, los legales y los nacionalistas. Jesús expresó esta desvalorización con su propia vida: quebrantó el sábado cuando sentía que Dios le exigía actuar; dispensó a sus discípulos... del... ayuno, y a la candente cuestión nacional de si había que pagar realmente el impuesto al poder extranjero de ocupación... respondió afirmativamente considerándolo un asunto meramente secular y señalando a quienes les preguntaban el deber fundamental: «dar a Dios lo que es de Dios» (p. 124).

Es así como Jesús entró en conflicto con los maestros judíos, pues éstos echaban cargas pesadas sobre la gente y guardaban «silencio sobre las cosas esenciales» (p. 125, donde cita Mt 23,23 como fuente segura que describe a los otros maestros judíos). Dibelius vio más claramente que cualquier otro de los especialistas ya mencionados cómo consideraban todo esto los contemporáneos de Jesús: «La desvalorización de todos los deberes mediante el principio de que «sólo una cosa es necesaria» debió haberles parecido una amenaza

que socavaría y destruiría todo el sistema religioso» (p. 125). Pero, sin embargo, no llega a explicar por qué lo veían así.

Había otro punto de desencuentro: Jesús no compartía la esperanza común de restauración del esplendor de la nación. Dibelius cita Mt 25,25; Lc 14,18; Mt 11,16ss. y Mc 12,1-9 como prueba de que Jesús era consciente de que Israel dilapidaría su herencia y rechazaría el Reino (pp. 125ss.).

Pero el punto de conflicto más grave estaba en la autoridad por encima de la Torá que manifestaba Jesús:

La ley con sus preceptos podría haber sido la ocasión para que los hombres admitiesen la voluntad soberana de Dios. Pero frustraron esta oportunidad al desarrollar los preceptos en un sistema legal. En consecuencia Jesús se vio obligado a anunciar lo que debe predominar en el reino de Dios, es decir, la pura voluntad de Aquél... Hablaba como quien poseía autoridad y poder y no como los escribas (Mt 7,29). Pero a los ojos de los judíos esta actitud sólo podía ser considerada una herejía: las voces de los profetas ya habían callado, y nadie tenía el derecho de anunciar la voluntad de Dios por su propia cuenta (p. 126).

Jesús afirmó, efectivamente, que él era el mesías (p. 95); esta declaración fue interpretada como una pretensión al trono, y por esta razón fue crucificado (p. 102). En esta explicación de Dibelius percibimos una mayor coherencia entre lo que Jesús pretendía, lo que enseñaba y la causa de su muerte que la encontrada en las obras de Bousset, Bultmann y Bornkamm: el punto central es la autodeclaración de Jesús como mesías, que lo sitúa en oposición contra la Ley y la jerarquía del Templo y que, al ser interpretada como pretensión al trono, le condujo a la muerte.

Antes de abordar una selección de los estudios más recientes sobre Jesús, deberíamos prestar cierta atención a los ensayos de Käsemann y Fuchs. Aunque no son estudios completos sobre Jesús, se trata de importantes contribuciones a la discusión reciente. Cronológicamente los principales ensayos de estos dos estudiosos sobre Jesús son posteriores a Dibelius pero anteriores a Bornkamm; este último, aunque difiere en algunos aspectos de Bultmann, es más fiel a sus puntos de vista que Käsemann o Fuchs. Debemos señalar también que éstos responden a Bultmann y no a la obra intermedia de Dibelius y otros autores<sup>132</sup>.

132. Entre las obras de este periodo, aunque no mencionada en nuestro estudio, destaca la de M. Goguel *La Vie de Jésus*, 1932 (trad. inglesa de 1933).

Käsemann abre una nueva era en el estudio sobre Jesús y comienza su breve sumario<sup>133</sup> con la afirmación de que Jesús afirmaba poseer «una autoridad que rivalizaba y desafiaba a la de Moisés». Y proseguía: «Pero el que pretende poseer una autoridad que rivaliza y desafía a la de Moisés se coloca *ipso facto* por encima del legislador». Käsemann encuentra la confirmación de esta actitud en la incuestionable autenticidad de la primera, segunda y cuarta antítesis del Sermón de la montaña. De ello extrae inmediatamente la siguiente conclusión: «El judío que así actúa se autoexcluye del judaísmo o, por el contrario, proclama la nueva Torá mesiánica y por consiguiente es el mesías» (p. 37). Käsemann expresa un juicio que encontrará cada vez más acogida, en concreto que Jesús se situó *intencionalmente* por encima de Moisés, y que este hecho constituye una implícita pretensión mesiánica. Käsemann alude a la actitud de Jesús respecto al sábado y la pureza ritual como ejemplos de «quebrantamiento» de la Torá (p. 38). La violación de las leyes de la pureza ritual, lo que le permite una relación con los pecadores, es especialmente significativa; gracias a esta transgresión Jesús eliminaba «la distinción (fundamental en todo el pensamiento antiguo) entre el *témenos*, la esfera de lo sagrado, y lo profano» (p. 39). Por lo visto, Jesús fue en este sentido el primer hombre moderno. Para Käsemann, la actitud de Jesús hacia la Ley provocó su muerte, sacudió los cimientos del judaísmo, y más en profundidad, «minó el terreno que sustentaba la concepción del mundo antiguo sobre la antítesis entre lo sagrado y lo profano y su demonología» (p. 41). Estas observaciones nos parecen excesivas, pues se fundamentan en la dudosa autenticidad de Mc 7,15.

Este contraste entre Jesús y los maestros de su tiempo es la misma oposición clásica que encontramos también en Bousset y Bultmann: Jesús demandaba «amor inteligente» frente a la «exigencia de obediencia ciega por parte de los rabinos» (p. 42)<sup>134</sup>.

La intención de Jesús era proclamar que ya había amanecido el día del Reino, y que «Dios se había acercado al hombre con su gracia y exigencias» (p. 45). Al parecer no tenía Jesús otro plan concreto. Y, como ya hemos indicado, murió por oponerse a la autoridad de Moisés, aunque Käsemann en su esbozo no llegue a concretar cómo ocurrió históricamente esta muerte.

Fuchs<sup>135</sup> se mostró de acuerdo con Käsemann en que los desafíos legales a la Torá (el quebrantamiento del sábado y otras normas parecidas) nos llevan a la situación histórica de Jesús, pero no llegó a considerarlos como el núcleo del propósito de éste ni como el punto central de la confrontación (pp. 25ss.). Para Fuchs el punto central lo constituye la decisión de Jesús de aceptar el sufrimiento. Debo confesar que la argumentación de Fuchs no me resulta del todo clara, pero, según parece, el sufrimiento es necesario si tiene que haber nueva vida (resurrección). Fuchs encuentra pruebas de esta decisión en pro del sufrimiento en dos *hechos* de Jesús (argumentando que la conducta de éste constituye el contexto de su enseñanza y no a la inversa, p. 21): el Nazareno atrajo hacia sí a los pecadores<sup>136</sup> y formó una comunidad en medio de un mundo perverso. El sufrimiento, sin embargo, no es la consecuencia accidental de la relación con los pecadores y la creación de una comunidad, sino más bien su finalidad<sup>137</sup>.

Dios no pierde a nadie. De aquí que la resurrección ocupe el lugar de la muerte. Sin la resurrección el sufrimiento de la fe sería inútil (cf. 1 Cor 15). Por otra parte, la resurrección no sería un objetivo real si no estuviese precedida por el sufrimiento; pues la resurrección es a la vez gracia y fidelidad (cf. Mt 6,1-8). Así, cuando Jesús guía a los pecadores más allá de la muerte hasta el Dios de la gracia, es consciente de que debe sufrir. Al asumir precisamente la perspectiva de la gracia de Dios, Jesús acepta igualmente el sufrimiento como actitud fundamental. Sus amenazas, el anuncio de desgracias e incluso la severidad de sus exigencias proceden de su rigurosa voluntad de sufrimiento. Mediante esta actitud Jesús se oponía a sus adversarios, aunque era totalmente consciente de la muerte violenta del Bautista (p. 26).

Fuchs afirma tajantemente sólo unas frases antes: «La muerte sigue siendo todavía el detonante de la verdad (cf. Mc 8,35)». El trabajo de Fuchs no logra una conexión adecuada entre todos los elementos. No es sorprendente, por tanto, que el único de sus postulados que ha tenido repercusión sea la observación de que tenemos un

135. «The Quest of...», pp. 11-31.

136. En otro lugar («Jesus and Faith» [1958], en *Studies of the Historical Jesus*, vers. inglesa 1964, p. 61) Fuchs dice que la relación con los pecadores fue considerada por los judíos como una «blasfemia y traición contra Israel».

137. Cf. *ibid.*, p. 62: «Las palabras de la cena del Señor, aunque reformuladas posteriormente por la Iglesia, como también las profecías sobre el sufrimiento, igualmente reformuladas, expresan la autocomprensión de Jesús».

133. «The Problem of...», pp. 37-45.

134. Cf. Bousset, *Jesus*, pp. 139-143 («libertad basada en convicciones morales» contrapuesta «al mundo legal y casuístico de los fariseos»); Bultmann, *Jesus and the Word*, pp. 68, 76s.

acceso más seguro a las acciones de Jesús que a sus enseñanzas, y que aquellas deberían servirnos para interpretar éstas. La opinión de que Jesús quería sufrir porque tras el sufrimiento se halla la gracia no ha llegado a hacerse camino en la interpretación de la historia Jesús, no obstante su fuerza como proposición teológica<sup>138</sup>.

Para W. G. Kümmel<sup>139</sup> el propósito principal de Jesús era llamar a Israel al arrepentimiento ante la inminencia del fin (p. 36). La vocación de los Doce expresa «su deseo de llamar a toda la nación de las doce tribus al arrepentimiento». Los Doce no representaban en modo alguno una secta, ni poseían tampoco una conciencia comunitaria (pp. 37ss.). La idea del arrepentimiento es bien conocida en el judaísmo, y era «una de las nociones básicas de esta religión de tiempos de Jesús». Pero la llamada de Jesús es fundamentalmente diversa de la que hallamos en el judaísmo porque tiene un énfasis diferente:

... Jesús se atreve a proclamar que a Dios no le agrada el hombre justo que se vanagloria de su justicia, sino el pecador consciente de su condición de perdido (Lc 18,9-14). En esto se distingue fundamentalmente Jesús del judaísmo contemporáneo, que subraya fuertemente la disposición de Dios al perdón y la orientación humana hacia ese mismo perdón —todo ello es cierto—, pero que añade: «Si Dios otorga el perdón a quienes transgreden su voluntad, cuánto más lo otorgará a quienes la cumplen» (Talmud de Babilonia, *Makkot* 24b) (p. 43).

Además de esta diferencia básica de orientación teológica, Kümmel señala como elementos de confrontación el deseo de Jesús de «apartarse de la ley escrita y de las regulaciones de los escribas» (p. 51) y la superación de los límites del nacionalismo judío (p. 56). Los principales ejemplos que expresan su lejanía de la Ley son el quebrantamiento del precepto del sábado (Mc 2,23-28 y par.; p. 51), la eliminación de la diferencia entre lo puro e impuro (Mc 7,15; p. 52), la abolición del divorcio (Mc 10,2-9; p. 52) y las antítesis

138. Véase N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963, pp. 109, 126; Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, pp. 14-16, 113-115 (sin embargo, en p. 114 discute la afirmación de Fuchs de que Jesús estaba abierto al sufrimiento); Keck, o. c., pp. 30s.

139. En su *Theology of the New Testament* destaca especialmente su opinión de que Jesús esperaba que transcurriera un breve lapso de tiempo entre su muerte y su regreso. Véase su obra anterior *Promise and Fulfilment*, SBT 23, 1957, y las pp. 85-90 de su *Theology*. En nuestro estudio no tratamos este asunto.

del Sermón de la montaña (pp. 52ss.). Posteriormente Kümmel cita Lc 16,16 y Mt 11,12 como pruebas de que «Jesús afirma con toda claridad que con su venida ha acabado el tiempo de la Ley y de los Profetas» (p. 66).

De forma un tanto curiosa Kümmel halla la superación del nacionalismo en la unión de los dos mandamientos del amor: «La vinculación de ambos realizada por Jesús tiene claramente la intención de expresar todo cuanto el hombre debe hacer según la perspectiva de Dios», olvidando, al parecer, otros mandamientos que Jesús menciona en otras partes (Mt 19,17ss. y par.)<sup>140</sup>. Kümmel prosigue:

La respuesta al encuentro con Dios en Jesús y a la promesa del Reino puede ser únicamente el amor a Dios plasmado en el amor al prójimo. Si el amor al prójimo se origina en el encuentro con el amor de Dios y es inseparable de este amor, el amor al prójimo no conoce entonces límite alguno: Jesús anula claramente los límites rituales y nacionales impuestos al amor (Mc 3,11ss. y par.; Lc 10,29ss.) (pp. 55ss.).

En esta perspectiva la parábola del buen samaritano se comprende como abolición de la limitación nacionalista del amor y la curación de un hombre en sábado, como abolición de la limitación cultural (!) del amor. Estas interpretaciones son un tanto confusas no sólo porque el mandamiento del sábado no es cultural, sino porque no resulta claro si se trata o no de un punto realmente original de Jesús. La cuestión del nacionalismo está relacionada normalmente con la soteriología, es decir, con las condiciones —en el que caso de que existan— para ser admitido en el Reino. Kümmel responde aquí a la cuestión del destinatario del amor y considera que en este asunto hay un contraste implícito con el judaísmo. Pero Kümmel no cita ningún texto que muestre que los judíos pensarán a lo largo de su historia que el amor había que mostrarlo solamente a los miembros de la propia raza.

Hemos visto ya que para Kümmel la abolición de la Ley por parte de Jesús se fundamentaba en la concepción que tenía de sí mismo: con él se ponía fin a la Ley y a los Profetas (p. 66). De igual forma este investigador interpreta la muerte de Jesús cristológicamente: ésta tiene que ver más con lo que Jesús pensaba de sí mismo que con la

140. La afirmación de Kümmel según la cual Jesús quería expresar *todo* cuanto debía hacerse por medio de la combinación de los dos mandamientos del amor puede también criticarse por el desconocimiento del contexto judío de ambas afirmaciones. Cuando Hillel decía que el mandamiento «ama a tu prójimo» era «la Torá entera» no pretendía decir que no había que tener en cuenta el resto de la Torá. Véase *Sabbat* 31a.

oposición desarrollada contra él por los judíos y/o los romanos de su tiempo. Tras sostener que Jesús se identificó a sí mismo con el «hombre» futuro (pp. 76-84) y que predijo sus propios sufrimientos como «parte de su encargo divino» (p. 90), Kümmel explica la muerte de aquél en los siguientes términos:

Jesús era tan profundamente consciente de estar al servicio de Dios como encargado de traer el emergente reino divino, que emprendió el camino hacia la muerte que Dios le impulsó y completó así su misión. Su entrega a manos de los pecadores impuesta por Dios, y ante la que no retrocedió, supone la consumación y plenitud del amor de Dios que busca al pecador en el mismo Jesús y se encuentra con su rechazo. Incluso aunque Jesús no diera probablemente ninguna interpretación específica de su muerte, en el hecho de su aceptación voluntaria se manifiesta una acción divina que los cristianos tuvieron que hacer comprensible posteriormente. Y aun cuando Jesús no dijera directamente que Dios lo resucitaría —en todo caso carecemos de testimonios primitivos y seguros al respecto—, aun así consideró su muerte sin duda alguna como transición a su venida como «el Hombre» de Dios, manifestada anticipadamente por él mismo. De este modo obligó a los cristianos a asumir la tarea de interpretar su persona, su obra y su muerte a la luz de la experiencia de su resurrección, que todavía en la Última Cena permanecía en la oscuridad del futuro. Pero todo ello quiere decir que la incorporación por el cristianismo primitivo de la muerte y resurrección de Jesús a la comprensión de su persona estaba ya esbozada por Jesús mismo al interpretar su muerte. Por tanto, esta interpretación no fue introducida por la primitiva comunidad como algo totalmente extraño e inesperado en la comprensión de Jesús (pp. 94ss.).

La perspectiva de Kümmel se comprende mejor como una proyección de la teología cristiana hacia la mente de Jesús a pesar de sus esfuerzos por rechazar esta objeción. No tenemos aquí realmente una explicación histórica de las causas que condujeron a la muerte de Jesús, sino una interpretación teológica del valor de su muerte («supone la consumación... del amor de Dios...»; «se manifiesta una acción divina...»)<sup>141</sup>.

Kümmel piensa que el ministerio y la muerte de Jesús fueron

141. Kümmel no pretende explicar cómo es posible que Jesús, que no era violento y sí apolítico, fue crucificado como «pretendiente político», aunque considera que ésta fue la razón por la que fue crucificado, al menos desde el punto de vista de los romanos. Véanse pp. 85s. Pero, independientemente de lo que pensaran los romanos, lo que Kümmel pretende es describir *la propia visión* que Jesús tenía de su muerte.

moldeadas básicamente por la concepción que aquél tenía de sí mismo, y en este sentido está más cerca de Schweitzer que la mayoría de los estudiosos posteriores: lo que realmente importa es lo que pasaba por la mente de Jesús; su propia concepción dogmática determinaba lo que debía hacer, incluso hasta la exigencia de su muerte. Kümmel, sin embargo, se diferencia totalmente de Schweitzer al sostener que la intención dogmática que subyace a las acciones de Jesús se corresponde precisamente con la interpretación cristiana. Sobre este asunto Schweitzer veía solamente una relación negativa: ante el retraso de la parusía la teología cristiana tuvo que helenizar la esperanza del *éschaton* inminente convirtiéndola en una fe en la inmortalidad<sup>142</sup>. Kümmel piensa, sin embargo, que este retraso ya fue anticipado por Jesús mismo.

Eduard Schweizer<sup>143</sup>, aunque está de acuerdo con Kümmel y otros muchos autores respecto a la confrontación teológica entre Jesús y el judaísmo, es mucho menos preciso sobre la cuestión de las intenciones de Jesús. Es incluso, si cabe, más extremista que Bultmann y Bornkamm al considerar que Jesús no tenía otro propósito que la proclamación del arrepentimiento, el perdón y la presencia de Dios. Los Doce —escribe Schweizer— fueron llamados para estar con Jesús (p. 41, donde cita Mc 3,14), y es difícil ir más allá de esta información. Lo que hicieron en concreto no lo sabemos. Podemos estar seguros de que no formaban un «resto» ni tampoco eran un grupo de una élite religiosa. Jesús buscaba más bien a todo Israel. De hecho, estaba preparado para ir incluso más allá de los límites de Israel al hacer esta llamada (p. 42, con cita de Mc 7,15.29; Mt 8,11s.). Así Schweizer acepta sin dificultad alguna que Jesús se opuso al exclusivismo judío. Pero más allá de estas afirmaciones, sólo define el propósito de Jesús negativamente. Schweizer convierte en perspectiva determinante el que Jesús no se ajustó a ningún modelo preconcebido, que no tuvo un programa que satisficiera los deseos de grupo alguno y que no puede definirse por ninguna de las categorías comunes utilizadas por la escatología judía (pp. 42ss.). Todo el que esperaba de Jesús el cumplimiento de sus propios planes tuvo que sufrir una decepción (p. 43). Positivamente se atreve a decir Schweizer que el objetivo de Jesús era comunicar la fe (p. 45), pero resulta difícil saber cuál era el contenido específico de esa fe.

142. A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1931, reimpresso en 1953, pp. 334-339.

143. Schweizer, *Jesús*.

Los aspectos negativos resultan mucho más claros. Jesús se opuso contundentemente a los puntos esenciales del judaísmo. El principal es la habitual oposición entre la autoridad personal de Jesús y la Ley: «Es evidente... que Jesús trató con los publicanos, que estaban excluidos del pueblo de Dios..., invitándolos a compartir su mesa y de este modo a la comunión con Dios; con otras palabras, ofrecía el perdón como si estuviese en lugar de Dios» (p. 14). Personalmente tenía autoridad para ofrecer el Reino, y mediante las antítesis abroga la Torá (p. 14). Schweizer cita como ejemplos el dicho sobre el divorcio, la transgresión del sábado (que considera totalmente probada) y la pureza ritual (p. 32). El mejor comentario sintético sobre la diferencia y oposición entre Jesús y sus contemporáneos es el siguiente:

Sus contemporáneos habrían entendido y tolerado a un asceta que rechazara el mundo a causa del futuro reino de Dios. Habrían entendido y tolerado a un apocalíptico... Habrían entendido y tolerado a un fariseo que hubiese convocado a la gente urgentemente a aceptar el reino de Dios aquí y ahora mediante la obediencia a la Ley para poder participar así en ese reino futuro de Dios. Habrían entendido... a un pragmático o a un escéptico que... [se declarase] agnóstico respecto a toda esperanza futura. Pero no podían entender a un hombre que proclamaba que el reino de Dios se acercaba a los hombres por medio de sus propias palabras y obras, y que, no obstante, con incomprensible cautela rechazaba hacer milagros que demostraran su pretensión. Curaba enfermos, pero rechazaba poner fin a la miseria de la lepra o la ceguera; hablaba de destruir el antiguo Templo y construir uno nuevo, pero ni siquiera proclamó un boicot al culto de Jerusalén como la secta de Qumrán...; hablaba ante todo de la impotencia de los que sólo pueden matar el cuerpo, pero se opuso a la expulsión de los romanos del país; abandonó todos estos asuntos en manos de Dios con la confianza de que un día acreditaría las promesas y acciones que él hacía en esos momentos (p. 26).

Así pues, el principal problema que tenían con Jesús era su total inconformismo y su rechazo a realizar algo que realmente demostrase sus pretensiones; un Jesús que sólo exigía la fe y dejaba todo lo demás en manos de Dios.

Sin embargo, no fue este inconformismo sorprendente lo que condujo a Jesús a la muerte, ni tampoco su oposición a la Torá, sino el hecho de asumir la función de Dios perdonando a los pecadores:

Con una seguridad que debió haber sorprendido a sus oyentes como algo sin parangón alguno, Jesús equiparó el comportamiento misericordioso de Dios con su propia forma de comportarse con los

publicanos. ¿Quién sino Jesús se hubiera atrevido a describir de forma tan increíble y sorprendente el comportamiento de un padre ante un hijo tan pretencioso? ¿Quién sino Jesús tendría la autoridad para asumir el papel de Dios mismo en la parábola y anunciar la celebración por el pecador restablecido en la comunión con Dios? Los que lo clavaron en la cruz porque hallaron blasfemias en sus parábolas —que anunciaban un comportamiento tan escandaloso de Dios— comprendieron éstas mucho mejor que los que vieron solamente en ellas el mensaje obvio, evidente para todos, de la paternidad y bondad de Dios con el que se pretendía sustituir la supersticiosa creencia en el Dios de la ira.

Pero Jesús se identificó tanto con la causa de Dios que llegó hasta la muerte por la verdad de sus parábolas (pp. 28ss.).

Vemos aquí la misma falta de interés por una explicación histórica razonable que la que caracteriza con frecuencia a los estudios sobre la muerte de Jesús. Éste murió, en suma, por el evangelio. Pero ¿cómo ocurrió? ¿Quiénes eran esos judíos que se opusieron al ofrecimiento de gracia a los pecadores? ¿Dónde hay algún dato que indique que las parábolas fueron comprendidas como una blasfemia? ¿Qué judíos negaban la paternidad y misericordia de Dios, manteniendo supersticiosas creencias sobre su ira? ¿Dónde está la prueba que demuestre la conexión entre la enseñanza en parábolas, la acusación de blasfemia y la crucifixión? No tenemos más remedio que sorprendernos ante la frase que comienza diciendo: «Los que lo clavaron en la cruz porque encontraron blasfemias en sus parábolas...». ¿Fueron los romanos los que se ofendieron por la «blasfemia» del ofrecimiento de gracia a los pecadores? Hay aquí una clara pérdida de contacto con la realidad histórica.

No obstante, existen en verdad aspectos implícitos en la conexión entre los acontecimientos que cuando se explicitan muestran que la visión de E. Schweizer es totalmente coherente, aunque sea históricamente dudosa. La línea de argumentación procedería del siguiente modo: Jesús anunció con sus parábolas el perdón de los pecadores. Puesto que el perdón es prerrogativa de Dios, su anuncio significaba que Jesús pretendía, y así lo comprendieron sus adversarios, situarse en el lugar de Dios. Esto constituye una blasfemia. El proceso judicial judío se fundamentaba en la acusación de blasfemia. El juicio romano se realizó por instigación de los dirigentes judíos, así que si no *de iure* sí *de facto* fue ejecutado por blasfemia. De este modo hay coherencia entre el propósito de Jesús, su enseñanza y su muerte. Tendríamos que recordar a modo de contraste el punto de vista de Bousset, compartido por muchos especialistas, de que el conflicto que condujo

a la muerte de Jesús no estaba necesariamente relacionado con la oposición al judaísmo reflejado en su enseñanza.

El grado hasta el que ha llegado esta tendencia se hace visible en lo siguiente: parece haberse desarrollado entre los especialistas un gran deseo de ver a Jesús como antagonista consciente de la Ley y otros puntos importantes del judaísmo. No existe consenso sobre la explicación de esta actitud. Todos concuerdan en afirmar que actuó de este modo en nombre de Dios, pero no se ponen de acuerdo en si Jesús tenía o no en mente algo más que la mera convicción de que en determinados casos podía discernir que la voluntad de Dios exigía la desobediencia directa de la Ley. A lo largo del análisis de los siguientes estudios veremos que existe un mayor hincapié en un propósito positivo, es decir, que tras la oposición de Jesús a elementos particulares de la Ley había realmente un plan o un programa.

Citemos en primer lugar el breve tratamiento de la cuestión en la obra de C. F. D. Moule *The Birth of the New Testament*<sup>144</sup>. Tras comentar que la primitiva comunidad cristiana tenía una tendencia instintiva a defender su continuidad con Israel, señala que también emergía en ella una conciencia de diferencia y novedad. Prosigue así:

No había deseo alguno (excepto en los casos de pensamiento radical, posiblemente el del mártir Esteban) de romper con el judaísmo o iniciar una nueva religión. Lo que ocurría era que el carácter de la experiencia cristiana y el centro de gravedad de su enseñanza eran tan diferentes que tarde o temprano tenían que acabar reconociéndolo. Y las semillas de esta diferenciación revolucionaria fueron sembradas por Jesús, aun cuando no llegaron a formularse explícitamente en su enseñanza. Su ministerio estuvo marcado por su actitud frente a las autoridades religiosas, con las que chocó, y por una manifestación de autoridad personal que a éstas les fue totalmente inaceptable. Éstas buscaban evidentemente la autoridad en la tradición o en los documentos escritos, no en el encuentro personal, en el diálogo entre el Dios vivo y el ser humano.... En una palabra, los que chocaron con Jesús eran «autoritarios», no «proféticos». Jesús mismo, por el contrario, ofreció una mano —en la medida en que pueda decirse que la tendió hacia atrás, que no se dirigía por completo hacia adelante, hacia algo nuevo y diferente— no a la religión autoritaria de los escribas del periodo posterior a los profetas, sino a los grandes profetas de Israel... Todo esto no es sino otra forma de decir que el ministerio de Jesús era expresión de la nueva alianza tal y como es descrita en Jr 31, una relación entre Dios y el hombre basada no en

una declaración de proposiciones..., sino en una obediencia personal... Y otra forma de expresar lo mismo es decir que la comunidad que Jesús formó en torno a sí era la comunidad de la nueva era: era Israel ciertamente, pero el Israel de los últimos días; en este sentido, al comprometerse fielmente con Jesús, los Doce y los demás fueron constituidos en una comunidad nueva (pp. 52-54).

Moule continúa con la observación de que en el Nuevo Testamento no aparece la expresión «nuevo Israel». No obstante, «el Israel de Dios, el verdadero Israel, expresaba algo tan radicalmente diferente de lo que Israel representaba en su contexto histórico, que hay en ello un innegable sentido de «novedad»» (p. 54).

En un aspecto, pero sólo en uno, la posición de Moule nos recuerda la de Bousset. Moule ve a Jesús como alguien diferente a sus contemporáneos, bien por la novedad que aportaba o por su vuelta al Antiguo Testamento. El punto que aquí nos interesa es, sin embargo, la introducción del concepto de «nuevo Israel». Moule piensa que Jesús tenía la intención de crear una comunidad que, aun manteniendo el nombre de «Israel», no se fundamentara en la aceptación de la alianza mosaica. Llega aún más lejos que la simple constatación de que Jesús se opusiera a la Ley en algunos detalles, por lo que la abrogó en líneas generales. Así pues, según Moule, la intención de Jesús fue su abrogación total.

Esta posición general fue desarrollada con más detalle por Dodd en su última obra publicada<sup>145</sup>. Dodd plantea inicialmente el propósito de Jesús de forma provisional. Al tratar de la ética afirma que la finalidad de Jesús era provocar un «despertar de la conciencia». «Si preguntamos qué resultados evidentes pudo esperar Jesús, la respuesta no es fácil porque él no promulgó ningún programa de reforma religiosa o política, al igual que tampoco dictó normas precisas para la conducta individual. Jesús rechazó todo propósito de reformar el sistema existente» (p. 86). Sin embargo Dodd elabora una definición más precisa del propósito de Jesús comenzando su argumentación con un estudio sobre Juan Bautista. Éste, según Dodd, afirmó con toda claridad que el hecho de ser israelita «no era ningún pasaporte para pertenecer al verdadero pueblo de Dios». Juan esperaba un acto creador de Dios que sacara al «nuevo «Israel» fuera del sistema existente». E inmediatamente dice: «Es improbable que Jesús fuese menos radical» (pp. 87ss.).

144. C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 31981.

145. Dodd, *The Founder...*



Jesús pensaba que Israel estaba condenado. La nación se enfrentaba no solamente a una crisis política, sino también a una espiritual. «En la situación que se encontraba el sistema judío estaba condenado; el verdadero pueblo de Dios habría de surgir de sus ruinas» (p. 89). La predicción de Jesús sobre la destrucción del Templo manifiesta cómo veía él la situación:

El Templo representa una forma de religión y la comunidad que lo encarna. La desintegración manifiesta del sistema existente tiene que acontecer antes de que aparezca un nuevo modo de religión y la nueva comunidad que la encarna. Pero se trata del *mismo* Templo, primero destruido y después vuelto a reconstruir. La nueva comunidad sigue siendo Israel; hay continuidad a través de la discontinuidad. No se trata de una sustitución, sino de una resurrección (p. 90).

En esta perspectiva llega Dodd a expresar su primera propuesta sobre el propósito de Jesús: «Su objetivo era formar una comunidad digna del nombre de pueblo de Dios, una república divina, mediante la respuesta de cada uno al Dios que viene en su Reino» (*ibid.*). Los discípulos son al mismo tiempo agentes reclutadores y miembros fundacionales (p. 91). Los que escuchan la llamada de Jesús al arrepentimiento son miembros del «Israel venidero» (p. 92). Hemos de notar que la conclusión no es en absoluto escatológica<sup>146</sup>. El cambio no acontece en el *éschaton*, sino dentro de la historia normal. En «la sociedad de los discípulos de Jesús... el pueblo de Dios iba a morir para vivir de nuevo» (p. 96).

La muerte de Jesús fue la consecuencia directa de esta actividad. Como fundador del Israel venidero desempeñó al menos el papel de mesías. La acusación por la que fue ejecutado, su pretensión de ser «rey de los judíos», es simplemente el modo como los dirigentes judíos presentaron el problema a los romanos. La acusación real fue su afirmación de que era el mesías. En cuanto tal, no solamente «se dispuso a constituir un nuevo Israel bajo su propio liderazgo», sino que también «nombró a sus miembros fundacionales, les dio entrada en una nueva «alianza» y decretó su nueva ley. Ésta era su misión» (p. 102).

Jesús fue a Jerusalén para forzar una respuesta decisiva respecto a su misión (p. 139; cf. p. 144). Pero la respuesta, como ya hemos visto,

fue la acusación que le condujo a su muerte. Convendría, sin embargo, explicar más detenidamente cómo describe Dodd el conflicto entre Jesús y sus contemporáneos. Este conflicto, que acabó en su muerte, fue precedido por un periodo de oposición creciente (p. 69). Los términos en los que Dodd plantea los puntos del conflicto son muy sorprendentes: Jesús «mostraba una cierta impaciencia con las minucias de la etiqueta religiosa» (por ejemplo, el diezmo, p. 70); «se situaba con libertad frente a otras reglas disciplinarias» (por ejemplo, la observancia del sábado, p. 71, cuyo ataque significaba «empañar la imagen de la nación», p. 72). Dodd acepta la autenticidad de Mc 7,15 y considera que Jesús anuló efectivamente las leyes de lo puro y lo impuro (pp. 73ss.). La cuestión que estaba en juego era la siguiente: Jesús temía que la práctica ritual acabara «en un hincapié tal en lo puramente exterior que se olvidase la disposición interior» (p. 73). Jesús estaba convencido de que «con la llegada del reino de Dios había comenzado una nueva era en las relaciones entre Dios y el hombre. A partir de entonces las normas morales podían brotar de fuentes más vivas. Todo el aparato normativo tradicional perdía su importancia». De forma un tanto curiosa, sobre todo por las ideas tan firmes que tenía sobre el propósito de Jesús, Dodd dice luego que Jesús no *albergaba la intención* de desarrollar una campaña en contra de la Ley, sino que fueron sus adversarios quienes «correctamente adivinaron que su enseñanza era una amenaza para la integridad del judaísmo en cuanto sistema en el que la religión y la solidaridad nacional eran inseparables». «Éste fue el secreto de la funesta ruptura» (p. 77, de acuerdo con Klausner). Pero, prosigue Dodd, el temor por parte judía era aún más profundo que el provocado por la amenaza contra el nacionalismo judío, aunque ésta era ya una cuestión muy problemática en aquel contexto. La acusación determinante fue la blasfemia.

La acusación de blasfemia expresa no tanto un juicio racional cuanto un sentimiento de repugnancia colérico, casi instintivo, contra lo que parecía una violación de lo sagrado. Debió haber habido algo en el modo en el que Jesús habló y actuó que provocara este tipo de repugnancia en mentes condicionadas por el ambiente, la formación y la costumbre. Fue esto, más que las objeciones contra ciertos aspectos de su enseñanza, lo que condujo a los fariseos a una alianza antinatural (y sólo momentánea) con la jerarquía gobernante, cuyos motivos para perseguir a Jesús hasta la muerte eran totalmente diferentes (pp. 78ss.).

146. Dodd mantiene por tanto la posición sobre la llegada del Reino que había defendido en *Las Parábolas*: se trata de un reino «realizado» en el presente, y *no* de uno futuro.

Dodd salva de este modo el hueco que percibíamos en primer lugar en Bousset: describe a Jesús como adversario de los escribas y fariseos en asuntos de la Ley pero afirma a la vez que fue la jerarquía de Jerusalén quien le condenó a muerte por sus amenazas contra el Templo. El intersticio se rellena mediante la teoría de una alianza. Dodd presenta el conflicto de Jesús con la jerarquía de Jerusalén en términos normales, aunque lo formula duramente. Jesús dijo que el «nuevo Templo debería ser para todas las naciones». Ellos lo entendieron de otro modo, y además pensaron que con estas palabras Jesús desafiaba la autoridad de la *ley de Moisés* (y, es necesario añadir, no sólo su propia autoridad) (pp. 148ss.). La destrucción del sistema vigente aparece en la parábola de la viña, que «suenan como una declaración de guerra» (p. 149). Los sacerdotes percibieron la realidad y lanzaron un contraataque. Dos fueron las acusaciones: la blasfemia, planteada para desacreditarle entre sus compatriotas, y la reivindicación de la realeza, formulada para que los romanos lo ejecutasen (pp. 158ss.). Dodd sortea de nuevo una antigua dificultad, es decir, establece una relación entre los procesos ante las autoridades judía y romana.

Dodd presenta una hipótesis detallada y completa: explica importantes aspectos de la actividad de Jesús (la llamada de los Doce); el conflicto se fundamenta en dichos y controversias atribuidos a Jesús; da cuenta de las variadas polémicas y de los adversarios (fariseos, sacerdotes y romanos); atribuye a Jesús una misión concreta; esta misión tiene sentido en el marco del judaísmo; la misión y la oposición que suscitó condujeron a su muerte. Dodd no concede mucha importancia a los datos que reflejan una relación de Jesús con publicanos y pecadores, y sostiene que el Nazareno no tenía una conciencia escatológica.

Precisamente estas dos cuestiones se convierten en temas fundamentales de la obra de Joaquim Jeremias, quien presenta la que, en muchos aspectos, es la hipótesis más completa elaborada desde A. Schweitzer sobre el propósito de Jesús, su relación con el judaísmo y el conflicto que le llevó a la muerte<sup>147</sup>.

Respecto a la proclamación del Reino, la predicación de Jesús, según Jeremias, se distingue solamente en dos aspectos: el Reino está ya presente en el ministerio de Jesús (pp. 121-132); segundo: se trata de un reino para los «pobres» o los «pecadores» (pp. 133-148). La

cuestión de los destinatarios del Reino será un tema importante que estudiaremos posteriormente y en torno a él analizaremos con más precisión la opinión de J. Jeremias. Señalemos solamente ahora que este investigador los identifica en primer lugar con el '*am ha-arets*' («el pueblo de la tierra» o «la gente del país»), a los que cataloga como los no fariseos (p. 137). Este segundo aspecto característico del mensaje de Jesús es el que resultó ofensivo. «Un ejemplo de diferencia entre Jesús y el judaísmo de su tiempo sería el mensaje en el que Jesús anuncia el amor de Dios hacia los pecadores. Este amor resultaba tan escandaloso para la mayoría de los contemporáneos de Jesús, que no puede explicarse como inspirado por el pensamiento del mundo circundante» (p. 14; cf. p. 133). Con mayor precisión:

La buena nueva era una bofetada a todas las reglas de la piedad de la época. En efecto, separarse de los pecadores era el supremo deber religioso para el judaísmo de aquella época. La comensalidad en Qumrán estaba abierta únicamente para los puros, para los miembros con pleno derecho. Para un fariseo «tratar con pecadores ponía en peligro la pureza del justo y su pertenencia al ámbito de lo santo y de lo divino»<sup>148</sup>. «Un fariseo no ha de hospedarse en casa del '*am ha-arets*', ni lo admitirá como huésped en su casa con sus propios vestidos...»<sup>149</sup>. Es verdad que el judaísmo sabe que Dios es misericordioso y que es capaz de perdonar. Pero esta ayuda divina es para los justos; para los pecadores está destinado el juicio. Es verdad que también para el pecador hay salvación, pero sólo después de que haya demostrado la seriedad de su arrepentimiento por medio de la reparación y del cambio de su conducta. Entonces, y sólo entonces, el pecador, según las ideas de los fariseos, podía ser objeto del amor de Dios. Pero primero tenía que convertirse en un hombre justo.

Para Jesús, el amor del Padre se dirige incluso a los despreciados y a los hijos perdidos. El que Jesús llamara a éstos y no a los justos (Mc 2,17) era aparentemente la disolución de toda la ética... Por eso el escándalo nace de la buena nueva (Mt 11,6 y par.) y no primariamente del llamamiento de Jesús a la penitencia (pp. 144-145).

A pesar de los errores que creo existen en la descripción del judaísmo hecha por Jeremias<sup>150</sup>, hay que concederle el mérito de

148. La cita es de O. Betz, *What Do We Know about Jesus?*, 1968, p. 74.

149. *Demay* 2,3. La Misná no habla realmente de «un fariseo», sino de «un *haber*», «socio» o «compañero». Jeremias, como es habitual, los considera iguales, pero se trata de un error. Véase Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 152-157; *infra*, capítulo 6.

150. Véase *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 152-155, e *infra*.

haber puesto el dedo en un aspecto central. Sabe que el judaísmo creía totalmente en la eficacia del arrepentimiento, así que no *hay nada original en decir que Dios acepta a los pecadores arrepentidos*: si se arrepienten dejan de ser pecadores. Jesús anunció el amor de Dios a los pecadores *antes* de que éstos se hubieran arrepentido. Jeremias considera que esto constituye un hecho singular y ofensivo. Tendremos ocasión de examinarlo con más detalle posteriormente<sup>151</sup>.

Jeremias radicaliza aún más la llamada de Jesús: las palabras de éste implican que *sólo* son llamados los «pobres» o los «pecadores» (p. 147).

Además de este punto fundamental que acabamos de exponer, Jeremias encuentra otros ámbitos de enfrentamiento entre Jesús y sus compatriotas. Jesús se enfrentó a los sacerdotes porque obtenían beneficios con el culto del Templo; ésta fue la causa inmediata de su muerte (p. 174). Se enfrentó a los escribas porque hablaban mucho pero no hacían nada (p. 175). Y su mayor oposición se orientó contra los fariseos: «Todos los reproches dirigidos contra los fariseos están íntimamente relacionados con la pretensión de éstos de ser el verdadero Israel, la comunidad del tiempo de salvación por medio del riguroso cumplimiento de los mandamientos y de las obras de supererogación» (p. 176). En la perspectiva de Jeremias, Jesús criticó a los fariseos especialmente porque no tomaban en serio el pecado. Lo trivializaban mediante la casuística y la idea del mérito. Jeremias considera que la casuística, con la especificación y catalogación de pecados, supone que no se considera al pecado como rebelión contra Dios. El mérito implica la idea de acopio de buenas obras que compensan las malas en el momento del juicio. Si los pecados pueden compensarse, entonces no se toman realmente en serio (p. 178). En consecuencia, Jeremias retorna más tarde a la oposición de Jesús a lo que consideraba que era la teología del «resto» defendida por fariseos y esenios: «En los tres primeros evangelios se habla sin cesar del escándalo, conmoción y agitación que suscitó el que Jesús rechazara las afirmaciones separatistas de los fariseos y de los esenios que pretendían ser el resto santo» (p. 209).

Aunque no es nuestra intención aquí entablar una discusión sobre lo expuesto, debo decir que estoy totalmente en desacuerdo con cuanto dice Jeremias en el último párrafo. No creo que los fariseos —o los esenios— pensarán que ellos eran el «resto»<sup>152</sup>. Jeremias no compren-

de correctamente el valor de la catalogación de los pecados, y simplemente no tiene en cuenta todos los pasajes rabínicos que hablan del quebrantamiento de un mandamiento como algo que implica el rechazo de la redención de Egipto (en palabras de Jeremias, como rebelión contra Dios)<sup>153</sup>. Respecto a la idea de mérito comparte una opinión bastante común<sup>154</sup>, pero totalmente errónea. Es difícil creer que Jesús se enfrentara a los fariseos por ideas que, en cuanto sabemos, éstos no defendían. Además hay una notable incoherencia en la argumentación de Jeremias. Piensa que Jesús criticó a los fariseos porque afirmaban que ellos eran el único Israel verdadero, mientras sostiene que el mismo Jesús identificó al «pobre» o a los «pecadores» como el único Israel verdadero. Jeremias argumenta luego que esta identificación resulta evidente por la predicación de Jesús sobre «el carácter ilimitado e incondicional de la *gracia*» (p. 209). Podría parecer que la propia posición de Jeremias le obligaría a argumentar que lo que Jesús hizo fue simplemente dar la vuelta a la sociedad. Ahora bien, un grupo exclusivista y residual, precisamente por estar compuesto de maleantes y marginados, no tiene por qué ser necesariamente mejor que otro precisamente por estar formado por los que intentaban cumplir con la mayor seriedad las exigencias de la Alianza.

Respecto a la Ley, Jeremias adopta la opinión más o menos compartida de que Jesús abolió algunas normas del código mosaico (divorcio y las antítesis de Mt 5,33-37 y 5,38-42; p. 207). Aun así, piensa que Mt 5,17 muestra que «Jesús no pretendía destruir la Ley, sino completarla y darle su plenitud escatológica». Jesús no se opuso al culto, aunque anunció su decadencia (pp. 243-244). Jesús rechaza totalmente la Torá oral (Jeremias incluye aquí las disputas sobre el sábado y la pureza; Jesús no puso en cuestión las leyes dietéticas; pp. 246-247).

Por consiguiente Jesús mismo fue quien conmovió los cimientos del antiguo pueblo de Dios. Su crítica a la Torá, unida al anuncio del final del culto, su rechazo de la *halakah* y su pretensión de anunciar la voluntad definitiva de Dios fueron la ocasión decisiva para una acción contra él de los dirigentes del pueblo, acción impulsada

153. Sobre el pecado entendido como rebelión contra Dios en el judaísmo rabínico, véase «Denial of God» en el índice temático de *Paul and Palestinian Judaism*. Jeremias habla siempre de los fariseos apoyándose en la literatura rabínica, por lo que mi estudio sobre el tema del pecado según la perspectiva rabínica es una respuesta adecuada a su concepción del pecado en el fariseísmo.

154. *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 183-198.

151. *Infra*, capítulo 6, nn. 103, 104.

152. Véase *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 250s. y n. 35.

finamente por la purificación del Templo. Consideraron a Jesús falso profeta... y esta acusación le llevó a la cruz (pp. 247-248).

Al igual que Dodd, Jeremias opina que las acciones y dichos de Jesús se fundamentaban en un «programa determinado». La primera prueba de que tenía un programa es la vocación de los Doce (p. 273). El número doce no representa precisamente las doce tribus del Israel histórico; significa más bien que Jesús tenía el propósito de constituir «el pueblo escatológico de Dios» en el que finalmente tendrían cabida también los gentiles (p. 274). El programa de Jesús para constituir este pueblo de Dios se basaba en sus ideas sobre la historia de la salvación:

Tiene que cumplirse primero la promesa de Dios y ofrecerse la salvación a Israel. El siervo de Dios tiene que derramar primeramente su sangre por muchos, antes de que llegue la hora de los gentiles. Esa hora está más allá de la pasión. El auxilio que Jesús presta a los gentiles en casos aislados pertenece a la serie de anticipaciones de la consumación plena (p. 288).

La visión que tenía Jesús de la historia de la salvación incluía por tanto su propio sufrimiento.

El sentido dado a la pasión en todas partes es el de un acto representativo en favor de muchos (Mc 10,45; 14,24). La única respuesta a la pregunta cómo es posible que Jesús diera a su muerte una virtud expiatoria tan ilimitada es la siguiente: Jesús murió como el Siervo de Dios cuya pasión y muerte se describe en Is 53: es un sufrimiento inocente (v. 9), soportado con paciencia (v. 7), voluntario (v. 10), querido por Dios (vv. 6.10) y por tanto con valor expiatorio por los demás (vv. 4s.) (p. 346).

Así pues, Jeremias no sólo encuentra factores externos que llevarán a Jesús a la muerte (su oposición al judaísmo en asuntos cruciales), sino también un factor dogmático en el pensamiento de aquél. Su muerte es una parte necesaria de la *Heilsgeschichte* («historia de la salvación»).

Antes de estudiar los puntos de vista de dos importantes especialistas judíos, concluiremos este resumen de la investigación realizada por autores cristianos presentando las conclusiones de dos obras centradas en tres de las principales cuestiones que hemos tratado: el propósito de Jesús, la relación con sus contemporáneos y la causa de su muerte.

La descripción de Ben Meyer en *The Aims of Jesus* es la más rica y matizada de cuantas conozco, y nos será muy útil regresar a esta obra cuando abordemos diversos asuntos a lo largo de nuestro estudio y también en la conclusión. Muchos de los supuestos e intenciones de Meyer están en sintonía con los que hemos presentado anteriormente en esta obra: una visión panorámica de las enseñanzas de Jesús no es «historia en sentido estricto»; «la historia es una reconstrucción realizada mediante hipótesis y verificación» (p. 19). Hay que poner a Jesús en relación con la historia de Israel, especialmente la del periodo postmacabeo, y también con la del cristianismo primitivo (p. 222).

El propósito de Jesús, como lo describe Meyer, era preparar a Israel para lo que Dios había dispuesto:

¿Qué es lo que Dios había dispuesto para Israel y las naciones? Para Israel, la restauración total y definitiva; para las naciones, la participación en la salvación de Israel... El mediador del reino de Dios era aquel que lo proclamaba... El Reino está presente por su acción, pero es futuro en cuanto a su plenitud. El mensaje, la llamada y la promesa de Jesús estaban especialmente dirigidos a una combinación inesperada de grupos y clases dentro de Israel: los sencillos, los afligidos y los marginados (p. 171).

Esta descripción, como cualquier otra sobre Jesús, no es original, pero la argumentación es sorprendente. Meyer comienza su estudio con Juan Bautista, prosigue con la enseñanza pública de Jesús, sus acciones públicas y su enseñanza privada, y sostiene que todos los datos convergen hacia la misma conclusión. Meyer da importancia a tradiciones a las que con frecuencia se les niega toda autenticidad, concretamente las que presentan a Jesús hablando sólo con sus discípulos. Para Meyer estas tradiciones ayudan a comprender el propósito de Jesús, pero no las utiliza para probar sus ideas principales, pues sólo entran en juego una vez que la base principal queda establecida sobre otros fundamentos: «Las tradiciones esotéricas suministran el contexto plenamente diferenciado en el que colocar el conjunto del ministerio de Jesús» (p. 221). Lo que éstas nos aportan es lo siguiente:

Los datos procedentes de los evangelios sinópticos tanto individualmente como en su conjunto nos conducen a dos certezas: Jesús entendió que su apremiante tarea mesiánica dividiría a Israel entre la fe y la increencia; y comprendió también que su destino mesiánico (entronización y toma de posesión) se cumpliría solamente como consecuencia del duro revés del rechazo, del sufrimiento y de la muerte (p. 216).

En un capítulo importante Meyer coloca el ministerio de Jesús en el contexto de Israel, ofreciendo unas reflexiones sobre la relación entre el propio punto de vista de Jesús y lo que realmente aconteció. Jesús se relaciona positivamente con una larga historia israelita y judía que esperaba la restauración, aunque su idea de ésta no se identificaba precisamente con la de los profetas o cualquiera de los partidos y sectas. En otros asuntos, sin embargo, Jesús se hallaba en abierto e implacable conflicto con los celotas (Mc 12,17 y par.), asestó un golpe al corazón de la piedad farisea inspirada en la Torá (tradición, sábadó, observancias rituales), y respecto a los saduceos rompió prácticamente con la Alianza (el Templo) (pp. 235-239). Todos estos conflictos en conjunto lo llevaron a la muerte, pero fue el desencuentro con los saduceos la única causa por la que pagó con su vida (pp. 235, 238).

La visión de Meyer sobre el ministerio de Jesús se corrobora con lo que la comunidad cristiana primitiva pensaba de sí misma.

Desde el principio ésta se entendió a sí misma fundamentalmente como Iglesia. Las primeras categorías de ésta —la comunidad de la efusión del Espíritu, la Sión de los últimos días, el resto de Israel, la *qahal* («asamblea») del desierto restablecida— se correspondían sustancialmente y en ocasiones con sorprendente detalle con lo que pensamos que era el objetivo de Jesús (p. 239).

Además, lo que la iglesia primitiva pensaba sobre Jesús estaba sustancialmente de acuerdo con lo que él pensó de sí mismo. La Iglesia lo vio como resistente en la prueba del desierto y como transfigurado, proporcionando así la representación del «nuevo Israel» que ella misma tipificaba en su opinión. Jesús mismo pensó que Israel sería restablecido gracias a su sufrimiento y su vindicación (pp. 240ss.).

Aunque John Bowker no ofrezca un estudio global de la vida y enseñanza de Jesús, merece la pena que abordemos su libro *Jesus and the Pharisees* porque en él estudia dos de nuestras principales cuestiones: las relaciones de Jesús con sus contemporáneos y la conexión entre éstas y su muerte. El punto de vista de Bowker depende en parte de su análisis del uso de los términos *pharisaioi* y *perushim* («separados») en Josefo, Marcos y la literatura rabinica. Su argumentación es básicamente la siguiente: hubo un esfuerzo organizado por parte del movimiento *hakámico* («sapiencial») con el objetivo de lograr la pureza; algunos llevaron esta búsqueda de la pureza hasta tal extremo que les condujo a separarse del movimiento principal. De este modo

explica el cambio entre los *pharisaioi* de Josefo —que tomaron parte activa en la vida de Jerusalén— y los *perushim* de pasajes como *Sotá* 22b, ascetas extremistas criticados por el Talmud. Bowker encuentra esta transición fielmente reflejada en Marcos. Los *pharisaioi* representan a veces la posición de los *hakamim* (los «sabios»: la cuestión del divorcio, arrancar espigas en sábadó) (pp. 38ss.), mientras que en otras ocasiones los *pharisaioi* de Marcos adoptan posiciones extremistas (Mc 2,16; 2,18; 3,1ss.; 7,1ss.; p. 38). Marcos refleja además con precisión la situación histórica de Jesús, pues ya en esta época los extremistas (*perushim*) se habían separado de los *hakamim*. Por esta razón no aparecen en el juicio contra Jesús, puesto que se habían apartado por su extremismo de la autoridad gobernante (p. 42). Bowker, sin embargo, sugiere que los extremistas podrían «haber alertado a las autoridades sobre los peligros implícitos en la posición de Jesús» (*ibid.*).

Además de habérselas con estos extremistas, Jesús ofendió sentimientos esenciales del judaísmo en la cuestión de la autoridad (p. 42).

... parecía que Jesús reivindicaba que... la relación de Dios con un ser humano es posible aun cuando éste no tenga en absoluto la intención de aceptar y cumplir lo que la divinidad ha mandado en la Torá: el pecado puede ser claramente perdonado mediante una palabra (Mc 2,1-12). Jesús no rechazaba necesariamente la observancia de la Torá (véase el incidente anterior, Mc 1,40-44), pero se opuso en verdad a la idea que consideraba su observancia como indispensable y condición previa para la acción de Dios; la fe es ante todo la única condición previa (p. 43).

Sin embargo, incluso esta oposición no habría sido causa de su crucifixión «en especial si Jesús se hubiera guardado [sus opiniones] para sí mismo» (p. 45).

En aquella época había muchas sectas y maestros heterodoxos, pero no hay pruebas de que fueran crucificados por ello y, en el caso de que lo hubieran sido, no lo serían solamente por su enseñanza o creencias sectarias. La diferencia con Jesús reside en el hecho de que él *no* guardó sus pretensiones o enseñanzas para sí mismo, y en que éstas constituían efectivamente una seria amenaza no sólo para los principios de los *hakamim* o para la autoridad del Templo, sino también para la estructura básica de la vida judía entendida como respuesta al don divino de la Torá dada a su pueblo... Jesús creía claramente que la relación con Dios podía alcanzarse aun cuando no se observasen los detalles de la Alianza tal y como estaban especificados en la Torá... (p. 45).

Bowker piensa que el delito real de Jesús consistió en que fue un «maestro rebelde» (p. 46). La acusación inmediata tenía que ver con la amenaza contra el Templo (p. 49), pero Jesús se manifestó como maestro rebelde no por decir «yo soy», «sino por el hecho de no decir nada. La ofensa fue el silencio, porque fue el desprecio al tribunal lo que le convirtió efectivamente en un rebelde contra éste» (p. 50). Bowker admite que esta última propuesta es hipotética y carece de pruebas directas (p. 51).

La historia trazada por Bowker de los términos *pharisaioi* y *perushim* no es convincente. No presenta criterios de datación para los pasajes rabínicos, pero parece probable que el uso negativo (o extremista) del segundo término no se desarrollara con anterioridad al siglo II d.C.<sup>155</sup>. Ciertamente no hay razón alguna para retrotraer el sentido negativo de *Sotá* 22b (ascetas extremistas) al periodo anterior al año 70 d.C., periodo en el que parece indudable que el vocablo «fariseo» se aplicaba a un miembro de uno de los importantes partidos dentro del judaísmo. En la literatura rabínica todos los usos del término *perushim*, atribuibles claramente al periodo anterior al año 70, se refieren al partido conocido como los fariseos, mientras que todas las referencias a los *perushim* atribuibles a un grupo del siglo II d.C., o de fecha posterior, aluden a ascetas o extremistas<sup>156</sup>. (Dejo de lado los pasajes de la literatura rabínica donde se igualan *perushim* y *qedoshim* [«santos»], pues los vocablos en estos pasajes no se refieren a ningún grupo en particular, sino que definen una característica de todo buen judío: éste tiene que separarse de todas las cosas de las que Dios mandó que se separara, es decir, del pecado y la corrupción, pero no de otras personas<sup>157</sup>.)

155. Véase *ibid.*, p. 61, n. 12; p. 153, n. 34.

156. *Ibid.*

157. Véase Bowker, *Jesus and the Pharisees*, pp. 13s.; *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 153s. *Perushim* es utilizado exegéticamente, casi lexicográficamente en la literatura rabínica, especialmente en *Sifrá*, para definir el significado de *qedoshim*: ser santo significa estar separado. Así, donde Lv 11,44 dice «sed santos (*qedoshim*)... no os volváis impuros con cualquier reptil que se arrastre por el suelo», *Sifrá* comenta que «santos» significa «separados» (*perushim*), es decir, no se debe tocar cosas que se arrastran, pues éstas confieren impureza ritual. Esto es una exégesis correcta que procede probablemente de la escuela de R. Akiba, del siglo II, y no hay razones para ver en ella una prueba de una autodefinición sectaria del partido fariseo anterior al año 70. Jeremías, por ejemplo, considera estos pasajes como pruebas que confirman que los *perushim* = fariseos se consideraban como el único pueblo santo de Dios: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, <sup>3</sup>1977, pp. 324-326, siguiendo en esto a Baeck. La interpretación de Bowker es más apropiada: «Todos los judíos deben ser *perushim* para poder ser judíos»

La hipótesis principal de Bowker, según la cual Jesús se opuso a la Torá como presupuesto necesario para mantenerse en la Alianza, no depende realmente sin embargo de su estudio sobre los *pharisaioi* y los *perushim*.

Tenemos aquí otro ejemplo en el que un estudioso del Nuevo Testamento quiere encontrar una oposición fundamental entre Jesús y la esencia del judaísmo, y los términos en los que Bowker la formula son apropiados. La Ley y el culto eran considerados por el judaísmo como la respuesta al Dios que redimió a Israel y le ofreció las promesas de la Alianza, y su observancia se convirtió en la condición para mantenerse dentro de ella<sup>158</sup>. Su rechazo sería tan revolucionario como Bowker sugiere.

Si hay un creciente deseo por parte de los investigadores cristianos de ver a Jesús en deliberada oposición a la autoridad de la Ley (más que subvirtiéndola de forma inconsciente), los investigadores judíos han mantenido con notable consistencia que aquél no se opuso conscientemente a la Torá de Moisés<sup>159</sup>. Klausner<sup>160</sup>, por ejemplo, sostenía que Jesús estaba frecuentemente a favor de los fariseos. En los evangelios actuales hallamos pocas pruebas de esto (por ejemplo, Mc 12,28-34), pero porque están influidos por el posterior enfrentamiento entre judaísmo y cristianismo. Estos acuerdos deben de haber sido de hecho numerosos (pp. 319ss.). Klausner considera las críticas de Mt 23 no justificadas en parte, mientras admite que en cierto sentido pueden referirse a unos pocos (p. 321). Considera auténtico este capítulo y ve en él los inicios de la oposición de Jesús: «Jesús, sin

(p. 14). Aquí *perushim* no se refiere a los fariseos anteriores al año 70. Sin embargo, no hay razones para seguir a Bowker cuando supone que la separación es una clave fundamental para comprender lo que llama el movimiento *hakámico*. Esta idea se halla mejor representada en la palabra *ts-d-q*, pues es mucho más frecuente en la literatura rabínica, y también aparece con frecuencia en la postbíblica (los manuscritos del Mar Muerto son una excepción en parte, pero incluso en ellos el término *ts-d-q* es más utilizado que *p-r-sh*); en estos escritos se exige la *ts-d-q* como comportamiento característico de los judíos: «Sed *tsaddiq* como yo soy *tsaddiq*» (*Sifré Deuteronomio* 49).

158. Bowker, p. 45, citado *supra*. El cap. I de *Paul and Palestinian Judaism* está dedicado a demostrar que ésta es la comprensión correcta de la relación entre la Torá y la Alianza en la literatura rabínica.

159. Para un escrutinio minucioso de la investigación judía sobre Jesús, especialmente sobre las escenas del proceso, véase Catchpole, o. c. Una valiosa colección de ensayos se encuentra en Trude Weiss-Rosmarin (ed.), *Jewish Expressions on Jesus. An Anthology*, 1977.

160. Klausner, *Jesús...*

embargo, provocó la indignación de los fariseos y sus partidarios por el abuso de sus generalizaciones» (p. 322). Klausner admite que el fariseísmo tenía un defecto que merecía la crítica: daba casi tanta importancia a los mandamientos entre Dios y el hombre (con frecuencia denominados por él incorrectamente<sup>161</sup> «culturales» o «ceremoniales») como a los mandamientos que regían las relaciones humanas («éticos») (pp. 215ss.). Es notable que Klausner, de acuerdo con el espíritu religioso general de la época, considere esta equiparación como algo malo: lo que realmente vale es la ética y la disposición interior. El hincapié en las formas y las ceremonias es malo. El juicio de valor es igual al de Bousset por ejemplo, aunque Klausner equilibra correctamente la balanza: estas leyes tienen «casi la misma importancia», en oposición al punto de vista de Bousset según el cual las leyes «ceremoniales» eliminaban las otras en la práctica.

De todas formas, este fallo de los fariseos se convirtió en el auténtico punto de oposición por parte de Jesús, al igual que sus injustas críticas desencadenaron la oposición de aquéllos (p. 220). Había otros ámbitos de confrontación: Jesús acentuó la venida inminente del Mesías y del Reino más que los maestros fariseos; el método de enseñanza era diferente: los fariseos acentuaban la interpretación de la Torá y utilizaban parábolas sólo de paso; Jesús centraba su enseñanza en las parábolas y se basaba en la Escritura sólo ligeramente; Jesús dio la misma importancia a su enseñanza y a sus milagros, mientras que los fariseos hicieron menos hincapié en los milagros que en la enseñanza (p. 255). La elección de sus compañeros por parte de Jesús resultaría ofensiva para los fariseos, *puesto que él mismo era fariseo*, como también el hecho de que ni él ni sus discípulos ayunaran (p. 247). Hay indicios que apuntan a la abolición de las leyes ceremoniales por parte de Jesús, pero son tan leves que ni siquiera los discípulos los comprendieron (como demuestra la conducta posterior de Pedro y Santiago) (p. 275). En general, Jesús permaneció «fiel a la antigua Torá: hasta el día de su muerte continuó observando las leyes ceremoniales como un verdadero judío fariseo» (p. 275). Por consiguiente, en todos estos puntos conflictivos no existió una abierta ruptura entre Jesús y los fariseos (p. 276).

Para los fariseos el mayor delito de Jesús fue la curación del hombre con la mano seca (p. 278). Fue este acontecimiento el que llevó a los fariseos a poner a la gente en contra de Jesús (p. 279).

Ofendió a los escribas en la cuestión de las abluciones de manos (p. 288). Sin embargo, fue su declaración sobre los alimentos puros e impuros (Klausner acepta Mc 7,17-23 como auténtico), al permitir lo que Moisés explícitamente había prohibido, lo que completó la ruptura entre Jesús y los fariseos (p. 291). Pero incluso así, a los ojos de éstos Jesús no era *criminalmente* culpable. La amenaza contra el Templo se aproxima más a la auténtica causa de su muerte:

Los fariseos, hasta entonces los principales adversarios de Jesús, cesan de actuar como parte relevante; ocupan su puesto los saduceos y la clase sacerdotal a quienes Jesús había irritado por la «purificación del Templo» y por su respuesta sobre la ley de Moisés y la resurrección de los muertos. Los fariseos pusieron objeciones a la conducta de Jesús: a su indiferencia hacia muchas leyes ceremoniales, a su desprecio por las palabras de los «sabios» y a su relación con publicanos, gente ignorante y mujeres de dudosa reputación. Consideraron brujería sus milagros y cinismo, sus declaraciones mesiánicas. Aun así, *él era uno de ellos*: su fe firme en el día del juicio y la resurrección de los muertos, en la era mesiánica y el reino de los cielos eran creencias típicamente fariseas; no enseñó nada que según las normas de los fariseos le hicieran criminalmente culpable (p. 335).

Podemos comparar de nuevo el punto de vista de Klausner con el de Bousset. Ciertamente, Jesús ofendió a los fariseos, pero no fue esto lo que condujo a su muerte. Ahora bien, para Klausner tampoco la amenaza contra el Templo y la jerarquía sacerdotal le llevaron realmente a la muerte. El auténtico motivo de su ejecución fue que la jerarquía sabía que Pilato utilizaría cualquier excusa para «demostrar el poder de Roma» castigando a los judíos. Los dirigentes de Jerusalén, aunque irritados y encolerizados por la conducta de Jesús en el Templo, dispusieron su ejecución porque estaban principalmente interesados en eliminar toda causa de ofensa a Roma, puesto que Jesús y sus discípulos eran potencialmente ofensivos para Roma (p. 348).

Aunque Jesús no rechazó la ley ceremonial, la devaluó de tal modo que se convirtió en el punto de ruptura de Pablo con el judaísmo (Klausner considera a Pablo *fons et origo* de la ruptura)<sup>162</sup>:

*Ex nihilo nihil fit*: si la enseñanza de Jesús no hubiera contenido un núcleo de oposición al judaísmo, Pablo nunca podría haber rechazado

161. Éstos incluyen los mandamientos relativos a la idolatría y al sábado, que no pueden trivializarse con el término «ceremoniales».

162. Véase Klausner, *From Jesus...*, pp. 441, 528-536, 580-590.

do *en nombre de Jesús* las leyes ceremoniales, ni tampoco habría roto las fronteras del judaísmo nacionalista. No puede haber duda alguna de que Pablo encontró su apoyo justificativo en Jesús (p. 369).

Klausner no explica cómo Pablo, pero no Santiago ni Pedro, pudo haber encontrado apoyo para la abrogación de la Ley en las palabras y hechos de Jesús, pero su posición es similar a la de Bultmann y otros que sostenían que Jesús abrogó la Ley en general, pero sin intentar pretendidamente hacerlo. Klausner da un paso hacia delante al trazar una línea de continuidad desde la actitud de Jesús hasta Pablo. La oposición al judaísmo en la enseñanza de Jesús, dirigida principalmente contra la ley ceremonial, tuvo implicaciones posteriores. Puesto que el judaísmo no es solamente una religión sino un modo de vida (p. 371), la actitud de Jesús implicaba una negación del mismo judaísmo. Aunque la actitud de Jesús es solamente un caso extremo dentro del conjunto de la tradición judía, la exageración del judaísmo se convierte efectivamente en negación del judaísmo (p. 376).

Klausner intenta explicar el comportamiento de Jesús encontrándole su sitio dentro del judaísmo. Explica que en Galilea no había ni fariseos ni saduceos sino sólo celotas, por una parte y, por otra, gente «sumisa». Estos últimos «abandonaban todo interés por los asuntos temporales soñando con una vida futura, una vida basada en la ética de los profetas y la idea mesiánica». Jesús pertenecía a este grupo (p. 173). Su propósito consistía simplemente en implantar sus ideas mesiánicas en Israel y acelerar el fin por medio del arrepentimiento y las buenas obras (p. 368). En sintonía de nuevo con el espíritu de su época, Klausner escribe que Jesús abolió los aspectos políticos del mesianismo haciéndolo «puramente místico y ético» (p. 202; cf. pp. 227ss., 236). Una vez más podemos comparar lo que dice Klausner con la opinión de Bousset, para quien Jesús abolió toda forma exterior a favor de la verdadera interioridad. Así, en la perspectiva de Klausner, los sacerdotes que vieron en Jesús una amenaza potencial no se alarmaron por ningún movimiento político real, sino solamente porque eran conscientes del extremismo con que Pilato reaccionaría ante cualquier disturbio.

La línea general seguida por Geza Vermes<sup>163</sup>, aunque mucho mejor fundamentada tanto en el estudio crítico reciente del Nuevo Testamento como también en su esmerado cuidado en fechar los materiales judíos, es en importantes aspectos similar a la de Klausner.

Jesús era un galileo carismático, de un tipo conocido en la literatura judía (p. 42). Al igual que los otros carismáticos, curaba y enseñaba y compartía con ellos una falta de interés por los asuntos legales y rituales (p. 77). En cuanto galileo, podría haber sido considerado «culpable» por los jerosolimitanos del «cargo de incorrección religiosa, que éstos dirigían contra los galileos en general» (p. 55). En este contexto sitúa Vermes las relaciones de Jesús con publicanos y prostitutas, su despreocupación por las normas relativas a la pureza levítica y los diezmos, e incluso el conflicto con el Templo: «Le preocupaba más mantener las relaciones comerciales fuera del recinto del Santuario que la calidad de las víctimas para los sacrificios o el tipo de moneda utilizado en las donaciones al Templo» (pp. 55ss.). Estos aspectos conducirían naturalmente al conflicto con los fariseos, «no porque éstos estuvieran obsesionados con asuntos triviales, sino porque lo trivial para ellos era una parte esencial de la vida de santidad, y consideraban que hasta el más pequeño detalle tenía su importancia religiosa» (p. 56). Había inevitablemente conflictos entre los carismáticos, como Jesús, y los fariseos. Los aspectos que acabamos de mencionar («el rechazo a ajustarse al modelo de observancia ética y religiosa», p. 80) son menos importantes que un enfrentamiento más fundamental: «la amenaza que suponía la libre autoridad del carismático para los defensores del orden religioso establecido». El conflicto en torno a este punto puede verse no sólo en el caso de Jesús sino también en las historias relativas a otros carismáticos, como Honi y Hanina (p. 80). Vermes expresa la causa de la hostilidad en los siguientes términos: «La familiaridad informal con Dios y la confianza que los carismáticos depositaban en la eficacia de sus palabras desagradaban intensamente a aquellos cuya autoridad derivaba de los canales establecidos» (p. 81).

Aparte de los conflictos ya mencionados, no existían otros puntos de oposición entre Jesús y los fariseos. La curación en sábado del hombre con la mano seca no implica un quebrantamiento de la observancia del sábado, puesto que la sanación fue realizada sin trabajo, dado que solamente se utilizó la palabra (p. 25). La presentación que hace Marcos de Jesús oponiéndose a las leyes dietéticas judías es fruto de su propia interpretación. «El único conflicto aparente entre Jesús y el judaísmo se debe a un giro deliberado que el redactor del Marcos griego dio a un dicho, probablemente auténtico, de Jesús» (p. 29). Éste sostuvo una seria disputa con los saduceos sobre el asunto de la resurrección, pero estaba de acuerdo con los fariseos tanto en este punto como en muchos otros (p. 35). No existen

163. Vermes, *Jesus the Jew*.



pruebas de «una participación activa y organizada de los fariseos en la planificación y ejecución del final de Jesús» (p. 36). Al contrario, fue condenado a muerte por las instituciones políticas (p. 36). Aunque no era celota, fue ejecutado como tal, tal vez por ser de Galilea (p. 50). La mejor explicación de la muerte de Jesús es la siguiente:

Teniendo en cuenta el espíritu de la Palestina del siglo I d.C., con su fermento escatológico, político y revolucionario, es perfectamente comprensible que el rechazo de Jesús a las aspiraciones mesiánicas no fuese aceptado ni por sus amigos ni por sus enemigos. Sus partidarios galileos siguieron esperando, incluso tras el aplastante golpe de su muerte en cruz, que, tarde o temprano, Jesús se revelara y «restaurara el reino de Israel». Más aún, sus acusadores de Jerusalén estaban seguros de que este galileo, cuya influencia sobre el pueblo se extendía ya por toda Judea, estaba impulsado por motivos subversivos (p. 154).

Vermes afirma que Jesús no se opuso a la Torá en general, ni siquiera a ninguno de sus puntos importantes, aunque su conducta y sus actitudes pudieron haber sido ofensivas para el fariseísmo. En todo caso no fue ejecutado por esta oposición, sino porque fue erróneamente considerado un revolucionario político.

Así pues, la situación parece ser la siguiente: los que presuntamente conocen más el judaísmo, y en particular la Ley —los investigadores judíos—, no encuentran puntos esenciales de desacuerdo entre Jesús y sus contemporáneos y, ciertamente, ninguno que le llevara a la muerte<sup>164</sup>. Los investigadores cristianos, por otra parte, parecen haber intensificado su convicción de que hubo una oposición fundamental entre Jesús y el judaísmo, y de que esta oposición era *intencional* por parte de Jesús. Es difícil saber con precisión qué es lo que ha conducido a este gran deseo de los investigadores cristianos

por defender este punto de vista. No parece fundamentarse en ningún estudio reciente sobre el judaísmo y los límites tolerables de disenso. Más bien parece proceder del motivo que hemos mencionado más arriba: una hipótesis es *a priori* mejor si ofrece una línea de conexión entre la enseñanza y la actividad de Jesús, su muerte y el origen del cristianismo. Existen sólo dos líneas posibles de conexión, y ambas han aparecido en nuestro recorrido. Una es la autoconciencia de Jesús. Si éste hizo una declaración personal de cierta trascendencia que fue suficiente para ejecutarlo, ello ayudaría a explicar diferentes elementos de su enseñanza, su muerte y el origen del cristianismo. La dificultad radica en hallar una declaración personal suficientemente trascendente que explique su ejecución, en especial si se la enmarca en los límites de los estudios terminológicos tradicionales. La afirmación de ser el mesías, en el caso de que Jesús la hubiera hecho, no parece que constituyera un delito criminal (a menos que sea interpretada, como algunos han propuesto, como un desafío a Roma). La afirmación de que era el Hijo del hombre, o su conocimiento de que éste estaba a punto de venir, no era una blasfemia. Stauffer (seguido por Schoeps) encuentra en las palabras de Jesús una afirmación de su divinidad que podría interpretarse como blasfemia, pero las pruebas no son convincentes<sup>165</sup>.

Por ello la mayoría de investigadores que desean encontrar el hilo conductor al que nos hemos referido han centrado su mirada en la actitud de Jesús hacia la Ley. Si Jesús se opuso a la validez del código mosaico, este hecho explicaría la oposición que encontró durante su vida pública y que le condujo a la muerte (aunque no fuera ésta la acusación en el juicio), y daría razón del origen de una nueva secta que rompió con el judaísmo. La dificultad respecto a este hilo conductor es que los apóstoles de Jerusalén no sabían al parecer que la Torá había sido abrogada: ésta fue la contribución de Pablo y posiblemente de otros apóstoles dedicados a la misión de los gentiles. Pablo defendió este programa basándose en que la fe en Cristo, no la observancia de la Torá, era el fundamento de la salvación y en que los gentiles tenían que ser admitidos en la Iglesia en pie de igualdad con los judíos (Rom 3,28-30; 4,24ss.; 10,4-17; 11,20-23, etc.). Parece que Pablo no pudo referirse a la actitud de Jesús hacia la Ley como argumento a favor de su postura (en contra de Klausner).

165. E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960, pp. 149-159. Cf. H.-J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, 1961, pp. 160-162.

164. Así también Solomon Zeitlin, «Jesus and the Pharisees», reimpresso en Weiss-Rosmarin (ed.), *Jewish Expressions...*, pp. 148-156 (= *The Rise and Fall of the Second Judean State I*, 1962); Ben Zion Bokser, «Jesus: Jew or Christian?», en *Jewish Expressions...*, pp. 201-229 (= *Judaism and the Christian Predicament* [ed. B. Z. Bokser], 1967); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, 1964. Véase también Helmut Merkel, «Jesus im Widerstreit», en *Glaube und Gesellschaft. Festschrift für W. F. Kasch*, 1981, pp. 207-217. Merkel se opone a la opinión de P. Lapide —quien ha sostenido frecuentemente que Jesús no quebrantó la Ley—, concluyendo que Jesús contradujo de hecho directamente a Moisés en las cuestiones del sábado, la pureza y el divorcio. Se trata de las mismas opiniones que ya hemos esbozado.

El hecho de que los primeros discípulos no supiesen que Jesús se había opuesto a la Ley ha llevado a algunos autores a decir que Jesús se opuso realmente a ella pero no de forma explícita, sin ser consciente, o a medias, de lo que estaba haciendo. Es difícil saber cómo se convierte esta idea en explicación histórica. No explica la ruptura posterior del cristianismo con el judaísmo. Si Jesús y los primeros apóstoles no sabían que él se estaba oponiendo implícitamente a la Ley, no existe ninguna cadena de transmisión que permita que las palabras y hechos de Jesús hayan influido en Pablo y en los acontecimientos posteriores. Lo implícito se habría clarificado solamente después de que se hubiera logrado el resultado. La ruptura no se fundamentaría en ningún *propósito* de Jesús, aunque una vez consumada esta ruptura se habría encontrado algún fundamento en la vida de Jesús. En cualquier caso, el rechazo implícito de Jesús no parece explicar nada: ni el rechazo de Pablo ni la observancia de la Ley por los apóstoles de Jerusalén.

Además, y más importante para nuestra argumentación, es intrínsecamente improbable que Jesús se hubiera opuesto a la Ley sin ser consciente de lo que estaba haciendo. Por ejemplo, si hubiera dicho que no había que observar las normas dietéticas, no podía haber pensado que se trataba de un rechazo de algo irrelevante para una religión auténtica. La explicación según la cual Jesús no sabía lo que estaba haciendo, aunque repetida a lo largo del siglo XX, es esencialmente una explicación del siglo XIX influida por la opinión de que el propósito de Jesús era purgar el judaísmo del craso materialismo y de la simple formalidad exterior. La idea era que Jesús *tenía el propósito* de oponerse solamente a unos cuantos aspectos formales, pero puesto que éstos formaban parte del código mosaico, que constituía una unidad, realmente llegó a oponerse a toda la Ley. Tenemos que admitir que es muy probable que Jesús no pudiera entender las cosas tal y como esta propuesta requiere. Resulta disparatado pensar que Jesús fuera un hombre moderno<sup>166</sup> o alguien que no supiera que, de acuerdo con la perspectiva judía, la Ley formaba un todo unitario. Más aún, en el caso de que Jesús (un galileo poco instruido) no hubiera sabido esto, su error habría sido denunciado rápidamente por sus adversarios. *Pues el principio sobre el que se apoya la Ley está perfectamente claro: Dios dio la Torá a Israel por medio de Moisés; la obediencia a la Torá es la condición para conservar las promesas de la*

*Alianza; la desobediencia intencional e impenitente implica el rechazo de la Ley, el rechazo de la Alianza, de la que es condición, y el rechazo de Dios que dio la Ley y la Alianza.* Es ésta una opinión tan uniforme en la literatura que sobrevive de aquel periodo<sup>167</sup>, que no es posible que Jesús y sus discípulos la desconocieran. Así pues, debemos rechazar la hipótesis de que Jesús se opuso a la Ley sin ser consciente de lo que estaba haciendo, tanto en el caso de que lo hiciera con un determinado propósito como si carecía de él. (Es posible que aceptase la Ley, pero que polemizara con algunos aspectos de ella hasta llegar a utilizar un pasaje de la Escritura contra otro. Este recurso, por ejemplo, era bien conocido por los rabinos<sup>168</sup>. Veremos más abajo que las disputas más famosas sobre la Ley no estaban fuera de los límites del debate judío.)

Hemos dicho anteriormente que muchos investigadores están dispuestos a encontrar un hilo que conecte el propósito de Jesús con su muerte y el posterior nacimiento de la Iglesia. Existen dificultades en todas las propuestas principales: 1) el hilo es la autoafirmación de Jesús (la prueba es débil); 2) el hilo es la abrogación implícita de la Ley (carecemos entonces de una cadena de transmisión); 3) el hilo es la abrogación explícita de parte de la Ley que condujo al rechazo del conjunto (pero los autores que mejor conocen la Ley no ven en esto una ruptura determinante).

Este panorama nos lleva a dirigir nuestra atención hacia otra de las opciones principales: no existió nexo alguno entre el contenido de la enseñanza de Jesús en Galilea y la causa de su muerte en Jerusalén. Jesús se opuso a los escribas y fariseos durante su actividad magisterial (bien de forma directa o sólo tangencialmente), pero fue asesinado porque los romanos (quizá por instigación de los dirigentes de Jerusalén) le consideraron un celota, o porque ofendió y amenazó a la jerarquía judía por su desafío contra el Templo. Ya hemos dicho que esta teoría, a su vez, claudica a causa de una dificultad apriorística: sería preferible encontrar un hilo que partiendo del propósito de Jesús pasara por su muerte y llegara hasta la Iglesia. Observamos también que junto a esta deficiencia pueden hacerse ulteriores objeciones más graves. Presupone que la actividad de Jesús en el Templo no tuvo conexión intrínseca alguna con su enseñanza. Este presupuesto se apoya en el mismo error que advertimos en relación

167. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, caps. I-III.

168. Véase el estudio sobre cómo los rabinos eludían el claro significado de Ex 20,7 en *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 159s.

con la teoría de que Jesús no sabía que estaba oponiéndose a la Ley: no sabía que la interrupción de las tareas del Templo no podría considerarse más que como afrenta directa no sólo a la autoridad de los sacerdotes, sino a la de Moisés y de este modo a Dios mismo, que fue quien ordenó la realización cotidiana de los sacrificios. La opinión según la cual Jesús recorrió Galilea curando, predicando el arrepentimiento y suscitando la ira de los fariseos, y que después se dirigió a Jerusalén e interfirió en las tareas del Templo provocando la ira de los sacerdotes pero que no hubo ninguna conexión entre ambas etapas, supone que Jesús actuó con una falta de coherencia tal que resulta casi increíble. ¿Es posible que Jesús animara a sus discípulos a pensar que de su ministerio habría de resultar algo en el futuro, que fuera asesinado inoportunamente por razones no relacionadas con su enseñanza, pero que la causa que parecía perdida fue restablecida mediante su resurrección? Lo erróneo en este planteamiento es suponer que Jesús pretendía una cosa al «purificar» el Templo y otra totalmente diferente al impartir su enseñanza. O bien supone que Jesús intentaba con todo ello abolir los elementos externos menos importantes en nombre de la religión auténtica sin oponerse directamente a la ley de Moisés. Ya hemos visto que esta segunda alternativa es improbable. Pero la primera también lo es, pues nos exige creer de igual modo que Jesús no sabía realmente lo que estaba haciendo o cuál era el significado de sus acciones. ¿Cómo podría haber considerado algo tan serio como la intromisión en los sacrificios del Templo como una acción completamente diferente a su enseñanza y sin conexión alguna con la vocación de los discípulos? ¿Cómo es posible que su actividad en Jerusalén alarmara a un grupo de adversarios tan diferente, y por razones también diferentes, de aquel que encontró en Galilea? Casi estaríamos tentados a pensar que Jesús no sabía literalmente lo que estaba haciendo. Llamó a sus discípulos sólo para que estuvieran con él, enseñó simplemente para promover el arrepentimiento, se entrometió en el culto del Templo porque no le gustaba que se hicieran negocios en su recinto y fue ejecutado como rebelde o agitador de la chusma; los discípulos, que no esperaban nada especial de su ministerio, se sintieron galvanizados para formar un grupo unitario y comenzaron su actividad solamente por las experiencias postpascuales. Todo esto es posible, pero no probable.

Que el problema que hemos planteado no es susceptible de una respuesta única y determinante que excluya de forma absoluta todas las demás queda claro no sólo por las dificultades que pueden oponerse a cualquiera de las hipótesis, sino también por el extenso número

de ellas. Es casi un resultado inevitable que un nuevo intento de desenmarañar el problema —o más bien el conjunto de problemas— que hemos planteado no producirá una respuesta totalmente nueva. No existen respuestas totalmente nuevas excepto en las reconstrucciones ficticias. Sin embargo, investigaremos los puntos más pertinentes con el deseo de obtener la *mejor* respuesta. Buscamos una hipótesis que explique más (no todo), que presente una buena relación (no la única) de lo que ocurrió, que sitúe a Jesús de forma realista en su ambiente y que cuente con la relación causa-efecto. En las secciones anteriores describimos la estrategia que hemos de seguir; ahora tornamos nuestra atención al punto de partida, a la controversia del Templo.

I

LA RESTAURACIÓN DE ISRAEL

## JESÚS Y EL TEMPLO

He afirmado que la actividad de Jesús en el Templo es el punto de partida más seguro para nuestra investigación. Pero debo añadir rápidamente que la cuestión de Jesús y el Templo trae consigo el grado de incertidumbre habitual en el estudio de los evangelios. Ni hay acuerdo sobre la unidad e integridad de los pasajes básicos relativos a la «purificación del Templo» (Mc 11,15-19 y par.)<sup>1</sup>, ni tampoco absoluta certeza sobre la autenticidad de los dichos sobre la

1. R. Bultmann (*Historia de la tradición sinóptica*, 2000, pp. 95-96): Mc 11,15.18s. procede de la redacción marcana; el v. 17 es un dicho añadido que ha sustituido a otro, posiblemente conservado en Jn 2,16. Podemos conjeturar que 11,27-33 seguía inmediatamente a 11,16, aunque no formaban parte probablemente de la misma unidad. J. Roloff (*Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1969, p. 93): la forma más antigua del relato estaba formada por Mc 11,15s., 18a, 28-33. Vincent Taylor (*El evangelio según san Marcos*, 1980, p. 552): la unidad original está formada por 11,15b-17. Marcos añadió los vv. 15a, 18s. M.-E. Boismard (*Synopse des quatre Évangiles en Français II: Commentaire*, 1972, pp. 334-336): Mc 11,27-33 seguía originalmente a la escena de la «purificación». Los vv. 17s. y 19 son inserciones posteriores. La expulsión de los mercaderes (11,15) era seguida originalmente por un dicho mejor conservado en Jn 2,16b. Cf. también la opinión de Goguel en nota 4, *infra*.

Debe señalarse que Mc 11,16, ausente tanto de Mateo como de Lucas, apenas tiene relevancia alguna en estos análisis. Mi opinión es que esta prohibición de carácter general (véase I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I, 1917, reed. 1967, pp. 84s.) no está en sintonía con el vuelco de las mesas y todo lo demás, y que es probablemente una adición posterior, aunque normalmente no se cuestiona su autenticidad. Puede también ponerse en duda que tal amonestación fuera apropiada en un lugar como el Templo de Jerusalén, dada la ubicación de las puertas. En cualquier caso, no tiene especial relevancia para nuestro análisis.

destrucción del Templo (Mc 13,2 y par.<sup>2</sup>; Mt 26,61/Mc 14,58<sup>3</sup>). No obstante, es altamente probable que Jesús hiciera algo en el Templo y dijera algo sobre su destrucción<sup>4</sup>. La acusación de que Jesús profirió amenazas contra el Templo se refleja en otros tres pasajes: la escena de la crucifixión (Mt 27,39ss./Mc 15,29ss.); el discurso de Esteban (Hch 6,13ss.); y Jn 2,18-22 si se interpreta como un evento postpasual. El conflicto en torno al Templo parece estar profundamente arraigado en la tradición, y está fuera de duda de que se produjo realmente<sup>5</sup>.

2 Para una lista de especialistas que no consideran auténtico Mc 13,2 (por ser una forma más suave del conflictivo 14,58), véase G R Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 1957, p. 23. Sin embargo, este pasaje es frecuentemente aceptado como auténtico, pues el Templo fue destruido efectivamente por el fuego (véase Taylor, *o. c.*, p. 603). Con gran acierto Lloyd Gaston (*No Stone on Another*, 1970, pp. 12s., 65, 244, 424s) llama la atención de que sólo el marco redaccional de Mc 13,2 y paralelos menciona el Templo, y propone que la profecía de la destrucción se encuentra en su forma original en Lc 19,44, referida a la destrucción de Jerusalén. Presenta (p. 65, n. 1) una lista de autores que combinan Mc 13,2 con 14,58 y 15,29 y que consideran que Jesús predijo o amenazó con la destrucción del Templo, que es el punto de vista que adoptamos aquí. Discutimos la opinión de Gaston posteriormente en n. 5 y en el siguiente capítulo.

3. Sobre las opiniones enfrentadas a favor o en contra de la autenticidad de Mc 14,58, véase Taylor, *o. c.*, pp. 681-682. Taylor considera que el pasaje es auténtico.

4. M. Goguel, *Jesus and the Origins of Christianity I, The Life of Jesus*, pp. 412-415, sostiene que la acción y el dicho no constituyen una unidad (cf. n. 1), considera que la sentencia contra la profanación del Templo es auténtica, pero que la acción del vuelco de las mesas no es histórica sino que fue creada a partir del dicho. La investigación, sin embargo, no ha seguido la propuesta de Goguel. La acción contra compradores y vendedores y la frecuente acusación de que Jesús amenazó con la destrucción del Templo se implican mutuamente.

5. Véase la relación de opiniones en W. D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, 1974, pp. 349-352, ns. 45 y 46.

Debemos prestar atención a las intrigantes propuestas de Lloyd Gaston en *No Stone on Another*. Sostiene este investigador que el origen de la amenaza contra el Templo se encuentra realmente en la intervención de Esteban, y no procede de Jesús. Los adversarios judíos del cristianismo tomaron esta amenaza de Esteban y la emplearon contra el movimiento cristiano. Mc 14,58 y 15,29 (y paralelos) deben entenderse por tanto como una defensa contra las acusaciones judías. Opina que la acusación contra Jesús por haber amenazado con la destrucción del Templo no es más histórica que la acusación de blasfemia por afirmar que *éfa* el Hijo de Dios (Mc 16,61-64 y par.); es decir, estas dos acusaciones son imputaciones posteriores que los judíos dirigieron contra la Iglesia (pp. 65-69). Las dos mitades de Mc 14,58 y 15,29 (la amenaza de destrucción y la promesa de reconstrucción) deben tomarse de forma separada. La amenaza de destrucción procede solamente de Esteban (p. 161), mientras que la promesa de reconstrucción procede de Jesús y se refiere a la fundación de la comunidad escatológica como «Templo de Dios» (pp. 226s., 241, 243). Fueron los adversarios del

### La «purificación» del Templo (Mc 11,15-19 y par.)

La más antigua interpretación del hecho, todavía predominante, es que lo ocurrido fue precisamente lo que el título de la perícopa indica en las sinopsis modernas: una *purificación* del Templo. Esta interpretación implica que éste había sido profanado o contaminado anteriormente, y tal situación se explicita fácilmente en el tráfico comercial dentro, o en los alrededores<sup>6</sup>, de los confines del Templo. Para muchos se trata de una evidente degradación de la religión auténtica, y lo que Jesús pretendía era purificar el Templo para que cumpliera más plenamente su objetivo. Así, por ejemplo, Edersheim pensaba que «todo este comercio —cambio de dinero, venta de palomas y mercado de ovejas y bueyes— era en sí mismo y por las circunstancias

cristianismo quienes unieron las dos tradiciones, que aparecen conjuntamente en los evangelios porque era necesario responder a la acusación (pp. 145s., 162). Gaston considera plausible que «un dicho contra el Templo fuera un elemento importante» para condenar a muerte a Jesús (p. 68), pero le resulta muy impactante que no encontremos esta acusación en Lucas ni en Juan (p. 68, n. 4). La propia actitud de Jesús hacia el Templo como lugar de culto fue de indiferencia (pp. 102, 240s). Por mi parte sostengo que la amenaza de la destrucción aparece en tantos estratos de la tradición y está tan en sintonía con la «purificación» del Templo que no es posible negar la autoría de Jesús. Sigo en esto a la mayoría de los especialistas que consideran el testimonio múltiple como indicio de autenticidad. Advirtamos también que Gaston no halla ningún trasfondo en el pensamiento judío de la época que apoye las expectativas de una destrucción y una renovación del Templo, y que esto fortifica su opinión sobre la inautenticidad de la amenaza. Veremos en el capítulo siguiente que la amenaza y la renovación que ella implica tienen un fundamento en el pensamiento judío.

6 Hay un cierto debate sobre qué ocurría dentro de los recintos del Templo y qué se relegaba a las áreas circundantes. Según J. Klausner (*Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 1991, p. 312), los fariseos no permitían el tráfico de animales o el cambio de monedas en el Templo, pero los saduceos, que eran quienes lo controlaban, lo habrían permitido en el patio exterior. Véase también Abrahams, *o. c.*, pp. 86ss. a los cambistas que actuaban por motivos meramente económicos no se les permitía trabajar en los recintos del Templo, pero a los que transferían los beneficios al Templo se les permitía su actividad en el interior durante una semana, del 25 del mes de Adar al 1 de Nisán. La compra y venta de animales para los sacrificios tenía lugar habitualmente fuera de los recintos del Templo. No podemos resolver la cuestión de su localización exacta, pero suponemos que esta actividad comercial se permitía solamente en el patio de los gentiles, o en cualquier lugar de los confines del Templo. Estamos ahora en condiciones de rechazar la opinión, fundamentada en *Berakoth* 9,5 y par., de que nunca hubo cambio de dinero en los recintos del Templo. Jeremias ha explicado claramente que esta *misná* se aplicaba a los visitantes del área del Templo (turistas y semejantes), a quienes se les prohibía llevar dinero, no a los que venían para ofrecer sacrificios. Véase J. Jeremias, «Zwei Miszellen I. Antik-Jüdische Münzdeutungen 2. Zur Geschichtlichkeit der Tempelreinigung» *NTS* 23 (1977), pp. 179s.

concomitantes una terrible profanación»<sup>7</sup>. Es digno de notarse que Abrahams, aun no estando de acuerdo con Edersheim, aceptó no obstante su premisa principal: lo exterior es malo, y Jesús tenía razón al atacarlo. Edersheim admitió la acusación de corrupción («cueva de ladrones», Mc 11,17) como parte necesaria de todo comercio<sup>8</sup>. Abrahams pensaba que, aunque pudieran producirse casos individuales de corrupción, la acusación general no estaba justificada<sup>9</sup>. No obstante, este mismo investigador escribió que aprobaba el ataque de Jesús contra la «exterioridad». «Cuando Jesús volcó las mesas de los cambistas y expulsó a los vendedores de palomas del Templo, estaba haciendo un buen servicio al judaísmo»<sup>10</sup>. Se trata de una extraña posición adoptada por quien defendía que la compra y la venta eran actividades necesarias para la continuación de los sacrificios en el Templo<sup>11</sup>. Ello hace patente la amplia aceptación del punto de vista de que Jesús se opuso a lo exterior en nombre de la auténtica interioridad religiosa<sup>12</sup>.

Vemos esta misma opinión, aunque expresada de forma diversa, en los comentarios exegéticos más recientes. Tras rechazar (correctamente, en mi opinión) las dos principales interpretaciones más actuales de la «purificación» —expresión de la oposición de la iglesia primitiva al culto del Templo<sup>13</sup> y representación del «poder actual del (Cristo) resucitado en la confesión de la comunidad postpascual»<sup>14</sup>— Roloff presenta su propia interpretación: la acción era «un signo profético que pretendía producir el arrepentimiento y la conversión de Israel en los últimos días»<sup>15</sup>. «Jesús acusó al judaísmo aprovechando el reconocimiento de éste de la santidad del Templo como lugar de la presencia de Dios, demostrándole que su práctica estaba en contra-

dicción con esa santidad»<sup>16</sup>. La acción de Jesús expresaba la «exigencia del mantenimiento absoluto de la santidad del Templo»<sup>17</sup>. De este comentario se sigue que había una santidad interior que estaba siendo manchada u oscurecida por la gestión de los asuntos del Templo.

Otros investigadores actuales, sin expresar explícitamente el punto de vista de que la religión debe estar desprovista de todo craso materialismo, entienden también la acción de Jesús como una «purificación» de la profanación originada por el comercio. Así, J. Jeremias opinaba que la «purificación» estaba dirigida contra la clase sacerdotal porque «abusaban de su vocación..., se dedicaban a sus negocios y a obtener ganancias»<sup>18</sup>. De igual modo, Aulén comentaba que «la transformación de la explanada del Templo en un mercado —y para su propio beneficio— era una violación de la ley que regulaba la santidad del Templo...»<sup>19</sup>. Podemos citar también el punto de vista de Trocmé, para quien la acción fue realizada «en defensa del honor de Dios»<sup>20</sup> que el comercio ponía en cuestión claramente. Harvey sostiene que Jesús atacó el «abuso de las instituciones judías»<sup>21</sup>, y caracteriza su intervención como una acción profética que expresa «el juicio divino sobre el uso concreto que se estaba haciendo del Templo»<sup>22</sup>. Ese «uso» era el comercio; Harvey escribe que Jesús tenía sólidas razones para pensar que el comercio no debía realizarse dentro del área del Templo<sup>23</sup>.

En todos estos comentarios se hace sin duda alguna una distinción entre el Templo querido por Dios —que Jesús no atacó— y el «abuso» judío de la institución divina —que fue lo atacado por Jesús—. El

16. *Ibid.*, p. 96.

7. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, 1936, p. 370.  
8. *Ibid.*: «Se desarrollaban las más deshonestas transacciones para aprovecharse indebidamente de los pobres».

17. *Ibid.*, p. 97. Es interesante que recordemos, en este contexto, la opinión de W. Bousset (*Jesus*, 1911, pp. 105s.): Jesús no dio valor alguno a las formas exteriores. No obstante su esfuerzo «a favor de la santidad y pureza del culto en el Templo», no le daba a éste ningún valor. Su acción mostraba solamente su aversión a la «falsa santidad y la hipocresía». Roloff está de acuerdo con el sentido de la acción de Jesús: pretendía purificar el culto; pero considera que éste tenía un verdadero valor para Jesús.

9. Abrahams, *o. c.*, p. 87.

18. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980, pp. 174-175. Advertimos que Jeremias acepta la autenticidad de Mc 11,17, por lo que su perspectiva crítica se corresponde con el propósito que atribuye a Jesús.

19. G. Aulén, *Jesus in Contemporary Historical Research*, 1976, p. 77.

10. *Ibid.*, p. 88.

20. E. Trocmé, *Jesus as seen by his Contemporaries*, 1973, p. 118. Compárese con el análisis de Davies de otros puntos de vista divergentes, *o. c.*, p. 349, n. 45, punto 2.

21. A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982, p. 15.

11. *Ibid.*, p. 84.

12. Cf. Klausner, *o. c.*, p. 312: el cambio de dinero era necesario (lo compara con la venta de velas por los cristianos), «aunque estas conductas suscitaban la indignación de los verdaderos devotos».

13. Roloff, *o. c.*, p. 89, que cita a H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, 1957, p. 12.

14. *Ibid.*, p. 89, que cita a A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965, p. 143.

22. *Ibid.*, p. 131.

23. *Ibid.*, p. 129.

15. *Ibid.*, p. 95.

modo en el que se efectúa esta distinción, sin embargo, implica que es el comercio como tal —cambio de dinero, compra de los animales y probablemente su vigilancia— el que ocupa el centro de la atención. Se supone que Jesús realizó una distinción entre este tipo de «práctica» y la «auténtica finalidad» del Templo y que deseó que así lo aceptaran sus contemporáneos. Ahora bien, este planteamiento es más propio de la mentalidad del siglo XIX, para la que todo lo exterior es malo, que del punto de vista judío del siglo I d.C.<sup>24</sup>. Quienes dicen que Jesús quería devolver al Templo su finalidad «original» y «auténtica», que era el culto «puro» a Dios<sup>25</sup>, parecen olvidar que la función principal de todo templo es servir como lugar para los sacrificios, y que tales sacrificios exigen el abastecimiento de los animales idóneos. Así ocurrió siempre en el templo de Jerusalén. En la época de Jesús era el Santuario el único lugar de Israel donde desde hacía tiempo podían ofrecerse los sacrificios, y esto implicaba que el propio Templo tenía que abastecerse de los animales y aves idóneos. No hubo un tiempo «original» en el que el culto del Templo hubiera permanecido «puro» del negocio generado por la exigencia de animales sacrificiales sin tacha alguna. Además, nadie recordaba una época en la que los peregrinos no hubieran llegado portando consigo diferentes tipos de moneda. Para Jesús y la gente de su tiempo la exigencia de sacrificios implicaba el abastecimiento de animales, su inspección y el cambio de moneda. Así que no podemos sino preguntarnos qué tienen en mente los investigadores al sostener que Jesús quería acabar con este «uso concreto» del Templo. ¿Qué quedaría del culto si la exterioridad supuestamente corrupta de los sacrificios, con el comercio que implicaban, fuera purgada? Vemos aquí, como en tantas otras ocasiones, una quiebra del pensamiento concreto y una preferencia por las vagas abstracciones religiosas.

Para dar una mayor consistencia al estudio de este asunto y obtener una perspectiva más amplia sobre la posible gama de significados de la acción de Jesús en el Templo, deberíamos conocer más a fondo lo que gente de la época pensaba comúnmente del Templo, los sacrificios, el cambio de moneda y la venta de aves. El Templo era el

lugar donde se ofrecían los sacrificios a Dios, y éstos no sólo eran convenientes sino también necesarios. Josefo, al comentar la importancia estratégica de los lugares fortificados de la ciudad, expresa claramente esta perspectiva:

Quien dominara éstos [lugares fortificados] tenía a toda la nación en su poder, pues los sacrificios no podían realizarse sin (controlar) estos lugares, y para ninguno era posible renunciar a estas ofrendas, pues antes estaban dispuestos a perder su vida que renunciar al culto que tenían la costumbre de ofrecer a Dios (Ant. XV,248).

Josefo trata con otra perspectiva de la importancia de los sacrificios en el relato del comienzo de la revuelta. Un tal Eleazar convenció a los sacerdotes en turno de servicio «para que no aceptaran ofrendas y sacrificios de ningún extranjero». Josefo prosigue:

Esta acción puso los fundamentos para la guerra contra Roma, dado que significaba rechazar los sacrificios ofrecidos en pro de los romanos y del Emperador. A pesar de que los sumos sacerdotes y los notables les pidieron con insistencia que no acabaran con la costumbre de hacer sacrificios por los gobernantes, sin embargo los sacerdotes no cedieron (Bell. II,409-410).

Todos estaban de acuerdo en que los sacrificios formaban parte fundamental del servicio del Templo. Eran esenciales para la religión judía, y la oposición a ofrecer sacrificios por los romanos era la señal definitiva de que se estaba gestando una verdadera revuelta y no solamente un levantamiento más entre tantos. La idea de un Templo dedicado a otra función diferente a la acción sacrificial estaría muy lejos del pensamiento de un judío del siglo I.

Pero ¿podían ofrecerse continuamente sacrificios sin el cambio de moneda y la venta de aves? Es difícil imaginarlo<sup>26</sup>. Los cambistas eran probablemente los que cambiaban el dinero traído por los peregrinos en moneda reconocida por el Templo como pago del impuesto de medio shékel exigido a todos los judíos<sup>27</sup>. El término «exigido» requiere una explicación, pues el pago del impuesto era voluntario, y se

24. Según Robert Banks (*Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975, p. 208), donde estudia Mt 5,17, la distinción entre exterior/interior es anacrónica.

25. G. Bornkamm dice claramente que con esta acción «se trataba de algo más que de un hecho reformador que tuviera como finalidad devolver su pureza al culto divino en el Templo» (*Jesús de Nazaret*, 1996, p. 167), lo que significa que también lo implicaba.

26. Pienso que el mejor tratamiento de esta cuestión se encuentra en Abrahams, o. c., pp. 82-89. Para una visión general del sacerdocio y del culto en el Templo, véase Emil Schürer (G. Vermes, ed.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d. C.* II, 1985, pp. 317-408.

27. Sobre la moneda «tiria» aceptada por el Templo, véase Abrahams, o. c., p. 83, donde se citan otras investigaciones. Véase también *Bekhoroth* 8,7 sobre la necesidad de usar dinero «tirio».



«exigía» solamente mediante persuasión moral<sup>28</sup>. Aun así, sabemos que todos los judíos de la Diáspora lo pagaban por lealtad al templo de Jerusalén<sup>29</sup>. El deseo de las autoridades de recibir el dinero en un tipo de moneda que no tuviese la imagen de ningún emperador o rey era razonable, y no parece que nadie protestase alguna vez contra ello. Los cambistas cobraban naturalmente una comisión por el cambio de numerario<sup>30</sup> y no se podía esperar que consiguieran suficientes monedas tirias para hacer frente a las demandas de los devotos y ofrecieran sus servicios gratuitamente. Los encargados de las compras y los vendedores eran igualmente necesarios para el mantenimiento del culto del Templo, pues prestaban un adecuado servicio a los peregrinos. Si un galileo, por ejemplo, quería o tenía necesidad de ofrecer una paloma como sacrificio, le convenía más venderla en Galilea y comprar otra en Jerusalén con el certificado de pureza, que transportar la paloma desde Galilea hasta el Templo. Por este servicio se cobraba una tasa, pero esto era preferible sin duda alguna a la alternativa de traer la propia paloma desde Galilea con el riesgo de que fuera declarada impura tras el viaje. En cualquier caso, se cobraba la tasa por la inspección. Lo que realmente nos interesa subrayar aquí es que la necesidad de presentar una paloma *pura* como sacrificio por ciertas impurezas o transgresiones era una exigencia *que Dios había impuesto a Israel por medio de Moisés*<sup>31</sup>. Las actividades comerciales

Tanto en este caso como en los restantes, considero que las discusiones rabínicas sobre el Templo, el comercio, el impuesto del Templo y los sacrificios, aunque están en cierto modo idealizadas, reflejan el pensamiento y la práctica habituales anteriores al año 70. La mayoría de las afirmaciones rabínicas sobre estos asuntos no son peculiarmente fariseas, y muchas de ellas están confirmadas por Josefo y el Nuevo Testamento. Véase el análisis de las opiniones de Jacob Neusner y J. N. Epstein en E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 63s.

28. Véase Mt 17,24-27; *Šeqalim* 1,3 (sobre el embargo de bienes de quienes no habían pagado).

29. Que se pagaba el impuesto al Templo resulta evidente del hecho de que los romanos, tras la caída del Templo, asignaron este pago a la capital del Imperio. Según Josefo (Bell. VII,218), éste se impuso a todos los judíos con independencia del lugar donde estuvieran residiendo. Véanse los comentarios de Thackeray en la edición inglesa de la obra de Josefo en la Loeb Classical Library. Sobre cómo entendieron los rabinos la modalidad de cobro de este impuesto, véase *Šeqalim* 1,3 y 2,1.

30. Véase *Šeqalim* 1,6.

31. E. G. Hirsch («Sacrifice», *JE* 10, p. 617) dice lo siguiente sobre el uso de palomas y tórtolas para el sacrificio: éstas «servían como holocausto y ofrenda para la purificación de los pecados. Se permitían como holocaustos privados y se aceptaban como ofrendas por los pecados de gente pobre y como ofrendas de purificación...». Cf. Josefo, Ant. III,230. Así que se necesitaban muchas aves sin mácula.

en torno al Templo eran *necesarias* si había que obedecer los mandamientos. Un ataque contra lo que es necesario no puede entenderse como un ataque contra la «práctica existente».

Dada esta situación, cabe preguntarse si había algo en el funcionamiento del Templo que pudiera suscitar un ataque contra la «práctica existente» en cuanto distinta del mismo culto del Templo. Da la casualidad que conocemos otras críticas que se fundamentan en una distinción entre la «práctica» y el «ideal» y que tienen como horizonte la pureza del Templo. ¿Nos ayudan éstas a situar a Jesús dentro del tipo de reformador religioso comprometido en la purificación del Templo? No lo parece. Las críticas que hallamos en otras partes se basan en acusaciones sobre las que los evangelios guardan silencio: la idoneidad de los sacerdotes para el ejercicio de su ministerio. Estas acusaciones se encuentran ya en el periodo bíblico. En Mal 3 el «mensajero de la Alianza» purificará a los «levitas» hasta que éstos presenten «ofrendas legítimas». El oráculo pudo haberse interpretado posteriormente en sentido escatológico, pero la idea clave del capítulo es que los levitas están impuros (3,3) y que todo Israel ha defraudado a Dios quedándose con parte de los diezmos (3,6-10). O enmiendan su proceder, o serán destruidos.

Estas acusaciones continuaron en el periodo posterior. En la época de los Asmoneos hubo protestas contra la unificación de los cargos de sacerdote y rey hecha por aquéllos<sup>32</sup> y contra la «usurpación» del sumo sacerdocio<sup>33</sup>. El autor (o autores) de los Salmos de Salomón protestaba también contra los sacerdotes de su época porque servían en el Templo en estado de inmoralidad e impureza. Son acusados de cometer adulterio, robar al santuario y ofrecer sacrificios en condición de impureza por haber entrado en contacto con sangre de menstruación (8,9-14). Dios los castigó justamente (a los sacerdotes asmoneos) enviando a los romanos (8,15-19). Los sectarios del Mar Muerto acusaron al «sacerdote impío» de cometer acciones abominables y profanar el Templo (1QpHab 12,8s.). Este personaje también «despojó a los pobres de sus bienes» (*ibid.*, 12,10; cf. 9,5), pero esta denuncia se refiere al parecer a sus acciones como rey, como resulta evidente en 8,8-11 (cf. 11,4-7). Similares acusaciones se encuentran en el Documento de Damasco:

32. SaSI 17,6-8. Véase Adolf Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.*, 1922, pp. 170-174.

33. AsMo 6,1; Büchler, *ibid.*

Y también ellos contaminan el Templo, pues no se mantienen apartados de acuerdo con la Ley sino que se acuestan con la que ve la sangre de su flujo menstrual. Y toman por mujer a la hija de su hermano y a la hija de su hermana... (CD 5,6-8; cf. 4,18).

La acusación de impureza refleja en parte discusiones de tipo halákico como la duración de la impureza de la mujer que sigue a su periodo menstrual<sup>34</sup>, al igual que otras discusiones legales. La secta del Mar Muerto había seguido probablemente un calendario diferente al usado en Jerusalén, con el resultado desde su punto de vista de que todos los sacrificios se hacían en días incorrectos (cf. además 1QpHab 11,7)<sup>35</sup>. Debemos también suponer que los fariseos disentían de la práctica saducea a causa de opiniones halákicas diferentes<sup>36</sup>.

La crítica contra quien maneja dinero o bienes es fácil y obvia, sobre todo ya que se pensaba que los sacerdotes del segundo Templo no habían sido honestos<sup>37</sup>. Muchos estudiosos del Nuevo Testamento se apresuran a suponer que son estos problemas los que subyacen tras la protesta de Jesús.

Sin embargo, si Jesús hubiera sido un reformador religioso empeñado en corregir el «abuso» y la «práctica existente», oíríamos acusaciones de inmoralidad, falta de honradez y corrupción dirigidas *contra los sacerdotes*<sup>38</sup>. Pero en los evangelios no encontramos tales cargos (excepto en Mc 11,17). Por tanto no es ésta la idea clave de la acción en el Templo. Por el contrario la crítica iba dirigida contra el comercio necesario para los sacrificios, sin que importara quiénes eran los sacerdotes y sin mencionar los *halakot* que seguían. Así pues, parece que la protesta de Jesús se dirigía más bien contra todo lo

necesario para el culto sacrificial y no contra la práctica que se realizaba.

Sin embargo, si el dicho de Mc 11,17 y par. fuese un comentario del propio Jesús sobre la razón de la «purificación» del Templo, tendríamos que aceptar que lo que le molestó efectivamente fue tanto el comercio como los sacrificios, posiblemente por la falta de honradez<sup>39</sup>. En este versículo la cita compuesta de Is 56,7 y Jr 7,11 dice que el Templo debería ser casa de oración (Marcos añade «para todos los gentiles»), mientras que «vosotros» lo habéis convertido en cueva de ladrones. Este dicho, sin embargo, es rechazado con justeza por la mayoría de investigadores, que lo consideran un añadido<sup>40</sup>. Roloff piensa que el v. 17 es secundario porque se introduce con la frase «les enseñaba y decía»<sup>41</sup>. A. E. Harvey ha afirmado recientemente que las citas de Mc 11,17 no pueden representar un dicho de Jesús. «Casa de oración para todos los gentiles» «no puede proceder de la versión hebrea utilizada por Jesús». Añade Harvey que «cueva de ladrones» no es apropiado, porque «ladrón» significa siempre atracador, nunca estafador<sup>42</sup>. El hecho de que tanto estos como otros especialistas que rechazan el v. 17 piensen no obstante que Jesús se oponía a la práctica del momento y no al Templo en cuanto tal muestra cuán profundamente ha calado la opinión de que Jesús se opuso a la pura exterioridad como signo de corrupción. Estos autores deben de pensar que el mero hecho de comprar y vender, sin acusación alguna de robo, fue considerado por Jesús como algo en contradicción con la pureza del Templo.

39. Hemos señalado más arriba (n. 18) que J. Jeremias, por ejemplo, acepta Mc 11,17 como expresión de la motivación de Jesús. Cf. también Albert Nolan, «¿Quién es este hombre?» *Jesús antes del cristianismo*, 1981, p. 167: el problema era solamente el «abuso del dinero y del comercio». Nolan prosigue afirmando que hay pruebas de fraude y robo citando la obra de Jeremias *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Sin embargo, no hay en tales páginas confirmación alguna de estas pruebas, ni tengo noticia de corroboración alguna de ellas.

40. Véase *supra*, n. 1; y también el *Ergänzungsheft* a la obra de R. Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, en la edición de G. Theissen y Philipp Vielhauer de 1971, p. 29. La autenticidad de Mc 11,17 es también puesta en duda por Georg Klingzang, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, 1971, p. 209. Véase también la opinión de Maria Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, 1980. Nunca pone en duda que el término correcto sea el de «purificación», aunque se opone convincentemente a la autenticidad de Mc 11,17 (pp. 87-90).

41. Roloff, o. c., p. 93.

42. Harvey, o. c., p. 132 y notas.

34. CD 5,7; SalSI 8,13; cf. *Niddá* 4,2. Véase Sanders, o. c., p. 404.

35. Sobre la crítica al culto sobre la base de una *halakah* diferente véase Yigael Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962, pp. 198s.

36. *Yoma* 19b; Sanders, o. c., p. 151.

37. Nahman Avigad, al comentar un descubrimiento de lo que él cree que era un taller que elaboraba incienso y otros productos para el Templo, describe al propietario como «usurpador» del privilegio para beneficio propio. Ahora bien, tal información no procede de la arqueología, sino de la aplicación de una generalización a una persona. Los sacerdotes en general —escribe— «abusaban de su posición... mediante el nepotismo y la opresión» (*Discovering Jerusalem*, 1983, pp. 130s.).

38. Gaston (o. c., p. 85) da una lista de autores que ven a Jesús como reformador religioso, y comenta pertinentemente: «En contraste con el modo en el que los esenios habrían purificado el Templo, comenzando por el sumo sacerdote y siguiendo por una reforma de todo el culto, Jesús no puede ser considerado como reformador religioso que purifica el Templo de los abusos».

Si dejamos de lado la parte dedicada al robo en Mc 11,17 y nos centramos en la que se refiere a la «casa de oración», podríamos obtener la conclusión de que Jesús estaba en contra de los sacrificios por sí mismos. A veces se ha defendido esta opinión<sup>43</sup> apoyándose en la cita de Os 6,6 que aparece en Mt 9,13 y 12,7: «Quiero misericordia y no sacrificios». Como sostiene Davies al rechazar con justeza esta opinión, «Mt 5,23-24 y Hch 2,46 resultan inexplicables si admitimos que Jesús pensaba de este modo»<sup>44</sup>. Tenemos aquí el mismo problema que encontraremos al comentar la perspectiva de Jesús sobre la Ley. Si Jesús se opuso realmente y con toda claridad a una de las principales instituciones del judaísmo, parece que no llegó a decírselo a sus discípulos.

Tenemos aún una última posibilidad para entender la acción de Jesús como expresión de su deseo de purificación y reforma: quería que el comercio se desplazase totalmente fuera de los recintos del Templo. Toda actividad comercial dentro de los recintos del Santuario se llevaba a cabo en el patio de los gentiles<sup>45</sup>. En seguida abordaremos la cuestión de si el objeto de preocupación de Jesús eran o no los gentiles; por ahora nos centramos en el hecho de que el patio de los gentiles estaba dentro de los recintos del Templo. ¿Se distinguió Jesús de sus contemporáneos simplemente por querer ampliar el área de lo santo al patio más exterior? En la medida de mis conocimientos creo que nadie ha propuesto esta interpretación, aunque estaría justificada<sup>46</sup>. Tal perspectiva podría haber sido sugerida por la última frase de Zac 14,20ss.:

Aquel día los cascabeles de los caballos llevarán escrito: «Consagrado al Señor»; los calderos del Templo serán como los aspersorios del altar. Todas las ollas de Jerusalén y Judá estarán consagradas al Señor. Los que vengan a ofrecer sacrificios los usarán para guisar en ellos. Y ya no habrá mercaderes en el Templo del Señor de los ejércitos aquel día.

43. Para las referencias, véase Davies, *o. c.*, p. 349, n. 45, punto 1. Véase el matizado estudio de C. F. D. Moule *The Birth of the New Testament*, 1981, pp. 21-25.

44. Davies, *loc. cit.*

45. Por ahora aceptemos como hipótesis la opinión de que el comercio, o parte de éste, se desarrollaba en el patio de los gentiles. Véase *supra*, n. 6, y la argumentación de Davies a favor de esta localización en *o. c.*, pp. 350s.

46. Cotejemos, sin embargo, el argumento de J. D. M. Derrett, «The Zeal of Thy House and the Cleansing of the Temple»: *Downside Review* 95 (1977), pp. 79-94. Propone que la expulsión de los mercaderes era algo que los profetas deseaban, y cita Zac 14,21 y otros pasajes que no parecen pertinentes.

En un contexto en el que todos los utensilios de cocina de Jerusalén deben estar ritualmente puros para que puedan utilizarse en la preparación de la carne sacrificada, ya no habrá mercaderes en la casa del Señor; la zona entera será pura.

Ahora bien, resulta muy improbable que sea ésta la motivación subyacente tras la acción de Jesús. Un pasaje, Mc 7,1-5 y par., presenta a los discípulos de Jesús rechazando la extensión al pueblo laico de las leyes bíblicas de pureza que rigen la vida de los sacerdotes. Dudo de la autenticidad de esta disputa, pero en cualquier caso no hay ningún dato que atribuya a Jesús interés alguno en extender el código de pureza según la perspectiva anhelada por Zacarías.

Esto nos lleva, una vez más, a comprobar que la idea tras el debate sobre la «pureza» en la investigación del Nuevo Testamento es realmente moderna. Los estudiosos del Nuevo Testamento que opinan que el propósito de Jesús era restablecer la pureza del Templo parecen tener en mente una idea protestante bastante común: el culto «puro» consiste en la Palabra y todos los ritos exteriores deberían ser eliminados. En el judaísmo del siglo I d.C., sin embargo, el interés por extender la pureza habría implicado casi con toda certeza su ampliación a los ritos que estaban relacionados con ella como, por ejemplo, las abluciones. Por consiguiente, pienso que deberíamos abandonar esta interpretación de la acción de Jesús como purificación del culto<sup>47</sup>.

Un poco más adelante propondré una explicación alternativa que parece encajar mejor en la perspectiva del judaísmo palestinese de tiempos de Jesús<sup>48</sup>. Pero, antes de nada, deberíamos prestar atención a otras explicaciones alternativas que se han propuesto. Debemos

47. Podríamos suponer que Jesús quería purificar el Templo, pero también redefinir a la vez la pureza para eliminar la clásica distinción entre lo sagrado y lo profano. Esta redefinición implicaría la eliminación de lo externo (sacrificios) a favor de lo interno (oración). Siguiendo a Käsemann, podríamos pensar que fue esto a lo que se refería Jesús en Mc 7,15: no es el alimento lo que hace impuro al hombre, sino lo que sale de su corazón (véase «Introducción», p. 64). No he visto que nadie aduzca explícitamente este caso con relación al Templo, pero la extendida opinión sobre la acción de Jesús en Templo comprendida como limpieza o purificación podría apoyarse en esta perspectiva. Pienso que si se propusiera tal hipótesis, sería difícil probarla. Cf. el comentario sobre la distinción interior/exterior en la nota siguiente.

48. No estoy defendiendo que no es posible que *ningún* judío contemporáneo de Jesús hiciera tal distinción entre lo interno/externo tan frecuentemente atribuida a Jesús. Al contrario, los escritos de Filón presentan este tipo de distinción, y también podemos encontrarla en Rom 2,8s. Sin embargo, es más que difícil que pueda encontrarse en la literatura de procedencia palestinese. Más aún, no hallo ningún ejemplo evidente en los evangelios sinópticos.

señalar principalmente las de Brandon y Davies. Brandon opina que la acción de Jesús formaba parte de un intento cuidadosamente planificado de tomar el control del país mediante las armas<sup>49</sup>; Davies piensa que lo que estaba en juego era la posición de los gentiles<sup>50</sup>. La clave de esta segunda explicación se encuentra en el hecho de que el comercio se desarrollaba en el patio de los gentiles<sup>51</sup>. Puesto que ésta fue la zona purificada, a Jesús debió de haberle «interesado el derecho de los gentiles, y las esperanzas que el judaísmo tenía respecto a ellos, así como también la situación del Templo mismo»<sup>52</sup>. Estas dos explicaciones se apoyan en reconstrucciones de la actividad de Jesús fundamentadas en numerosos datos, aunque estaría fuera de lugar un estudio detallado de tales reconstrucciones en este momento. Dejaremos de lado la explicación de Brandon, pues pienso que ha sido suficientemente refutada<sup>53</sup>; en cualquier caso, no puede decirse que haya tenido gran influencia.

Por otra parte, estudiaremos con mayor detalle la actitud de Jesús hacia los gentiles en el capítulo 7. Hasta entonces es suficiente decir que Jesús no parece haber realizado ningún gesto preciso que expresara la inclusión de los gentiles en el Reino, aunque podría haber pensado que serían admitidos en el *éschaton*. Los datos que estudiaremos más adelante mostrarán que Jesús no estaba *directamente* interesado en los gentiles. A la luz de esta idea, el lugar del comercio en el Templo y la acción posterior de Jesús en él deben considerarse como mera coincidencia y por tanto no son determinantes para aclarar el significado del hecho<sup>54</sup>. Toda acción pública debió haberse realizado en el lugar en el que se desarrollaban las actividades normales del Templo y al que Jesús tenía acceso. Para extraer el significado del hecho a partir del lugar donde fue realizado (probablemente el patio de los gentiles), o de aquella actividad específica a la que se oponía (el

comercio como necesidad previa para el sacrificio) tendríamos que pensar que Jesús seleccionó el lugar y la acción entre otras muchas posibilidades. Sin embargo, no parece que fuera así. Si hubiera fingido realizar una ofrenda por un pecado o delito, podría haber accedido al patio de los sacerdotes y así a un lugar más directamente relacionado con la preparación de los sacrificios; pero, aparte de la astuta utilización de esta posibilidad, no parece que hubiera otra que el comercio en el patio de los gentiles.

La idea de que Jesús quería favorecer a los gentiles con su acción tiene, sin embargo, el mérito de comprenderla como acción simbólica, un aspecto sobre el que volveremos posteriormente.

Deberíamos tener en cuenta también otra propuesta sobre el significado de la acción de Jesús en el Templo que encontramos frecuentemente entre los especialistas. Se piensa por lo general que la acción de Jesús habría afectado principalmente a la jerarquía del Templo, porque era ésta la que tenía interés en beneficiarse de la venta de las aves para las ofrendas y del cambio de moneda. Así, por ejemplo, Trautman sostiene que Jesús se enfrentó al sacerdocio *saduceo* porque mezclaba la política y la economía con el Templo, y se opuso también a *su* teología de la expiación mediante el sacrificio y el culto<sup>55</sup>, como si los demás judíos no creyeran que la expiación se obtenía mediante el sacrificio. Hemos visto que se ha hecho frecuentemente una distinción entre la oposición de Jesús a la Ley, orientada contra fariseos y escribas, y su oposición al comercio en el Templo, dirigida contra los sacerdotes y saduceos<sup>56</sup>. Pero esta distinción, con frecuencia bastante acentuada, es totalmente errónea. La Ley era venerada por todos y el Templo era el centro de la esperanza y devoción judías en todo el judaísmo. Ya he señalado anteriormente que no hay ningún indicio que confirme que la acción de Jesús estaba dirigida exclusivamente contra alguna práctica determinada. Ahora debemos decir que esta acción no debió de haber resultado ofensiva solamente para un grupo. No sólo los sacerdotes eran los que pensaban que los sacrificios estaban ordenados por Dios y que mediante ellos se expiaban los pecados. Volveremos sobre este asunto en este mismo capítulo.

49. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 1967. Véase Davies, *o. c.*, pp. 349s., n. 45, punto 4.

50. Davies, *o. c.*, pp. 350s., n. 46. También C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, p. 147; R. Pesch, «Der Anspruch Jesu»: *Orientierung* 35 (1971), p. 56. Según éste, el pasaje clave es la cita de Is 56,7 en Mc 11,17, pero ya hemos visto que este versículo es probablemente una adición posterior.

51. Comercio en el patio de los gentiles: véase *supra*, ns. 6 y 45.

52. Davies, *o. c.*, p. 351.

53. Véase especialmente M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?*, 1971.

54. Gaston (*o. c.*, p. 87) se ha opuesto firmemente a extraer conclusiones trascendentales de la posibilidad de que la «purificación» tuviese lugar en el patio de los gentiles.

55. M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen*, 1980, pp. 120-122.

56. Damos ejemplos a lo largo de toda la sección titulada «El estado de la cuestión» en la Introducción. Recientemente, véanse Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, pp. 174-176; B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 1979, p. 238; H. W. Bartsche, *Jesus. Prophet und Messias aus Galiläa*, 1970, p. 48; Boismard, *o. c.* II, p. 408: Jesús sacó de quicio a la casta sacerdotal por su intervención como reformador religioso del culto.

lo y también en el capítulo 10 cuando estudiemos el tema de los adversarios de Jesús y los puntos de confrontación.

Hasta ahora hemos visto las razones para poner en duda las opiniones dominantes sobre qué fue lo que aconteció en el área del Templo: fue la acción de un reformador religioso que deseaba la «purificación» del culto de su tiempo; el espacio donde tuvo lugar la acción, el patio de los gentiles, indica que su significado era la apertura del culto del Templo a los no judíos; la acción se dirigía, y así fue percibida, contra la jerarquía del Templo y el partido saduceo.

Hay, sin embargo, otra interpretación que considero totalmente correcta: la acción de Jesús fue una demostración simbólica<sup>57</sup>. El problema es, por supuesto, qué significado simbólico tendría esa acción. Antes hemos considerado y rechazado la propuesta principal en este sentido, la que afirma que simbolizaba la inclusión de los gentiles.

Consideremos en primer lugar cómo interpretarían los demás esta acción. Jesús no interrumpió totalmente las actividades de compra y venta. Como ha señalado Hengel, todo intento serio de interrumpir el comercio necesario para el culto del Templo habría requerido un ejército, y no hay pruebas de que se produjera un conflicto militar<sup>58</sup>. Es razonable pensar que Jesús (y posiblemente algunos de sus discípulos aunque ninguno sea mencionado) volcase algunas mesas como acción de protesta. No parece que la acción fuese muy importante hasta el punto de impedir la rutina cotidiana; de haber sido así, seguramente Jesús habría sido arrestado al momento. Así pues, tanto los que lo vieron como los que lo oyeron debieron de saber que se trataba de un gesto que apuntaba a un significado, no tanto a un resultado concreto; es decir, debieron de haber pensado que se trataba de una acción simbólica.

La cuestión sobre si Jesús consiguió o no interrumpir el funcionamiento del Templo nos sitúa en la dirección correcta para comprender lo que la acción simbolizaba pero no llegó a realizar: la destrucción del Templo. Éste es uno de los significados más obvios que surge de la simple acción de volcar las mesas. Algunos autores han percibi-

do este significado, pero su fuerza y obviedad elemental desaparecen cuando siguen pensando que lo que Jesús pretendía con su acción era enfrentarse a los saduceos por su afán de lucro y purificar el Templo de todo culto exterior<sup>59</sup>. Si Jesús hubiera deseado realizar un gesto que simbolizara la purificación, lo habría hecho sin duda alguna. Por ejemplo, nos viene a la mente de inmediato la utilización de agua. Ahora bien, el hecho de volcar, aunque fuera una sola mesa, apunta hacia la destrucción.

El profesor Moule me ha hecho la observación de que volcar una o más mesas no es un símbolo totalmente claro de destrucción. Señala con justeza el ejemplo de la jarra rota en Jr 19,10. ¿No hubiera sido un símbolo más adecuado romper algo? Tal vez sí. Dejo a otros que juzguen si la acción de «volcar» puede entenderse o no como símbolo de destrucción, aunque a mí me parece completamente obvio. Mi opinión, sin embargo, depende en parte de otras consideraciones.

Continuemos con la cuestión de cómo pudieron entender otros esta acción. El significado para los que la presenciaron o bien oyeron hablar de ella fue, casi con total certeza, que Jesús estaba atacando el culto del Templo que había sido ordenado por Dios. No sólo se ofenderían los sacerdotes, sino también todos los que creían que el Templo era el lugar en el que se había mandado a Israel y a los israelitas ofrecer sacrificios y realizar la expiación por sus pecados. Además, es difícil imaginar de qué otra forma lo podría haber visto Jesús, salvo precisamente en estos mismos términos. Debemos suponer que Jesús *sabía lo que estaba haciendo*: al igual que los demás, también él consideraba los sacrificios como una práctica ordenada por Dios; sabía que exigían una cierta actividad comercial; y también sabía que la realización de un gesto que lo interrumpiese representaba un ataque contra los sacrificios ordenados por la divinidad. Así pues, considero que la acción simbolizaba por lo menos un ataque, y notemos que un «ataque» no está lejos de la «destrucción».

Pero ¿qué significado tenía? ¿Sobre qué fundamentos concebibles podría Jesús haberse decidido a atacar —y a expresar simbólicamente la destrucción— de lo que Dios había ordenado? La respuesta obvia es que la destrucción apunta a su vez a la restauración<sup>60</sup>. Veremos esto

57. Así, por ejemplo, Roloff, *o. c.*, p. 95; Brandon, *o. c.*, p. 338; cf. Meyer, *o. c.*, p. 170: «La acción de Jesús estaba cargada de simbolismo»; Gaston, *o. c.*, p. 86: se trataba de una acción simbólica.

58. Hengel, *o. c.*, pp. 16s. Cf. Dodd, *o. c.*, pp. 144s. «La fuerza que sustentó tal acción procedía simplemente de la autoridad personal que emergía cuando Jesús estaba ante la muchedumbre».

59. Véase la nota siguiente.

60. A favor de esta interpretación de la acción véase, por ejemplo, R. J. McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament*, 1969, p. 66 («Se refiere a la llegada del reino de Dios»); pp. 71s. («La nueva era tendría su Templo...»); James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, 1977, p. 324 (los discípulos de

más claramente al estudiar ahora los dichos sobre la destrucción del Templo que complementan y nos ayudan a comprender la acción<sup>61</sup>.

### *Los dichos sobre la destrucción del Templo*

La primera forma en la que el lector de los evangelios encuentra un dicho de Jesús sobre la destrucción del Templo es la de una simple *predicción*, sin ninguna implicación de amenaza:

Cuando salía del Templo, le dijo uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones». Jesús le contestó: «¿Veis esos grandes edificios? Se derrumbarán sin que quede piedra sobre piedra» (Mc 13,1s.).

A esta predicción los tres sinópticos añaden el «pequeño apocalipsis». Es probable que el dicho fuese originalmente independiente de este contexto en su conjunto (tanto de la introducción que, como Bultmann observó, parece diseñada para provocar tanto el dicho<sup>62</sup> como el apocalipsis adjunto), pero parece también probable que Jesús dijera algo por el estilo aplicándolo al Templo. Al menos una cosa es segura: otras tradiciones contienen la acusación de que Jesús *amenazó* al Templo. Una de éstas es la escena del proceso:

Algunos se levantaron y depusieron en falso contra él: «Le hemos oído decir: 'Yo he de destruir este Templo construido por manos humanas y en tres días construiré otro, no levantado con manos humanas'» (Mc 14,57s.).

Al final se presentaron dos [falsos testigos] alegando: «Éste ha dicho: 'Puedo derribar el Templo de Dios y reconstruirlo en tres días'» (Mt 26,60s.).

Jesús comprendieron la acción en el sentido de una «renovación escatológica centrada en el monte Sión y en un Templo escatológicamente renovado o reconstruido»; Trautmann, *o. c.*, pp. 124, 126s., 129, 386. En p. 130 sostiene que la acción no era «profética», puesto que no apelaba al Señor, lo que considero una distinción pero sin grandes consecuencias. La posición de Trautmann es interesante, dado que sostiene que Jesús pretendía purificar el Templo de la corrupción existente, pero a la vez logra ver que la acción apunta hacia un Templo nuevo. La fuerza real del acontecimiento se destaca con mayor intensidad cuando no se confunde con otra interpretación que le haga competencia.

61. Notemos que Jr 19,10 está en el contexto de una extensa profecía de destrucción.

62. Bultmann, *o. c.*, p. 96.

Las palabras exactas que se dijeron en la escena del juicio son bastante difíciles de determinar. De hecho, podríamos incluso preguntarnos si el «proceso» ante el sumo sacerdote y los demás personajes es ficticio en su mayor parte<sup>63</sup>. Incluso en el supuesto de que toda la escena hubiese sido compuesta tras la pascua, parecería no obstante probable que esta acusación tan específica se fundamentara en un claro recuerdo del asunto principal por el que Jesús llegó a ofender a muchos de sus contemporáneos. Podemos imaginar una posterior redacción cristiana *de novo* de la escena en la que Jesús es acusado de blasfemia por declararse Hijo de Dios (Mc 14,61-64), pero es difícil imaginar un origen totalmente ficticio de la acusación de haber amenazado con la destrucción del Templo. Por una razón obvia: porque no conduce a ninguna parte. Según los evangelistas, no coincidía el testimonio de los testigos sobre lo que Jesús había dicho, y la acusación fue claramente abandonada. Por lo demás, la implicación de una insurrección física que la acusación parece contener habría sido algo en lo que un autor cristiano apenas habría pensado de forma espontánea. Lucas elimina la acusación de la escena del juicio, y Mateo y Marcos la caracterizan como falsa. El contraste marcado entre «hecho con manos» y «no hecho con manos» podría ser también un intento de mitigar esta implicación<sup>64</sup>.

Más sorprendente es, sin embargo, que la acusación aparezca en otras tradiciones. En la escena de la crucifixión tanto Mateo (27,40) como Marcos (15,29) (pero no Lucas) presentan a la muchedumbre dirigiéndose a Jesús como «el que destruiría el Templo y en tres días lo volvería a construir». Según Hch 6,14 la acusación contra Esteban se fundamentaba en que había dicho —aun después de la muerte y resurrección de Jesús— que «Jesús de Nazaret destruirá este lugar» (el Templo). Si pudiéramos estar absolutamente seguros de la historicidad de esta acusación contra Esteban, resultaría claro que Jesús había hablado con tanta firmeza que los cristianos continuaban esperando la inminente destrucción del Templo. Es digno de notarse que el

63. Véase *infra*, capítulo 11.

64. La principal alternativa para comprender el significado de Marcos ha sido bien argumentada por Donald Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, 1977. Su conclusión fundamental es que el autor de Marcos tenía en mente a la comunidad cristiana considerada como el Templo no hecho por manos humanas (véanse, por ejemplo, pp. 168s.). Véase también Dodd, *o. c.*, pp. 89s.; Klinzing, *o. c.*, pp. 202s. (con bibliografía). Klinzing (p. 204) sostiene también que las frases «hecho por manos humanas» y «no hecho por manos humanas», ausentes en Mateo, son adiciones secundarias.

autor de los Hechos dice que la acusación contra Esteban fue aportada por testigos falsos (Hch 6,13). Es esto una clara prueba de la reluctancia del cristianismo primitivo a admitir esta acusación, y nos ayuda a confirmar que Jesús realmente dijo algo que fue considerado como una amenaza.

Finalmente, debemos citar Jn 2,18-22:

Los judíos le dijeron: «¿Qué señal nos presentas para actuar de ese modo?». Jesús les contestó: «Derribad este templo y en tres días lo reconstruiré». Los judíos replicaron: «Cuarenta y seis años ha llevado la construcción de este templo, ¿y tú lo reconstruirás en tres días?». Pero él se refería al templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron los discípulos que había dicho eso y creyeron en la Escritura y en las palabras de Jesús.

En el relato de Juan este diálogo acontece inmediatamente tras la «purificación» del Templo. Este pasaje es especialmente sorprendente. Vemos en él el característico rasgo joánico de hacer decir algo a Jesús que sus interlocutores comprenden en un nivel, lo que da la oportunidad al evangelista de explicar el verdadero sentido que se encuentra en otro nivel. Para nuestro objetivo, sin embargo, la afirmación de Jn 2,19 muestra cuán profundamente estaba integrada en la tradición la amenaza de la destrucción y la promesa de la reconstrucción del Templo. Estaba tan firmemente establecida que no fue eliminada, sino más bien interpretada. Hemos de señalar que Juan elimina la amenaza «yo destruiré» en favor de la afirmación en segunda persona que implica una condición: «(Si) destruíis». El cambio es necesario para la explicación del evangelista de que el Templo es el cuerpo de Jesús: éste no podía haber dicho que destruiría su propio cuerpo<sup>65</sup>. Es razonable ver que el cambio de sujeto es propio de Juan, y suponer que éste conocía la tradición representada por Mc 14,58; Mt 26,61; Mc 15,29; Mt 27,40 y Hch 6,14: Jesús amenazó con la destrucción del Templo (y quizá predijo su reconstrucción después de tres días).

Parece que en este punto estamos tocando una tradición histórica bastante firme, pero aún no estamos seguros de su significado. ¿Qué quiso decir realmente Jesús? ¿Predijo la destrucción del Templo (Mc 13,1s. y par.) o profirió una amenaza contra éste (Mc 14,58, etc.)<sup>66</sup>?

65. Cf. Gaston, o. c., p. 71.

66. Así, Bultmann: puede pensarse en Jesús como autor de un dicho sobre el Templo, pero no estamos seguros sobre su forma (o. c., pp. 119, 187; en el *Ergän-*

¿Habló de una destrucción y una reconstrucción, o solamente de la primera? Es evidente la interpretación cristológica de la predicción de que el Templo sería reconstruido al tercer día, pero incluso así Jesús podía haber predicho solamente esto, pues la aplicación a la resurrección no es siempre explícita (por ejemplo, Mc 15,29 y par.). Si Jesús profirió sólo la amenaza o bien predijo la destrucción del Templo y su reconstrucción después de tres días, es decir, si el dicho es auténtico en cualquiera de sus formas, su significado sería luminosamente claro: Jesús predijo la inminente aparición del Juicio y de la nueva era.

El dicho y el hecho se corresponderían entonces. Ambos sugieren la destrucción del orden presente y la aparición de lo nuevo. Responderían a la esperanza de que Dios daría un nuevo Templo desde el cielo, una expectación que no es desconocida en este periodo, aun cuando no fuera aceptada por todos<sup>67</sup>. En este caso la caracterización del Templo como «no hecho con manos humanas» podría ser original y no una interpretación espiritualizante. Pero si (siguiendo a Mc 13,1ss.; Hch 6,14) no hubo una predicción de reconstrucción, el significado sería ligeramente menos concreto. Jesús profirió una amenaza o bien predijo que Dios pondría punto final al Templo existente, es decir, que el final era inminente. Si él dijo «yo destruiré», entonces es que se consideraba a sí mismo como agente de Dios.

Hasta ahora no hemos intentado determinar la forma original del dicho, ni es probable que pueda hacerse con certeza. Podemos excluir, sin embargo, algunas posibilidades. Primero: deberíamos observar que la forma de amenaza («yo destruiré», Mc 14,58; implicada en Mc 15,29 y Hch 6,14 y probablemente en Jn 2,19) hace prácticamente increíble que todo el conjunto del dicho pueda ser un *vaticinium ex eventu*, una «profecía» realizada tras el suceso. Después de la destrucción del Templo por los romanos en el 70 d.C. los cristianos no habrían compuesto la amenaza de su destrucción para ponerla en labios de Jesús, ni habrían transformado una profecía de destrucción en una amenaza. Si tuviésemos sólo la predicción, podríamos conside-

*zungsheft*, pp. 46s., con bibliografía). En el *Ergänzungsheft* corrigió su opinión anterior de que el dicho tenía una base mítica, para situarlo correctamente en el marco de la apocalíptica judía (en el sentido de escatología). El estudio de Dieter Lührmann de estos dichos es muy instructivo. Señala que Marcos no consideró auténtica la amenaza que aparece en Mc 14,58, pero admitió la predicción de 13,2. Podemos estar seguros de que hubo *un* dicho, pero dudamos que la versión de 14,58 sea la más próxima al original. Véase Lührmann, «Markus 14.55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium»: *NTS* 27 (1981), pp. 457-474, aquí, pp. 466-469.

67. Véase el siguiente capítulo.

rarla un *vaticinium*, aunque tal vez no muy verosímil<sup>68</sup>. Pero de ser así, no podríamos explicar el origen de las dos versiones. Tendríamos entonces que suponer que la predicción fue compuesta tras su cumplimiento en el 70 d.C.; que un evangelista o alguien en la tradición preevangélica convirtió la predicción en una amenaza, haciendo de ésta el objeto de una acusación ante el sumo sacerdote, acusación que no logró prosperar por falta de acuerdo entre los testigos; que una de las fuentes utilizada por Lucas para los primeros capítulos de Hechos había llegado de forma independiente a la misma acusación (difícilmente la habría compuesto Lucas, pues la había eliminado en dos ocasiones en el evangelio); y que el cuarto evangelista encontró tan ampliamente atestiguada la forma de amenaza del dicho que hubo de dar cuenta de ella. Todo este proceso, en especial el cambio de una predicción basada en hechos acontecidos a una amenaza que se convirtió en objeto de una acusación, supone un exceso de imaginación. Es mucho más aceptable pensar que Jesús dijo algo que se encuentra en el origen de todas las tradiciones. Pero ¿llegó a predecir él una destrucción militar? No resulta inconcebible que como hombre sagaz viese hacia dónde habría de llevar el celotismo a la nación una generación después, pero no hay razón para pensar que este tipo de observación (si tus correligionarios prosiguen el alboroto, el desastre está garantizado) estuviera tras la doble tradición de predicción y amenaza tal y como ha llegado hasta nosotros. Incluso aun si consideramos que la predicción procede de Jesús, sigue siendo improbable que la forma de amenaza derivase de una simple predicción de destrucción. Resulta más acertado suponer que Jesús amenazara con la destrucción del Templo implicándose en ello a sí mismo, o predijera su destrucción en términos tales que pudieran interpretarse como una amenaza, que el que hiciese una vaga afirmación de que las armas extranjeras habrían de tomar un día Jerusalén y destruirían el Templo. Es difícil saber cómo podría esta predicción haber llevado a las tradiciones que se encuentran tras los evangelios y Hechos.

Si Jesús no predijo la conquista del Templo por ejércitos extranjeros, ni planificó él mismo ninguna insurrección armada, se sigue que debió de haber predicho o amenazado con la destrucción del Templo *por Dios*. En este caso seguiría en pie aún la cuestión —aunque probablemente sin que podamos resolverla— de qué papel se atribui-

ría a sí mismo en esta destrucción. Mc 13,1s. y par. no le atribuyen ninguna función, mientras que otros pasajes, incluido Jn 2,18s. por deducción, sí lo hacen. Sin embargo, aunque admitamos que dijo «yo destruiré», resulta claro que lo que habría querido decir es que actuaba como agente de Dios en el contexto del *éschaton*.

Notemos finalmente que lo que Jesús dijo llegó a ser público de uno u otro modo. Marcos afirma que Jesús predijo la destrucción a un sólo discípulo (13,1), mientras Mateo dice «a sus discípulos» (24,1). Lucas sitúa el dicho en un contexto más amplio (21,5). Pero tanto en este caso como en otros sabemos que estos marcos son redaccionales. El carácter público de la afirmación está implícito en el hecho de que fuera utilizada en las acusaciones contra Jesús y Esteban.

Nuestra conclusión, por tanto, es la siguiente: Jesús predijo o amenazó públicamente con la destrucción del Templo; esta afirmación estaba moldeada por sus expectativas de la llegada del *éschaton*; probablemente esperaba también un nuevo Templo otorgado por Dios desde el cielo. En consecuencia, realizó una acción que simbolizaba proféticamente su realización inminente.

Roloff consideró la «purificación» del Templo y la predicción de su destrucción como «obviamente contradictorias» entre sí, al igual que ocurre a veces con las palabras y acciones de un profeta. Jesús, consideraba que el Templo era el lugar de la presencia de Dios que debía ser purificado, y *al mismo tiempo* predijo también su destrucción<sup>69</sup>. Otros han interpretado la acción como «purificación» y han dejado que este significado eliminara la fuerza del dicho sobre la destrucción. Así, Bornkamm escribió que con la «purificación» del Templo «se trataba de algo más que de un hecho reformador que tuviera por fin devolver su pureza original (*isic!*) al culto divino en el Templo». Jesús «purifica el Santuario para la venida del reino de Dios»<sup>70</sup>. En esta interpretación desaparece la amenaza de la destrucción y, por tanto, la conexión radical con la escatología.

Según nuestra hipótesis, la acción y el dicho forman una unidad. Jesús predijo (o amenazó con) la destrucción del Templo y llevó a cabo una acción simbólica de su destrucción mediante su oposición a la realización de los sacrificios. Jesús no deseaba purificar el Templo del comercio fraudulento ni del comercio entendido como oposición al culto «puro». Tampoco se oponía a los sacrificios que Dios mandó

68. Gaston (o. c., p. 45) cita un auténtico *vaticinium ex eventu* sobre la destrucción de Jerusalén en Lactancio, *Institutiones divinas* IV, 21. Resulta mucho más explícito y detallado que cualquiera de los evangelios.

69. *Der irdische...*, p. 97; Meyer, o. c., p. 170.

70. Bornkamm, o. c., p. 167.



a Israel realizar en el Templo. Más bien, lo que quería expresar era que el final estaba cerca y que el Templo sería destruido para que pudiera nacer el Templo nuevo y perfecto<sup>71</sup>.

Nuestra hipótesis recibe una confirmación parcial por el desconcierto que produjo en Mateo y Marcos la amenaza de la destrucción, y por el desconcierto de los tres sinópticos sobre la acción misma en el Templo. Mateo y Marcos explican que la amenaza de destrucción fue testificada solamente por testigos falsos (Mt 26,59s.; Mc 14,56s.); los tres sinópticos, mediante la cita de la «cueva de ladrones», dejan traslucir que la causa de la razonable protesta de Jesús era el fraude (Mc 11,17 y par.). Intentan hacer de la acción algo relativamente inocuo, y niegan la contundencia del dicho aun cuando recogen una y otro. A pesar de sus esfuerzos en este sentido, debemos considerar tanto la acción como el dicho en su plenitud de significado. Bajo la superficie de los evangelios se ve claramente que Jesús amenazó con (o predijo) la destrucción del Templo y que realizó una acción para demostrarlo.

Nuestra interpretación tiene la ventaja adicional de explicar por qué los primeros apóstoles aceptaron el culto del Templo (Hch 2,46; 3,1; 21,26). Éstos no pensaban que Jesús lo había considerado impuro, sino sólo que los días de aquel Templo estaban ya contados.

La única cuestión que queda pendiente en este momento es ver si los contemporáneos de Jesús comprendieron o no claramente el simbolismo profético. Ya he comentado anteriormente que todos los judíos piadosos, y no sólo la clase sacerdotal supuestamente beneficiaria, se habrían sentido ofendidos por lo ocurrido en el Templo. Esto se sigue tanto por probabilidad intrínseca como por el desenlace: Jesús fue ajusticiado con la aprobación, al parecer, de muchos de los que estaban en Jerusalén. Pero ¿habría comprendido la gente, sin ambigüedad alguna, que lo que Jesús pretendía era expresar simbólicamente el inminente acto escatológico de Dios? Recordemos en este contexto la cuestión sobre si el significado de la acción simbólica era o no evidente por sí mismo. A esta pregunta no podemos dar una

71. La opinión de que Jesús esperaba un nuevo Templo al final de los tiempos no es en modo alguno inusual, aunque, como ya he indicado, se mezcla frecuentemente —pienso que de forma no satisfactoria— con la interpretación de la acción como purificación (por ejemplo Trautmann y otros, citados en n. 60; Roloff y Meyer, citados en n. 69). Sobre la convicción de Jesús de que aparecería un Templo nuevo véase Klinzing, *o. c.*, p. 205 (cita ulterior bibliografía); Meyer, *o. c.*, pp. 168-170; 181-185; 197s.

respuesta clara<sup>72</sup>. En el capítulo siguiente comentaremos que la esperanza de la destrucción y reconstrucción del Templo estaba extendida entre algunos círculos. Así pues, es razonable pensar al menos que el propósito de Jesús resultase claro a sus contemporáneos. Sin embargo, aun a pesar de que fuera entendido, la acción y las palabras no dejaban de ser altamente ofensivas para sus contemporáneos. Jesús estaba atacando al Templo, el lugar donde los pecados de Israel eran expiados, y la gente pudo simplemente no haber prestado fe a su predicción escatológica o haber tomado a mal su pretensión. Para dar una respuesta satisfactoria a la cuestión aquí planteada habría que forzar mucho la reconstrucción hipotética. En los capítulos posteriores presentaremos los testimonios que nos ayudan a interpretar las palabras y la acción de Jesús. Dudo que podamos saber con total certeza cómo fue Jesús realmente comprendido por muchos de sus contemporáneos.

Nuestro estudio sobre el episodio del Templo inicia dos líneas de investigación que deben ser continuadas: hasta qué punto se ajustaba Jesús a las perspectivas judías sobre el fin de la época que le había tocado vivir y la restauración de Israel, y cuál fue la posición que adoptó frente a otras instituciones, grupos y realidades del judaísmo. Estas dos cuestiones han sido muy estudiadas y están además relacionadas entre sí. Se ha propuesto por ejemplo que Jesús se opuso a la interpretación farisea de la Ley y que incluso la «abrogó» totalmente en nombre del inminente reino de Dios. Por ahora, sin embargo, seguiremos cada sendero separadamente, comenzando con otros datos referidos a la relación de Jesús con la esperanza de la restauración. Antes de esto, sin embargo, tenemos que tornar nuestra atención a la literatura judía para ver cuáles podrían ser las ramificaciones de la esperanza en un nuevo Templo.

72. Harvey (*o. c.*, pp. 133s.) dice que la acción no fue inmediatamente comprendida, pero que al menos habría sido considerada como afirmación de autoridad.

## EL TEMPLO NUEVO Y LA RESTAURACIÓN EN LA LITERATURA JUDÍA

He propuesto que la mejor forma de entender la acción de Jesús en el Templo y sus palabras contra éste (entendidas como predicción o bien como amenaza) consiste en situarlos en el marco de su concepción escatológica. El Reino era inminente, y entre sus implicaciones se encontraba la idea de que el Templo antiguo sería sustituido por uno nuevo. Esta explicación de las palabras y de la acción de Jesús podría verse en dificultades si el significado que hemos sugerido no hallara un contexto plausible en el judaísmo contemporáneo, es decir, si no encontráramos en esta época la idea de que el *éschaton* traería consigo un nuevo Templo. En cambio, los datos que confirmen que la conexión entre *éschaton* y Templo era corriente en el judaísmo nos ayudarían a corroborar la posición que acabamos de sostener.

En 1969 y 1970 se publicaron dos importantes investigaciones sobre el lugar que el Templo ocupaba en el judaísmo<sup>1</sup>. La obra de Lloyd Gaston *No Stone on Another* se centraba directamente en el estudio de las relaciones entre el Templo y el *éschaton* en el pensamiento judío. La confirmación de su tesis implicaría que el significado

1. Lloyd Gaston, *No Stone on Another*, 1970; R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969. Las antiguas obras clásicas sobre el judaísmo, como las de Billerbeck, Bousset y Volz, han tratado el tema (con la ausencia lógica de los importantes testimonios de los manuscritos del Mar Muerto), pero Gaston los ha examinado con detalle. Las obras recientes más importantes que tratan de aspectos de la ideología sobre el Templo, aunque no tan concretamente sobre Templo y *éschaton* como lo hacen Gaston y McKelvey, son: B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, 1965; G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, 1971; D. Juell, *Messiah and Temple*, 1977.

escatológico de la acción de Jesús en el área del Templo, que hasta ahora hemos defendido, no habría sido percibida por sus contemporáneos.

No hallamos base alguna en la apocalíptica judía anterior al año 70 d.C. que explique la afirmación «Yo destruiré este Templo y en tres días lo reconstruiré». La salvación futura se expresaba en términos de *nueva Jerusalén*, aunque en ocasiones se incluía el Templo como parte de ella (Tobías, Jubileos) (p. 119).

Gaston admite que las expectativas ocasionales de un templo nuevo podrían implicar razonablemente la destrucción del antiguo (p. 112), pero sostiene que es significativo que nunca encontremos una afirmación que relacione explícitamente la destrucción y la reconstrucción del Santuario (p. 119). Por otra parte, las discusiones que hallamos en la literatura judía sobre la depuración y purificación del Templo no tienen su marco justificativo en la esperanza escatológica, sino que proceden de quejas por «profanaciones históricas» (p. 119). Gaston explica los datos pertinentes del siguiente modo:

Hay datos que confirman que algunos grupos esperaban un nuevo Templo en la era venidera, pero esta noción dista mucho de ser tan importante como la idea de la nueva Sión; por otra parte, estas expectativas nunca aparecen relacionadas con la idea de la destrucción del Templo antiguo. Y aunque otros grupos eran tan opuestos al Templo que esperaban su destrucción, tal oposición estaba motivada por la idea de un culto sin sacrificios y por tanto no esperaban una reconstrucción del Templo (p. 162).

R. J. McKelvey defendía casi lo contrario en su obra *The New Temple*. Comentaba muy acertadamente que el término «Sión» en la Biblia es equiparado en ocasiones a Jerusalén o utilizado en lugar de «Jerusalén» (Is 1,26s.; más claramente en Is 60,14). Otras veces la palabra «Sión» es prácticamente igual a Templo (Jr 50,28; 51,10s.). Así, podría decirse que Dios habita en Sión (Is 8,18; Jr 8,19 y *passim*). En Is 40-66, según McKelvey, encontramos la única referencia explícita a la reconstrucción del Templo (Is 44,28), aunque está implícita en otros pasajes (56,5-7; 60,7; 66,20; 60,13) (p. 11, ns. 1 y 2). Podríamos añadir que el último texto citado se refiere claramente a la reforma física del Templo. Su tesis general, sin embargo, es la siguiente: «Las descripciones de la nueva Sión presuponen un Templo nuevo, pues ningún buen israelita pensaría en la una sin el otro» (p. 11, n. 2).

La afirmación de McKelvey refleja una presunción natural: La «nueva Jerusalén» implica un «Templo nuevo», y esta implicación puede comprobarse en parte por el uso que se hace del término «Sión» aplicándolo explícitamente al Templo o más genéricamente a Jerusalén. Pero aunque admitamos estas ideas, especialmente en nuestra interpretación de los profetas del periodo postexílico, los problemas que suscita la tesis de Gaston deben ser cuidadosamente estudiados. Aun cuando se mantenía en pie un Templo y se estaba utilizando, ¿se esperaba un Templo nuevo y más glorioso? ¿Esperaban un Templo nuevo los que se oponían al santuario de Jerusalén o a su sacerdocio? Las respuestas a estas cuestiones ayudarían a explicar uno de los problemas que hemos planteado en el capítulo anterior, concretamente si un gesto profético que implicaba la destrucción del Templo sería comprendido como demostración de la necesidad de un nuevo santuario.

Nadie discute las esperanzas suscitadas por los profetas antes de la construcción del segundo Templo<sup>2</sup>. Sin embargo, será muy útil exponer sucintamente aquellos pasajes clave a los que frecuentemente se alude como testimonios que suministran los términos y el marco conceptual de la esperanza escatológica judía del siglo I.

Is 49,5s.: Dios restablecerá a «Jacob» o las «tribus de Jacob» mediante su siervo, y su salvación llegará hasta los confines de la tierra.

Is 56,1-8: Dios reunirá a «los dispersos de Israel» (*nidhe Yisra'el; tous diesparmenous*) y también a los extranjeros que lo acepten y observen el sábado y la Alianza. También éstos podrán ofrecer sacrificios en el altar, «porque mi casa será llamada por todos los pueblos Casa de Oración» (*'ammim; éthne*).

Is 60,3-7: Los pueblos (*goyim; éthne*) acudirán a la luz de Israel; sus hijos e hijas llegarán, como también «las riquezas de los pueblos». Se ofrecerán sacrificios, y «yo honraré mi noble casa».

Is 60,10-14: Los extranjeros reconstruirán las murallas de Jerusalén; Israel recibirá «las riquezas de los pueblos»; los gentiles que no se sometan serán destruidos. El Templo será embellecido.

Is 66,18-24: Dios reunirá «a las naciones de toda lengua»; además, enviará supervivientes para anunciar su gloria «entre las naciones» (*goyim, éthne*); los judíos dispersos entre los pueblos serán traídos

2. Claus Westermann (*Isaiah 40-66*, trad. inglesa 1969, p. 296) fecha el Trisotaisas (caps. 56-66) en torno al 530 a.C. El Templo fue consagrado en el 515.

«como ofrenda al Señor», y algunos llegarán a ser sacerdotes y levitas. Dios hará un cielo nuevo y una tierra nueva que durarán «como vuestra estirpe y vuestro nombre».

Miq 4: En los últimos días «el monte de la casa del Señor» se convertirá en la montaña más alta y hacia ella vendrán muchas naciones para aprender la Ley, la palabra del Señor. Dios reunirá a los inválidos, que serán el resto. Israel vencerá a las naciones enemigas, «y consagrará al Señor sus ganancias, su riqueza al Dueño de la tierra».

Estos pasajes reflejan el solapamiento de temas que encontramos también separadamente: la reconstrucción del Templo (también Is 44,28; Ez 40-43); la reunificación del Israel disperso (Ez 34,37 bajo el liderazgo de David; 47,13-48.29: el reparto de la tierra entre las doce tribus); el sometimiento de los gentiles (cf. Is 54,3; 60,16; 61,6 y *passim*). Estos y otros pasajes han sido frecuentemente reunidos y estudiados<sup>3</sup>, y es bien conocida la influencia que algunos ejercieron en el cristianismo primitivo. La cuestión que ahora se nos impone es: ¿constituía este conjunto de temas una unidad conocida e identificable en el periodo postbíblico?

A esta pregunta se ha respondido frecuentemente de forma afirmativa. Nickelsburg lo expresa del siguiente modo:

La destrucción de Jerusalén y el exilio significaron la desorganización de la vida y la quiebra de las instituciones cuya forma original nunca fue totalmente restaurada. La mayor parte de la teología y de la literatura judía postbíblica estaba influida y en ocasiones regida por la esperanza de tal restauración: el retorno de los dispersados, la aparición del heredero davídico que eliminase el yugo de la dominación extranjera y restaurase la soberanía de Israel, la reunificación de un solo pueblo en torno a un Templo nuevo y glorificado<sup>4</sup>.

Es importante que subrayemos la frase «nunca fue totalmente restaurada». Tanto más cierto cuanto que las visiones grandiosas de Isaías, Miqueas y Ezequiel no llegaron a realizarse. (Las doce tribus de) «Jacob» no volvieron a unirse. La restauración de Jerusalén no

3. Véase McKelvey, *New Temple*, pp. 12-17. J. Jeremias introdujo estos y otros pasajes similares en los estudios de Nuevo Testamento dándoles un gran relieve (*Jesus' Promise to the Nations*, 1958).

4. George Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, 1981, p. 18.

logró que las murallas se reconstruyesen con piedras preciosas; la riqueza de las naciones y los reyes no entraron a raudales para adornar Jerusalén y el Templo; las fronteras davídicas no llegaron a recuperarse hasta la época de los asmoneos, y sólo por poco tiempo. Frases tales como «cielos nuevos y tierra nueva» (Is 66,22), unidas a circunstancias en las que la realidad no cumplía las más modestas predicciones, podrían conducir fácilmente a pensar que aquellas profecías se referían a un tiempo aún lejano en el futuro. Es comprensible que en el siglo I se esperase todavía una época en la que volvieran a unirse los dispersos de Israel, surgiera un rey davídico, se reconstruyera Jerusalén, el Templo se embelleciera y las naciones fueran sometidas al Dios de Israel.

Pero lo razonable no prueba nada. Como ya hemos visto, Gaston se opone a que la idea del «Templo nuevo» entrara en esta descripción de las expectativas judías y, en cualquier caso, la cuestión de si un aspecto de la restauración implicaba o no el otro exige un examen detallado. Comenzaremos estudiando los pasajes relevantes de la literatura judía durante el periodo del segundo Templo; excluimos, por tanto, los textos posteriores al año 70 d.C.

Podemos ver claramente el conjunto completo de los temas que hemos mencionado anteriormente (excepto el del rey davídico) en el libro de Tobías. La fecha de la obra es incierta, pero debe ser posterior a Nehemías y anterior a la rebelión macabea. En su oración de alabanza, al finalizar el libro, Tobit anuncia que aunque Dios afligirá a Israel, Él «nos reunirá de entre todas las naciones por donde nos dispersó» (Tob 13,5). «Vendrán a ti de lejos muchos pueblos (*éthne*)... trayendo en sus manos dones» (13,13). Jerusalén será reconstruida con piedras y metales preciosos (13,16-18; cf. Is 54,11s.). El autor tiene presente la diferencia entre las predicciones proféticas que repite y la realidad del segundo Templo:

... Reconstruirán el Templo, no como la primera vez hasta que llegue el tiempo prefijado. Después volverán del destierro, reconstruirán Jerusalén espléndidamente y reconstruirán el Templo como lo anunciaron los profetas de Israel (14,5).

Esta profecía es seguida por la afirmación de que «todas las naciones de la tierra se convertirán y temerán a Dios sinceramente» (14,6s.). Así, al menos en este caso, las profecías isaías fueron aplicadas al tiempo final, dado que no había tenido lugar la reconstrucción del Templo.

En el prólogo a su resumen de la historia de Jasón de Cirene sobre la rebelión macabea y la purificación del Templo el epitomista manifiesta también el sentir de que aún no se ha logrado la restauración. Jeremías —escribe— escondió la tienda, el arca y el altar del incienso y predijo que «este lugar quedará escondido hasta que Dios se vuelva propicio y reúna la comunidad del pueblo» (2 Mac 2,7).

La visión de 1 Hen 24-25 trata fundamentalmente del árbol de la vida, pero el autor afirma significativamente que el árbol será transplantado «al lugar santo, al templo del Señor, rey eterno» (1 Hen 25,5). El Templo es presumiblemente el trono de Dios, donde se sentará Éste «cuando baje a visitar la tierra con misericordia» (25,3). Charles comenta que «no podemos estar seguros de si el autor se refería con ello a la nueva Jerusalén» de 90,29. «Es en todo caso una Jerusalén limpia de toda impureza, y esto es todo cuanto el autor quería decir probablemente»<sup>5</sup>.

En esta misma línea, aunque Gaston los pone en cuestión, podemos citar los fragmentos de 1 Hen 89-90. Leemos en primer lugar que las ofrendas están contaminadas:

Erigieron aquella torre...; y comenzaron de nuevo a colocar una mesa ante la torre, pero todo el pan que había en ella estaba contaminado y no era puro (89,73).

La consecuencia es que el Templo es eliminado y reemplazado por otro:

Me levanté para ver hasta que enrollaron aquella casa vieja; y se llevaron todos los pilares, y las vigas y ornamentos de la casa fueron plegados al mismo tiempo con ella, y se la llevaron... Y vi que trajo el dueño de las ovejas una casa nueva más grande y alta que la primera y la puso en el lugar de la que había sido recogida...; sus pilares eran nuevos y sus ornamentos eran nuevos y más grandes que los de la primera..., y todas las ovejas estaban dentro de ella (90,28s.).

En 90,30 las ovejas que quedaron, al igual que las «bestias» y las «aves», rinden homenaje a «aquellas ovejas», es decir, los fieles de Israel reciben la obediencia de los gentiles. Gaston sostiene que, puesto que la «casa nueva» es suficientemente grande para contener a todas las ovejas, debe de tratarse de Jerusalén, no precisamente del Templo<sup>6</sup>. Esto es plausible. La visión no distingue de hecho entre

ciudad y Templo, y parece referirse a ambos. Ahora bien, pilares y ornamentos se refieren lógicamente más al Templo que a la ciudad. Además, la mención anterior a la contaminación de los sacrificios (89,73) indica que el autor tiene en mente los asuntos relativos al Templo. Esto da pie a que podamos deducir con seguridad que la ciudad nueva incluye un templo nuevo.

En el Apocalipsis de las semanas de 1 Henoc encontramos una referencia directa a un templo eterno: en la octava semana «será construido el templo real del Grande en su esplendor glorioso para siempre y para todas las generaciones» (1 Hen 91,13 = 4QEn<sup>g</sup>). La semana octava pertenece al tiempo final, así que tenemos aquí una referencia clara a la edificación de un templo escatológico.

Jub 1,15-17 predice que Israel regresará a Dios con todo su corazón, su alma y sus fuerzas. Él los reunirá de entre los gentiles: «Y construiré mi santuario en medio de ellos, y habitaré con ellos...». Posteriormente, en el mismo capítulo, Dios ordena al ángel de la presencia: «Escribe para Moisés (lo ocurrido) desde el comienzo de la creación hasta que haya sido construido mi santuario en medio de ellos para toda la eternidad». Dios se confirmará como padre de todos los hijos de Jacob (lo que implica la reunificación de las doce tribus) (1,28), y habitará con Israel «por toda la eternidad» (1,26).

A diferencia de otros apócrifos los Testamentos de los Doce Patriarcas no pueden utilizarse con el mismo grado de confianza<sup>7</sup>, pero con el deseo de completar el panorama citaré un pasaje de TestBen 9,2. A pesar del pecado,

el templo de Dios será tu herencia, y el último (templo) será más glorioso que el primero. Y las doce tribus se reunirán allí junto con todos los gentiles hasta que el Altísimo envíe su salvación con la visita del profeta unigénito.

En el salmo 17 de los Salmos de Salomón aparecen algunos de los temas proféticos. El rey, el hijo de David (17,23), purificará Jerusalén de los gentiles (17,25). Él reunirá «un pueblo santo» y «juzgará a las tribus del pueblo que ha sido santificado por el Señor su Dios» (17,28). El autor se refiere claramente a la reunificación de un Israel

7. Véase M. de Jonge, *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1975, p. 189: «El hecho de que las tradiciones judías fueran asumidas por grupos cristianos, con o sin alteraciones, y de que los documentos judíos fueran usados o adaptados por intereses cristianos hace casi imposible distinguir exactamente entre elementos judíos y cristianos en los Testamentos».

5. R. H. Charles, *I Enoch*, 1912, p. 53.

6. Gaston, *o. c.*, p. 114.

purificado y depurado. Los gentiles lo servirán, y «glorificarán al Señor en un lugar visible desde toda la tierra» (17,32). Se trata claramente de una referencia al monte Sión exaltado y al Templo. Los gentiles vendrán «para ver su gloria, trayendo como dones a sus hijos privados de su fuerza» (17,34). Hay aquí una referencia evidente a la reunificación de los dispersos.

La interpretación de los manuscritos del Mar Muerto en relación con el tema del Templo y el *éschaton* es fundamental para la verificación de la tesis de Gaston, pues tenemos ante nosotros a una comunidad para la que eran muy importantes la terminología y los conceptos del culto, una comunidad dirigida por sacerdotes y cuyos miembros pensaban estar ya viviendo los últimos días<sup>8</sup>. Gaston sostiene que no está claro que los sacrificios previstos vayan a ser ofrecidos en el templo de Jerusalén. El documento que más claramente parece indicar que los sacerdotes de la secta ofrecerán sacrificios en el Templo es 1QM, el Rollo de la Guerra. Gaston admite que en este caso se mencionan sacrificios, pero advierte que no se habla de Jerusalén. Su argumentación es como sigue:

El Rollo de la Guerra no es ninguna excepción al rechazo general del templo de Jerusalén. Incluso aunque las últimas batallas acontezcan ante la ciudad (I,3; III,11; XII,17) y el pueblo abandone Jerusalén para unirse a los campamentos (VII,4), no hay indicación alguna de que los sacrificios mencionados serán ofrecidos en el templo de Jerusalén. Al contrario, al organizarse el campamento según el modelo de las guerras santas del Israel preavídico, se presupone que los sacrificios se ofrecerán en el campo de batalla<sup>9</sup>.

Esta argumentación no es convincente. Como advierte Gaston mismo, las reglas de la organización de la batalla presuponen que la secta ocupa Jerusalén. Así 1QM 7,3-4: «Y ningún muchacho joven ni ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir a la guerra hasta que ellos vuelvan». Los sectarios, por tanto, dejan Jerusalén sólo para ir a la guerra. Cuando los sacerdotes salen para unirse a la formación de combate, se les dice que lleven vestimentas especiales para la guerra, ornamentos que no pueden

8. No hay contradicción entre la idea de que la secta sustituía al Templo (1QS) y la expectación de un Templo futuro, como algunos sugieren (por ejemplo, Klinzing, o. c., pp. 89-93). Véase Joseph Baumgarten, reseña de Yadin, *The Temple Scroll* en *JBL* 97 (1978), p. 589.

9. Gaston, o. c., p. 126.

introducir en el santuario (*ha-miqdash*) (1QM 7,10). Puesto que los sacerdotes dejan Jerusalén y van al campo de batalla llevando vestimentas que no pueden introducir en el santuario, la propuesta de Gaston de que éste se encuentra en el campo de batalla parece quedar excluida. La única interpretación lógica de 1QM 7,4 es que el santuario se encuentra en Jerusalén. Tras llegar a esta conclusión respecto a la columna 7, resulta fácil admitir que los sacrificios mencionados en 1QM 2,5s. se refieren a auténticos sacrificios ofrecidos en el Templo y no al banquete sagrado, como propone Gaston<sup>10</sup>. El texto hace referencia a los turnos de sacerdotes (1QM 2,1-4) que ofrecen holocaustos (*'olot*), sacrificios de animales (*zebahim*) y la ofrenda de incienso perfumado sobre la «mesa de su gloria» (2,5s.). Es poco plausible pensar que la «mesa» es la del banquete común y no la del altar de Jerusalén<sup>11</sup>. Incluso cuando en 1QS 9,5 el autor compara la oración —durante el periodo del exilio cuando no podían realizarse auténticos sacrificios— a una ofrenda fragante (*nihoah*; cf. 1QM 2,5), los términos para los holocaustos y sacrificios de animales se reservan para los sacrificios auténticos (1QS 9,4). La discusión sobre el banquete, por otra parte, no utiliza la terminología de los sacrificios (1QS 6,2-5). Así que desde todos los puntos de vista resulta más adecuado aceptar la explicación de Yadin: al terminar la guerra la secta ocuparía el Templo y restablecería los sacrificios según sus propias leyes. Fue sólo durante el exilio cuando la oración y otros rituales parecidos los sustituyeron<sup>12</sup>. La opinión de Gaston de que una vez que la comunidad y la oración fueron consideradas como sustitutos del Templo y los sacrificios (así 1QS) se desvaneció el interés por el Templo físico<sup>13</sup> no recibe apoyo alguno de 1QM.

Sin embargo, Gaston tiene ciertamente razón cuando se opone a considerar 4QFlor 1,1-13 como testimonio de que se esperaba que Dios construyera un Templo nuevo, material, en el *éschaton*<sup>14</sup>. La frase *miqdash adama* (1,6) es difícil, como notó Flusser, y la posibilidad de que signifique «templo entre los hombres»<sup>15</sup> no puede excluir-

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. Y. Yadin, *The Scroll of the War*, 1962, pp. 198-201.

13. Gaston, o. c., p. 162; véase *supra* en el texto la cita breve a la que remite la n. 9.

14. Véase Gaston, *ibid.*, pp. 127s., 164. Encontramos un cuidadoso estudio de las dificultades del pasaje de 4QFlor en Klinzing, o. c., pp. 80-87. Klinzing defiende la opinión de que el pasaje se refiere al futuro Templo que será construido por Dios. Cf. Juel, o. c., pp. 172-179; McKelvey, o. c., p. 51.

15. David Flusser, «Two Notes on the Midrash on 2 Sam. vii»: *IEJ* 9 (1959), p. 102, n. 11.

se categóricamente. La otra opción, sin embargo, en cierto modo la más simple, es seguir a Gaston y ver en todo este pasaje la identificación del santuario con la comunidad<sup>16</sup>. Así es como Vermes traduce 1,6s.: «Ordenó construir para él un templo de hombres, para ofrecerle en él, como humo de incienso, las obras de la Ley». Resulta evidente que las obras de la Ley sustituyen aquí a los sacrificios y esta equivalencia puede determinar el significado de todo el pasaje. En cualquier caso considero que esta interpretación de 4QFlorilegio es demasiado insegura para construir algo serio sobre ella.

Pero hay otro pasaje de los manuscritos del Mar Muerto que Gaston no acierta a entender bien; procede del comentario al salmo 37. Lo presento en la versión y reconstrucción de Vermes:

Su interpretación (Sal 37,21) se refiere a la congregación de los Pobres [pues de ellos] es la heredad de todo... Ellos heredarán la alta montaña de Israel [para siempre], y en su santuario [*godsho*] se deleitarán [eternamente]. [Pero los que] serán excluidos son los violentos [de las naciones y] los impíos de Israel; éstos serán excluidos y exterminados para siempre (4QpSal 37 3,11).

El contexto es claramente escatológico: en este texto se describe la redención y recompensa de los sectarios y la destrucción final de todos sus enemigos. Así, los sectarios poseerán en el *éschaton* el monte Sión y disfrutarán de las delicias del Templo. En este pasaje, como en 1QM, no se menciona un templo *nuevo*, y en ello puede haber una diferencia con la perspectiva de Jubileos, Tobías y el Rollo del Templo (citado más adelante). Sin embargo, es más probable que el autor no se tome sencillamente la molestia de decir que en el tiempo del Juicio el Señor renovará la tierra, Jerusalén y el Templo para los justos, quienes los habitarán por mil generaciones (sobre la expresión «mil generaciones», cf. 4QpSal 37 3,1).

El Rollo del Templo añade otro testimonio importante que indica que algunos por lo menos esperaban que Dios edificase un templo nuevo en el *éschaton*. Para nuestro objetivo inmediato no necesitamos saber si el Rollo es un documento propio de la secta o si era conservado en su biblioteca como una obra valiosa. El Rollo del Templo trata con gran detalle la ejecución del culto en un santuario idealizado, el templo que debería existir en Jerusalén. Así lo describe Herman Lichtenberger:

16. Gaston, o. c., pp. 127s., 164.

El Rollo del Templo describe un templo real. Los sacerdotes realizan auténticos sacrificios. Encontramos detalles minuciosos sobre estos sacrificios, independientemente de que se trate de sacrificios diarios o propios de los días de fiesta. El ritual del día de la expiación se describe con toda precisión. Estos ritos, comparados con el Pentateuco, están mucho más elaborados. Se han añadido nuevos días de fiesta con sus respectivos sacrificios<sup>17</sup>.

Lo sorprendente, sin embargo, es que este templo idealizado, organizado según el modo que Dios había querido siempre que tuviese el Templo, no es el santuario del final. El texto presenta a Dios hablando en primera persona:

Santificaré mi templo con mi gloria, pues haré morar sobre él mi gloria hasta<sup>18</sup> el día de la bendición, cuando yo mismo cree mi templo estableciéndolo para mí por siempre, según la alianza que hice con Jacob en Betel (11QT<sup>a</sup> 29,8-10)<sup>19</sup>.

El pasaje que acabamos de citar, además de ser otra prueba de que se esperaba un templo nuevo para el *éschaton*, ayuda a demostrar la naturalidad de la conexión entre la esperanza en un templo nuevo y la suposición de que el antiguo será destruido. Gaston pretende sacar partido de que incluso en los pasajes incuestionables en los que aparece el templo nuevo no se menciona explícitamente la destrucción del antiguo, pensando por tanto que el dicho atribuido a Jesús carecía de contexto. El pasaje del Rollo del Templo no contiene la palabra «destrucción»; pero al limitar el tiempo durante el cual la gloria de Dios morará en el Templo —«hasta el día de la bendición»—, lo implica claramente. La conexión entre «templo nuevo» y «destrucción del antiguo», como la propuesta entre «nueva Jerusalén» y «templo nuevo (o renovado)», era quizá demasiado obvia como para ser expresada.

Nuestro último testimonio, aunque tenue, es importante y procede de la diáspora griega. Los Oráculos Sibílicos contienen referencias a un templo nuevo y a otros aspectos de la restauración de Israel. En

17. Citado de una conferencia impartida en junio de 1978 en la Brown University. Agradezco al doctor Lichtenberger que me enviase una copia de su texto mecanografiado.

18. El término '*ad*', «hasta», aparece con una mancha en los fragmentos, pero Yadin está bastante seguro de esta lectura, por lo que no la pone entre paréntesis.

19. Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdash II*, 1977, pp. 91s.

3,294 el vidente afirma que «el Templo será como era antes»<sup>20</sup>. En la sección escatológica leemos que «todos los hijos del gran Dios vivirán tranquilamente en torno al Templo», y que esto llevará a los gentiles a adorar a Dios (3,702-720). En 3,772-774 se describen las ofrendas de los gentiles. En 5,414-433 un «bienaventurado varón celestial» destruye al impío, reconstruye Jerusalén de tal modo que es «más radiante que las estrellas, el sol y la luna», y construye un templo de muchos estadios, que tiene una torre enorme «que toca las nubes y es visible por todos»<sup>21</sup>. Después, el «este y oeste» alaban la gloria de Dios.

Filón, a pesar de su tendencia alegorizante, mantuvo la tradicional esperanza de la restauración de Israel, como resulta evidente en *De praemis et poenis* 94-97; 162-172. En esta obra describe el retorno de los israelitas cautivos en la dispersión (164s.), una vez que adoctrinados por el castigo se arrepientan y regresen a la virtud (163). Filón predice que «las ciudades que ahora están en ruinas volverán a ser ciudades», y que «toda la prosperidad de sus padres y antepasados parecerá algo insignificante en comparación con la abundante riqueza de sus posesiones futuras» (168). No hay mención del Templo, aunque no parece exagerado pensar que la reconstrucción de las ciudades incluirá Jerusalén y que ésta incluirá al Templo.

Como indica la última frase, pienso que debería seguirse a McKelvey cuando propone que la esperanza de una Jerusalén nueva implica un templo nuevo. Podemos citar otro testimonio aunque indirecto. En Ap 21,9-22,5 hay una detallada descripción de la nueva Jerusalén. Lo más interesante para nuestro objetivo aparece en 21,22: «No vi en ella templo alguno, porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo». Se trata claramente de una afirmación polémica contra las expectativas tradicionales judías. Como ciertos habitantes de Asia Menor que se llaman a sí mismos judíos y asisten a la sinagoga no son verdaderos judíos para el autor del Apocalipsis (2,9), de igual modo la Jerusalén auténticamente nueva —a diferencia de la esperada por el judaísmo— no tendrá templo. Esta sección del Apocalipsis contiene expectativas completamente tradicionales del final de los tiempos. Los reyes gentiles peregrinarán a Jerusalén (Ap

20. En el sumario de la historia del mundo que aparece en este oráculo, OrSib 3,294 se refiere a la construcción del segundo Templo tras el exilio. Vemos, no obstante, lo natural que era la conexión entre la restauración y el Templo nuevo. Sobre esta sección de los Oráculos Sibílicos, véase John Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 1983, pp. 66-68.

21. Sobre «visible por todos», cf. SalSI 17,32; Is 2,2; Miq 4,1 («en la cima de los montes»)

21,24). En este contexto la afirmación del autor sobre el Templo parece indicar un deseo de oponerse a la tesis tradicional de que la «nueva Jerusalén» implicaba un «templo nuevo», basándose en la convicción teológica cristiana de que ya no era necesario ningún lugar de expiación para los pecados de Israel.

El rápido repaso de estos pasajes nos lleva a la conclusión de que no todos los judíos que albergaban una esperanza futura para Israel destacaban en primer lugar la construcción de un templo nuevo<sup>22</sup>. Además, cuando se habla explícitamente del Templo, no se lo describe de manera uniforme. Para ser más precisos: en ocasiones no hay ni descripción siquiera (2 Mac 2,7; Jub 1,17.27; 11QT<sup>a</sup> 29,8-10), y en otras parece que se tiene en mente el segundo Templo (1 Hen 25,5; 2 Mac 2,7). A veces, el nuevo templo esperado es solamente más amplio y grande que el santuario existente (Tob 14,5: «espléndido»; 1 Hen 90,28s.: «más grande y elevado»; TestBen 9,2: «más espléndido que el primero»), en cuyo caso es construido por manos humanas (cf. Tob 14,5); pero en ocasiones los textos recuerdan el profuso lenguaje de Miq 4 e Is 2 (SalSI 17,32; OrSib 5,425). En algunos casos se dice resueltamente, o está claramente implícito, que Dios construirá o proveerá un templo nuevo (1 Hen 90,28s.; Jub 1,17; 11QT<sup>a</sup> 29,8-18), y según OrSib 5,425, el constructor es un «bienaventurado varón celestial». Así que no podemos hablar de una esperanza uniforme ni tampoco de que ésta fuese clara y consistente<sup>23</sup>.

Ante este panorama, podemos hacernos dos preguntas. ¿Tuvo continuidad durante el periodo postbíblico el conjunto de temas proféticos tales como la reunificación del Israel disperso, la reconstrucción del Templo y el acceso a él de los gentiles? Una palabra y un gesto que expresaban la destrucción del Templo ¿podrían implicar la esperanza de su renovación? La primera cuestión será analizada extensamente en el capítulo siguiente, pero podemos ya adelantar que se mantuvieron todos los temas principales de la esperanza profética, aunque no formaban un conjunto fijo e inmutable. La expectación escatológica no es en general clara ni consistente, y no

22. Véase *infra* el comentario a la Asunción de Moisés (= Testamento de Moisés)

23. No trato aquí de indagar en la clásica cuestión sobre si se esperaba que el mesías habría de construir el templo nuevo. No encontramos realmente testimonios que puedan fecharse con seguridad en la época de Jesús o en el periodo inmediatamente anterior. Véase Gaston, *o. c.*, pp. 147-154, y, recientemente, la muy matizada y esmerada obra de Juel *Messiah and Temple*, cap. 9. Cf. también D. Luhrmann, «Markus 14,55-64» *NTS* 27 (1981), p. 465.



existe en verdad ninguna combinación de expectativas que formaran una teología definida. La esperanza que parece haberse repetido con más frecuencia es la de la restauración del pueblo de Israel. Pero ni siquiera en este tema hallamos uniformidad. Algunos tenían en mente de forma explícita las doce tribus originarias, mientras que otros hablaban de forma más genérica. No obstante, la restauración de Israel es el tema principal. En el otro extremo, el rey davídico es el menos mencionado. Volveremos a estas dos cuestiones más adelante. Por ahora debemos tener en cuenta que el Templo (bien nuevo, mejorado, o solamente restaurado «como era anteriormente»; construido por Dios o por manos humanas) es un tema menos relevante que el Israel restaurado en la literatura que ha llegado hasta nosotros, pero mucho más que el tema del rey davídico.

Así pues, nuestra respuesta a la segunda cuestión debe ser cautelosa<sup>24</sup>. Gaston se excede al sostener que una afirmación que predijese la destrucción y la reconstrucción del Templo carecería de contexto en el judaísmo anterior al año 70 d.C. Hay suficientes testimonios a favor de que se esperaba un templo nuevo (o renovado) como para que la expresión de esta esperanza —es decir, una que incluyera la reconstrucción— resultase totalmente comprensible. Estudiaremos inmediatamente en lo que sigue la parte del dicho de Jesús dedicada a la «destrucción». Debemos prestar atención tanto al carácter fragmentario del material superviviente como también a los variados círculos en los que —no obstante la existencia física del segundo Templo— las esperanzas futuras incluían la de un templo nuevo o restaurado. Poco hay que decir de lo accidental que es la supervivencia de los textos. He oído decir que los directores de periódicos consideran que toda carta dirigida al director en la que se expresa una determinada opinión es representativa de otras muchas personas que opinan también lo mismo. No sabemos el múltiplo que habría que aplicar a las referencias supervivientes de un tema o idea determinados, pero podríamos considerar que cada expresión de un punto de vista representa a mucha gente que lo sostenía<sup>25</sup>. Mucho más importante es el hecho de que el tema de un templo nuevo aparece en diferentes contextos. El libro de Tobías muestra que antes de la

conquista macabea se reconocía que las predicciones de los profetas no se habían cumplido realmente con la construcción de un segundo templo. Los libros de Jubileos y 1 Henoc y los manuscritos del Mar Muerto muestran que los escritores apocalípticos o escatológicos podrían haber pensado que Dios construiría un templo nuevo al final de los días. Es importante destacar que esta esperanza no era una de las ideas características de la comunidad de Qumrán; más bien, se trata de una noción compartida con otros círculos. Resulta relevante el hecho de que el Rollo de la Guerra tuviese una forma presectaria<sup>26</sup>. Los Oráculos Sibílicos (y posiblemente Filón) muestran que en la diáspora griega existía la esperanza de un templo nuevo. La idea de una nueva Jerusalén con un templo nuevo que baja del cielo estaba tan extendida como para ser combatida por el autor del Apocalipsis<sup>27</sup>. Debemos asumir por tanto que una afirmación explícita sobre el templo nuevo podía entenderse perfectamente bien.

Esta suposición es cierta al menos para una afirmación que se refiriese tanto a la destrucción como a la reconstrucción. Ya hemos dicho anteriormente que la amenaza (o predicción) de destrucción del Templo se remonta a Jesús casi con total certeza. La profecía sobre la reconstrucción es más dudosa porque puede entenderse tal como el evangelista Juan la interpretó, es decir, como una referencia a la resurrección. Sin embargo, la conexión con la resurrección no es siempre explícita e iría más allá de lo evidente atribuir sin atisbo de duda la frase «Yo lo reconstruiré» a la iglesia postpascual. Yo clasificaría esta afirmación como «probable» si actuó equilibradamente. Sin embargo, incluso sin esta parte del dicho referida a la «reconstrucción», es plausible que muchos contemporáneos de Jesús hubieran comprendido una amenaza de destrucción del Templo con el significado de que el fin estaba llegando y la redención era inminente. 1 Hen 90,28s. afirma que «la casa antigua» fue retirada y que trajeron una nueva, pero el Rollo del Templo y Jubileos hablan de la construcción de un templo nuevo por Dios sin mencionar expresamente que el antiguo sería destruido. Si Jesús dijo sólo «Yo destruiré» (sobrenten-

26. Claus-Hunno Hunzinger, «Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran»: ZAW 69 (1957), pp. 131-151.

27. Transgredido en este caso la norma de no citar testimonios posteriores al 70 d.C. De hecho, algunos de los apocalipsis judíos posteriores al año 70 no mencionan explícitamente el Templo (4Esd; ApAbr), y no parece descabellado considerar el Apocalipsis de Juan como respuesta a unas expectativas generales continuadas de un templo nuevo más que como expresión explícita de ciertas esperanzas posteriores al año 70.

24. Klinzing (o. c., pp. 86s.) podría estar exagerando al considerar que la esperanza de un templo nuevo estaba muy extendida en el judaísmo; Gaston por su parte parece infravalorar el hecho. Encontramos también una exageración similar en G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, 1971, pp. 65s.

25. Cf. Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 1981, p. 14.

diéndose «Dios destruirá»), el hincapié en su persona sería extraño, pero la afirmación sería comprensible, no obstante. Tal vez habría sido considerado un mero pregonero de desgracias como más tarde se interpretó a otro Jesús posterior<sup>28</sup>; pero la conexión entre la destrucción, el castigo divino y la ulterior redención de un resto estaba tan firmemente establecida en el judaísmo, que debemos aceptar que incluso una escueta declaración de una destrucción futura no sería del todo malinterpretada.

De hecho, como veremos, Jesús mismo había proporcionado un contexto en el que la destrucción del Templo podía entenderse como parte significativa de la acción redentora de Dios. Pero incluso aceptando la perspectiva más reducida del dicho, es decir, solamente la escueta afirmación de una destrucción futura, podemos pensar con cierta confianza que lo que Jesús dijo fue entendido como afirmación de que ya había llegado la hora final.

Y ¿qué podemos decir sobre la acción profética de volcar las mesas? ¿Cómo fue entendida? Puesto que la interpretación de este hecho como «purificación» ha sido tan predominante —se remonta a los Sinópticos, en los que «cueva de ladrones», etc., aparece ya como un añadido a modo de comentario interpretativo—, deberíamos prestarle una mayor atención. Si la acción de Jesús hubiera sido comprendida como símbolo de purificación, habría sido interpretada probablemente como expresión a favor de una reforma del sacerdocio. Gaston ha observado correctamente que en la literatura judía el tema de la purificación del Templo no es escatológico, sino que se refiere a las profanaciones históricas reales<sup>29</sup>. Éstas se corrigen cambiando o reformando el sacerdocio, y no con la espera del fin. Incluso en Qumrán, donde se aguardaba el fin y el sacerdocio de Jerusalén era acusado de inmoralidad e impureza, no están relacionados ambos temas. No se menciona la contaminación del Santuario como un signo del fin. En el Testamento de Moisés encontramos numerosas quejas contra la iniquidad de los sacerdotes. En este caso la solución para eliminar la maldad no es un castigo por parte de los enemigos ni el apartamiento de los piadosos. Al final de la obra, al menos en su forma actual, Israel es exaltado a los cielos<sup>30</sup>. Pero aunque los sacrifi-

cios impuros eran parte del problema que exigía una solución radical (la dispersión de las doce tribus era otro problema principal), nunca se dice que tales sacrificios fueran un signo escatológico. Así pues, Gaston tiene razón al oponerse a la conexión causal entre la impureza del Templo, su necesidad de purificación y el *éschaton*.

He sostenido anteriormente que el dicho y la acción de Jesús en el Templo tienen que ser considerados conjuntamente y que ambos se refieren al *éschaton*, no a la «pureza». Ahora debemos ampliar este punto. Para ser completamente entendido, un gesto profético necesita algún tipo de escenificación, preferentemente una interpretación verbal. Una vez que negamos a Jesús la autoría del dicho de Mc 11,17 (y par.), no existe afirmación alguna suya que exprese desafección por el sacerdocio existente. Los evangelistas no nos transmiten ninguna de las acusaciones tradicionales de inmoralidad sexual ni de impureza halálica. Ni tampoco existe indicación alguna de que Jesús estuviese a favor de la sustitución de unos sacerdotes por otros. La opción por otro linaje (como en Qumrán), o la acusación de inmoralidad sexual e impureza (Salmos de Salomón, Qumrán), colocaría la acción de Jesús en un contexto dentro del judaísmo que nos ayudaría a interpretarla. Es sorprendente en cierto modo que no se atribuya a Jesús ninguno de estos dichos. Una crítica del sacerdocio —pero no de la religión en sí misma— hubiera incluido a Jesús en una tipología bien conocida, y su presentación como fautor de la purificación del culto hubiera sido probablemente mucho más comfortable para sus seguidores que la conservación del dicho más radical sobre la futura destrucción del Santuario. Este modo de presentar a Jesús se logra en parte, pero solamente en parte, al añadir «casa de oración» y «cueva de ladrones». En esta perspectiva se podría haber hecho mucho más. Esta observación sirve para subrayar que no hay indicios de que la acción simbólica del Templo se comprendiese como crítica a los sacerdotes o levitas, o a su gestión del Santuario.

Si pensáramos, basándonos en otros datos, que Jesús estaba a favor de un programa de reforma religiosa o que se unió a un partido contrario al sacerdocio existente, tendríamos un buen argumento para comprender el gesto como una purificación simbólica. Pero de hecho, por otros motivos, podemos ver que la obra de Jesús se ajusta al ámbito de las expectativas escatológicas, no al de las de reforma.

28. Josefo, Bell. VI,300-305, sobre Jesús hijo de Ananías.

29. Gaston, *o. c.*, p. 119.

30. Sobre la «iniquidad de los sacerdotes», véase AsMo 5,3. Al parecer, se refiere a los sacerdotes anteriores al periodo macabeo. De los sacerdotes asmoneos habla en 6,1 (éstos también actúan perversamente). La exaltación de Israel se encuentra en

10,9. Nickelsburg (*Jewish Literature*, pp. 18, 213) indica que los caps. 6 y 7 han sido añadidos a una obra anterior.

No existe un contexto para comprender esa acción simbólica como un acto de purificación. El judaísmo de la época no esperaba que un profeta o un maestro escatológico realizara una «purificación»; y nada de cuanto se atribuye a Jesús fiablemente nos sugiere el tema de la purificación<sup>31</sup>.

Por otra parte, tenemos un dicho procedente de Jesús sobre la destrucción del Templo, y el mismo gesto —el vuelco de las mesas— apunta claramente hacia una destrucción futura. Además, la profecía de la destrucción está bien contextualizada en el marco de las expectativas escatológicas del judaísmo de la época, y lo mejor es que comprendamos el dicho y la acción en este contexto.

Prestaremos nuestra directa atención ahora a otros temas que aparecen en la literatura que trata de la restauración de Israel.

## OTRAS INDICACIONES DE LA ESCATOLOGÍA DE LA RESTAURACIÓN

### *De Juan Bautista a Pablo*

El comienzo y el final de la vida pública de Jesús son dos de las cosas más seguras de entre lo que sabemos de él; al mismo tiempo se trata de dos hechos clarificadores. A tenor de la información de que disponemos, Jesús comenzó su vida pública en estrecha relación con Juan Bautista, probablemente como discípulo suyo<sup>1</sup>. Tras su muerte y resurrección, hubo un movimiento que lo aclamó como mesías, desarrolló una misión a los gentiles y —al menos en algunas ocasiones y en ciertos lugares— fue sometido a «persecución».

Se ha considerado con frecuencia que el nacimiento de la Iglesia es algo distinto e incluso opuesto al propósito de Jesús: éste proclamó la venida del Reino, pero lo que llegó fue la Iglesia. Por ahora nos fijaremos solamente en el punto en el que la Iglesia y Juan Bautista —una señalando hacia detrás y otro hacia delante— coinciden al

1. Prácticamente nadie cuestiona en la actualidad el hecho del bautismo de Jesús por Juan. Véase por ejemplo R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 2000, p. 306, en donde responde a la opinión más escéptica de Meyer. Ch. Guignebert, preparado para ser más escéptico de lo que es hoy habitual (normalmente de forma justificada; tenía un ojo clínico para detectar lo que denominaba los aspectos hagiográficos de los evangelios), tenía sus dudas, pero llegó a la conclusión de que el evidente embarazo de la Iglesia con este asunto del bautismo lo hace probable en conjunto (*Jesus*, 1935, pp. 147, 157). Sobre la opinión según la cual nunca se cruzaron los caminos de Juan y de Jesús, véase Morton Scott Enslin, *Christian Beginnings: Parts I and II*, 1938, reed. 1956, p. 151; «John and Jesus»: *ZNW* 66 (1975), pp. 1-18.

31. Una interpretación que combinara purificación y reforma con restauración se ajustaría perfectamente bien a la presentación general de Jesús que queremos dar aquí. Así B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 1979, p. 170, cf. p. 198. Pero pienso que de hecho los testimonios a favor de la reforma son muy débiles.

hablarnos sobre la vida y obra de Jesús: ambas se sitúan en el marco de la esperanza escatológica judía<sup>2</sup>.

La razón para considerar que Jesús estuvo estrechamente relacionado con Juan, tal vez dependiendo de él al principio, es que tanto los evangelios como los Hechos se esfuerzan en situar a Juan Bautista en una posición de autosubordinación respecto a Jesús. Este esfuerzo tan acentuado nos lleva a suponer que la situación era la contraria, es decir, que Jesús comenzó como discípulo del Bautista. Sin embargo, la pintura de los evangelios no debería considerarse tan completamente invertida hasta el punto de negar cualquier conexión (como propone Enslin), sino que debería verse como la aceptación de una relación imposible de eliminar. La necesidad cristiana de relegar a Juan a una posición subordinada se ve más claramente en el cuarto evangelio (especialmente en Jn 1,20: «Juan confesó y no negó; confesó que no era el mesías»; 1,34: «Lo he visto y atestiguo que él es el Hijo de Dios»; 3,30: «Él debe crecer, y yo disminuir») y en los Hechos (18,24-26: el bautismo de Juan es inferior). En un aspecto, sin embargo, el evangelio de Juan indica más claramente que los sinópticos que Jesús fue realmente discípulo de Juan. En este evangelio se nos dice que Jesús eligió a sus primeros discípulos de entre las filas de los seguidores del Bautista (Jn 1,35-40). En Jn 3,22-24 y 4,1-3 Jesús lleva a cabo una misión que, aunque independiente de la del Bautista, es similar en carácter y proximidad geográfica<sup>3</sup>.

Josefo sugiere claramente que Juan era un profeta escatológico que anunciaba el arrepentimiento<sup>4</sup>. Además, la presentación que de

2. Cf. James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, p. 42: «Colocar a un Jesús no apocalíptico entre un Juan Bautista apocalíptico por una parte y una comunidad cristiana primitiva apocalíptica por la otra es forzar el 'criterio de semejanza' más allá de sus límites». Jack T. Sanders (*Ethics in the New Testament*, 1975, p. 5) indica que la prueba más firme de que Jesús esperaba un fin inminente es su aprobación del ministerio de Juan Bautista (Mt 11,7-11a, 16-19 y par.).

3. Sobre la hipotética reconstrucción de una fuente tras la presentación que el cuarto evangelio hace de la continuidad de Jesús con el Bautista, véase M. Goguel, *Jesus and the Origins of Christianity I*, 1933, pp. 269-275. Su estudio quería mostrar que Jesús trabajó durante un tiempo «en una línea similar a la del Bautista» y que después, tras un desacuerdo, se separaron.

4. Josefo, Ant. XVIII,116-119. Según Josefo, el bautismo de Juan no era para la remisión de los pecados, sino que requería previamente la purificación del alma gracias a una conducta recta. En cualquier caso la necesidad del arrepentimiento es evidente. El que Juan fuera un profeta escatológico resulta menos claro en Josefo, quien en éste como en otros casos minimiza la importancia de los rasgos escatológicos. No obstante, escribe que Herodes lo ejecutó por temor a los problemas que podría provo-

Juan y su mensaje hacen los evangelios está de acuerdo con la de Josefo: predicaba en el desierto; su vestimenta recordaba a la de Elías; su mensaje era de arrepentimiento como preparación para el juicio venidero<sup>5</sup>. La investigación del Nuevo Testamento admite todos estos rasgos sin problemas.

Los evangelios subrayan las diferencias entre Juan Bautista y Jesús, y los presentan de algún modo como radicalmente opuestos. Juan era un asceta (previamente anunciado: Lc 1,15; cf. Mc 1,6 y par.; Mt 11,18//Lc 7,33), y su misión consistía en separar el trigo de la paja (Mt 3,12//Lc 3,17). Él y sus discípulos ayunaban, mientras que ni Jesús ni sus discípulos lo hacían (Mc 2,18s. y par.). Jesús era conocido como «bebedor y comilón» (Mt 11,19 y par.), y su misión incluía a los pecadores (*ibid.*). Aun siendo posible que estas diferencias sean el resultado de una simplificación, no hay razón para oponerse a ellas. Con toda probabilidad respondían a las diferencias que se recordaban de aquellos dos hombres, quienes, no obstante, estaban de acuerdo en lo fundamental. En cualquier caso, no hay razón para dudar de la pintura de Juan como predicador escatológico<sup>6</sup>.

Para nuestro propósito no es necesario clarificar qué tipo de reconocimiento, en el caso de que se hubiera producido alguno, dio

car. La práctica del bautismo y la piedad no explican esta reacción, por lo que es probable que el mensaje del Bautista tratara de la redención o liberación nacional.

5. Los evangelistas centran su atención en Is 40,3 (Mc 1,3 y par.). Sobre el desierto como lugar para la restauración del verdadero culto de Israel véase Os 2,14-20 (Heb 2,16-22); cf. 12,9 (10). Sobre la vestimenta de Juan (Mt 3,4) véase 2 Re 1,8: cuando retorne Elías, será reconocido por su vestimenta. (Estos vestidos podían ser llevados por profetas falsos: Zac 13,4.) Goguel (*o. c.*, p. 276) piensa que la idea de que Elías precedería al Mesías estaba «muy difundida». Como testimonio principal citaba Eclo 48,10s., donde sin embargo no aparece ningún mesías. Mal 4,5 no parece haber tenido gran influencia, y este aspecto del «dogma mesiánico judío» parece estar menos atestiguado que incluso el de la esperanza de un rey davídico, que no puede decirse que estuviera «muy difundido». Pero tanto si esta idea estaba o no muy extendida, lo que está bastante claro en los evangelios es el recuerdo explícito de Elías. Véase sobre esta cuestión M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, 1981, p. 56, n. 71.

6. Entre las recientes obras sobre Jesús que prestan mayor atención al Bautista puede consultarse J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980, pp. 60-66, y especialmente la cuidada y fundamentada explicación de B. F. Meyer en *The Aims of Jesus*, 1979, pp. 115-122. Existe también por supuesto todo un conjunto de obras consagradas a la figura del Bautista. Véase, por ejemplo, Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, 1968. La mayor parte de la obra de Wink trata del uso de las tradiciones sobre Juan por parte de los evangelistas. No obstante, percibe claramente que el uso teológico del Bautista depende de un «hecho histórico: gracias al Bautista Jesús percibió la cercanía del Reino y su propia relación con su llegada» (p. 113, eliminando la cursiva).

Juan a Jesús<sup>7</sup>. Para nuestra tarea de comprender a Jesús es más importante descubrir cómo vio éste su propia obra en relación con la de Juan. Mateo y Lucas nos proporcionan el material adecuado para responder a esta cuestión, pero lamentablemente responden demasiado bien. Los profetas y la Ley fueron válidos hasta Juan Bautista, que era en efecto Elías (Mt 11,13s.). Estos textos atribuyen a Juan su clásica función de precursor de Jesús. Probablemente Mt 11,11/Lc 7,28 proporcionan un testimonio más original: ningún nacido de mujer es mayor que Juan, pero «el más pequeño en el reino» es mayor que él. Como señala O'Neill, «Jesús no efectúa un contraste entre los nacidos de mujer, con Juan a la cabeza, y otro grupo de hombres en el que el más pequeño de ellos es mayor que Juan. Lo que contrasta es el estado presente del más grande de los hombres con el estado futuro del más pequeño en el reino venidero»<sup>8</sup>. Los cristianos posteriores pudieron entender este contraste en el sentido de que el miembro más pequeño de la Iglesia es mayor que el más grande de los que no pertenecen a ella, pero O'Neill ofrece una interpretación mucho más plausible del significado del dicho en tiempos de Jesús. El reino de Dios, que transformará la situación actual, es inminente. Si Juan Bautista era grande, mucho mayores serán quienes compartan la plenitud del Reino<sup>9</sup>. Se sigue entonces que Jesús consideró su propia obra como proclamación del Reino, al parecer como el paso siguiente y último en el plan divino de la redención. Si Jesús consideró a Juan el ser humano más grande de la historia, probablemente pensó que él mismo estaba interviniendo en el acto final de la historia (aunque no necesariamente que él mismo perteneciera a otro orden diferente).

Dos hechos sencillos tienen una gran importancia para nuestra investigación: el comienzo del ministerio público de Jesús en estrecha relación con Juan Bautista, y el que éste fuese un profeta escatológico que llamaba a Israel al arrepentimiento con los ojos puestos en el reino venidero. Si es verdad que Mt 11,11 nos ofrece el juicio que Jesús emitió de Juan, podemos concluir que Jesús pensaba también que su propia obra tenía una relevancia escatológica.

Las cartas de Pablo proporcionan abundantes pruebas de que la

7. Hay un argumento interesante, aunque no totalmente convincente, a favor de este reconocimiento en J. C. O'Neill, *Messiah. Six Lectures on the Ministry of Jesus*, 1980, pp. 2-8.

8. O'Neill, *o. c.*, pp. 10s.

9. Sobre la frecuente utilización por Jesús de los argumentos *a fortiori* (*gal wahomar*), véase H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus*, 1962, pp. 58-63.

esperanza escatológica judía se hallaba tanto al final como al comienzo del ministerio de Jesús. En ellas destaca sobre todo el convencimiento de que el fin de todas las cosas era inminente<sup>10</sup>. Difícilmente pudo ser esta idea una contribución propia de Pablo a la autocomprensión cristiana. Todo el movimiento cristiano primitivo parece compartir esta noción, y en este sentido Pablo caracteriza como «palabra del Señor» la promesa de que los que estén aún en vida cuando regrese el Señor no precederán a los que ya han muerto (1 Tes 4,15).

La concepción de Pablo sobre su propia función en el estadio final de la historia, que aparece especialmente clara en la carta a los Romanos, nos permite especificar más aún el contenido de esta esperanza. Pablo se describe a sí mismo como apóstol comprometido en la misión a los gentiles. Él es un apóstol de los últimos días que prepara «la ofrenda de los gentiles» para que sea aceptable (Rom 15,16). Pablo hace también una colecta que, además de su intención de socorrer a los pobres, fue entendida probablemente como representación simbólica del tributo de los gentiles. Sin embargo, el plan esperado fracasó: Israel no está firmemente establecido y victorioso. De hecho Israel ha rechazado por completo a Jesús como mesías. Pablo debe por tanto revisar el plan: primero entrarán los gentiles, y después, como consecuencia de la misión a los paganos, Israel se salvará (Rom 11,13-16; 11,26s. [*así se salvará todo Israel*]; 11,30s.). La revisión del plan confirma su existencia anterior y demuestra más allá de toda duda el contexto escatológico de la obra de los apóstoles.

Pablo revisó sin duda los temas de la esperanza escatológica judía y los transportó a una perspectiva de más largo alcance. Afirmó que los gentiles estaban en pie de igualdad con los judíos. Más radicalmente aún, Pablo defendió que los judíos debían unirse al movimiento mesiánico. Guardar la Ley no era bastante para ser miembros de éste<sup>11</sup>. Ahora bien, dejemos de lado las contribuciones propias de Pablo a la autocomprensión cristiana y centrémonos en su presupuesto: el Mesías ha llegado; todo el pueblo de Dios, judíos y gentiles por igual, está siendo reunido; el fin está cerca.

10. Es ésta una idea presente en todo el espectro cronológico de las cartas de Pablo. Su concepción del final y de la probabilidad de permanecer con vida para verlo pudo haber cambiado en ciertos aspectos, pero no la esperanza de su inminencia. Véanse 1 Tes 4,15-17 (los que quedemos vivos); 1 Cor 15,51s. («no todos moriremos»); 1 Cor 7,29 y Rom 13,11s. (ambos textos en el sentido de que el final está cerca). Véanse también 2 Cor 4,14; 5,1-10; Flp 1,19-26.

11. E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 1983, pp. 171-179.

El movimiento cristiano se destacaba singularmente dentro del judaísmo ya antes de Pablo. Era claramente identificable y estaba sometido a «persecución» (un tema sobre el que tendremos que volver). Además había ya iniciado una misión a los gentiles. Al igual que podemos dudar de la perspectiva sobre Pablo proporcionada por el autor de los Hechos como apóstol dedicado en primer lugar a los judíos de la diáspora<sup>12</sup>, también podemos poner en duda que Pedro fuera el primero en admitir a los gentiles en el nuevo movimiento (Hch 10). Pero es cierto que los otros apóstoles de Jerusalén aprobaron su admisión. Pedro llegó de visita a una iglesia mixta en Antioquía (Gal 2,11-14), una iglesia que parece haber sido fundada antes de la conversión de Pablo. Pedro, Santiago y Juan no llegaron inmediatamente a las mismas conclusiones que Pablo sobre las condiciones de admisión de los gentiles —no exigir la circuncisión ni el resto de la Ley—, y la falta de precisión en las predicciones proféticas sobre este asunto dejaba espacio para el desacuerdo. Pudo ocurrir, como propuso Munck, que pensarán que los gentiles serían admitidos sólo después de que Israel hubiera sido restablecido, y por lo tanto que no hubieran pensado en absoluto en este problema<sup>13</sup>. Pero el éxito de Pablo y otros misioneros entre los gentiles (por ejemplo, con los romanos) obligó a las «columnas» de Jerusalén a prestar atención a este tema. Y, según Pablo, admitieron explícitamente que los gentiles pudieran ser admitidos en el pueblo escatológico de Dios sin la aceptación formal de la Ley (Gal 2,6, «no añadieron nada»), confirmando así lo que Pablo, y probablemente otros antes que él, habían hecho.

La retractación de Pedro en Antioquía (Gal 2,12) nos dice probablemente todo cuanto necesitamos saber sobre su posición. Aprobaba la misión a los gentiles y deseaba compartir mesa con los paganos que habían entrado en el movimiento mesiánico. Pero había límites para su participación en este ámbito, pues no podía correr el riesgo de que se desacreditase su apostolado entre los judíos<sup>14</sup>.

Así pues, Pedro y los demás apóstoles de Jerusalén consideraron apropiada la misión a los gentiles, aunque ellos mismos no se comprometieran activamente en ella<sup>15</sup>. Por si hubiese alguna duda, esta

12. *Ibid.*, pp. 179-190.

13. Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1959, pp. 119s.

14. El motivo subyacente a la retractación de Pedro es hipotético, pero hemos ofrecido el más razonable. Véase *Paul, the Law...*, pp. 19, 50, n. 13 (con bibliografía).

15. No podemos estar seguros de que Pedro nunca bautizara a un gentil, como tampoco lo estamos de que Pablo no bautizara jamás a un judío. Nuestra intención aquí es describir las líneas principales del trabajo apostólico. Pedro era fundamental-

mente el apóstol de los circuncisos (Gal 2,9). Su posición respecto a los gentiles puede catalogarse como «moderada». Pablo lo distingue claramente de aquellos que pretendían exigir la circuncisión a los paganos. Además, Pedro visitó las iglesias gentiles, no sólo la de Antioquía sino al parecer muchas otras también (1 Cor 1,12; quizás también 9,5).

aceptación coloca de lleno a Pedro, a Santiago y a Juan en el contexto de la esperanza escatológica judía. El movimiento que ellos toleraban (Gal 2,9) no exigía una conversión total al judaísmo. Así pues, no caía dentro del contexto de las tentativas habituales de proselitismo. Por tanto, el hecho de que aceptasen a los gentiles tiene que considerarse consecuencia natural de la esperanza escatológica, según la cual los gentiles volverían al Dios de Israel<sup>16</sup>. Debemos recordar también la urgencia con la que Pablo (y presumiblemente también los otros misioneros) trabajaba. Su obsesión era «completar» el «círculo» total del mundo gentil para que así «el número completo de los gentiles» hubiera sido admitido antes del fin (Rom 15,19: «He completado el anuncio de la buena noticia»; «en un círculo»; 11,25: «hasta completar el número de los gentiles»; 13,11s., cercanía del fin).

Esto nos lleva a una conclusión muy importante. Un maestro y sanador ejecutado en la cruz, del que sus discípulos creen que ha resucitado o, con otras palabras, el simple fundamento de estos hechos no explica el nacimiento de un movimiento que en un breve periodo de tiempo inicia la actividad que caracteriza el último acto del drama escatológico, la admisión de los gentiles. Los primeros discípulos debían de haber estado ya viviendo en el mundo de la esperanza escatológica si toleraban con tanta facilidad la misión a los gentiles. En este caso Pedro y los otros apóstoles debieron de haber llegado a considerar el ministerio de Jesús como el acontecimiento clave para el cumplimiento de las profecías de la restauración de Israel y el sometimiento del mundo entero al Dios de Israel. Esto nos lleva directamente del marco de la vida pública de Jesús a su propio ministerio.

### *Las doce tribus*

Si aceptamos que el comienzo del ministerio de Jesús se produjo en contacto con el de Juan Bautista (un movimiento que tenía como objetivo la purificación de Israel para el juicio venidero) y que tuvo

mente el apóstol de los circuncisos (Gal 2,9). Su posición respecto a los gentiles puede catalogarse como «moderada». Pablo lo distingue claramente de aquellos que pretendían exigir la circuncisión a los paganos. Además, Pedro visitó las iglesias gentiles, no sólo la de Antioquía sino al parecer muchas otras también (1 Cor 1,12; quizás también 9,5).

16. Véase *supra*, pp. 127-128. Discutiremos más adelante (capítulo 7) las opiniones de quienes piensan que la esperanza de la conversión de los gentiles había decaído grandemente.

como consecuencia especial la misión a los gentiles, es lógico que nos preguntemos sobre lo que Jesús pensaba sobre la restauración de Israel y la admisión de los paganos. Retrasaremos la cuestión de los gentiles para un capítulo posterior y estudiaremos ahora el tema de la restauración de Israel.

Hemos dicho más arriba que el motivo de la restauración de Israel tiene mayor relevancia en la literatura judía que el de la restauración o reconstrucción del Templo<sup>17</sup>. Será útil considerar más ampliamente este tema prestando una particular atención a dos puntos: la relación entre la esperanza de la restauración de todo Israel y la supervivencia de un resto; y hasta qué punto había una esperanza específica de la reunificación de las «doce tribus» como diferente a las expectativas generales de liberación del dominio extranjero (en la diáspora o en Palestina).

El tema del resto es muy extenso, y sólo la cita de todos los pasajes bíblicos pertinentes aumentaría considerablemente la magnitud de esta obra<sup>18</sup>. Tal vez sea el tema más importante en pasajes como Am 3,12: el Señor castigará a Israel por su iniquidad y salvará solamente a un resto. Los que se salvarán son frecuentemente calificados como el pueblo «pobre y humilde», mientras que el orgulloso y el poderoso serán aniquilados (Sof 3,11-13). Sin embargo, el resto puede referirse también a todo Israel: «Yo te reuniré *todo* entero, Jacob; congregaré a *tus supervivientes*, Israel; los reuniré como ovejas en un redil» (Miq 2,12); Dios reunirá «a los israelitas desterrados» y congregará «a los judíos dispersos desde los cuatro extremos del orbe», es decir, la zona comprendida por Asiria, Etiopía y la costa del mar Egeo (Is 11,11s.). Las referencias en Miqueas a «Jacob», y en Isaías a «Israel» y «Judá», indican que se está pensando en las doce tribus.

En la literatura postbíblica disminuye el tema de la amenaza de un castigo que dejará solamente un resto, pero la terminología, especialmente los vocablos que designan a los supervivientes como «pobres» y «humildes», se mantiene. El acento recae entonces en la reunificación, la liberación de la opresión y del dominio extranjeros, el castigo de los

gentiles y otros temas por el estilo, no sobre la criba posterior de Israel<sup>19</sup>. La misma tendencia se observa en la liturgia sinagagal<sup>20</sup>. Algunos han propuesto que la terminología del resto seguía siendo importante y que todos los partidos y sectas del tiempo de Jesús se consideraban a sí mismos como el resto<sup>21</sup>, el «verdadero Israel». Pero resulta sorprendente el hecho de que en la literatura que ha sobrevivido ningún grupo se aplica estos títulos durante su existencia histórica<sup>22</sup>. Incluso los que opinaban que eran los únicos seguidores auténticos de Moisés, o los únicos que conocían la perfecta interpretación de la Alianza y de sus leyes, no pensaban que Dios reduciría a Israel hasta hacerlo coincidir con su grupo, sino que se esperaba más bien la reunificación de Israel bajo la Alianza, rectamente comprendida<sup>23</sup>.

Antes de citar testimonios al respecto, haré otra consideración de tipo general. Aunque hay numerosas referencias generales a la reunificación o reunión de Israel, la esperanza de una restauración de las doce tribus es bastante frecuente y está muy extendida.

Muchos de los pasajes que ilustran la esperanza de la restauración han sido citados en el capítulo 2; añado ahora una selección complementaria que se refiere a los asuntos que estamos ahora tratando<sup>24</sup>.

Bar 4-5: Israel ha sido castigado con la entrega a sus enemigos. Pero en el futuro sobrevendrá el castigo y el sometimiento de las naciones. Israel será reunido «desde el este y el oeste» (4,37; 5,5).

Eclo 36: El autor pide a Dios que aplaste y destruya a los enemigos de Israel, para «reunir a todas las tribus de Jacob» y para «darles su heredad, como al principio» (citas de 36,11).

19. El final del castigo —que ha sido más que suficiente— se anuncia en Is 40,2; pero esta proclamación resultó ser prematura. Véase, por ejemplo, Dn 9. No pretendemos aquí fijar el momento en el que desaparece el tema de un resto que sobrevive al bien merecido castigo de Israel. Solamente pretendo llamar la atención sobre una tendencia general en el periodo posterior.

20. Véase J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, 1977, pp. 35s.

21. Especialmente J. Jeremias, o. c., pp. 202-205; «Der Gedanke des 'Heiligen Restes' im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu» (1949), reimpresso en *Abba: El mensaje central del Nuevo Testamento*. Notemos la cautela de Meyer sobre los fariseos: o. c., p. 234.

22. Así 1QH 6,7s.: «Tú susitarás... un resto». 1QM 13,8s.; 14,8s. Estos textos se entienden mejor como referidos al periodo escatológico. Véase Huebsch, o. c.; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 250s. y n. 35.

23. Véase el comentario sobre los manuscritos del Mar Muerto que sigue inmediatamente (*infra*).

24. De los pasajes bíblicos citados en el capítulo 2 notemos, por ejemplo, Is 49,6 («las tribus de Jacob») y 56,8 («los dispersos», sin especificar las tribus).

17. *Supra*, p. 137. T. F. Glasson, que es generalmente escéptico acerca del papel dominante de la escatología en este periodo, observa no obstante con acierto que toda la literatura judía de este periodo incorpora a su ideario la «esperanza nacional»: «What is Apocalyptic»: *NTS* 27 (1980), p. 100.

18. Véase R. Huebsch, *The Understanding and Significance of the 'Remnant' in Qumran Literature*, 1981.

Eclo 48,10: Elías está destinado a «restablecer las tribus de Israel».

2 Mac 1,27s.: Jonatán pide a Dios que «congregue al pueblo disperso», que «dé libertad a los que viven como esclavos entre los paganos», y que se «fije en los despreciados y aborrecidos» para que «castigue a los tiranos que se ensorbecen insolentemente».

2 Mac 2,18: «Confiamos que Dios se apiade de nosotros y nos reúna en el lugar santo desde todas las regiones de la tierra».

SalSl 11 trata exclusivamente de la reunión de Israel desde el este, el oeste y el norte, como también «de las islas lejanas». Esto manifiesta que Dios ha tenido piedad de Israel.

SalSl 17,28-31: Dios reunirá a «un pueblo santo» y «los repartirá según sus tribus por todo el país».

SalSl 17,44: «Bienaventurados quienes vivan en aquellos días en los que verán la felicidad de Israel cuando Dios congregue las tribus». Cf. 8,34: reunión de los dispersados.

TestMo (AsMo): En las secciones más antiguas se tiene en mente explícitamente a las doce tribus (cf. 3,4; 4,9). Sin embargo, al final de la obra tal como ahora la tenemos sólo se menciona a Israel sin más especificaciones (10,7: castigo de los gentiles y felicidad de Israel).

1QM: Las doce tribus estarán representadas en el culto del Templo (2,2s.); todas las tribus contribuirán con tropas (2,7s.); el ejército está organizado por tribus (3,13; 5,1). De particular interés es que los israelitas *victoriosos* son llamados «los pobres» (*ebyonim*, 11,13; 13,13s.).

11QT<sup>a</sup> 18,14-16: Los jefes de las tribus ofrecen doce hogazas de pan de trigo. Cf. 57,5s.: mil de cada tribu, doce mil en total.

La esperanza de una unificación de las doce tribus se prolonga durante el periodo posterior al año 70 d.C.: cf. Sanh 13,10 (R. Eliezer) y Ap 21,12.

En términos generales podemos decir que «escatología judía» y «restauración de Israel» son casi sinónimos. La idea de que Israel será purificado de los pecadores que en él hay es bastante común en la literatura postbíblica (por ejemplo, SalSl 17,26), e incluso donde no aparece explícitamente es difícil excluirla. ¿Salvará Dios a quienes lo rechazan? Pero todo el acento recae en la reunificación y redención de Israel, no en su posterior reducción a un resto. Los manuscritos del Mar Muerto son ciertamente memorables por su línea dura. En 1QM 1,2, la guerra final (en la que las doce tribus están representadas) se desarrolla contra los gentiles y contra «los impíos de la Alianza». La

idea general de todo el comentario de Habacuc parece ser la aniquilación de los que «violan la Alianza» (1QpHab 2,6). La mayor parte del texto está dañado, pero el odio contra el «sacerdote impío» y el «muñidor de mentiras» es tan intenso que presupone que el autor o autores del manuscrito pensaban en la destrucción final de sus enemigos judíos. Esto es lo que parece predecirse, por ejemplo, en 10,3-5 y 10,9-13. En esta perspectiva resulta más adecuado pensar que 8,1-3 se refiere a la salvación de algunos habitantes de Jerusalén («los que cumplen la Torá en la casa de Judá»), que serán salvados por su lealtad al Maestro de Justicia, cuando Jerusalén («la casa del juicio») sea destruida.

Pero incluso en estos manuscritos la línea dura no es tan uniforme. 1QS<sup>a</sup> 1,1-3 piensa con mucha ilusión en el ingreso de otros israelitas en la Alianza de los últimos días, y 1QpHab 5,3-6 podría interpretarse en el sentido de que los israelitas impíos podrían expiar sus pecados mediante el sufrimiento si en su aflicción observan los mandamientos<sup>25</sup>.

Notemos finalmente que en los manuscritos no se dice nada sobre la diáspora judía, que tiene en general una gran relevancia en la esperanza de la restauración del tiempo final. La conciencia sectaria es aquí como en otras partes claramente decisiva. Aun con todo, los manuscritos mantienen el motivo de «las doce tribus». Así, incluso en estos textos vemos cómo las esperanzas judías del siglo I incluían la restauración de las doce tribus de Israel. Casi todos los estudiosos están de acuerdo en que es este trasfondo el que proporciona la luz para entender el motivo de los doce apóstoles en los evangelios. Aunque no todo texto que manifiesta la vindicación de Israel menciona explícitamente el número doce, es totalmente cierto que la esperanza de la reunificación de Israel estaba tan extendida y el recuerdo de las doce tribus era tan intenso, que «doce» significaría claramente «restauración».

### Los doce discípulos

El testimonio más antiguo de la tradición sobre la existencia de un grupo especial de seguidores de Jesús designado como «los Doce» se encuentra en 1 Cor 15,5: «Se apareció a Cefas y después a los Doce».

25. Sobre las diversas interpretaciones, véase Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 253s.



Normalmente se entiende que esta expresión significa que se apareció primero sólo a Cefas, y luego a los Doce como grupo (incluyendo a Cefas)<sup>26</sup>. Unos pocos manuscritos corrigen el texto escribiendo «once», sin duda con un ojo puesto en la tradición de la muerte de Judas<sup>27</sup>, pero es precisamente este hecho lo que confirma la originalidad de la lectura «doce». Los escribas, que conocían perfectamente esta tradición, no habrían cambiado «once» por «doce», por lo que la idea de «doce» formaba ya parte invariable de la tradición prepaulina. El segundo testimonio seguro es Mt 19,28: «Os sentaréis también vosotros en doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel».

La razón que nos lleva a considerar que el dicho sobre «los Doce» de Mt 19,28 procede del mismo Jesús es la misma que nos permite un juicio claro sobre la lectura original de 1 Cor 15,5: es improbable que tras la traición de Judas la Iglesia hubiera hecho que Jesús lo incluyera entre los que habrían de sentarse en un trono para juzgar a Israel. Si la traición es un hecho histórico, es improbable que la Iglesia hubiera procedido desde «la traición de un discípulo» (un hecho) a «la aparición a los Doce» (1 Cor 15,5), después a «la traición de uno de los Doce» (los cuatro evangelios y Hechos) y finalmente a la creación de un dicho en el que Jesús «entroniza» al traidor. Vemos, pues, que *una vez fijada* la historia de la traición de Judas, el número doce no habría podido ser introducido en Mt 19,28, al igual que tampoco la Iglesia habría inventado la aparición a los Doce (1 Cor 15,5).

Pero ¿no es posible que el número doce y la traición de uno de ellos sean invenciones una vez que la tradición sobre los Doce había sido ya creada? Podríamos argumentar con Vielhauer del modo siguiente: no existió ningún grupo formado por doce en torno a Jesús. Un discípulo lo traicionó. La Iglesia que sobrevivió a las expectativas escatológicas fijó primero el número de doce para los discípulos (1 Cor 15,5) y posteriormente, por otro motivo teológico, creó la leyenda de la traición<sup>28</sup>.

Como ocurre con las hipótesis muy especulativas, una opinión

26. Notemos también 1 Cor 9,5, donde se nombra a Cefas junto a los apóstoles y los hermanos del Señor. Es objeto de una mención particular, pero es uno de los apóstoles. Véase C. K. Barrett, «Cephas and Corinth», en *Essays on Paul*, 1982, pp. 30s.

27. Mt 27,3-10; Hch 1,18s. Estos relatos son legendarios. Pero, como comentaré más abajo, la traición y el abandono son históricos. Véase *infra* la molestia que para la Iglesia suponía la inclusión de Judas entre los doce.

28. Véase Philip Vielhauer, «Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu», en *Festschrift für Gunther Dehn*, 1957, pp. 62-64. Para una crítica de la opinión de Vielhauer cf. Robert Meye, *Jesus and the Twelve*, 1968, pp. 206s.

como ésta no puede refutarse. Sólo podemos buscar lo que es probable; y en este caso la convicción de la hipótesis depende de la fuerza del motivo teológico que influyó para que se creara la leyenda de la traición por uno de los Doce. La traición habla claramente a favor de la autenticidad de los Doce a menos que no sea auténtica. Vielhauer sostenía que la creación por la Iglesia de la leyenda de la traición se basaba en el Sal 41,9 (TM 41,10; LXX 40,10), que habla de la traición de un compañero de mesa. Mc 14,18 alude a este versículo<sup>29</sup>. Es verdad que «la Iglesia» estaba interesada en general en hallar conexiones entre la pasión de Jesús y las «profecías» bíblicas, y pudo haber creado tradiciones sobre la pasión para incrementar en ella el número de ecos de la Escritura. Pero no parece ser éste nuestro caso. «La Iglesia» —aquí representada por Mateo (26,20-25) y Lucas (22,21-23) que no presentan ningún vestigio del salmo— no parece que estuviera muy interesada en esta relación. Es especialmente sorprendente que Mateo, el que mejor representa la tendencia a crear concordancias entre la vida y enseñanza de Jesús y la Biblia, no llame la atención sobre este pasaje de los Salmos. Tampoco Marcos llama la atención sobre él, y ni siquiera podemos decir que haya habido tal cita. No obstante, puede considerarse razonablemente que el tema del pasaje en su conjunto (Mc 14,7-21 y par.) hace hincapié, de acuerdo con el salmo, en que fue un compañero de mesa quien traicionó a Jesús. Pero incluso admitiendo esto, sigue siendo difícil ver cómo la preocupación por relacionar «comida» con «traición» en sintonía con el salmo condujo a la afirmación de que fue uno de los Doce, y no otro de sus discípulos menos cercanos, el que traicionó a Jesús. La propuesta de Vielhauer nos obliga a pensar que la presencia de los Doce en la última cena (Mc 14,17 y par.) es una invención, como también lo es la traición de uno de ellos. Sin embargo, esta doble invención era un trastorno para la Iglesia y no parece, por tanto, probable. Además, Vielhauer no da cuenta realmente del dicho de Mt 19,28. No lo considera auténtico, pero no dice por qué la Iglesia habría inventado un dicho que supone la existencia de los Doce. Habría que encontrar otro tercer motivo teológico que explique la creación de esta sentencia, pero no parece que esté a nuestro alcance.

La dificultad fue tratada de forma diferente por los evangelistas. Los cristianos posteriores tenían que explicar que Jesús sabía desde el principio, o al menos previamente, que Judas lo traicionaría (Mt

29. Véase Vielhauer, «Gottesreich und Menschensohn», p. 63.

26,25; Jn 6,64.71 y *passim*)<sup>30</sup>. Mateo restringe también la aparición postpascual a once discípulos (28,16), mientras que Lucas atribuye la pertenencia de Judas al grupo de los «doce» al necesario cumplimiento de las Escrituras (Hch 1,16-20). Mateo ajusta la acción de Judas a la profecía en 26,15 (donde se cita a Zac 11,12), y las reminiscencias del salmo 41 en Mc 14,18 muestran probablemente la misma tendencia: el hecho es «explicado» por medio de una cita de la Escritura, no es ésta la que lo inventa. Probablemente es también este desconcierto ante la traición lo que llevó a Lucas a omitir la palabra «doce» antes de «tronos» en su paralelo a Mt 19,28 («Os sentaréis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel»: Lc 22,30). Goguel consideró que esta lectura ponía en duda la autenticidad de Mt 19,28, lo que plantea una objeción al uso del dicho de las «doce tribus» como sustento de la tradición primitiva de «los Doce»<sup>31</sup>. Pero es mejor atribuir tal ausencia a la obra redaccional de Lucas. Éste y Mateo solucionan el desconcierto provocado por la deserción de Judas de forma diferente: Mateo atribuyendo a Jesús la presciencia y restringiendo el número de los que vieron la resurrección; Lucas eliminando simplemente la parte problemática de un dicho que presupone la continuidad de los Doce en torno a Jesús.

Por consiguiente, la explicación más simple y probable de las tradiciones sobre los Doce y Judas es que la Iglesia tenía que hacer frente a dos hechos: la existencia de los Doce como grupo (1 Cor 15,5; Mt 19,28) y la traición de uno de ellos. El resto de las referencias a Judas, incluida la evocación del salmo 41 en Mc 14,17-21, se explican fácilmente como intentos de conciliar ambos hechos y hacer frente al desconcierto provocado por la deserción de Judas. Al igual que no deberíamos suponer que el hecho de que la Iglesia atribuyera un papel inferior a Juan Bautista indica que no hubo relación alguna entre el Bautista y Jesús, tampoco deberíamos suponer que las explicaciones teológico-bíblicas de la traición de Judas implican que no hubo traición alguna por parte de uno de los Doce<sup>32</sup>.

Aunque he incluido la existencia de los Doce entre los hechos (casi) indiscutibles sobre Jesús, sobre su ministerio y las consecuencias

30. Cf. Jeremías, o. c., p. 273.

31. Goguel, o. c., pp. 340s. Jeremías, o. c., p. 271, n. 3, propone que Lucas ha abreviado el dicho.

32. Sobre otras posturas de los especialistas respecto a los Doce véase Meye, o. c., pp. 192-209; M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen*, 1980, p. 168 y notas; Dunn, o. c., p. 25. Una vasta mayoría de especialistas están a favor de la historicidad básica de los Doce como discípulos elegidos por Jesús.

de éste, hay que admitir que se trata del punto más débil de la lista. Hasta ahora no nos hemos ocupado del hecho de que la mayoría de los especialistas ponen en duda que Jesús llamase a los Doce: las listas de los nombres no son iguales (Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,14-16; Hch 1,13)<sup>33</sup>. Esto suscita inmediatamente la pregunta sobre si realmente existieron doce discípulos especiales identificables como tal grupo. Sin embargo, deberíamos advertir inmediatamente que las ligeras variaciones en las listas no son fácilmente explicables como una creación posterior. ¿Por qué iba a inventar la Iglesia el número doce y elaborar posteriormente listas de nombres que no están de acuerdo entre sí? Los desacuerdos (es importante percatarse de que éstos aparecen al final de las listas) parecen indicar más bien que la idea de los Doce estaba más firmemente establecida que el recuerdo exacto de sus nombres. Como Gaston y Meye han indicado, el desacuerdo sobre los nombres de algunos de los personajes menores está a favor, más que en contra, de la existencia de un *grupo* formado por doce miembros durante la vida pública de Jesús<sup>34</sup>.

En este punto debemos recordar también que, al citar una tradición consolidada, Pablo usaba el número doce cuando —si el episodio de la traición es histórico— ya no existían los Doce como tal. Vielhauer consideró la referencia a los Doce en 1 Cor 15,5 y el relato de la traición por uno de ellos como palmariamente contradictorios y buscó la solución, como ya hemos visto, en una complicada teoría de la creatividad cristiana: la Iglesia creó el número «doce» al elaborar la lista de los destinatarios de las apariciones postpascuales y posteriormente la leyenda de la traición. Vielhauer tenía razón al decir que el número doce en 1 Cor 15 es un símbolo importante. Sin embargo, es probable que el símbolo fuese importante para Jesús y no que lo fuera sólo después de la resurrección. Las variaciones de los nombres apuntan en la misma dirección. Fue Jesús quien habló de la existencia de «doce», y la Iglesia intentó posteriormente elaborar la lista con sus nombres.

33. En estas listas Mateo y Marcos presentan a Tadeo, y Lucas y Hechos a Judas, hijo de Santiago. El Evangelio de Juan no da un listado de nombres, aunque llama a los discípulos «los Doce» (Jn 6,67; 20,24). En Jn 1,40-51 encontramos los nombres de Andrés, Simón (Pedro), Felipe y Natanael. Este último no aparece en las otras listas. En Jn 20,24 Tomás aparece como uno de los Doce.

34. Cf. L. Gaston, *No Stone on Another*, 1970, p. 417: «El hecho de que las diferentes listas de los evangelios no estén totalmente de acuerdo entre ellas es un signo de que la institución de los Doce fue realizada por Jesús, no por la Iglesia»; así también Meye, o. c., pp. 200s.

Encontramos aquí un tipo curioso de historicidad: la de un símbolo. En el periodo más antiguo (testimoniado por 1 Cor 15,5) no se mencionaba a personas concretas. Que fue así antes de que comenzaran a ser mencionadas resulta evidente por las listas de nombres. «Doce» es un número fijo que indica un grupo y fue precisamente el número lo que se conservó en el recuerdo tanto si era aplicable de forma estricta como si no lo era, e incluso aunque creara algunas dificultades. «Los Doce» fueron conocidos por ese título, tanto si fueron realmente doce como si no lo fueron.

El empleo de un número simbólico por Jesús mismo corrobora cuanto hemos dicho. Las dos dificultades que hemos considerado —la contradicción aparente entre 1 Cor 15,5 y la traición, y las variaciones en las listas de los nombres— pueden explicarse si Jesús mismo utilizó simbólicamente el número «doce». Este dígito no fue una creación posterior, ni tampoco lo fue la traición por uno que pertenecía al círculo íntimo por la razón que fuera. La Iglesia siguió a Jesús al hablar de «doce» incluso cuando ya no podían ser ese número (1 Cor 15,5). Un segmento de esta tradición conservó un dicho que predecía el futuro para los Doce (Mt 19,28) a la vez que se intentaba arreglar el número de varios modos (el cambio de «doce» a «once» en algunos manuscritos de 1 Cor 15,5; la confección de listas de los nombres; el relato por parte de Lucas de la elección de un nuevo miembro que completase el número doce: Hch 1,21-26: solución más elaborada). Además, se buscaron modos de evitar el desconcierto creado por la traición (fue anunciada por Jesús; ocurrió como cumplimiento de la Escritura; cf. también la omisión lucana de «doce» en 22,30). Todo esto manifiesta el esfuerzo de la Iglesia por dar cuenta de un número que era imposible de eliminar.

Me parece completamente razonable pensar que Jesús utilizó el número «doce» simbólicamente sin que nadie entonces ni luego fuese capaz de dar cuenta de que fueran exactamente doce personas. Los números simbólicos tienen que ser inventados por alguien y pueden apoyarse o no en un número real (cf. Mt 1,1-17). Me parece más probable que Jesús utilizase el número doce que el que éste fuera inventado por la Iglesia para posteriormente tener todo tipo de dificultades con él, incluido el tener que dar nombre a esos doce. Los doce discípulos son de algún modo como las siete colinas de Roma: son un poco difíciles de encontrar, aunque la idea es muy antigua. En el caso de las siete colinas no podemos decir que los fundadores de Roma creasen esta idea, puesto que la fundación de la ciudad no fue precisamente el resultado de un único acontecimiento histórico; y si

lo fue, se habría perdido en cualquier caso en medio del tiempo y la leyenda. Pero Jesús y sus discípulos son en este punto diferentes a Roma y sus colinas. El grupo en torno a Jesús no quedaba tan lejano en el tiempo y su convicción de que el Reino estaba cercano y de que el drama escatológico se estaba revelando era completamente tangible. De algún sitio tuvieron que tomar la idea general y, al igual que el número específico de «doce», ésta parece surgir de la misma fuente: Jesús.

Dos son las razones para insistir en un punto que es generalmente aceptado. En primer lugar, la necesidad de que verifiquemos tanto este como unos cuantos hechos más sobre los que se fundamenta nuestro estudio «más allá de toda duda razonable». En segundo lugar: la importancia de que pongamos en cuestión todos los datos, puesto que existe una tendencia creciente a aceptar la historicidad de un material que anteriormente no se consideraba seguro..., una tendencia que se ha desarrollado sin garantías firmes. En la *Introducción* señalé que se ha generado una creciente confianza en la posibilidad de realizar afirmaciones históricas sobre Jesús, y quizá es hora de que recordemos que esta confianza no se apoya en el descubrimiento de datos nuevos ni tampoco en que se hayan aplicado métodos nuevos para verificar su autenticidad. Ha pasado ya el riguroso escepticismo de los años veinte y treinta del siglo XX, pero esto no justifica que pensemos que los datos que hace unos cincuenta años se ponían en duda han sido firmemente verificados por la investigación.

La tradición sobre los Doce, repetimos, es el menos seguro de los hechos sobre los que se apoya nuestro estudio. Aún así podemos decir que el número indica una idea que es muy antigua y que procede probablemente de Jesús. Desde mi punto de vista no se puede recuperar más información fiable sobre los discípulos: su vocación, su vida anterior<sup>35</sup>, una lista precisa con los nombres (en el caso de que hubiera existido un grupo invariable de doce durante la vida de Jesús) y su actividad como discípulos de éste. La opinión mayoritaria es que no representaban una comunidad cerrada<sup>36</sup>; un aspecto que muestra que los argumentos de algunos investigadores antiguos, como Goguel y Guignebert, que en su mayor parte estaban en contra de la idea de la

35. Podría ser perfectamente plausible que de acuerdo con Jn 1,25-40 algunos de los discípulos de Jesús fueran anteriormente discípulos del Bautista. Cf. Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan I*, 1979, p. 260.

36. Por ejemplo, W. G. Kümmel, *Theology of the New Testament*, 1974, pp. 37s.; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 1996, p. 157; Dunn, o. c., p. 81.

existencia de un apostolado<sup>37</sup>, no eran del todo equivocados. Está fuera de nuestro alcance averiguar si entre los Doce había representantes de los diferentes movimientos del judaísmo (fariseos rigoristas, «celotas», publicanos, galileos helenistas, etc.)<sup>38</sup>. No sabemos qué actividades desarrollaron. Los apóstoles se dedicaron posteriormente a la predicación y a la realización de «prodigios»<sup>39</sup>, pero no podemos decir con la misma certeza que los discípulos hicieran lo mismo durante la vida de Jesús<sup>40</sup>. En concreto, aparte de lo que podemos inferir de la naturaleza simbólica del número doce, no sabemos qué objetivo tuvo Jesús al llamarlos. Mc 3,14 dice que los convocó «para estar con él», y alguien ha considerado recientemente que tal afirmación es la simple constatación de un hecho<sup>41</sup>. Pero Marcos no podía saber lo que Jesús tenía en su mente. La vocación de los primeros discípulos, tan vigorosamente presentada en los Sinópticos (Mt 4,18-22//Mc 1,16-20; Lc 5,1-11), está destinada a la edificación de la Iglesia<sup>42</sup> y nada nos dice sobre cómo Jesús reunió en torno a sí a un pequeño grupo de discípulos, de entre los cuales algunos al menos se consagraron a él tras su muerte.

La cuestión de qué propósito tenía Jesús al reunir a un grupo especial de doce muestra una vez más la dificultad de extraer información histórica si se efectúa una exégesis rigurosa de los pasajes concretos de los evangelios sinópticos. He indicado ya que a mi parecer Mt 19,28 es en conjunto auténtico. Y si lo es, confirma el punto de vista de que Jesús aguardaba la restauración de Israel. Confirma también que entre sus contenidos se encontraba la idea del Juicio. Pero ¿qué pasaría si no fuera auténtico? Trautmann estudia con detenimiento el texto y el paralelo lucano<sup>43</sup> hasta presentar finalmente un dicho reconstruido (p. 196) que, sin embargo, no atribuye a Jesús (pp. 197-199). Su argumentación procede como sigue: 1) La constitución de los Doce por parte de Jesús con el

37. Especialmente C. Guignebert, *Jesus*, 1935, pp. 219-223; cf. Goguel, *o. c.*, pp. 340s.

38. H. Schürmann, «Symbolhandlungen Jesus als eschatologische Erfüllungszeichen», en *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage*, 1972, p. 89; R. Pesch, «Der Anspruch Jesu», *Orientierung* 35, 1971, p. 68.

39. Cf. 2 Cor 12,12; Hch 3,5-7.

40. Como afirma E. Trocmé, *Jesus as seen by his Contemporaries*, 1973, pp. 37s.

41. E. Schweizer, *Jesus*, 1971, p. 41. Tanto en este caso como en otros Schweizer convierte la ausencia de pruebas de un programa más ambicioso en un argumento a favor de que Jesús no pensaba en nada especial (cf. pp. 42s.).

42. Cf. Goguel, *o. c.*, p. 335; Guignebert, *o. c.*, pp. 217s.

43. Trautmann, *o. c.*, pp. 190-199. En el texto se dan otras referencias.

objetivo de juzgar a su propio pueblo en el *éschaton* habría sido «una contradicción en sí misma» teniendo en cuenta el compromiso del mismo Jesús a favor de Israel. 2) Debemos rechazar que el círculo de los discípulos de Jesús estuviese limitado a doce, que es lo que presupone el dicho de Mt 19,28 (p. 199). Trautmann piensa, sin embargo, que el envío de los Doce a Israel (Mt 10) es histórico (pp. 200-225) y sostiene la autenticidad de Mt 10,6 —«Dirigíos más bien a las ovejas descarriadas de la casa de Israel»— porque está convencida de que no puede proceder del judaísmo contemporáneo ni de la iglesia primitiva (pp. 224 ss.). Las «ovejas descarriadas» representan a todo Israel, y la llamada y el envío de los Doce por Jesús simbolizan así la voluntad de Dios de incluir a todo Israel en el reino escatológico (p. 228).

Creo que las tesis de Trautmann sobre Mt 10,6 y 19,28 no se sostienen. No entiendo por qué el compromiso de Jesús a favor de Israel excluye el juicio de éste. La salvación de «todos» y el castigo de algunos no se excluyen mutuamente, como tampoco la redención y el juicio (cf. SalSl 17,28s.). Tampoco veo que el dicho sobre los Doce que han de juzgar a las doce tribus presuponga que Jesús tuviese solamente doce discípulos, al igual que tampoco excluiría otros discípulos una tradición sobre el envío de los Doce. Por otra parte, hay buenas razones para dudar de la autenticidad de Mt 10,6. Más adelante defenderé que el tema fundamental de la misión de Jesús a los «pecadores» («la oveja perdida») es auténtico, aunque no todos los pasajes que repiten este tema sean atribuibles al Jesús histórico. Para citar un ejemplo obvio, la inclusión de publicanos y pecadores en Lc 15,1 es redaccional. La argumentación de Trautmann basada en el criterio de la doble semejanza apunta únicamente a la autenticidad del tema de la inclusión de la «oveja perdida», no a la historicidad de la misión de los Doce. No habría que considerar un exceso de la creatividad cristiana el que ésta atribuyera a los discípulos el propósito de Jesús.

Así pues, nos hallamos en completo desacuerdo sobre la evaluación de Mt 19,28 y 10,6. Además, dudo que el tema de los «pecadores» y de la «oveja perdida» implique necesariamente la inclusión de todo Israel. No obstante, estamos de acuerdo en que los Doce simbolizan la inclusión de todo Israel en el reino que había de llegar (para Trautmann, «que estaba ya irrumpiendo»). El hecho es que el número doce en sí mismo, *aparte de los detalles de cada dicho concreto*, se refiere a «todo Israel». *Todo lo que necesitamos saber es el hecho de que Jesús pensó que eran «doce» y enseñó a sus discípulos a que lo*

vieran de este modo<sup>44</sup>. No necesitamos saber si este dígito se refería siempre a los mismos individuos, o ni siquiera si los discípulos de Jesús podían dar el nombre de estos doce en un momento determinado. Tampoco necesitamos saber si envió a doce a una misión especial ni si dijo que serían doce los que juzgarían un día a las doce tribus. Cuanto más sepamos, más preciso será nuestro conocimiento, pero con el solo hecho de saber que Jesús contaba con doce en torno suyo podemos estar seguros de que comprendió su propia obra en el marco de la esperanza escatológica judía.

Sin embargo, sería útil saber más por lo que debemos estudiar otros dos argumentos que intentan especificar más particularmente el papel de los Doce en la obra y en el pensamiento de Jesús. O'Neill sostiene que Jesús les dio autoridad<sup>45</sup>, y J. Jeremias que los envió pero prohibiéndoles trabajar<sup>46</sup>. En ambos casos ambos investigadores traen a colación correctamente el testimonio de Pablo, pues es importante para la argumentación. O'Neill entiende que en 2 Cor 2,10 se dice que Pablo puede perdonar «en la persona de Cristo» (*en prosopoi Christou*), y relaciona esta facultad con el dicho sobre «atar y desatar» de Mt 16,19<sup>47</sup>. También menciona 1 Cor 9,12-15 y Gal 1,17s.; 2,2<sup>48</sup>. El primer pasaje trata de los «derechos» o la «autoridad» (*exousia*) de los apóstoles; el último indica que incluso Pablo admitía que Pedro tenía una cierta primacía. Estos datos se relacionan con Mt 16,19 y 18,18, y todo en conjunto apoya la idea de que Jesús mismo dio autoridad a los Doce.

Jeremias combina 1 Cor 9,14 («El Señor dispuso que los que proclaman la buena nueva vivan de su anuncio») con Mt 6,25-33 («No andéis angustiados por la comida y la bebida») y concluye que los discípulos fueron enviados a proclamar el mensaje con la prohibición de trabajar (cf. Mt 10,10)<sup>49</sup>.

Está fuera de duda que Gal 1-2, 1 Cor 9,5 y 1 Cor 15,5 indican que Pedro ocupaba un lugar preeminente en el movimiento cristiano primitivo. Pero precisamente lo que se nos dice en estos textos sobre

la función que Jesús atribuyó a Pedro se nos torna un tanto problemático por el papel de Santiago en 1 Cor 15 y Gal 2. Parece por tanto que si Jesús concedió «autoridad» a Pedro, lo hizo con tal ambigüedad que ello no impedía que fuera compartida con Santiago. Los hermanos del Señor complican también la cuestión del derecho a no trabajar, puesto que Pablo les asigna el mismo privilegio que tienen los apóstoles (1 Cor 9,5). Los relatos evangélicos excluyen enfáticamente a los hermanos del Señor del grupo de los discípulos de Jesús (Mc 3,31-35; cf. 6,3). Para Pablo, además, los privilegiados son los apóstoles junto a los hermanos del Señor, no los Doce. Éstos, con Pedro a la cabeza, se distinguen de los apóstoles, posiblemente con Santiago a la cabeza, en 1 Cor 15,5.7. Pero Gal 1,19 coloca también a Santiago entre los apóstoles y, al parecer, Pablo consideraba a Bernabé como apóstol (1 Cor 9,6). Es posible, aunque no del todo seguro, que Andrónico y Junia fuesen contados entre los apóstoles (Rom 16,7)<sup>50</sup>. En suma, los datos procedentes de Pablo nos abren numerosas líneas de investigación, pero no tratan el tema de «los Doce» —o más generalmente de los discípulos de Jesús— de modo tal que nos permita ampliar nuestros pocos conocimientos seguros. Puede ser que Jesús concediese autoridad a los Doce y les dijese que sólo tenían que trabajar para el evangelio, y que Pablo extendiese estos derechos más allá del círculo original incluyendo a otros apóstoles y a los hermanos del Señor. Pero al decir esto nos estamos moviendo fuera de la certeza razonable para entrar en el ámbito de lo posible.

Por tanto, debo concluir que carecemos de datos totalmente seguros que nos permitan dar más detalles sobre lo que Jesús pensaba de los Doce y su labor. Lo que resulta prácticamente seguro es que el concepto de «los Doce» nos lleva a Jesús mismo (aunque en un determinado momento sus más cercanos colaboradores no hubieran sido exactamente doce). El uso que Jesús realizó del concepto «doce» responde a cómo entendió él mismo su propia misión: la restauración de Israel.

### Arrepentimiento

Uno de los temas de la literatura judía que trata de la restauración de Israel es la necesidad del arrepentimiento, tema que aparece frecuentemente en relación con la inclusión de los gentiles. El hebreo clásico

44 Cf. C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 1981, p. 54 «El mismo número doce manifiesta la conciencia israelita de Jesús» Véase también H. Schurmann, «Der Jungerkreis Jesu als Zeichen für Israel», *en o c*, pp. 126-153, «Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen», especialmente pp. 89s.

45 O'Neill, *o. c.*, pp. 90-93.

46 Jeremias, *o. c.*, pp. 275-276.

47 O'Neill, *o. c.*, p. 90, que cita también Mt 18,18 («atar y desatar») y Jn 20,23

48 *Ibid*, p. 92

49 Jeremias, *loc. cit.*

50 Sobre el término «apóstol» en Pablo véase el excelente estudio de K. H. Rengstorff «ἀπόστολος», *TDNT* I, pp. 407-447.

no tiene un vocablo que pueda traducirse por los términos «arrepentirse», «arrepentimiento». Los profetas exhortan frecuentemente al Israel descarriado a «volver» (*shub*), y este verbo aparece con frecuencia en el texto más importante que trata del arrepentimiento individual: Ez 33,7-20 (traducido por *apostrepho* en los LXX). No voy a hacer aquí una historia del desarrollo del sustantivo *teshubah*, «arrepentimiento», que llegó a ser un término normal en el hebreo rabínico, ni del verbo y sustantivo *metanoeo* y *metanoia*, tan comunes en el Nuevo Testamento<sup>51</sup>. Tampoco vamos a detenernos en el uso de «volver» y «arrepentirse» para referirse a la reprensión de los pecados en el marco de la Alianza. Nuestro objetivo será más bien percatarnos del modo como el concepto de arrepentimiento aparece vinculado frecuentemente a la restauración de Israel y a la entrada de los gentiles.

En Is 44, que concluye con la profecía de la reconstrucción de Jerusalén y del Templo, Dios asegura a Israel que no lo olvidará (44,21):

He disipado como niebla tus rebeliones;  
como nube, tus pecados.  
Vuelve a mí, que soy tu redentor (Is 44,22).

Similar a este texto es Is 55. Tras la promesa de hacer con Israel «una alianza perpetua» (55,3), Dios le urge a que «regrese»:

Abandone el malvado su camino,  
y el criminal sus planes;  
regrese al Señor, y Él tendrá piedad;  
a nuestro Dios, que es rico en perdón (55,7).

En Baruc 2,32s. el autor tiene en mente la restauración de Israel y profetiza que «recordarán mi nombre, y se arrepentirán (*apostrepho*) de su contumacia y de su mala conducta». Entonces Dios los «condu-

51. Podemos ver los inicios de esta terminología posterior al comparar el hebreo y el griego de Jr 8,6 y Eclo 48,15. Más información sobre la historia de los términos en J. Behm, «μετανοία, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature», y «Conversion in Rabbinic Literature», *TDNT IV*, pp. 989-999. Sin embargo, el estudio clásico sobre el arrepentimiento en la literatura rabínica sigue siendo el de G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols., 1927-1930; véase en el índice la voz «Arrepentimiento». Encontramos también una colección de pasajes de entre un extenso surtido de material en el mismo epígrafe en el índice temático de *Paul and Palestinian Judaism*. Véanse también los pasajes del periodo postbíblico citados por Jacques Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus I*, 1980, pp. 101-103.

cirá de nuevo a la tierra...» (2,34). En 4,28 el autor urge a Israel a «volver (*epistrepho*) a buscar a Dios con redoblado empeño». De igual modo en Tob 13,5s. podemos leer: «Si os volvéis a Él de todo corazón y con toda el alma... entonces Él se volverá a vosotros». El pasaje concluye con la profecía de la gloriosa reconstrucción de Jerusalén (13,16s.). En SalSI 18,4-7 el castigo de Dios produce el regreso (*apostrepho*) de Israel, y Él los purifica «para el día de misericordia y bendición». En el libro de los Jubileos la liberación de Israel de la cautividad de los gentiles ha de ir precedida por su vuelta al Señor:

Y después de esto volverán a mí de entre los gentiles con todo su corazón, con toda su alma y con todas su fuerzas, y yo los reuniré de entre los gentiles... (1,15).

Y después de esto volverán a mí con toda rectitud y con todo (su) corazón..., y circuncidaré el prepucio de su corazón y el prepucio del corazón de su descendencia, y crearé en ellos un espíritu santo y los purificaré para que no se aparten de mí desde ese día hasta la eternidad (1,23).

El motivo se repite en la sección escatológica, cap. 23:

Y en aquellos días los niños comenzarán a estudiar la Ley,  
a buscar los mandamientos  
y a regresar al sendero justo (23,26).

En los manuscritos del Mar Muerto se emplea el vocablo «volver» para la conversión a la secta:

El grupo se denomina entre otras formas como «los que volvieron de la (arrepentidos de la) iniquidad»<sup>52</sup>, y la Alianza era una «alianza de conversión» (CD 19,16). Para el salmista «hay esperanza para quienes se vuelven de la trasgresión y para quienes abandonan el pecado» (1QH 6,6)<sup>53</sup>.

Notemos finalmente que para Filón el arrepentimiento precede inmediatamente a la restauración del Israel disperso. Los que se han extraviado —escribe Filón— serán castigados. Sin embargo, si aceptan el castigo como reprimenda de Dios y «se recriminan a sí mismos

52. Véase CD 4,2; 6,4s.; 8,16; 20,17; 1QS 10,20; 1QH 2,9; 14,24; cf. 4QpPs37 3,1.

53. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 270.

por haber ido por mal camino, haciendo una confesión completa y reconociendo todos sus pecados», serán restablecidos.

Pues aunque habiten en los extremos de la tierra como esclavos de quienes los llevaron cautivos, una señal por así decirlo les dará un día la libertad a todos. Esta conversión (*metabole*) general a la virtud provocará el terror en sus dueños, quienes los dejarán en libertad... (*De praemiis et poenis* 162-165).

La terminología que indica el arrepentimiento aparece también en relación con los gentiles. Según Jr 3,17s., cuando «todos los paganos acudan» a Jerusalén «ya no seguirán obstinadamente la maldad de su corazón». «Volveos a mí para salvaros», clama el Deuterioisafas a los gentiles de parte de Dios (Is 45,22). El autor de los Oráculos Sibilinos presenta a los gentiles exclamando: «Venid, postrémonos todos en tierra y supliquemos al Rey eterno... Hagamos una procesión hacia su Templo» (OrSib 3,716s.).

No podemos decir que exista una estricta correlación entre el lenguaje del arrepentimiento y la reunificación de Israel o la entrada de los gentiles. No sólo porque el arrepentimiento tiene un ámbito mucho más amplio (es utilizado para la reprensión individual de las trasgresiones), sino porque también muchas de las profecías de la salvación final se centran en la acción de Dios más que en la actitud humana que la acompaña. Así en Jr 33,7s., donde Dios profetiza la restauración de la suerte de Judá y de Israel, el acento recae sobre el «yo»: «Yo restauraré... Yo reconstruiré... Yo los purificaré de todos los crímenes que contra mí cometieron». SalSI 17 hace hincapié en la actuación del rey davídico: «No permitirá que la injusticia tenga ya su asiento entre ellos» (17,29). Por todo esto no podemos afirmar sobre el arrepentimiento lo que dijimos a propósito de los Doce, a saber, que el tema por sí mismo evoque la redención del tiempo final<sup>54</sup>. Por otra parte, sería muy sorprendente que un heraldo del *éschaton* no invocara el gran tema de la necesidad que toda la nación tenía de retornar a Dios. Si este tema se combinara con la profecía de la llegada de Dios para purificar, limpiar y curar, estarían presentes los dos flancos del esquema arrepentimiento/purificación. Un determinado mensaje podría subrayar uno más que otro; pero también es acertado decir que uno implica el otro. \*

Los libros y artículos sobre la figura de Jesús o sobre su enseñanza señalan generalmente el mensaje de arrepentimiento y perdón como

54. Véanse, *infra*, capítulo 4, n. 44, y capítulo 6, sección 3.1.

el aspecto principal y característico del Nazareno<sup>55</sup>. Como prueba se aporta una gran cantidad de pasajes que mencionan la fama que tenía Jesús de relacionarse con «publicanos y pecadores». Dejamos de lado, por ahora, tanto éste como otros temas afines; los abordaremos en la parte siguiente al estudiar la concepción del Reino que Jesús tenía. Destaquemos ahora que si el arrepentimiento fue lo que caracterizó el mensaje de Jesús, no se habría distinguido de otros personajes de su entorno. No hay tema más común en la literatura judía, y el arrepentimiento es también un factor importante en algunas presentaciones del mensaje cristiano primitivo<sup>56</sup>. Pero lo que nos interesa por ahora es observar —lo que quizá sea sorprendente— que son muy pocos textos los que relacionan directamente a Jesús con el motivo del arrepentimiento colectivo, nacional, ante el *éschaton*.

Por supuesto, éste es el tema principal en los relatos de los evangelios sobre Juan Bautista. Mt 3,2 lo presenta diciendo: «Arrepentíos, pues está cerca el reino de los cielos», y en el material casi paralelo (Mc 1,4//Lc 3,3) se dice que Juan predicaba un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados. Los que venían a escucharle recibían el bautismo mientras «confesaban sus pecados» (Mt 3,6//Mc 1,5). En la mayor parte del conjunto sustancial de dichos que se atribuyen al Bautista se afirma que éste apremiaba a sus oyentes a producir «frutos dignos de conversión» (Mt 3,8//Lc 3,8). Hay una clara adición redaccional en Mt 3,11 donde se reitera que su bautismo era «de penitencia». En Hch 13,24 el autor atribuye a Pablo la afirmación de que Juan «predicó un bautismo de arrepentimiento a todo el pueblo de Israel», y una aserción similar se atribuye también a Pablo en Hch 19,4.

Por consiguiente, parece que todo cuanto la iglesia primitiva recuerda de Juan tiene que ver con el arrepentimiento y el perdón<sup>57</sup>. Josefo (Ant. XVIII,116-119) confirma esta pintura como ya dijimos

55. Véase por ejemplo N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, pp. 90-102; H. Braun, *Jesus of Nazareth: The Man and his Time*, 1979, pp. 44-52; Jeremias, *o. c.*, pp. 182-188; H. Conzelmann, *Jesus*, 1973, pp. 19, 78; James Charlesworth, «The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him», *ANRW II*, 25.1, 1982, pp. 451-476.

56. Es un tema fundamental en Lucas-Hechos, importante en la Carta a los Hebreos, periférico en Pablo y está ausente en Juan.

57. Al igual que en la primera sección de este capítulo, omito los estudios que tratan de distinguir entre un material original sobre Juan Bautista y sus expansiones posteriores. Véase, por ejemplo, Bultmann, *o. c.*, pp. 304s. (considera, por ejemplo, que la referencia a Is 40 es un añadido cristiano).

más arriba. Los evangelios también nos dicen que el motivo de la llamada al arrepentimiento era que «el Reino está cerca» y que «ya está el hacha aplicada a la cepa del árbol» (Mt 3,10//Lc 3,9).

Sin embargo, el material atribuido a Jesús que relaciona el arrepentimiento con la cercanía del Reino es escaso, relativamente hablando. Tenemos, naturalmente, el sumario de Mt 4,17//Mc 1,15: Jesús predicó el arrepentimiento ante la cercanía del Reino. Sin embargo, sería engañoso considerar esta proclama como la idea clave del mensaje de Jesús<sup>58</sup>. Sólo hay tres pasajes importantes más que presenten a Jesús llamando al arrepentimiento a gran escala: los ayos contra Corozáin, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11,21-24//Lc 10,13-15); la comparación positiva de Nínive, que se arrepintió con la predicación de Jonás, con «esta generación» que no se arrepiente (Mt 12,38-42//Lc 11,29-32); y Lc 13,1-5 («Si no os arrepentís, pereceréis»).

Las parábolas sobre Dios que busca lo que se ha perdido (Lc 15,3-6; 15,8s.) están centradas no en el arrepentimiento sino en la acción divina, una vez eliminadas las conclusiones lucanas (Lc 15,7.10). Otro dicho lucano sobre el perdón al hermano que se arrepiente (Lc 17,3s.) no es una llamada a la vuelta de Israel. Los otros dichos sobre la conversión son al parecer redaccionales (el sumario de Mc 6,12; la adición de Lucas «para que se arrepientan» en 5,32), o bien tienen visos de ser tardíos (Lc 16,30: «Si un muerto los visita, se arrepentirán»; Lc 24,47, atribuido al Señor resucitado). A estos pasajes hay que añadir los primeros discursos de los Hechos que subrayan el arrepentimiento (Hch 2,38; 3,19). El segundo texto está relacionado con la esperanza de la parusía<sup>59</sup>.

58. Bultmann (o. c., p. 341), correctamente a mi modo de ver, consideró que este sumario muestra «la influencia de la terminología de la predicación misionera cristiana». Así también Joachim Rohde (*Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968, p. 124): «Las palabras de Mc 1,14-15 son efectivamente el comienzo de la predicación del Resucitado en la perspectiva de los evangelistas y no el comienzo de la predicación del Jesús histórico». Jeremias (o. c., p. 59) comentaba que «hasta hace muy poco tiempo, Mt 4,17... ha inducido constantemente a la concepción equivocada de que Jesús se presentó con un llamamiento a la penitencia». Hebert Braun, sin embargo, opina que al formular Mt 4,17 la comunidad «comprendió correctamente el sentido del mensaje de Jesús» (Braun, o. c., p. 40). Hay otros especialistas que consideran Mc 1,14s. un sumario fidedigno de la enseñanza de Jesús; así, Charlesworth, o. c., pp. 458s. y notas, donde encontramos una extensa bibliografía; Schlosser, *Règne I*, p. 105 (los fragmentos auténticos de Mc 1,14s. son: «el Reino está cerca» y «arrepentíos»).

59. Volveremos a tratar de la afición de Lucas a atribuir dichos de arrepentimiento a Jesús en *infra*, pp. 258-259, 300-301, 306, 399. Por ahora no es necesario que entremos en el debate sobre su autenticidad, sino sólo destacar las conclusiones lucanas en 15,7.10.

En línea con nuestro principio general de no hacer depender nuestro estudio de la ponderación de los argumentos a favor y en contra de la autenticidad de los dichos, no quiero gastar mucho espacio en debatir la fiabilidad de los tres pasajes principales que llaman a un arrepentimiento general. Es digno de notarse, sin embargo, que ninguno de ellos parece contundente. Bultmann estudió acertadamente Mt 11,21-24 (recriminaciones contra las ciudades cananeas) junto con Mt 12,41s. (esta generación y los ninivitas). Observó que en ambos casos los gentiles son comparados al Israel impenitente; que ambos tienen la misma estructura y que en ambos encontramos «una repetición de la recriminación a modo de estribillo». Su conclusión estaba de acuerdo con la de Fridrichsen: «Tenemos la impresión de que los dos pasajes han sido contruidos según ‘un esquema de la polémica cristiana primitiva’»<sup>60</sup>. Con más rapidez despacha Bultmann Lc 13,1-5: depende de Josefo (Ant. XVIII,87<sup>61</sup>). Otros investigadores han encontrado elementos auténticos en estos pasajes<sup>62</sup> y el dicho sobre Jonás ha suscitado un gran debate. Pero la incertidumbre que pende sobre el dicho ha sido muy bien expresada por Perrin:

¿Qué significaba [el signo de Jonás] en la enseñanza de Jesús? La respuesta a esta pregunta es simplemente que no lo sabemos, porque desconocemos lo que Jesús y sus contemporáneos entendían con esta frase...<sup>63</sup>.

El resultado de esta enumeración es que no hay ningún dato sólido que nos dibuje a Jesús como Mateo y Marcos, al principio de sus evangelios respectivos, dicen que era: alguien que llamaba al arrepentimiento *general ante* la llegada del Reino. Incluso J. Jeremias, que estimaba estos tres pasajes como auténticos en parte o en su conjunto, considera Lc 13,1-5 como el único texto que indica que Jesús predicó el mismo mensaje que Juan el Bautista<sup>64</sup>. Schlosser, por

60. Bultmann, o. c., pp. 171-172, que cita a A. Fridrichsen, *Le problème du miracle*, 1935, p. 49. No encuentro muy convincente el argumento de la disposición estructural, pero la polémica antijudía parece totalmente evidente.

61. Bultmann, o. c., p. 113.

62. Véase, por ejemplo, Jeremias, o. c., pp. 155, 162.

63. Perrin, o. c., p. 194. Considera auténticos el rechazo de Jesús a dar un signo y la referencia al «signo de Jonás», pero piensa que su significado es oscuro.

64. Jeremias, o. c., pp. 162s.



otra parte, es de la opinión de que sólo Mc 1,15 relaciona explícitamente arrepentimiento y llegada del Reino<sup>65</sup>.

Es cierto que los estudiosos afirman frecuentemente que la llamada al arrepentimiento era el centro del mensaje de Jesús. Riches sostiene que «en el corazón del ministerio y predicación de Jesús están sus palabras sobre el Reino y el arrepentimiento». Añade que «tal mensaje lo sitúa claramente entre las filas de quienes anhelaban una renovación y restauración del judaísmo»<sup>66</sup>. Lleva razón en verdad al decir que la esperanza de la restauración iba emparejada típicamente con la llamada al arrepentimiento. El problema surge al afirmar que esta conexión está presente en la enseñanza de Jesús. La nota a pie de página a su comentario sobre el arrepentimiento indica que Riches es consciente del problema, pues únicamente puede apelar a afirmaciones sobre la «vigilancia». Además, su sumario posterior de los dichos catalogados según «los tipos proféticos conocidos» carece de una sección propia sobre el «arrepentimiento»<sup>67</sup>, lo que debería haberle extrañado si el mensaje de Jesús hubiese tenido efectivamente como núcleo la llamada a la conversión.

Podemos observar más claramente esta situación si consideramos la lista de pasajes citados por Charlesworth como muestra de la «omnipresente llamada al arrepentimiento conservada en muchas parábolas de Jesús». Este autor se refiere concretamente a las ovejas y cabritos de Mt 25,31-46; a la oveja perdida (Mt 18,12s. y par.); al sembrador (Mt 13,1-9 y par.); al siervo injusto (Lc 16,1-13); y al gran banquete (Mt 22,1-14)<sup>68</sup>. Es una lista interesante que sirve para mostrar con nitidez que el «arrepentimiento», y en particular la llamada a la conversión nacional, que es lo que ahora nos ocupa, hay que leerlo entre líneas en el mensaje de Jesús. Mt 18,12s. tiene que ver con el arrepentimiento, pero al parecer con el individual. Los otros pasajes no mencionan el tema. Mt 25,31-46 se centra en la admisión de los gentiles (cf. 25,32) y es difícil que sea auténtico. En cualquier caso no se menciona el arrepentimiento, sino más bien las buenas obras. No hay arrepentimiento en Mt 13,1-9 ni en Lc 16,1-13. Mt 22,1-14, lejos de ser una llamada al arrepentimiento, es una amenaza de destrucción para el malvado. En el curso de su artículo

65. O. c. I, p. 103. Schlosser piensa que estos dos elementos son fragmentos auténticos (p. 105).

66. John Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, 1980, p. 87.

67. *Ibid.*, pp. 87-90.

68. Charlesworth, o. c., p. 472.

Charlesworth sostiene que los apocalípticos amenazaban con la destrucción más que llamar al arrepentimiento, y que este tema es el que diferencia a Jesús de aquéllos<sup>69</sup>. Sin embargo, lo que tenemos en esta parábola no es una llamada al arrepentimiento, sino una amenaza de destrucción.

Otros investigadores sostienen que el tema de la separación entre el justo y el malvado en los dichos de Jesús contiene una llamada al arrepentimiento. Así, Conzelmann considera las parábolas de la cizaña y de la red, que tratan de la separación, como una prueba de que Jesús predicó el arrepentimiento<sup>70</sup>. Podría argumentarse que la distinción entre el justo y el malvado, unida a una amenaza de aniquilación del último, implica una exigencia de arrepentimiento, y puede que quizás sea así. En este caso, sin embargo, habría que encontrar la misma implicación en los pasajes apocalípticos referidos por Charlesworth.

La situación es, pues, la siguiente: no hay un cuerpo significativo y fiable entre los dichos que *explícitamente* atribuya a Jesús una llamada al arrepentimiento *nacional*. Si las sentencias sobre la separación del justo y el malvado y la aniquilación del último implican tal llamada, servirían para hacer encajar a Jesús en el molde de los predicadores escatológicos.

Pero, como podía esperarse, los dichos relativos al perdón tienen poco nervio escatológico. Los discípulos deben orar para conseguir el perdón (Mt 6,12.14//Mc 11,25//Lc 11,4). Otros subrayan que Jesús tiene el poder de anunciar el perdón de los pecados de un individuo concreto y, así, de curarlo (Mt 9,2-6//Mc 2,3-11//Lc 5,18-24). La blasfemia contra el Espíritu Santo no será perdonada (según Mateo ni en el tiempo presente ni en el futuro [Mt 12,31s.//Mc 3,28s.//Lc 12,10]). Mt 18,21s.//Lc 17,3s., como ya dijimos, tienen que ver con el perdón entre particulares. Lc 7,47-49 trata del perdón individual de la mujer que unge a Jesús. Según Lc 23,34, Jesús ora por el perdón de sus verdugos. Mc 4,12 («No sea que se conviertan y sean perdonados») es demasiado enigmático para servirnos de ayuda. La historia del padre que tenía dos hijos (Lc 15,11-32), aunque carece de las palabras específicas, es una historia de arrepentimiento y perdón. Su mensaje es el mismo que el de las parábolas afines de Lc 15,3-10: hay más alegría por un pecador que se convierta que por los justos que no necesitan

69. *Ibid.*

70. Conzelmann, o. c., p. 78.

arrepentirse. En la parábola del fariseo y el publicano Lucas subraya también la eficacia del arrepentimiento del injusto (Lc 18,9-14).

Un dicho que tendría gran importancia, si fuera fiable, es Mt 26,28: «Sangre de la alianza derramada por muchos para el perdón de los pecados». Si es auténtico, el pasaje podría significar que en su última cena, tras la cual no volvería a comer ni a beber hasta la llegada del Reino, Jesús manifestó su esperanza en el arrepentimiento general y el perdón. La frase «para el perdón de los pecados», sin embargo, falta en todos los paralelos (incluido 1 Cor 11,23-25) y es mejor considerarla como adición redaccional.

Aun sin realizar un análisis que separe las tradiciones auténticas de las adiciones posteriores, podemos observar que el perdón nacional tiene incluso menos relevancia que el arrepentimiento nacional. No tenemos material equivalente al que encontramos, por ejemplo, en Baruc 2 y Tobías 13 (citados más arriba): si Israel vuelve a Dios, Éste restablecerá su suerte.

No estoy defendiendo que Jesús no «creyese en» el arrepentimiento y el retorno a Dios. Supongo que, como buen judío, creía en ello. El tema de la inclusión de los perdidos en el Reino (capítulo 6 *infra*) señala su profunda creencia en la reconciliación entre los pecadores y Dios. En suma, no estoy diciendo que Jesús adoleciera de falta de veneración hacia las abstracciones religiosas más queridas en Israel. Estamos considerando a Jesús a la luz de las expectativas judías y de la esperanza en la restauración. En relación con éstas, sostengo: 1) que no hay una tradición segura que muestre que Jesús promulgó una llamada al arrepentimiento nacional teniendo en cuenta el fin inminente, como lo hizo Juan Bautista; 2) que el «perdón» en el mensaje de Jesús no tiene el tono de la restauración escatológica; 3) pero que, si Jesús hubiese hecho una llamada al arrepentimiento nacional, o hubiese prometido el perdón nacional, podría ser incluido cómodamente dentro de la categoría de profeta de la restauración judía.

Hay un elemento sorprendente en el material que acabamos de examinar. La convocatoria de los Doce, el comienzo al lado de Juan Bautista, la actividad de los apóstoles tras la resurrección y lo ocurrido en el Templo con sus palabras apuntan claramente a unas conocidas expectativas de que Dios renovararía su culto, salvaría a quienes se volvieran a Él y reunificaría a Israel. En compañía de estos claros signos esperaríamos que apareciera en los textos una fuerte llamada al arrepentimiento de todo Israel ante la llegada del fin y la promesa explícita de que la misericordia de Dios habría de extenderse salvando y restableciendo a su pueblo. Pero faltan tanto esta llamada enfática

ca como la promesa explícita. Pienso que los investigadores del Nuevo Testamento no se han percatado suficientemente de esta situación sorprendente. La mayoría niega de hecho que exista. Pero existe. Los grandes temas del arrepentimiento nacional y del perdón de Dios manifestado en el restablecimiento de su pueblo penitente ocupan un lugar prominente en toda la literatura judía orientada hacia la restauración del pueblo. Jesús encaja *de algún modo* en esta concepción de Dios, del mundo y de su pueblo. Pero su mensaje carece curiosamente de uno de los temas más importantes del panorama general.

Los evangelistas parecen haber considerado de hecho la falta de este elemento como una deficiencia, y por ello añaden dichos sobre la necesidad del arrepentimiento (Mc 6,12; Lc 5,32; especialmente Mt 4,17//Mc 1,14s.). Lucas también, como ya hemos comentado, vincula la necesidad de conversión con la parusía en Hch 3,19. Así pues, la falta relativa de material no puede atribuirse a que los evangelistas no quisieran incluirlo. Al contrario, lo consideraron necesario para remediar la escasez de los dichos. Jesús *debió* de haber llamado a Israel al arrepentimiento (Mc 1,14s.), y *debió* de haber dicho a sus discípulos que proclamasen este mismo evangelio (Mc 6,12); así se añadieron los dichos sobre el arrepentimiento. Nosotros, sin embargo, tenemos que advertir el hecho de que en el mensaje de Jesús no figuraba de forma relevante una llamada al arrepentimiento dirigida a todo Israel.

### Juicio

Al estudiar el tema de la reunificación de las doce tribus, vimos ya que en la literatura postbíblica no hallamos el mismo hincapié en la criba o depuración de Israel que observamos en algunos profetas bíblicos. Esto no quiere decir, sin embargo, que los temas del juicio y del castigo por el pecado pierdan importancia. Lo que sí retrocede es la idea de que Israel como nación necesite el tipo de castigo que lleve a la supervivencia de un resto fiel. La creencia en el juicio y la punición, íntimamente vinculados al concepto de la justicia de Dios, no disminuyó en absoluto. Era tan común la creencia en el castigo o aniquilación del malvado y el justo correctivo de los piadosos por sus transgresiones, que no necesitamos dar muchos ejemplos<sup>71</sup>. Presentaré, no

71. Hay numerosos pasajes de entre un amplio campo de la literatura judía en Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 117-125; 350s.; 352; 355-358; 360; 366s.; 391-394.

obstante, tres. Los dos primeros proceden de diferentes secciones de 1 Henoc, el tercero, de los Salmos de Salomón. Los tres ilustran la continuidad de la creencia en el juicio de grupos e individuos.

1 Hen 25,3s.: El «verdadero juicio» de Dios condena al «maldito», mientras que el justo bendice a Dios «por la misericordia con la que le ha favorecido».

1 Hen 90,26: En el día del juicio las ovejas ciegas son «juzgadas, halladas culpables y arrojadas al abismo ardiente».

SalSI 9,5s.: «El que obra con justicia guarda su vida ante el Señor; y el que hace el mal provoca la destrucción de su alma; pues los juicios del Señor son justos para (todo) hombre y (su) casa».

Los evangelios sinópticos atribuyen a Jesús una rica variedad de dichos y parábolas que expresan una amenaza o que implican el juicio y el castigo. Riches ha propuesto recientemente que Jesús eliminó el tema común de la venganza en su doctrina sobre el Reino<sup>72</sup>. Pero mantener esta afirmación implica eliminar un gran número de pasajes. Bultmann hace un listado de catorce dichos sobre el juicio, y afirma que otras sentencias pueden «clasificarse como amenazas», la primera de las cuales es el dicho de que los primeros serán los últimos, y los últimos, primeros (Mt 19,30; Mc 10,31; Lc 13,30)<sup>73</sup>.

Algunas amenazas o dichos que implican la condenación han sido cristianizados, como Mc 8,38//Lc 9,26: El Hijo del hombre se avergonzará de quien se avergüence de «mí y de *mis palabras*». Esta cristianización del dicho parece apuntar a una forma más antigua; otra versión de esta sentencia se encuentra en Mt 10,32s.//Lc 12,8s., donde Jesús dice que quien lo niegue, será negado por él (Lucas, «por el Hijo del hombre»). Podemos dudar efectivamente también de la autenticidad de esta forma, y de hecho la mayor parte de los dichos que Bultmann presenta en esta sección pueden cuestionarse por una u otra razón. He sugerido anteriormente que los ayes contra las ciudades galileas (Mt 11,12-14//Lc 10,13-15) reflejan la misión a los gentiles, al igual que la sentencia sobre esta generación y los ninivitas (Mt 12,41s.//Lc 11,31s.). Otros dichos contra «esta generación» de Israel reflejan probablemente también el rechazo judío del evangelio (Mt 23,34-36//Lc 11,49-51; cf. Lc 23,28-31; Lc 13,28//Mt 8,12).

Schlosser ha examinado recientemente el material sobre el juicio

72. Riches, o. c., pp. 99-106, 168.

73. Bultmann, o. c., pp. 170-177.

y ha llegado a la conclusión de que al menos dos dichos son genuinos: Mc 9,47//Mt 18,9 (mejor es entrar con un ojo que ser arrojado a la gehenna con los dos); Lc 12, 5//Mt 10,28 (temed a quien puede arrojaros a la gehenna)<sup>74</sup>.

Los investigadores dan puntuaciones más altas a las parábolas. Lc 13,6-9 es una parábola que trata de la destrucción; en ella Jesús dice que hay que cortar la higuera estéril. Otras parábolas implican la aniquilación al afirmar una selección: la de la cizaña (Mt 13,24-30); la parábola de la red barreada (Mt 13,47-50). Suponemos que el versículo final de la segunda parábola (horno de fuego, llanto y crujiir de dientes) es una contribución propia de Mateo, puesto que estas frases aparecen predominantemente en el material de este evangelista (Mt 8,12; 13,42; 22,13; 24,51; 25,30; también Lc 13,28); pero no hay razones para rechazar las parábolas en cuanto tales<sup>75</sup>.

Ya he defendido que Mt 19,28, que asigna el juicio de Israel a los discípulos, es auténtico. Que existía una esperanza muy primitiva de que los discípulos de Jesús habrían de participar en el juicio, recibe una confirmación de 1 Cor 6,2: «¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo?». Aunque Mt 19,28 indica que Jesús esperaba un juicio, nada se dice sin embargo de un mensaje destinado a Israel a lo largo de esas líneas. No se trata de una llamada a Israel, sino de una comunicación a los discípulos sobre el papel que habrían de tener, el cual debería entenderse en el contexto de pasajes como la disputa sobre quién era el más grande (Mt 18,1-5 y par.; cf. Mt 20,20-28 y par.), contexto que indica lo que Jesús y sus discípulos esperaban (cf. capítulo 8). Parece que los discípulos creían que serían jueces, seleccionarían a algunos y rechazarían a los demás e incluso que habría una distinción de rango entre ellos. La enseñanza de Jesús podría haber incluido todos estos aspectos. Lo que sorprende es que el testimonio de un *mensaje* sobre el juicio inminente de Israel sea tan escaso.

Por lo tanto, nuestra opinión es que Jesús no se opuso a la idea de juicio. Esperaba que hubiera una selección, lo que implica un juicio. Sin embargo no dirigió un mensaje a Israel señalando que al final habría una gran sesión en la que Israel sería vindicado, y todas las naciones, reprendidas y destruidas. Parece además que no hizo suyo el mensaje de que Israel tenía que arrepentirse y corregir su proceder para escapar al castigo en el Juicio.

74. Schlosser, o. c., pp. 632s.

75. Conzelmann, por ejemplo, las acepta: *supra*, n. 70.

Hemos visto más arriba que las parábolas que tratan de la selección pueden implicar razonablemente una llamada al arrepentimiento, pero no hay pruebas explícitas de que Jesús fuera un predicador del arrepentimiento nacional. Nuestro examen del tema del Juicio apunta en la misma dirección. Si las dos parábolas que tratan de la selección constituyen la única enseñanza pública o proclamación sobre el Juicio que proceden de Jesús (y podría ser así), éstas implican claramente que quienes escuchan pueden actuar de tal modo que se encuentren en el grupo seleccionado, es decir, pueden arrepentirse. Pero igualmente clara es la implicación de que la selección será individual. Es concebible que la persona que narró tales parábolas a sus oyentes en cuanto individuos pudo también en otras ocasiones haber puesto su mirada en una acción directa de Dios, el único capaz de realizar la redención total. Las doce tribus —es decir, el Israel que todos esperaban— no podían ser reunidas mediante el solo compromiso individual, pero era perfectamente posible que Jesús hablase tanto del cambio individual como de la redención del grupo. El problema es que no hallamos una enseñanza o proclamación que llame a Israel al arrepentimiento y que busque la redención del pueblo judío. Como corolario de todo esto observamos que tampoco hay enseñanzas de Jesús que traten explícitamente de un juicio destinado a eliminar lo indigno de en medio de Israel.

Volveremos a la cuestión de Jesús y el pueblo judío en la conclusión de este capítulo y en otros momentos de nuestro estudio. Señalo aquí que los dichos auténticos que implican el Juicio plantean problemas sobre la concepción de Jesús como profeta de la restauración escatológica de Israel, exactamente el mismo tipo de problema que planteaba el estudio sobre el arrepentimiento. Encontramos el tema del juicio, como esperaríamos, pero no hallamos una enseñanza o proclamación que presente o profetice el inminente juicio de la nación israelita. Y habría sido de esperar que este mensaje acompañara a la esperanza de la restauración de Israel.

### Conclusión

Hemos estado investigando hasta qué punto la obra de Jesús puede considerarse como orientada a la restauración judía. Que tal cuestión estaba en el ambiente queda claro por la presencia del verbo «restaurar» en los evangelios: «Elías tiene que venir a restaurarlo todo» (Mt 17,11/Mc 9,12; cf. Mal 3,24). La frase completa aparece en Hch 1,6: «¿Es ahora cuando vas a restaurar el reino de Israel?». El cambio en

Mateo y Marcos relaciona positivamente a Jesús con la esperanza de la restauración mediante la identificación de Juan con Elías, mientras que en Hechos el Señor resucitado la aparta con un tono negativo: no habrá un «restablecimiento» del Reino para el Israel según la carne. La investigación moderna ha visto también la obra de Jesús desde ambas perspectivas.

Se ha afirmado frecuentemente que Jesús tenía el propósito de restaurar Israel (por ejemplo, Caird)<sup>76</sup>, como también que «ninguna de sus palabras viene a confirmar o a renovar las esperanzas nacionales de su pueblo» (Bornkamm)<sup>77</sup>. ¿Podemos resolver este problema? Pienso que el estudio que hemos realizado hasta este momento de tres de los cuatro temas (el Templo, el contexto entre Juan Bautista y Pablo, y los Doce) resuelve la cuestión en términos generales: Jesús quería la restauración judía. Pero debemos preguntarnos en qué sentido. Los matices, como de costumbre, son menos seguros que el cuadro general<sup>78</sup>. La mayoría de los investigadores están de acuerdo en que Jesús no pensaba en la victoria militar ni en la autonomía política como aparecen en los versos de SalSl 17. A primera vista parece que cuando Bornkamm niega que Jesús estuviera interesado en las «esperanzas nacionales» de su pueblo se refiere solamente a este tipo de esperanza nacional<sup>79</sup>. El acento de su argumentación recae en este punto, pero debemos caer en la cuenta de que no es adecuado definir la esperanza nacional en términos de mesías davídico, uno de los temas menos frecuentes en la literatura judía. Bornkamm sin embargo sigue diciendo que al menos implícitamente hay en las parábolas de Jesús un sentido de universalismo, y en esta perspectiva cita el dicho de Mt 8,11 sobre la muchedumbre que vendrá de oriente y occidente<sup>80</sup>. Lo que este autor desea en el fondo es negar que Jesús pretendiese cualquier cosa que pudiera caer bajo el término «restauración judía». Tendremos ocasión de estudiar el dicho de Mt 8,11 posteriormente, pero deberíamos notar en este momento que, si es auténtico y se refiere a los gentiles, no exige sacar el mensaje de Jesús fuera del marco de la restauración judía. Gene-

76. G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965, p. 16; Meyer, o. c., *passim*, por ejemplo, p. 223; Dunn, o. c., p. 81.

77. Bornkamm, o. c., p. 69.

78. W. D. Davies (*The Gospel and the Land*, 1974, pp. 336-354) busca un equilibrio entre Caird y Bornkamm: a Jesús no le interesaba la *nación* de Israel, sino el pueblo de Dios (p. 349).

79. Bornkamm, o. c., p. 69.

80. *Ibid.*, pp. 83s.

ralmente la esperanza de esta restauración incluía el tema de la admisión de los gentiles.

No sorprende que Caird piense que Jesús tenía el propósito de restaurar Israel, mientras que Bornkamm no lo vea así, pues para el primero eran fundamentales los *hechos* del bautismo de Jesús por Juan y la llamada de los Doce, mientras que el segundo seguía a la mayoría dando más importancia a la *enseñanza* de Jesús. El perfil general de éste, que incluye los principales hechos de su vida pública y sus consecuencias, sugiere que era un profeta de la restauración de todo Israel; pero el material de los dichos no encaja bien en este esquema<sup>81</sup>. La enseñanza atribuida a Jesús tiene un tono marcadamente *individualista*, como hemos visto al estudiar el tema del arrepentimiento<sup>82</sup>. Si se efectúa una selección correcta entre este material, se puede afirmar con Breech que no hay razón para pensar que Jesús compartiese todas las ideas religiosas de sus contemporáneos<sup>83</sup>. Bornkamm admite una selección más amplia, pero no ve nada que le convenza de que Jesús anhelaba la restauración nacional.

De hecho fue precisamente al estudiar los dichos cuando comenzó a hacerse borrosa la imagen de Jesús como restaurador de Israel: el Nazareno al parecer no llamó al arrepentimiento nacional, al menos como tema central. Debemos poner en duda la autenticidad de la mayoría de pasajes que lo presentan de este modo porque acomodan su mensaje al de Juan Bautista (por ejemplo, Mc 1,15 y par.), o bien porque la condenación de Israel y la alabanza de los gentiles nos hace sospechar de la actividad de la iglesia posterior (Mt 11,21-24; 12,41s.). También hemos visto que los dichos sobre el Juicio (excepto Mt 19,28) no tienen un alcance nacional.

81. Caird acepta la autenticidad de cierto material sobre el que mantengo mis dudas, como la misión a las ciudades de Israel (Lc 10,1-12; considera redaccional el número setenta [o setenta y dos]) y los ayes dirigidos contra las ciudades galileas (Lc 10,13-15). Sospecho que no estaría de acuerdo en distinguir entre los hechos, que apuntan al tema de «todo Israel», y los dichos, de tono individualista. Considera los ayes sobre las ciudades galileas una expresión de que Jesús buscaba «una respuesta corporativa más que individual». Véase G. B. Caird, *Saint Luke*, 1963, pp. 142-144.

82. Martín Hengel (o. c., p. 88) llama la atención sobre un problema parecido. Jesús llamó solamente a determinados individuos para que le *siguieran*. Por tanto, el Nazareno no era un «líder mesiánico popular». Hengel opina que el mensaje de Jesús era de arrepentimiento (p. 91); no obstante, detecta el mismo tipo de problema («a todo Israel o a los individuos») que ya hemos percibido anteriormente. Volveré a la solución de Hengel en el capítulo 8.

83. J. Breech, *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, 1983, p. 218.

Parte de esta argumentación recuerda la de Ernst Bammel, que fue más lejos en este punto. Basándose en un análisis de fuentes de los dichos propuso que debía dudarse de la tonalidad escatológica del mensaje de Jesús. Sostenía que el tema de la cercanía del Reino fue importada de la predicación de Juan Bautista<sup>84</sup>. El análisis de Bammel de los dichos sobre el Reino merece una atenta consideración, pero los hechos nos impiden aceptar su conclusión radical.

De igual modo replicaría a las tesis de C. E. B. Cranfield sobre la escatología en el Nuevo Testamento. Éste propone que los pasajes que indican que el fin está cerca no quieren decir «en pocos años o décadas», sino que tienen un significado más general: la vida, muerte y resurrección de Jesús marcan el comienzo del tiempo final, que puede durar un periodo extenso<sup>85</sup>. Disiento en primer lugar de su interpretación de los principales pasajes de Pablo que parecen significar ciertamente «durante nuestra vida» (por ejemplo, 1 Tes 4,16s.). Sin embargo, en este contexto debo insistir en que los hechos que se nos cuentan sobre Jesús, sobre su predecesor y el movimiento cristiano indican que el Nazareno esperaba que el Reino había de llegar en un futuro cercano. En el capítulo 8 defenderé que Jesús y sus discípulos esperaban incluso desempeñar un papel en ese reino, que acontecería obviamente en un futuro inminente.

Posteriormente Barry Crawford ha formulado el problema con precisión: es posible que los dichos considerados frecuentemente como prueba de que Jesús pensaba que el Reino era inminente no procedan de él, aunque hay otros testimonios que pueden demostrar que sí sostenía esta convicción<sup>86</sup>. Yo pienso que sí poseemos estos testimonios.

El tema de la esperanza de Jesús en la restauración de Israel es comparable con el anterior. En este ámbito vemos claramente la importancia de elegir un método correcto. Sabemos con bastante certeza que Jesús fue bautizado por Juan, que eligió a «doce» para que estuvieran con él, que hizo algo contra el Templo y profetizó o amenazó con su destrucción. Es incuestionable que sus discípulos

84. E. Bammel, «Erwägungen zur Eschatologie Jesu»: *Studia Evangelica* 3, 1964, especialmente pp. 8s., 18. W. Schenk acepta esta posición en «Gefangenschaft und Tod des Täufers»: *NTS* 29 (1983), pp. 455s.

85. C. E. B. Cranfield, «Thoughts on New Testament Eschatology»: *SJT* 35 (1982), pp. 497-512.

86. Barry S. Crawford, «Near Expectation in the Sayings of Jesus»: *JBL* 101 (1982), pp. 225-244.

desarrollaron su acción dentro del marco de la esperanza escatológica judía. Debemos dudar de que la llamada a un arrepentimiento nacional fuese un aspecto fundamental de la predicación de Jesús, y también debemos estar menos seguros de su predicación que de estos cinco hechos. Lo que sabemos casi con completa seguridad —sobre la base de estos hechos— es que Jesús *tenía una relación positiva con la esperanza de la restauración judía*. El hecho —tal y como ahora se presenta en nuestro estudio— debe establecer el marco y los límites de nuestra comprensión de su persona. Todo cuanto digamos sobre él, cualquier modificación que sea necesaria, debe respetar el marco básico de su ministerio. A pesar de la observación de que el material de su enseñanza y predicación no se ajuste a lo que esperaríamos de un profeta de la restauración, y a pesar de la aversión de muchos investigadores a identificar a Jesús con las esperanzas judías de restauración, los hechos nos obligan a situarlo en este contexto.

La aversión a pensar que Jesús esperaba la restauración de Israel se ha relacionado frecuentemente con la opinión de que esta esperanza era de miras estrechas y poco digna. Se presenta a menudo a Jesús como alguien que rompe los límites de la religión nacional, lo que incluye obviamente su oposición al nacionalismo. Es fácil mostrar que Jesús no pretendió una restauración política y militar, y este hecho puede utilizarse como argumento contra la posibilidad de que pensase en términos de restauración nacional de cualquier tipo. No es mi deseo entrar en el debate sobre los méritos del nacionalismo judío, aunque debo señalar que la mayor parte de la literatura en la que se expresan las esperanzas de restauración se centra en la acción de Dios y pone en primer lugar la necesidad de arrepentimiento y de justicia. Nuestro objetivo debe ser únicamente describir con tanta precisión como los datos lo permitan el punto de vista que puede atribuirse a Jesús. He sostenido que los temas del arrepentimiento *nacional*, el perdón y el juicio están en gran parte ausentes del material de los dichos. Sin embargo, no pienso que esto pruebe que Jesús estuviera en contra del nacionalismo judío. Al contrario, hay indicaciones innegablemente claras de que esperaba la restauración *de Israel*: el Templo y los Doce son símbolos nacionales. En este contexto es relevante el hecho de que este mensaje omita en su mayor parte los *medios* típicos para lograr la restauración. No es sorprendente que Jesús no pensase en que la restauración nacional se lograría mediante las armas<sup>87</sup>. Lo

87. Freyne ha mostrado que se ha exagerado excesivamente la atmósfera revolucionaria en la Galilea de Jesús. Ello hace que nos sorprendamos menos del hecho de

que sorprende es que anhelando la restauración de Israel no siguiera a la mayoría ni insistiera en los medios tradicionales para lograr ese fin: el arrepentimiento y un regreso a la observancia de la Ley.

Aún no hemos logrado precisar ni matizar con exactitud cómo entendió Jesús la restauración y sus implicaciones, pero sí hemos comenzado a ver que su pensamiento difería del de Juan Bautista. Es tiempo ya de estudiar más extensamente los contenidos de su enseñanza.

que Jesús pensara en la restauración sin la necesidad de recurrir a las armas. Véase Seán Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E. to 135 C.E.*, 1980, pp. 208-255.

II

EL REINO

## LOS DICHOS

Cuando se aborda un asunto que no puede tratarse cómodamente, los investigadores indican con frecuencia las dificultades que encuentran diciendo que se trata de uno de los problemas «más difíciles» y «más discutidos» de la investigación. Nosotros no somos ninguna excepción y hemos utilizado esa expresión más de una vez. Nos hallamos ahora en un punto en el que esta apología se halla plenamente justificada. Hay varios problemas importantes: ¿cuál es la concepción básica del Reino en el mensaje de Jesús? Si puede ésta determinarse, ¿qué más podemos decir? ¿Cuál es el alcance de su significado? ¿En qué sentido podemos decir que ha de venir o que ya ha venido? ¿Cuál es la relación entre Jesús y el reino que predicaba? En teoría la respuesta a estas cuestiones requiere una solución segura al problema de las fuentes, un análisis crítico-formal completo de la mayoría de las perícopas de los Sinópticos, y un conjunto de criterios para establecer la autenticidad del material de los dichos. Como ya he señalado anteriormente, es en parte el grado de incertidumbre en todos estos aspectos el que me ha llevado a buscar un modo alternativo de describir el propósito de Jesús y su relación con sus contemporáneos. No obstante debemos prestar atención ahora a los dichos, aunque tal atención no sea la misma que la otorgada comúnmente por la investigación del Nuevo Testamento. Tras una breve introducción, presentaré un ejemplo que ilustre las razones que prueban las dificultades para ofrecer una respuesta a estas cuestiones y después procederé a realizar un examen más consistente de los problemas implicados en el estudio de «Jesús y el Reino».



### El Remo como realidad escatológica

Como todo estudiante que ha hecho un curso de introducción al Nuevo Testamento, Johannes Weiss «descubrió» que el reino de Dios en el mensaje de Jesús tenía un sentido escatológico: era un acontecimiento sobrenatural que Jesús esperaba que ocurriera en un futuro inmediato<sup>1</sup>. Albert Schweitzer dio una mayor base a este descubrimiento mediante un brillante estudio de la investigación del siglo XIX sobre el Nuevo Testamento, en su mayor parte alemana, mostrando que la visión que cada persona obtiene del mensaje de Jesús estaba determinada por sus propias predilecciones y posición filosófica y, sobre todo, por los horizontes de la visión moderna del mundo<sup>2</sup>. Lo característico de la concepción judía del mundo en el siglo I d.C. surgió entonces con extraordinaria claridad: esa cosmovisión era escatológica (o apocalíptica)<sup>3</sup>, y Jesús obviamente la compartía.

La reconstrucción de Schweitzer del ministerio de Jesús era entre otras cosas muy arbitraria, y es fácilmente criticable. Además, Schweitzer no era un especialista en literatura judía y dependía en gran medida de colecciones y estudios en lengua alemana fácilmente accesibles cuando él escribía<sup>4</sup>. Algunos de los errores de su estudio sobre

1 Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, 1892, trad. inglesa 1971.

2. A Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910, <sup>3</sup>1956

3. Schweitzer utilizó la palabra «escatología», pero a causa de la definición clásica de la literatura apocalíptica como aquella que incluye unas apremiantes expectativas del fin, los términos «apocalíptico» y «escatológico» se han utilizado frecuentemente casi como sinónimos. Véase, por ejemplo, W. G. Kummel, *Promise and Fulfilment*, 1957, pp. 88s («La pregunta es si el mensaje escatológico de Jesús debe o no situarse simplemente en el marco de esta apocalíptica judía tardía»); sin embargo, Kummel prosigue diciendo que Jesús se opuso a muchas de las características de la apocalíptica. En años posteriores ha surgido la preocupación por definir más precisamente los términos, y se han presentado definiciones de «apocalipsis» y «apocalíptico» que no incluyen necesariamente la apremiante expectación del fin. Véase J. J. Collins (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, 1979, J. Carmignac, «Qu'est-ce que l'apocalyphtique? Son emploi à Qumrân» *RQ* 10 (1979), pp. 3-33, Christopher Rowland, *The Open Heaven*, 1982; E. P. Sanders, «The Genre of the Palestinian Jewish Apocalypses», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983. Tanto aquí como en otras partes de esta obra empleo «escatología» en el sentido de esperanza en un fin inminente del orden presente.

4. Cf. T. Francis Glasson, «Schweitzer's Influence — Blessing or Bane?» *JTS* 28 (1977), pp. 289-302, aquí, p. 296. Schweitzer no puso de manifiesto sus referidas limitaciones en el estudio de la literatura apocalíptica y la escatología judías realizado en su obra *The Quest of the Historical Jesus*, pp. 367-370. Pero en el prólogo a *The*

Jesús procedían de su equivocada atribución de «dogmas» al judaísmo del siglo I. El ejemplo más obvio resulta ser la piedra angular de su tesis: el sufrimiento *tiene que preceder* a la llegada del Reino<sup>5</sup>. Resulta, sin embargo, que es difícil encontrar esta noción en textos judíos anteriores al año 135 d.C.

Glasson ha efectuado una crítica más exhaustiva a la tesis de Schweitzer: su esquema escatológico nunca existió. Glasson se centra en uno de los temas principales destacados por Schweitzer: vendría una figura celestial (el «Hijo del hombre») y el Reino implicaría el final del mundo presente:

Las creencias mesiánicas se diversificaron cada vez más, y no encontramos nada que se parezca al esquema propuesto tan categóricamente por la escuela de Schweitzer/Bultmann. Cuando se menciona un mesías, éste es de tipo guerrero. No hay una figura trascendente que descienda en gloria para llevar a cabo el juicio final<sup>6</sup>.

Lo que dice Glasson es totalmente cierto. La imagen del Hijo del hombre que viene para juzgar, y otros motivos parecidos, procede de los evangelios sinópticos<sup>7</sup>. Ya hemos observado anteriormente que la figura de un mesías no es algo común en el material que refleja expectativas escatológicas. Ahora bien, sí *existía* una esperanza escatológica: la expectación de que Dios vindicaría y restauraría a Israel<sup>8</sup>. Dado que los motivos que se apiñan alrededor de este gran tema varían (hijo de David, templo nuevo, admisión de los gentiles), podríamos hablar de varias *teologías* de la restauración. Pero parece que nos ceñimos mejor a los datos si pensamos en una *esperanza común* (probablemente no compartida absolutamente por todos) *de restauración de Israel* que comprendería una variedad de temas. Podríamos tomar nota en particular del argumento de Glasson contra la espera de un reino ultramundano. Se trata de un aspecto de la

*Mysticism of Paul the Apostle* expresó su necesidad de apoyarse en especialistas (nombraba a Gerhard Kittel y Karl Rengstorff).

5. Schweitzer, o. c., pp. 371s.; cf. p. 362.

6. Glasson, «Schweitzer's Influence...», p. 229.

7. Comparto las dudas de Glasson y otros autores sobre la fecha de composición de las Parábolas de Henoc, en las que el Hijo del hombre aparece como juez. Véase E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 347s. Pero incluso aunque esta sección sea precristiana, no podemos decir que la espera de una figura celestial que viene a juzgar a la humanidad estuviera ampliamente extendida en el judaísmo del siglo I.

8. Glasson admite la omnipresencia de la «esperanza nacional», «What is Apocalyptic?» *NTS* 27 (1980), p. 100.

esperanza escatológica judía que no siempre resulta claro. Incluso en la literatura que presenta una solución ultramundana al problema del sometimiento de Israel, como el Testamento de Moisés, puede argumentarse que el aspecto trascendente es solamente una imagen de la victoria en este mundo<sup>9</sup>. Volveremos a la cuestión de cómo entendió Jesús esta esperanza y encontraremos el mismo problema de interpretación. Ahora, sin embargo, debemos subrayar que había efectivamente en el judaísmo una esperanza ampliamente compartida de un cambio decisivo en el futuro, ya fuera de carácter terrenal o ultramundano. Como hemos visto hasta ahora en nuestro estudio, Jesús compartía esa esperanza. El marco de su ministerio es escatológico, y hemos visto ya que hay datos seguros que nos confirman que él mismo quería la restauración de Israel.

El artículo de Glasson es loable porque responde al punto de vista de Schweitzer de forma científica sobre la base de la investigación histórica, en lugar de evitar lo obvio mediante el recurso semántico consistente en negar que por «reino» Jesús quisiese decir «reino»<sup>10</sup>. Además, Glasson tiene razón en los puntos concretos en los que se centra. A pesar de todo, la concepción general sigue en pie: Jesús esperó un Reino, y esta esperanza puede comprenderse en el contexto de las expectativas de sus contemporáneos. Weiss y Schweitzer dieron con algo, aunque se equivocaran en algunos detalles, y Schweitzer en particular puso en el candelero un auténtico problema.

Antes de examinar las principales réplicas a Schweitzer deberíamos señalar un desarrollo reciente en las obras dedicadas al tema del Reino: la afirmación de que se trata de un símbolo más que de un concepto o idea. Más adelante en este capítulo volveremos repetidas veces a dos obras de Norman Perrin que representan muy bien el consenso logrado en la investigación. Ahora, sin embargo, debemos señalar la posición diferente que adoptó en una de sus últimas obras, *Jesus and the Language of the Kingdom*, de 1976. Sostenía Perrin que no es «legítimo en absoluto pensar que Jesús utilizaba la expresión el reino de Dios en términos de ‘presente’ y ‘futuro’»<sup>11</sup>. La razón de lo «ilegítimo» de esta distinción es que «el reino de Dios» no era un concepto sino un símbolo, empleado conscientemente por Jesús «por

su potencia evocadora». Lo que Jesús pretendía al utilizarlo era desafiar a sus «oyentes para que tomaran con renovada seriedad el antiguo mito [del reino] y comenzasen a anticipar la manifestación de la realidad apuntada por este concepto en la actualidad concreta de su experiencia»<sup>12</sup>.

Bernard Scott pretendió llevar más lejos esta opinión y sólo critica a Perrin por no negar completamente el contenido conceptual de la palabra. Es un símbolo hasta el punto que *excluye* el concepto<sup>13</sup>. Jesús «experimentó el Reino»<sup>14</sup>, pero esta experiencia no podía expresarse en un lenguaje discursivo<sup>15</sup>. Empleó el vocablo «reino» como un símbolo para expresar su experiencia.

En no pequeña medida tanto Perrin como Scott consideraban que esta comprensión del «reino» como símbolo más que como concepto era una «intuición», y más que probarla la dieron por sentada<sup>16</sup>. Sin embargo, existen argumentos. Acabamos de presentar uno: Jesús no definió (hay que añadir: en cuanto alcanzamos a saber) el término «reino» con lenguaje discursivo. El segundo es que si el significado de «reino» hubiera sido un concepto, no habría sido evidente por sí mismo (como Schweitzer por ejemplo afirmaba), pues el término podía tener diferentes significados para los oyentes de Jesús. Este argumento se confirma con la observación de que los especialistas encuentran muchas dificultades para ofrecer un significado del término que sea evidente por sí mismo<sup>17</sup>.

Estas observaciones son exactas al menos en parte, pero no constituyen argumentos convincentes. Las mismas afirmaciones pueden hacerse también respecto al término «reino» en las cartas de Pablo. Éste tampoco definió «reino» por medio de un lenguaje discursivo y el vocablo tenía al parecer una importante gama de significados para sus lectores. El significado del término en las cartas de Pablo no es especialmente difícil, pero se observa una cierta vaguedad cuando inquirimos con rigor cuándo aparecerá y cuál es o será su naturaleza.

12. *Ibid.*, p. 43, refiriéndose a Lc 11,20.

13. B. B. Scott, *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*, 1983, pp. 10s.

14. *Ibid.*, por ejemplo, pp. 12, 29.

15. *Ibid.*, pp. 11s. Scott sostiene, si es que lo he comprendido bien, que Jesús no definió el Reino por medio de un discurso lógico (lo que es cierto, por lo que sabemos), y que el Reino en cuanto símbolo no puede definirse. Hasta cierto punto esta opinión se fundamenta en la naturaleza de las parábolas, asunto que estudiaremos extensamente un poco más adelante.

16. Scott, *o. c.*, pp. 9-11; cf. Perrin, *o. c.*, pp. 2s.

17. Scott, *o. c.*, p. 11.

9. Glasson («Schweitzer's Influence...», p. 299) cita a T. W. Manson, *Servant Messiah*, 1953, p. 32.

10. Como lo hacen con formas diferentes Bultmann, Breech y Scott, a quienes citaremos más abajo.

11. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976, p. 40.

Es futuro, como el verbo «heredarán» indica (1 Cor 6,9s.; 15,50; Gal 5,21). Además, la «carne y la sangre» no lo heredarán (1 Cor 15,50), y será Cristo quien lo entregue a Dios (1 Cor 15,24). Así pues, es también ultramundano. Por otra parte, 1 Cor 4,20s. muestra que se trata de una realidad presente. «Pues el reinado de Dios no consiste en palabras, sino en poder». De esta afirmación podríamos concluir que el «reino» está presente donde y cuando esté actuando el poder de Dios. Esto da una mayor vaguedad al término que la implicada por 1 Cor 15, donde es una realidad futura que existirá después de que las fuerzas hostiles hayan sido totalmente eliminadas. Vemos, por tanto, que sólo con cierta dificultad podemos ofrecer una definición precisa de «reino», incluso con un material que es mucho más fácil de tratar que el de los evangelios sinópticos. Sin embargo, no deberíamos concluir que la palabra no tenía ningún contenido conceptual.

Es mi opinión que podemos conocer el significado que el término «reino» tenía en la enseñanza de Jesús casi con el mismo grado de certeza con el que es posible conocerlo en Pablo. Es decir, podemos saber en general lo que éste significaba, aunque no podamos estar seguros de todos sus matices ni de toda su gama de significados. Los desacuerdos académicos a los que apela Scott tienen que ver de hecho precisamente con los matices y el alcance del vocablo. Deberíamos ponernos todos de acuerdo en que «reino» es un concepto con un núcleo de significado conocido: el reino de Dios, la «esfera» (geográfica, o bien temporal o espiritual) donde Dios ejerce su poder<sup>18</sup>. Si el reino «viene», que es lo que se pide en el Padrenuestro, desaparece la oposición a Dios. Para Pablo se trata de un evento cósmico: Cristo entregará el Reino, y Dios será todo en todos (1 Cor 15,24-28). Pablo esperaba un evento futuro real, algo que podría denominarse «el reino», pero no definió el término con lenguaje discursivo ni lo utilizó siempre con el mismo significado. Así como la falta de una definición explícita y la variedad de significados no lleva a la conclusión de que el «reino» era para Pablo un símbolo y no un concepto, tampoco debería ser así en el caso de Jesús. Tenemos ya en cualquier caso suficientes pruebas para saber que Jesús tuvo *ideas*. Probablemente algunas de ellas contribuyeron a dar significado a una de las principales palabras de su vocabulario.

18 Este es el significado fundamental que Bruce D. Chilton da al vocablo en los evangelios sinópticos y en el Targum de Isaías *God in Strength Jesus' Announcement of the Kingdom*, 1979, pp. 89, 285, 287. Sus expresiones son «autorrevelación de Dios» y «Dios viene con poder».

No tenemos en la enseñanza de Jesús nada tan explícito como 1 Cor 15,24-28.50, texto que no poseeríamos ciertamente si los corintios no hubieran tenido un problema con la resurrección. Lo más próximo a este pasaje en los evangelios es la respuesta a los saduceos (Mc 12,18-27 y par.). No podemos utilizar simplemente este texto para dar una definición más precisa de la concepción que Jesús tenía del Reino, dado que no sabemos si es auténtico. Sin embargo, nuestras constantes preocupaciones sobre la autenticidad no prueban tampoco que Jesús no tuviese una concepción del Reino. Al contrario, pienso que *conocemos perfectamente lo que quiso decir en términos generales: el poder de gobierno de Dios*. Esta parte de nuestro estudio tratará de demostrar este aserto, pero antes nos ocuparemos de investigar los matices, el alcance y la precisión del significado.

Desde un punto de partida diferente James Breech llega a unas conclusiones que complementan en parte la opinión de que en la enseñanza de Jesús el término «reino» no es un concepto.

A juzgar por los dichos y las parábolas fundamentales, no hay base alguna para afirmar que Jesús compartiera las ideas cosmológicas, míticas o religiosas de sus contemporáneos. Estos dichos y parábolas fundamentales guardan un silencio total sobre conceptos tales como cielo e infierno, resurrección de los muertos, el fin del mundo, el juicio final, los ángeles, etc. Así que no podemos aproximarnos a Jesús en cuanto «personaje histórico».

Breech prosigue afirmando que los dichos y las parábolas no apuntan a la historia como el *locus* de la acción, que las parábolas «no enseñan o ilustran ideas», y que los dichos y las parábolas «no reflejan relación alguna con las normas judías tradicionales de conducta (la Ley) ni con los ideales grecorromanos del ser humano o de la personalidad moral»<sup>19</sup>. La aversión a la esperanza y el pensamiento judíos del siglo I, que caracteriza a la mayor parte de la investigación neotestamentaria de un modo más o menos disfrazado, no puede encontrar una expresión más clara que ésta.

Dudo que sean muchos los que se dejen convencer por el agresivo ahistoricismo de Breech; no obstante, expondré algunos puntos que están en contra de esta manera de ver las cosas. Esto nos llevará a una crítica ulterior de Scott y del último Perrin y, finalmente, a nuestro problema más general: el uso del material de los dichos.

19 James Breech, *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man*, 1983, pp. 218s.

En primer lugar, deberíamos caer en la cuenta de que la lista de elementos que, según el análisis de Breech, no contiene el material de los dichos depende completamente de pasajes a los que se asigna el estatus de «fundamentales». Un gran número de dichos, al menos algunos de los que considero auténticos, tienen como *locus* la historia. Ya hemos discutido el dicho sobre el juicio de las doce tribus (Mt 19,28) y tendremos ocasión de considerar la sentencia sobre la bebida de vino en el Reino (Mc 14,25 y par.). Cada investigador elaborará su propia lista, pero dudo que sean muchos los que excluyan completamente ideas tan comunes como que Dios actúa en la historia. En segundo lugar, Breech —que comparte en este punto lo que considero un error bastante común— extrae información sólo de los dichos y de las parábolas. En tercer lugar, el hecho de que estas últimas no hagan referencia a la historia no debería sorprender. Las parábolas no son analogías históricas, ni (y replico con esto a Scott) son un lenguaje discursivo. El hecho de que no sean sencillamente lo que no son no prueba nada. Ciertamente no prueba que Jesús no tuviese un concepto de Reino, ni que careciera de ideas compartidas con sus contemporáneos. Si tuviéramos que leer todas las parábolas tanaíticas aplicándoles los razonamientos de Scott y Breech, llegaríamos a la conclusión de que los rabinos del periodo tanaítico no tenían interés alguno por la historia presente o futura, aunque sí un poco por la *Heilsgeschichte* («historia de la salvación»); que no se interesaban por la pureza; que tampoco les importaba lo más mínimo una definición y aplicación rigurosa de la Ley; que ciertamente tuvieron experiencias de la gracia de Dios, pero no las pudieron expresar directamente. Todo género literario o del discurso impone ciertas limitaciones y por esta razón no deberíamos restringir nuestra información sobre personas o grupos a lo que puede descubrirse mediante un solo género, si puede evitarse. No deben buscarse elementos legales en una plegaria, ni expresiones de piedad individual en códigos legales. Generaciones de estudiosos del Nuevo Testamento han llegado a conclusiones erróneas sobre la religión rabínica en no pequeña parte porque consideraron que la Misná, un documento repleto de minucias legales, era la religión de los rabinos. El craso error metodológico de igualar una obra literaria a toda una visión del mundo se encuentra también en la reciente descripción compuesta por Jacob Neusner de la cultura y del pensamiento de los rabinos del periodo misnico<sup>20</sup>. La obra de Neusner está

20. Véase mi «Puzzling Out Rabbinic Judaism», en W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism* II, 1980, pp. 65-79, especialmente pp. 69-75. La mejor evaluación

influida en parte por el estructuralismo, como la de Scott. Quienes utilizan este método deberían recordar que es deliberadamente ahistórico, y que no pueden obtenerse consecuencias históricas inmediatas mediante el análisis estructural de un determinado *corpus* de literatura, especialmente cuando está dominado por un solo género. Confiamos que el reciente, y saludable, interés por la crítica literaria, centrada fundamentalmente en las parábolas, no lleve a los investigadores del Nuevo Testamento a la conclusión errónea de pensar que solamente las parábolas y algunos dichos similares nos proporcionan los elementos necesarios para describir el «mundo» de Jesús.

El cuarto punto se dirige por igual a las opiniones de Perrin, Scott y Breech. Para nosotros es una idea fundamental nuestro deber de considerar los resultados. Resulta perfectamente claro que los discípulos de Jesús llegaron a tener ciertas nociones sobre Dios y el Reino. Suponer que sus ideas estaban fundamentadas en una comprensión totalmente errónea es recrear en versión moderna el tema apologético marcano de la falta de conocimiento de los discípulos. Las cartas paulinas muestran que los apóstoles y hermanos del Señor (1 Cor 9,5) estaban actuando como líderes de un movimiento escatológico judío. A no ser que todo el esquema —que es una concepción completa que incluye un mesías y se extiende hasta el acto final, la inclusión de los gentiles— les hubiese sido comunicado mediante las apariciones postpascuales, ¿de dónde procedería? Debemos poner en duda que fueran las apariciones tras la resurrección las que implantaron muchas de aquellas ideas en la mente de los discípulos. Probablemente éstos pensaban ya con esas directrices mientras seguían a Jesús. Breech y Scott defienden que el Nazareno confundió a todos y que fue totalmente enigmático<sup>21</sup>. Hay suficientes razones para pensar que en parte era enigmático, pero es extremadamente improbable que los discípulos lo entendieran de forma totalmente errónea. Es mejor continuar suponiendo que Jesús, como cualquier otra persona, tenía ideas, y que estas ideas tenían cierta relación con el judaísmo del siglo I<sup>22</sup>.

No pongo en duda que los que piensan que la enseñanza atribuida a Jesús por los Sinópticos es rica, llena de matices, sutil, desafiante y

crítica del proyecto de Neusner ha sido realizada por Hyam Maccoby, «Jacob Neusner's Mishnah»: *Midstream* 30 (1984), pp. 24-32. Sobre el asunto que nos ocupa véase especialmente p. 26.

21. Véase especialmente Breech, *o. c.*, pp. 1-5.

22. Cf. Chilton, *o. c.*, p. 15: «Deberíamos evitar hacer una exégesis del 'reino de Dios' que lo presente como algo esotérico para los oyentes de Jesús».

sugere estn realmente tocando algo auténtico. Además, ante la aparente incapacidad de los primeros cristianos para crear material de este talante<sup>23</sup>, no dudo que la enseñanza de Jesús tuviera algunos o todos estos atributos. En suma, no dudo que Jesús fuese un gran maestro que planteaba notables desafíos a sus oyentes. Esta perspectiva ayuda a explicar el seguimiento de sus discípulos, y más adelante intentaremos precisar su significado. Por ahora vamos a centrarnos en los dichos con el objetivo de comprender las cuestiones con las que comenzamos: la relación de Jesús con sus contemporáneos, su propósito, las causas de su muerte y su contribución como generador de lo que llegó a ser un movimiento diferente dentro del judasimo. No nos interesa directamente la admiración de la belleza profunda y polisémica de los dichos. Nuestro interés se centra en lo que Jesús dijo, pens e hizo respecto a las esperanzas de su pueblo y las consecuencias que ello tuvo. Esto significa que deberíamos seguir adelante con el estudio del Reino como idea que tenía un contenido identificable.

### *Presente y futuro: el problema de los dichos*

Al oponerme a las opiniones que sostienen que la enseñanza de Jesús refleja un uso simbólico y no conceptual de «reino», o que no tenía relación con el pensamiento de sus contemporáneos, no pretendo defender que sea fácil y seguro obtener información histórica sobre este término a partir del estudio de los dichos<sup>24</sup>. Al contrario, las dificultades que éstos presentan constituyen una de las razones del enfoque que hemos dado a nuestro trabajo. Entendemos perfectamente que los métodos de estudio no históricos reflejen la frustración ante la dificultad de obtener un significado claro y unívoco.

Podemos ejemplificar los problemas que origina el uso de los dichos e incluso avanzar en la cuestión del carácter escatológico del mensaje de Jesús, si volvemos a un aspecto del tema del Reino que pusieron sobre el tapete Weiss y Schweitzer y que ha continuado dominando el debate: la cuestión de la llegada o el momento del Reino.

23. Véase Jacques Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus* I, 1980, pp. 42-47.

24. Utilizo la expresión «material de los dichos» como término genérico que incluye los llamados propiamente «dichos» (*logia*), las parábolas, otras formas de enseñanza y la proclamación. Bruce Chilton se opuso acertadamente a la utilización del término «enseñanza» en cuanto aplicado a todos los dichos, incluidos los de proclamación o anuncio: *o. c.*, p. 21.

Tanto en este como en otros puntos Schweitzer tenía una posición perfectamente clara: el Reino sería un cataclismo, y Jesús esperaba que aconteciera durante su vida. Coincidiría con el tiempo de la cosecha<sup>25</sup>. Sus discípulos tenían que partir y sufrir (el sufrimiento es condición previa para la llegada del Reino)<sup>26</sup>, y con la llegada de éste Jesús sería el virrey<sup>27</sup>. Ahora bien, los discípulos partieron pero no sufrieron, y el Reino no llegó. Jesús asumió entonces el sufrimiento con la intención de forzar a Dios para que instaurara el Reino<sup>28</sup>. Murió, pero antes del final se dio cuenta de que su esperanza fracasa: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?».

Dos de las obras más notables de los dos especialistas más influyentes en la investigación neotestamentaria del siglo XX son intentos de réplica a Schweitzer. La respuesta es evidente en el caso de Dodd y, aunque no tan evidente, es perfectamente clara en el de Bultmann<sup>29</sup>. A primera vista parece que Bultmann aceptó la definición básica de Schweitzer: «No hay duda de que Jesús como sus contemporáneos esperaba un drama escatológico terrible»<sup>30</sup>. Además, se trataba del drama clásico de la esperanza judía: «Jesús dio por sentado como sus contemporáneos que *el reino de Dios vendría para beneficio del pueblo judío*»<sup>31</sup>. Pero no es preciso prolongar mucho más la lectura para descubrir que lo que se admite en un nivel se niega inmediatamente en otro, concretamente en el nivel del significado: «Por tanto, la venida del reino de Dios no es realmente un acontecimiento que ocurra en el curso del tiempo, que deba suceder en algún momento y al que se pueda responder positivamente o con indiferencia»<sup>32</sup>. No vamos a desviarnos dejando de lado el estudio sobre Jesús para estudiar el pensamiento de Bultmann, una tarea que ha generado en sí misma un conjunto importante de obras<sup>33</sup>. Es evidente, sin embargo, que en un lenguaje normal la primera y la tercera de las afirmaciones citadas más arriba son, *en el caso* de que se refieran a Jesús, contradictorias en sí mismas. Si Jesús esperaba «como sus contemporáneos» un

25. Schweitzer, *o. c.*, pp. 357s.

26. *Ibid.*, pp. 360s.

27. *Ibid.*, pp. 365-367.

28. *Ibid.*, pp. 370s.

29. Véase *supra*, pp. 54-57.

30. *Jesus and the Word*, 1958, p. 38.

31. *Ibid.*, p. 43.

32. *Ibid.*, pp. 51s.

33. Véase, por ejemplo, N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963, pp. 115-117.

drama escatológico, éste debería ser necesariamente «un acontecimiento en el curso del tiempo».

La aproximación de Dodd era totalmente diferente. Su respuesta a Schweitzer no era hermenéutica ni semántica, sino exegética:

Esta declaración de que el reino de Dios ya ha llegado<sup>34</sup> trastorna necesariamente todo el esquema escatológico según el cual la venida del reino esperado cierra el amplio panorama del futuro. El *éschaton* se ha desplazado del futuro al presente, de la esfera de las expectativas a la de la experiencia vivida. Por tanto, es peligroso suponer que el contenido de la idea «reino de Dios», en el sentido en el que Jesús la empleó, pueda enriquecerse a base de las especulaciones de los autores apocalípticos. Éstos se referían a una realidad futura, concebible únicamente en términos fantásticos. Jesús, en cambio, hablaba de algo que al menos en un aspecto era objeto de experiencia<sup>35</sup>.

El objetivo de repetir esta historia de la investigación, perfectamente conocida por la mayoría nuestros los lectores y que en cualquier caso ha sido ya esbozada parcialmente en la «Introducción», es llegar a la siguiente conclusión: los lectores de Dodd están casi totalmente de acuerdo en que tenía cierta razón, pero que exageró<sup>36</sup>. Desde entonces los especialistas han intentado establecer un equilibrio entre Weiss y Schweitzer, por una parte, y Dodd, por otra. A su vez esta actitud ha lanzado el problema a manos de los exegetas, quienes han pensado que puede equilibrarse la balanza sólo si es posible determinar la autenticidad de cada dicho, su forma original (es decir, el arameo subyacente), así como su marco y connotación originales. Kümmel lo expresa con precisión:

Esta gran divergencia entre las concepciones prueba que no sólo está en discusión la exégesis de algunos pasajes ambiguos, sino que el conjunto total de los testimonios originales sobre el mensaje escatológico de Jesús se evalúa de forma completamente diferente y que, por tanto, sólo puede tomarse una decisión correcta examinando la totalidad de lo que los evangelistas dicen sobre la predicación de Jesús<sup>37</sup>.

Esta opinión de que una esmerada exégesis de los dichos conducirá a una «decisión correcta» ha llevado a muchos estudiosos del

34. Los pasajes que tenía en mente eran Mt 12,28; Mc 1,14s.; Lc 10,23s.; Lc 11,31s.; Mt 11,2-11.

35. C. H. Dodd, *Las Parábolas del Reino*, 2001, pp. 67-68.

36. Véase Perrin, *The Kingdom...*, p. 73.

37. Kümmel, o. c., p. 16.

Nuevo Testamento a un atolladero del que nunca han podido salir. La causa de este callejón sin salida es tratar los evangelios sinópticos como si fuesen cartas de Pablo (o como si se tratase de la obra de un solo autor que escribe en su propia lengua), dando por supuesto que una atención suficientemente esmerada a lo que los evangelistas dicen nos descubrirá con precisión y con todos sus matices lo que Jesús pensaba. Por supuesto, esto es posible en teoría. Si pudiéramos dar con los pasajes que recogen con precisión lo que Jesús dijo, si pudiéramos recuperar el marco en el que lo dijo (una de las primeras reglas de la exégesis es que el significado depende del contexto), y si pudiéramos poner en relación los dichos sobre un tema determinado con otros sobre el mismo asunto pero ubicados en un contexto diferente, podríamos descubrir con probabilidad lo que Jesús pensó básicamente sobre este tema y los matices de su pensamiento. Se trata de un proyecto muy ambicioso y la posibilidad teórica de lograrlo mediante el estudio de los dichos conlleva unos esfuerzos exegéticos cada vez más complicados que conducen con frecuencia a una hiperexégesis, es decir, llevan a insistir con ahínco en un dicho con la esperanza de que nos diga sobre Jesús más de lo que razonablemente puede esperarse de un pequeño testimonio fragmentario.

Deberíamos afrontar la situación real con franqueza. Raramente podemos recuperar el contexto original de un dicho y por consiguiente es muy difícil lograr comprender los matices y el alcance de un concepto. Nos puede ayudar una analogía (o más bien el contraste) entre «Jesús y el Reino» y «Pablo y la Ley». En el caso de este último sabemos a qué ley se refería, tenemos afirmaciones sobre ésta en diferentes contextos que son susceptibles de reconstrucción con bastante éxito (por ejemplo, la situación polémica en Gálatas y la parenética en Rom 13), por lo que es posible determinar la posición fundamental del Apóstol y las variaciones que proceden de los diferentes contextos. Esto mismo es lo que han intentado hacer los especialistas con el tema de «Jesús y el reino». Partimos de una base firme: conocemos básicamente de qué reino hablaba. Pero enseguida empiezan los contrastes. Es como si un autor o autores hubiesen escrito una obra mixta llamada «El evangelio de Pablo» y hubiesen introducido en nuevos contextos pasajes tales como Rom 2,13; Gal 2,16; Rom 3,21; Rom 8,4; 2 Cor 3,6; hubiesen añadido nuevos dichos elaborados por ellos; a continuación hubieran adaptado el material para ser utilizado en la predicación y la enseñanza; y finalmente lo hubiesen traducido a otra lengua con la consiguiente adaptación y cambio. Si las cartas de Pablo hubiesen sido tratadas de este modo, ¿qué oportu-

nidad tendríamos de comprender el(los) propio(s) punto(s) de vista del Apóstol sobre la Ley? ¿Tenemos mejores posibilidades de entender la perspectiva de Jesús sobre el Reino *si toda nuestra información ha de venir del material de los dichos*? Comprobaremos que es realmente difícil establecer las líneas principales y que permanecen esquivos los matices y las precisiones. Para determinar la idea fundamental del mensaje de Jesús sobre el Reino es necesario separar los dichos que tienen un núcleo auténtico de los que son totalmente elaboraciones posteriores..., empresa nada segura en modo alguno. El matiz específico depende de la reconstrucción tanto de los fragmentos auténticos de los dichos como de los contextos originales. Las probabilidades de realizar suficientes reconstrucciones correctas que nos ayuden a precisar y matizar la concepción de Jesús sobre el Reino son, sin exagerar nada, muy escasas. Más grave aún: si alguien lo hiciera, ninguno la entendería.

Aunque la dificultad y la incertidumbre de la reconstrucción puede haber conducido a algunos a utilizar medios no históricos en el estudio de los evangelios, otros en cambio han insistido en que hay que procurar una exégesis más rigurosa. Así, Martin Hengel sostiene que «el progreso en la investigación de los Sinópticos depende en gran medida de los análisis aislados de estas pequeñas unidades», que él mismo ejemplifica con su propio estudio de Mt 8,21s./Lc 9,59s.<sup>38</sup>. Cada pasaje debe analizarse individualmente, empleando «la crítica de las formas y de la redacción, más la *Religionsgeschichte* ('historia de las religiones')»<sup>39</sup>. Es difícil argumentar contra Hengel teniendo en cuenta el deslumbrante éxito de su aplicación. Pienso que el libro de Hengel es una obra maestra, posiblemente el mejor estudio monográfico que se hay hecho jamás sobre una perícopa sinóptica, y estimo que arroja una gran claridad sobre cómo deberíamos proceder en el estudio sobre Jesús; además, sus conclusiones son convincentes. ¿Por qué, entonces, sigo siendo escéptico sobre la posibilidad de llegar a conocer datos históricos sobre Jesús mediante una exégesis rigurosa de cada pasaje? El notable éxito de Hengel no prueba desgraciadamente que el método dé buenos resultados al aplicarlo a todo el conjunto de los Sinópticos. Hengel seleccionó el pasaje correcto. Otros no responden también como el escogido por él y, desde mi punto de vista, no pueden explorarse con resultados aproximada-

38. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, 1981, p. 13, n. 6.

39. *Ibid.*, p. 13.

mente iguales. Desde *La historia de la tradición sinóptica* de Bultmann así parece confirmarlo la historia de la investigación. Aunque cada pasaje se ha visto sometido a un análisis detallado, nuestro conocimiento sobre Jesús no ha progresado. El esfuerzo no ha sido totalmente inútil; o, dicho de otro modo, ha sido necesario examinar todos los pasajes para ver lo que puede o no conocerse. Estimo que la mayor parte de la tarea exegética de las últimas décadas tiene un valor negativo: el análisis de los dichos no consigue darnos una imagen de Jesús que sea convincente y que responda históricamente a cuestiones importantes.

Vayamos, por ejemplo, a uno de los pasajes más discutidos de los sinópticos: Mt 12,28//Lc 11,20. Se trata de un versículo que durante años ha tenido una gran importancia en el estudio sobre Jesús y el Reino. Las palabras de Mateo son: «Pero si expulsó los demonios por el Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros (*ephthasen*) el reino de Dios». La versión de Lucas es idéntica excepto en que lee «por el dedo de Dios» en lugar de «por el Espíritu de Dios». Dodd se apoyó firmemente en el término *ephthasen* para defender que el significado es el siguiente: «Jesús proclama el reino «escatológico» de Dios como un hecho presente», y extendió el mismo significado al término *engiken* («está cerca») de Mc 1,15<sup>40</sup>. Bultmann leyó los mismos versículos y concluyó que el Reino es como la aurora que está irrumpiendo pero aún no ha llegado, o como un tren que está entrando en la estación pero sin llegar aún al andén<sup>41</sup>. Perrin leyó el versículo y dijo totalmente convencido que Jesús pensaba que sus exorcismos eran una «manifestación del reino de Dios en el presente»<sup>42</sup>. Fue incluso más lejos: el versículo muestra que «*la experiencia del individuo se ha convertido en la escena del conflicto escatológico*»<sup>43</sup>.

Es cierto por supuesto, y debemos decirlo inmediatamente, que cada especialista pensaba que tenía pruebas que corroboraban su interpretación. Pero incluso admitiendo este extremo, debemos tener en cuenta que la pieza clave del argumento es Mt 12,28//Lc 11,20<sup>44</sup>.

40. Dodd, *o. c.*, pp. 60s. Para un desarrollo de la interpretación de Dodd véase Perrin, *The Kingdom...*, pp. 58-61.

41. Debo estas imágenes a Perrin, *The Kingdom...*, p. 114. Véase también R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 2000, p. 74: «El reinado de Dios está cerca».

42. Perrin, *The Kingdom...*, p. 76.

43. *Ibid.*, p. 171. Véase también p. 199.

44. Véase, *supra*, n. 34, para los pasajes en los que se apoya Dodd. Perrin (*The Kingdom...*, pp. 74-76) da una lista más larga. Algunos están realmente fuera de lugar.

Hay problemas, sin embargo. El pasaje en sí, «la controversia sobre Beelcebub», es complejo y poco común<sup>45</sup>, y encontramos muchas propuestas de análisis<sup>46</sup>. El dicho de Mt 12,28 presenta en sí mismo un problema que frecuentemente se pasa por alto: ¿a quiénes «llega» el reino de Dios? ¿A los adversarios de Jesús o a los que curaba?<sup>47</sup>. Admitamos, sin embargo, la opinión común sobre el versículo<sup>48</sup>: 1) es una sentencia independiente que se introdujo en la tradición sin un contexto determinado; 2) es auténtico; 3) indica que Jesús pensaba

Por ejemplo, no es cierto que el perdón estuviera reservado para el tiempo mesiánico (p. 75; véase, *supra*, capítulo 3, n. 54), lo que excluye algunos de los pasajes de Perrin. Sería un buen ejercicio en algunos aspectos revisar la lista de pasajes que según Perrin prueban que Jesús consideró el Reino como realidad ya presente para mostrar cuán pocos llevan realmente a esta conclusión. Sin embargo, esto nos desviaría de nuestro objetivo actual y sería tedioso para la mayoría de los lectores. Quizá bastaría con decir que todo el castillo de naipes se derrumbaría al quitar Mt 12,28 y 11,5s. Por esta razón, y también porque sólo pretendo ilustrar el problema del material de los dichos, limito el estudio a estos dos pasajes.

Schlosser (o. c., p. 675) señala que el pasaje principal a favor de la realidad presente del Reino es Lc 11,20 (que considera como la forma más original), pero estudia también otros tres pasajes: Mc 1,15; Lc 7,28//Mt 11,11; Lc 17,20s. (pp. 89-243). Ulrich Müller («Vision und Botschaft»: ZTK 74 [1977]), cita como pasajes pertinentes Lc 11,20; 10,23s.; 10,18; Mc 2,19a, centrando su artículo en Lc 10,18.

45. Es éste, por ejemplo, uno de los pocos pasajes en los que Mateo, más que Marcos, ocupa el «término medio», aunque se le considera generalmente como un «solapamiento Marcos-Q» (véase Sanders, «The Overlaps of Mark and Q and the Synoptic Problem»: NTS 19 [1973], pp. 453-465). No obstante, es difícil considerar el pasaje como resultado de una copia mecánica de versículos alternativos de Marcos y Q, postura que la teoría del solapamiento Marcos-Q debe presuponer. Para un convincente análisis de la estructura del pasaje tal como se encuentra en Mateo véase Lamar Cope, *Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*, CBQMS 5, 1976, pp. 37-40, 46s.

46. Además de las obras citadas en la nota anterior, véanse por ejemplo Arland Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 1979, p. 105; B. C. Butler, *The Originality of St Matthew*, 1951, pp. 8-12.

47. J. C. O'Neill, *Messiah. Six Lectures on the Ministry of Jesus*, 1980, p. 15: Aunque sean variados los significados que puedan otorgarse a «[el reino] *ephthasen* a vosotros», es seguro que no puede significar «ya ha llegado el Reino, porque nadie esperaba que la decisión de hombres que niegan las obras de Dios en el mundo habría de hacer que viniera el Reino, y mucho menos que este mundo fuera el reino de Dios. Las palabras «el reino de Dios» deben referirse a algo así como «la sentencia que Dios pronunciará cuando llegue su Reino». En su conjunto el dicho significa: «Si estáis equivocados respecto a mis exorcismos, y yo expulso los demonios por el dedo de Dios, ya habéis pronunciado contra vosotros mismos la sentencia que Dios emitirá cuando venga a reinar abiertamente».

48. Véase Schlosser, o. c., pp. 130, 134-139. Cf. también Perrin, Bultmann y otros, citados más abajo.

que sus exorcismos manifestaban la presencia del Reino. Ahora bien, ¿cuál es la fuerza de estas razones? 1) Es independiente, porque si hubiera estado relacionado originalmente con el versículo anterior («Si yo expulso demonios por el poder de Beelcebub, ¿con qué poder los expulsan vuestros discípulos?»), su significado sería «que los exorcistas judíos confirmarían también mediante sus acciones el reino de Dios había llegado»<sup>49</sup>, y no es concebible que Jesús pensara esto de la obra de los «exorcistas judíos». 2) Es auténtico, porque «está henchido del vigoroso sentimiento escatológico que debió de sustentar la actuación de Jesús»<sup>50</sup>. 3) Significa que el Reino está presente, porque sin duda alguna *ephthasen* tiene el sentido de «ha llegado»<sup>51</sup>.

Debo confesar que no me convencen estos argumentos y me atrevo a proponer otras posibilidades. Aun aceptando sin debate la autenticidad del versículo, dudamos que la opinión dominante sobre su significado sea cierta. En primer lugar, me parece obviamente dudoso depositar tanta confianza en el significado del verbo *ephthasen*<sup>52</sup>. ¿Cómo podemos saber que el verbo griego capta con precisión no sólo lo que dijo Jesús sino también los matices que quería expresar? Ciertamente no podemos saberlo. Si, no obstante, tenemos que decidir su significado exacto, descubriremos que frecuentemente significa «llegó», en el sentido de que «se ha decidido la llegada» y no que «ya ha acontecido». Cuando el autor del Testamento de Abrahán escribe que «la copa de muerte» llegó (*ephthasen*) a Abrahán (TestAbr 1,3), al patriarca le quedan todavía diecinueve capítulos de vida<sup>53</sup>.

En segundo lugar, no sé por adelantado (a menos que este versículo me lo indique) que Jesús albergaba la convicción de que la

49. Kümmel, o. c., pp. 105s. Cf. también Bultmann, o. c., p. 74.

50. Bultmann, o. c., p. 221.

51. Perrin, *The Kingdom...*, p. 87.

52. Además de Dodd y Perrin, citados *supra*, véase David Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, 1959, p. 47: «El uso de *phthanein* en Mt 12,28 par. en oposición a *engizein* en Mc 1,15 par. no puede ser una casualidad». Para Bosch estos pasajes prueban que Jesús pensaba que el reino de Dios se hacía presente en sus exorcismos. Kümmel (o. c., pp. 106s.) de modo similar fundamenta parte de su argumento en la distinción entre los verbos de Mc 1,15 y Mt 12,28. Cf. el intento de Schlosser (o. c., p. 137) de determinar el significado preciso de *ephthasen*. Pienso que esta forma de argumentación es una hiperexégesis que sobrepasa los límites tolerables. Quizá podamos proceder de este modo (apoyándonos en el cambio de una frase o de una sola palabra) en las cartas de Pablo, pero no en los Sinópticos.

53. O'Neill, o. c., pp. 17s. Se produce el mismo problema con el significado del verbo en los comentarios a 1 Tes 2,16.



expulsión de los demonios era la expresión de la venida del reino de Dios, y de que sólo el poseedor del Espíritu de los tiempos finales podía realizar tal acción, o, tal vez, que lo importante era el hecho de que él las ejecutara. Los argumentos para probar el aislamiento, la autenticidad y el significado del dicho son en parte circulares. Dependen de lo que se concluya sobre la forma en la que Jesús vio la relación entre sus exorcismos y el *éschaton*, pero tal conclusión depende, en no menor grado, del dicho en cuestión. En parte, sin embargo, la posición atribuida a Jesús —a saber, que sus exorcismos eran signos del Reino— se basa en la opinión de que el mesías (o su mensajero) según las expectativas judías vencería al mundo demoníaco y manifestaría esta victoria milagrosamente mediante los exorcismos<sup>54</sup>. Si fuera efectivamente así, aumentaría la probabilidad de que Jesús y los demás hubiesen visto sus exorcismos a esta luz. Pero, de hecho, es difícil encontrar esta idea. Los testimonios citados normalmente a su favor son AsMo 10,1 y TestLev 18, pero es solamente este último el que dice exactamente lo anterior<sup>55</sup>, y difícilmente podemos considerarlo como testimonio representativo de todo el judaísmo. Sospechamos que la verdadera fuente de la creencia académica en esta supuesta escatología judía es Mt 12,28, considerado aisladamente de 12,27. Toda la argumentación sobre el carácter aislado y el significado de este versículo como medio para comprender la concepción que Jesús tenía de su obra me parece que depende más de un razonamiento circular que de cualquier otra cosa<sup>56</sup>.

54. Así Bosch, o. c., p. 49 «El judaísmo tardío esperaba que terminarían los poderes demoníacos al comenzar la futura era mesiánica». Concluye afirmando que lo que los judíos esperaban que acontecería en el futuro «irrumpió» en la acción de Jesús, en sus hechos y en su predicación. Bosch cita a otros especialistas que sostienen este punto de vista. Cf. John Reumann, *Jesus in the Church's Gospels*, 1968, pp. 153s.; Perrin, *The Kingdom...*, p. 166; Ernst Bammel, «John Did no Miracle», en C. F. D. Moule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, 1965, pp. 188-191; Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 1983, p. 155 «Los milagros... se realizan por medio de agentes [de Dios], cuyos exorcismos son considerados signos de la inevitable derrota de los poderes que se oponen a la divinidad».

55. AsMo 10,1 «Entonces aparecerá su reino en toda su creación, y desaparecerá Satanás y el sufrimiento se esfumará con él». TestLev 18,12 «Y atará a Belial, y dará poder a sus hijos para que pisoteen a los malos espíritus».

56. Ciertamente todos admitían que en el *éschaton* Dios destruiría el mal. Pero no existen argumentos convincentes que indiquen que el exorcismo era considerado como el signo de la llegada del Reino, por una razón porque había demasiados exorcistas. Kee (*loc. cit.*, n. 54) obtiene su conclusión tras un estudio de algunos pasajes de la literatura judía, ninguno de los cuales confirma su tesis del exorcismo como signo. Los únicos «signos y milagros» que puede citar como testimonio de la llegada del

En tercer lugar, no es difícil encontrar testimonios que nos lleven a atribuir a Jesús otra forma de entender sus exorcismos. Tal vez pensaba que otros podían expulsar demonios y que, por tanto, su acción no era una prueba de su relación con Satán al igual que no lo era esa misma actividad por parte de los demás. Éste es después de todo el sentido fundamental de Mt 12,27s. tal como aparece ahora el texto. ¿Qué obliga entonces a separar los vv. 27 y 28 excepto el presupuesto de que Jesús *debió* haber sido consciente de su poder exclusivo y que, por consiguiente, *no pudo* haber atribuido el mismo poder a los otros?<sup>57</sup>. En este asunto tenemos de hecho una curiosa tradición doble sobre otros exorcistas: un pasaje dice que los que no están contra Jesús están a su favor (Mc 9,38-41//Lc 9,49s.), y el otro que quienes no están con Jesús están contra él (Mt 12,30//Lc 11,23). Si alguno de estos dos dichos es auténtico y se refería originalmente a otros exorcistas<sup>58</sup>, tenemos una prueba junto con Mt 12,27//Lc 11,19 de que Jesús no consideró sus propios exorcismos como exclusivos. Además, la forma marcana (9,38-41) apoya el que mantengamos juntos a Mt 12,27 y 12,28, pues relaciona positivamente a otros exorcistas con Jesús.

Si fijamos por tanto nuestra atención no en Mt 12,28//Lc 11,20 aisladamente, sino en Mt 12,27s.//Lc 11,19s. y en Mc 9,38-41//Lc 9,49s., llegaríamos a una opinión sensiblemente diferente a la de Bultmann, Perrin y otros muchos, a saber, que Jesús dio el mismo significado a sus exorcismos que a los de los demás. ¿Podemos estar seguros, más allá de toda duda razonable, de la verdad o falsedad de una u otra interpretación?

Alguien dirá inmediatamente que hay otras pruebas de que Jesús dio un significado especial a su ministerio. De ningún modo niego esto. Pero ¿recae este acento especial en su capacidad para hacer exorcismos? ¿Puede precisarse el concepto de la llegada del Reino con todos sus matices sobre la base de Mt 12,28//Lc 11,20? No lo veo claro en absoluto.

Reino no son los exorcismos (que Kee considera que lo eran, p. 155), sino las liberaciones milagrosas de Daniel (Kee, p. 154). Los exorcismos (por ejemplo, en la Oración de Nabónido) no tienen nada que ver con la llegada del Reino. Los pasajes citados por Kee dejan realmente claro que la conclusión sobre los exorcismos y el Reino no depende de los datos aportados por las fuentes judías.

57. Es digno de señalarse que M.-E. Boismard, que no vacila normalmente en dividir los pasajes en sus diferentes elementos, deja juntos Mt 12,27 y 28 *Synopsis des quatre Évangiles en Français II*, 1972, pp. 127s.

58. Quizá no sea necesario decirlo ninguno de los puntos es seguro. Pero no considero que el dicho de Mt 12,30 y par sea menos probable que el de Mt 12,27 y par.

Permítaseme repetir las decisiones que deben tomar los especialistas para extraer una información de Mt 12,28 que les permita explicar convincentemente qué idea tenía Jesús del Reino. Primero hay que decidirse sobre el contexto del versículo. En su contexto actual, por la razón que dio Kümmel, es relativamente inocuo. Pero una vez aislado, debe demostrarse que es auténtico. Tras la demostración, debe suponerse que Jesús *pretendió* ofrecer en él su propia interpretación *categorica* de sus exorcismos. Después debemos suponer que las palabras se mantuvieron con exactitud en arameo, que fueron correctamente traducidas y transmitidas con exactitud en griego. Finalmente hay que determinar el matiz del verbo principal: ¿es un presente «proléptico»? ¿Significa prácticamente que el Reino se nos viene encima? ¿Que ha llegado plenamente con toda su fuerza y gloria? Antes de emitir un juicio sobre el significado completo que para Jesús tenía el «reino de Dios», debemos repetir estos ejercicios docenas de veces y poner en relación sus resultados. Y al final, repetimos, nadie sabrá si fueron o no correctas todas las decisiones y aceptables todos los juicios sobre sus relaciones.

He escogido deliberadamente el caso más importante en el arsenal de los que intentan comprender a Jesús mediante la interpretación de sus dichos para mostrar las tremendas limitaciones del método. No hay probablemente otro versículo en los evangelios sobre el que exista tanta unanimidad. No mantengo la firme convicción de que esta opinión tan extendida sea errónea. Pero no pienso que consigamos «resultados seguros» siguiendo el camino que he bosquejado brevemente. Volveremos en el siguiente capítulo a la cuestión de los exorcismos y otros milagros. Ahora quiero proseguir mi argumentación sobre lo que no podemos conocer con certeza acerca del reino de Dios a partir de la enseñanza de Jesús.

Podemos detenernos provechosamente un momento en uno de los pasajes que apoyan la idea de que el Reino está ya presente en las palabras y acciones de Jesús: la respuesta de éste a la pregunta del Bautista en Mt 11,2-6//Lc 7,18-23<sup>59</sup>. Como se ha observado frecuen-

59. Con frecuencia se considera que este pasaje es decisivo para entender la concepción que Jesús tenía de su propio ministerio. También se le ve como argumento que confirma que Jesús creía que el Reino «irrumplía» mediante sus palabras y acciones. Véase J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, pp. 53s., donde encontramos más referencias. A. E. Harvey (*Jesus and the Constraints of History*, 1982, pp. 141s.) ha hecho la sugerente propuesta de que la presentación que hace el propio Jesús de su ministerio citando Is 61 (que se refleja en Mt 11,2-6) explica que se le aplicara el título de «mesías».

temente, el pasaje presenta dificultades. Bultmann consideraba que la parte principal de la réplica de Jesús en Mt 11,5s. («los ciegos recobran la vista...») era originalmente un elemento independiente. «... La pregunta del Bautista es probablemente una formación de la comunidad, y se cuenta entre los pasajes en los que se presenta al Bautista como testigo a favor de la mesianidad de Jesús»<sup>60</sup>. El objetivo del dicho base («los ciegos ven...») «es sólo tomar el colorido del Segundo Isaías para aplicarlo a la pintura de la bienaventuranza definitiva que Jesús cree que está comenzando, sin necesidad de relacionar cada afirmación con acontecimientos concretos que ya habían ocurrido»<sup>61</sup>. Bultmann, sin embargo, consideraba auténtico el dicho de Mt 11,5s.<sup>62</sup> El comentario de Dunn deja claro que es difícil aceptar la perícopa como el relato de un intercambio histórico entre Juan y Jesús, pero termina aceptándola y ofreciendo para ella el siguiente contexto: debió generarse «tan pronto como el aspecto de inminencia, característico de la predicación de Juan, fue suplantado o al menos completado con el aspecto de cumplimiento, característico de la predicación de Jesús»<sup>63</sup>. Pero ¿dónde encontramos ese aspecto de cumplimiento que es «característico» de la enseñanza de Jesús? En Mt 12,28 y 11,5s. Y ¿cómo sabemos que ese aspecto es característico? En palabras de Bultmann, ya referidas más arriba en relación con Mt 12,28: «Está henchido del vigoroso sentimiento escatológico que debió haber caracterizado la actividad de Jesús»<sup>64</sup>. Cuando recordamos la cadena de presupuestos y argumentos (algunos circulares) necesarios para caracterizar Mt 12,28 como interpretación categorica hecha por Jesús de su propia actividad, especialmente la separación de Mt 12,28 de 12,27 y el gran esfuerzo para hallar el matiz exacto de *phthanein* —como si Jesús hubiese empleado esta palabra—, podemos empezar a sospechar que los especialistas han mostrado excesiva confianza en hacer del «cumplimiento» y la «presencia» las características que determinaban y regían el mensaje de Jesús.

Una de los principales asuntos en juego en el trabajo desarrollado sobre Mt 12,28 y 11,5s. (y sobre otros pocos pasajes que pueden citarse como apoyo) son los rasgos distintivos de Jesús respecto a

60. Bultmann, o. c., p. 83.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*, p. 126.

63. Dunn, o. c., pp. 55-60; la cita procede de la p. 59 y se encuentra en cursiva en el original.

64. Bultmann, o. c., p. 221.

otros profetas y exorcistas judíos, especialmente Juan Bautista<sup>65</sup>. Para defender que el Reino estaba presente «de alguna forma»<sup>66</sup> en las palabras y acciones de Jesús, especialmente en los exorcismos, y que estos milagros supuestamente escatológicos colocaban a Jesús aparte de los demás, se tiene que asumir explícita o implícitamente que Jesús era único. En ocasiones, y supongo que a causa de una desafortunada elección de términos, se dice que los milagros eran signos del Reino y que, puesto que Jesús los realizaba, él trajo el Reino<sup>67</sup>. Debemos admitir que Jesús no era el único que hacía milagros en su época, y pienso que nadie opinará lo contrario. Recientemente Harvey ha presentado el argumento de que Jesús era único por el *tipo* de milagros que realizaba, y que precisamente éstos manifestaban la llegada del tiempo anunciado por los profetas. Es una propuesta interesante, pero pienso que no tendrá éxito; volveremos a ella en el capítulo siguiente. Normalmente el peso recae en la *singularidad de la autoconciencia o afirmación de Jesús*. «A diferencia de Jesús, en ninguna parte habla Juan Bautista de la expulsión de los demonios como señal de que ‘el reino de Dios está entre vosotros’»<sup>68</sup>. «Hay algo totalmente distintivo, ciertamente *único* en esta conciencia de poder» (referido a Mt 12,28//Lc 11,20)<sup>69</sup>. «Juan creía que el fin estaba cerca; Jesús pensaba que el cambio de eones ya había tenido lugar» (referido a los dos pasajes que hemos estudiado, y a uno o dos más)<sup>70</sup> Según Trautmann, en ningún lugar del judaísmo antiguo se dice que un exorcismo humano haga irrumpir el *éschaton* en el mundo presente, que el reino de Dios irrumpa mediante una acción humana<sup>71</sup>.

65 Véase, por ejemplo, Kummel, *o c*, p 88, Dunn, *o c*, pp 49, 64, Reumann, *o c*, pp 153s

66 Es una complicación clásica para los especialistas intentar explicar con precisión cómo estaba «irrumpiendo» el Reino en las palabras y acciones de Jesús. Podemos notar el esfuerzo de Bornkamm «Este misterio no es sino el advenimiento oculto del Reino de Dios en medio de un mundo que no deja aparecer ninguna señal de este Reino ante los ojos de los hombres», «el reino de Dios sobreviene en silencio e incluso a pesar del fracaso» (*Jesus de Nazaret*, 1996, pp 74-75) Cf también Kummel, *o c*, p 111, citado *infra* Perrin reconoció la dificultad al decir «de alguna forma» (*The Kingdom*, pp 42s)

67 Reumann, *o c*, p 154 «No se dice en ninguna parte que Juan Bautista realizara milagros, que eran signos del Reino»

68 Reumann, *o c*

69 Dunn, *o c*, p 47

70 *Ibid*, p 64

71 M Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, 1980, p 265 Supongo que lo que quiere decir es que no se encuentra en ninguna otra parte una afirmación de este tipo. Por otro lado, esta afirmación puede ser simplemente una confesión de fe

Vemos, por tanto, que para conseguir información significativa sobre Jesús a partir de pasajes como Mt 12,28, los especialistas deben suponer no sólo que pueden reconstruir con precisión lo que Jesús dijo y lo que quiso decir exactamente, sino que tienen también que eliminar la posibilidad de que cualquiera tuviese también esos puntos de vista. Ahora bien, esta forma de proceder incrementa enormemente el carácter dudoso del método, por cuanto exige elaborar hipótesis tras hipótesis. ¿Cómo podemos defender históricamente que una determinada actitud o concepción son únicas? Una evaluación sobria de acuerdo con los cánones normales de elaboración de la historia no puede ir más lejos de lo «no atestiguado en otro lugar». Pero ¿puede lo «no atestiguado en otro lugar» ser determinante para comprender a Jesús? Carecemos prácticamente de testimonios de lo que otros sanadores y predicadores judíos del siglo I pensaban sobre el significado de sus propias acciones. Es verdad que poseemos cierta información sobre Juan Bautista, pero difícilmente podemos pensar que conocemos el alcance total de cuanto pensó y dijo. ¿Podemos estar seguros de que ni Teudas (Josefo, Ant. XX,97-99) ni el Egipcio (Ant. XX,168-172; Bell. II,261-3) pensaron que el Reino estaba irrumpiendo con ellos como virreyes de Dios? Opino que no. De hecho me parece probable que estos profetas pensaban que Dios actuaba en ellos y que traería el Reino mediante sus intervenciones. Refiriéndonos nuevamente a la afirmación de Trautmann de que en ninguna otra parte del judaísmo excepto en los evangelios se dice que el reino de Dios «irrumpa» mediante una acción humana, tenemos que decir que no solamente nuestro conocimiento es en extremo limitado, sino también que es totalmente probable que los «profetas judíos que realizaban signos»<sup>72</sup> pensarán precisamente eso de ellos mismos. Si lo que queremos decir es que los otros profetas que pensaron lo mismo se *equivocaron*, y que el reino de Dios *irrumpió realmente* a través de Jesús —y ésta es normalmente la idea de fondo<sup>73</sup>—, entonces hemos de advertir que el debate ya no tiene nada que ver con la historia, sino con la evaluación teológica.

Si se argumenta que Jesús debió haber sido único porque entre otros sanadores y predicadores judíos solamente él dejó discípulos que formaron un grupo religioso importante (un punto sobre el que volveremos más tarde), tendremos también que admitir que no sabe-

72 P W Barnett, «The Jewish Sign Prophets —A D 40-70— Their Intentions and Origin» *NTS* 27 (1981), pp 679-697

73 Véase, por ejemplo, Bornkamm, *o c*, p 64, citado *supra*, p 59

mos si fue la conciencia de Jesús de que el Reino estaba presente en sus palabras y acciones lo que explica la supervivencia del cristianismo. El cristianismo fue efectivamente el único movimiento que tuvo éxito, pero esto no explica qué fue lo que lo hizo posible.

Nos será de gran utilidad presentar aquí una extensa cita de Kümmel en la que utiliza Mt 11,5s. para responder a las preguntas sobre el significado del mensaje de Jesús y sus características determinantes. Kümmel afirma que conocemos las respuestas a cuestiones que en mi opinión aún no están resueltas:

Así pues, la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista afirma que sus hechos y mensaje deben considerarse como la prueba de que el reino de Dios ya ha comenzado, y deja entender que este comienzo tiene lugar exclusivamente en Jesús y su actividad. Esa respuesta muestra una vez más que la proclamación de la buena noticia de la llegada futura del reino de Dios —que era la tarea de Jesús— recibe su carácter particular y decisivo mediante el hecho de que a través de sus acciones Jesús realiza en el presente lo que se esperaba para el futuro escatológico. Así, el auténtico significado de la predicación escatológica radica precisamente en esto, a saber, en que afirma que ya está aquí el que traerá la salvación en los últimos días. Una vez más, la atención se aparta del cómo y cuándo de la llegada escatológica de Dios para centrarse en la presencia del mensajero de esta consumación escatológica<sup>74</sup>.

Lo que estamos intentando defender aquí es que a partir del análisis de los dichos no podemos saber realmente si los pasajes que hasta ahora hemos estudiado revelan «el carácter particular y decisivo» de la predicación de Jesús sobre el Reino, ni tampoco si «el auténtico significado de la predicación escatológica» es que ya está aquí el que traerá la salvación en los últimos días. No sabemos, o al menos no todavía, lo que se «esperaba del futuro escatológico» que Kümmel ve reflejado en Mt 11,2-6. Postergaremos este problema para el capítulo siguiente.

No estoy defendiendo que Jesús no diese un significado especial a su propio ministerio, ni que Mt 12,28, 11,2-6 y los pasajes relacionados no sean auténticos. Ni siquiera sostengo que podamos saber con certeza que Jesús no pensaba que el Reino estaba irrumpiendo en sus palabras y acciones. La primera tarea es controlar las pruebas, distinguir entre lo que está más allá de toda duda y lo que es probable, y

74. Kümmel, o. c., p. 111.

entre lo que es probable y lo que es posible. Se sigue de ello que no apremio a un resultado negativo —por ejemplo, que Jesús no considerase sus milagros como signos del Reino—, puesto que difícilmente puede probarse una negación. Lo que sostengo es que no *sabemos* cosas que frecuentemente se dice que sabemos. Plantearía mis conclusiones sobre lo estudiado hasta ahora del siguiente modo:

Está más allá de toda duda que Jesús anunció el Reino. Esto lo sabemos no por analizar un dicho o un conjunto de dichos, sino por la onnipresencia del tema del «Reino». Es especialmente importante que advirtamos que (como diremos más adelante en este capítulo) la palabra «Reino» se aplica a una amplia gama de conceptos en los dichos atribuidos a Jesús. A menudo las ideas no son nuevas, aunque puede serlo el uso del vocablo «Reino». Expresiones como para indicar que el Reino está cerca constituyen un claro ejemplo<sup>75</sup>. Que «el día», o «el final», está cerca no sería un dicho inusual. El material atribuido a Jesús se diferencia del judaísmo de su época y su posterior uso cristiano en parte precisamente por el uso de la misma palabra «Reino». Tiene suficiente credibilidad como para pensar que su relevancia fuera inventada posteriormente, por lo que debemos otorgar a este tema el grado máximo de certeza: está fuera de duda.

Está también fuera de duda que Jesús dio un especial significado a su propio ministerio considerándolo íntimamente relacionado con el reino de Dios. Esto se percibe en su maniobra contra el Templo y en la llamada a los Doce. Para obtener nuestra conclusión necesitamos añadir a estos dos hechos solamente el simple hecho del tema del «Reino».

Es posible —pero no más— que Jesús pensara que el reino «irrumpía» mediante sus propias palabras y hechos.

Es concebible —un grado inferior a lo posible— que las palabras de Mt 12,28//Lc 11,20 y Mt 11,5s. nos ofrezcan la propia interpretación que Jesús dio a su obra.

En tiempos recientes este último punto ha sido elevado a la categoría de resultado seguro de la investigación y los especialistas han repetido una y otra vez que Jesús pensó que sus exorcismos manifestaban que el reino de Dios estaba presente (Mt 12,28)<sup>76</sup>, como también lo hacían sus curaciones y su predicación en general (Mt 11,2-6). Para concluir este tema resumiré las razones por las que pienso que es

75. Véase J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980, pp. 47-50. Sin embargo, no llega a distinguir entre novedad del término y novedad del concepto.

76. Véase Schlosser, o. c., pp. 674s.

necesario degradar este punto a la categoría de «concebible». No desarrollaremos, sin embargo, las razones tercera y cuarta hasta que hayamos analizado otros datos sobre el Reino.

1. Los principales dichos que apoyan la idea de que el Reino estaba presente en la obra de Jesús no son totalmente seguros, tanto respecto a su contexto original como a sus palabras exactas. Y estos dos aspectos son esenciales para los argumentos que se basan en ellos. En efecto, es imposible para nosotros llegar a conocer las palabras exactas de todo cuanto dijo Jesús con la suficiente seguridad como para fundamentar sobre ellas el contenido que los especialistas han dado posteriormente al término *ephthasen* de Mt 12,28//Lc 11,20.

2. Incluso aceptando que Jesús tuviera la concepción que hemos considerado, no podríamos decir que ésta fuera exclusiva suya, puesto que no sabemos todo lo que Juan Bautista pensaba sobre su propia misión, ni absolutamente nada de lo que los profetas anteriores a la primera revuelta judía del 68-70 d.C. pensaban de las suyas. El hecho de que Teudas y el Egipcio pensaran que podían realizar signos portentosos (dividir las aguas del río y hacer caer las murallas de Jerusalén) indica que se atribuyeron una gran importancia dentro del plan divino.

3. Es posible elaborar una hipótesis en la que se consideren «centrales» y «determinantes» otros aspectos de la actividad y palabras de Jesús, y en la que el motivo de los inicios del Reino en el presente desempeñe un papel secundario (sobre esta hipótesis véanse la conclusión de este capítulo y el capítulo 8).

4. El resultado de la vida pública de Jesús no parece apoyar que Mt 12,28 y pasajes relacionados sean los textos centrales que nos ayuden a concretar cómo entendía el Nazareno el Reino y su papel dentro él (cf. *infra*, p. 226, n.º 2).

### *El problema de los diversos significados*

De la analogía entre «Pablo y la Ley» y «Jesús y el Templo»<sup>77</sup> se deducía con claridad que los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús no son todos del mismo tipo. Esto es lo que esperaríamos si efectivamente Jesús habló mucho de este tema<sup>78</sup>. Hay varios modos de

77. *Supra*, p. 197.

78. Cf. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1980, p. 11. Bruce Chilton ha sugerido que el campo semántico de «Reino» en los dichos atribuidos a Jesús tiene un paralelo parcial en algunos targumes, en particular el Targum Jonatán

catalogar los dichos sobre el «Reino». El más útil parece ser una división en seis apartados<sup>79</sup>:

1. «Reino» en el sentido de «Alianza», un significado bien conocido en la literatura judía<sup>80</sup>. Sitúo a éste en primer lugar en parte porque desempeña generalmente un papel menor en las discusiones sobre el significado específico que tuvo para Jesús<sup>81</sup> y, en parte también, porque en cierta ocasión me equivoqué al relegar esta acepción a una nota a pie de página<sup>82</sup>. Deberíamos rescatar este significado de su relativa oscuridad. Un buen ejemplo de esta acepción en la literatura rabínica es el siguiente:

R. Yehosúa ben Qorjá dice: ¿Por qué el «Escucha Israel» (Dt 6,4-9) precede al «ocurrirá si obedecéis [diligentemente mis mandamientos]»? Para que cada cual acepte primero el yugo del reino de los cielos y luego el yugo de los mandamientos (*Ber.* 2,2).

En otros pasajes se dice que Israel aceptó el «reino de Dios» en el monte Sinaí<sup>83</sup>. Aquí podría utilizarse «alianza» en vez de «reino» si no fuese por la tendencia de los rabinos a restringir «alianza» (*berith*) al significado de «circuncisión»; es decir, la alianza con Abrahán. «Aceptar el reino de Dios» puede referirse tanto a la renovación diaria del compromiso con la alianza de Dios con Israel (como se hace cuando se recita la *Shema*'), como al nuevo compromiso que se asume al entrar en la comunidad de la Alianza. Hay también parábolas rabínicas en las que Dios es rey y en las que su función regia consiste en realizar y mantener la alianza con Israel<sup>84</sup>. Aunque el vocabulario es

(Pseudo Jonatán) sobre Isafas. Véase *God in Strength...*, especialmente pp. 283-286; *The Glory of Israel*, 1983, pp. 77-81.

79. Las dos primeras categorías siguen especialmente la organización propuesta por Dodd (o. c., pp. 51s.). Chilton (*God in Strength...*, pp. 11-18) presenta un útil estudio sobre la categorización.

80. Perrin (*The Kingdom...*, p. 25) atribuye la identificación de este sentido de «reino» a G. Dalman (*The Words of Jesus*, 1902, pp. 96-101).

81. Véase, por ejemplo, la crítica de Perrin a Dalman y Manson, en *The Kingdom...*, pp. 25-27; 95 («El auténtico trasfondo de la enseñanza de Jesús en este punto es la apocalíptica y no la literatura rabínica»).

82. Al explicar cómo puede ser que la idea de Alianza sea tan relevante en la literatura rabínica mientras que la palabra misma no lo es, hice una observación importante en el lugar menos apropiado. La observación era que había otras palabras que sustituían al término «alianza». Véase *Paul and Palestinian Judaism*, p. 421 y notas.

83. Por ejemplo, *Sifra Ahare Mot pereg* 13,3 (a Lv 18,1s.).

84. Por ejemplo, *Mekilta Bahodesh* 5 (Lauterbach II, pp. 229s.); *Mekilta Bahodesh* 6 (Lauterbach II, pp. 238s.). Las parábolas están citadas en *Paul and Palestinian Judaism*, p. 86.

diferente, este significado de «Reino» parece ser el mismo que encontramos de forma predominante en aquellos pasajes de los evangelios que tratan de la *entrada* en el Reino. El paralelo no es exacto. Los pasajes evangélicos acentúan la consecución individual de la vida eterna, mientras que los textos rabínicos se centran en el compromiso con el Dios que ha redimido y que salvará a Israel. Pero hay un sentido general en el que los dichos que tratan de la «entrada en el Reino» se esclarecen por el uso rabínico de «reino»: el referido a la aceptación del compromiso y obediencia por parte humana, y a la promesa o implicación de la salvación misericordiosa por parte de Dios. Algunos de los ejemplos más interesantes son:

Mt 7,21: «No todo el que me diga ¡Señor, Señor! entrará en el reino de Dios, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre del cielo». El siguiente versículo habla de «aquel día», vinculando así esta utilización con el *éschaton*.

Mt 18,3//Mc 10,15//Lc 18,17: «Os aseguro que si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de Dios».

Mt 19,23//Mc 10,23//Lc 18,24: Es difícil que los ricos (o los que tienen posesiones) entren en el reino de los cielos.

2. En estrecha relación con este significado encontramos la idea de que el Reino tiene aún que establecerse en plenitud: «¡Venga tu reino!» (Mt 6,10), uso que tiene paralelos bien conocidos en la literatura judía<sup>85</sup>.

3. El Reino será un acontecimiento ultramundano, inesperado, en el que el justo será separado del malvado. Este uso se distingue del anterior por las imágenes dramáticas que en él se utilizan. Una de las expresiones principales de esta concepción se encuentra en el material que, aunque no exclusivo, es propio de Mateo; sus manifestaciones más características son «el fin del mundo» y «ángeles». Un ejemplo claro se halla en la «interpretación de la parábola de la cizaña» que ofrece Mateo: «Como se recoge la cizaña y se echa al fuego, así sucederá al fin del mundo. El Hijo del hombre enviará a sus ángeles para que reúnan todos los *escándalos* y los malhechores, y los arrojen al horno de fuego» (Mt 13,40-42). Pienso que nadie defenderá la autenticidad de esta perícopa, pero el vocabulario aparece en otras partes, en concreto en una de las parábolas que sigue a ésta en Mateo

85. Véase, por ejemplo, Dodd, *o. c.*, pp. 51-53.

(de la que puede haber surgido esta interpretación): «El reino de los cielos se parece a una red echada al mar... Así sucederá al fin del mundo: los ángeles vendrán y separarán a los malvados de los justos» (Mt 13,47-50)<sup>86</sup>. El vocabulario aparece también en el «pequeño apocalipsis», aunque los paralelos verbales más exactos se encuentran de nuevo en la versión mateana: «¿Cuándo será... el fin del mundo?» (Mt 24,3//Mc 13,4//Lc 21,7). El Hijo del hombre aparecerá (Mt 24,30//Mc 13,26//Lc 21,27) «y enviará a sus ángeles entre fuertes toques de trompeta a reunir a los elegidos de los cuatro rincones...» (Mt 24,31//Mc 13,27). Hay otras dos repeticiones posteriores de dos partes de este vocabulario: «Cuando llegue el Hijo del hombre con majestad, acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria» (Mt 25,31); «Yo estaré con vosotros siempre, hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Finalmente, encontramos un pasaje de triple tradición en el marco de una perícopa claramente redaccional:

Mt 16,27  
El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre y acompañado de sus ángeles. Entonces retribuirá a cada uno según su conducta.

Lc 9,26  
Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando vuelva con su gloria, la de su Padre y la de los santos ángeles.

Mc 8,38  
Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre y acompañado de sus santos ángeles.

De entre estas formas ligeramente diferentes la de Mateo parece la más antigua. Este evangelista no habría tenido razón alguna para omitir «se avergüenza de mí y de mis palabras» (cf. Mt 10,22: «a causa de mi nombre»), y la acusación marcana contra «esta generación» es similar a la crítica de Mt 12,39-41//Lc 11,29s., crítica que este evangelista repite en 12,45<sup>87</sup>.

86. David Catchpole («John the Baptist, Jesus and the Parable of the Tares»: *SJT* 31 [1978], pp. 557-570) defiende la autenticidad de Mt 13,47-48. Añade que el v. 49, que contiene la frase «fin del mundo», debe considerarse un añadido. El tema «reunir conjuntamente» de 13,47 es auténtico; Catchpole ve aquí un solapamiento con el mensaje de Juan (p. 560, donde cita Mt 13,30; 3,12//Lc 3,17).

87. La clásica explicación de que Mateo, al copiar a Marcos, «intensificó» la referencia al Hijo del hombre (Perrin, *The Kingdom...*, p. 139) tiene poco fundamen-

Hemos presentado esta categoría de dichos con una mayor extensión por varias razones. En primer lugar porque la investigación reciente le ha dado poco valor para la descripción histórica de Jesús. Esta minusvaloración se manifiesta dejando de lado estos textos, o bien negando su autenticidad, o (más frecuentemente) integrándolos dentro de la categoría de las «expectativas del futuro», definida luego con rasgos menos vivos<sup>88</sup>. No es mi intención defender que se les dé más relevancia (como brevemente explicaremos), pero mucho me temo que su pérdida de importancia no obedezca tanto a la comprobación de que desempeñaron un papel poco relevante en el mensaje de Jesús cuanto a la preferencia académica por un material menos dramático.

El segundo punto de interés es su especial y peculiar relación con el evangelio de Mateo. Ocupa en él esta categoría un lugar relevante, y el vocabulario de los pasajes es más armónico en este evangelio que en los otros, pero no podemos suponer que todo ello fuera obra de Mateo. Para clasificar adecuadamente este conjunto de dichos tendríamos que resolver el problema sinóptico y realizar también un estudio redaccional de Mateo. En su lugar limitémonos ahora a bosquejar un escenario plausible (y no creo que improbable). El evangelista Mateo redactó Mt 28,20. Este versículo recoge la frase «fin del mundo» y la desplaza hacia un futuro indefinido y tranquilizador. Un redactor, o autor, intermedio es el responsable de la «interpretación de la parábola de la cizaña». Esta misma persona podría haber compuesto la escena del juicio de Mt 25. Según este escenario, el evangelista Mateo no es el autor de estos dos pasajes. Su mente, más bien, está centrada en la ampliación de la misión y en la entrada *individual* de los seguidores de Cristo «en el reino de los cielos»<sup>89</sup>. En

to. Si Mateo copió aquí a Marcos, tuvo que eliminar un dicho que exigía el compromiso con Jesús y su mensaje. Se trata simplemente de otro ejemplo en el que fracasa un seguimiento servil de la hipótesis de las dos fuentes.

88. Los especialistas plantean con frecuencia el problema de las expectativas de futuro pensando en la dificultad que para los cristianos modernos implica el hecho de que Jesús esperara un final inminente. Véase, por ejemplo, Braun, *o. c.*, pp. 36-43; Harvey, *o. c.*, cap. 4. Perrin admite que «Jesús realmente esperaba un evento escatológico futuro en el que el Hijo del hombre ejercería su función como juez» (*The Kingdom...*, p. 139), pero esta modalidad de esperanza en el futuro apenas desempeña un papel importante en sus debates sobre el Reino en cuanto realidad futura (véanse pp. 83, 147).

89. Véanse Mt 5,20; 7,21; 19,23; 23,13; 25,21.23; cf. «entrar en la vida», 18,8; 19,17. Véase el clarificador estudio de Margaret Pamment «The Kingdom of Heaven according to the First Gospel»: *NTS* 27 (1981), pp. 211-232, especialmente pp. 212-

cualquier caso el evangelio de Mateo ha recogido una cantidad inusitada de material relacionado entre sí mediante los temas «la llegada del Hijo del hombre para juzgar», «ángeles» y «fin del mundo». Puede ser que podamos ver aquí el resultado del interés de un redactor intermedio.

Nuestra tercera observación, una de las más importantes para este estudio, es que el motivo de una figura celestial que viene con los ángeles es muy antiguo y procede posiblemente de Jesús. El testimonio más primitivo es 1 Tes 4,15-17. Pablo escribe que es «palabra del Señor» que

los que quedemos vivos hasta la venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron; pues el Señor mismo, al sonar la orden a la voz del arcángel y al toque de la trompeta divina, bajará del cielo; entonces resucitarán primero los muertos en Cristo; después nosotros, los que quedemos vivos, seremos arrebatados con ellos en las nubes por el aire, al encuentro del Señor...

No queda claro si la «palabra del Señor» incluye los vv. 16 y 17, pero la conclusión del v. 18, «consolaos mutuamente con estas palabras», lo hace probable. En cualquier caso las semejanzas entre este pasaje y la presentación sinóptica del Hijo del hombre que llega con los ángeles, acompañado por el sonido de una trompeta mientras todavía hay algunos con vida (Mt 24,30s. y par.; Mt 16,27s. y par.), son tan próximas que es difícil evitar la conclusión de que ambos reflejan una tradición que ya era atribuida a Jesús con anterioridad a Pablo<sup>90</sup>. Las semejanzas entre éste y Mateo son muy sorprendentes, pues sólo el evangelista menciona la trompeta (24,31). Pero incluso sin esta frase, la relación es muy próxima.

Muchos especialistas consideran que las frases de Pablo son «palabras del Señor» pronunciadas por el Resucitado a través de un profeta, es decir, no son auténticas<sup>91</sup>. Considero posible esta hipóte-

216. No pretendo afirmar categóricamente que el primer evangelista crease todos estos dichos, sino solamente que éstos reflejan un motivo relevante en el evangelio, sin duda alguna muy próximo a sus propios intereses. Sobre el interés de Mateo en el «discipulado», véase Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, 1980, pp. 108-112.

90. Contrastar con Ulrich B. Müller, «Zur Rezeption Gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum»: *NTS* 27 (1981), p. 158: 1 Tes 4,15 carece de un claro paralelo sinóptico.

91. Sobre esta categoría, véase Bultmann, *o. c.*, p. 183s., con referencia a Gunkel y von Soden. Sobre la atribución de 1 Tes 4,15s. a la profecía cristiana, véase por

sis, pero no probable de una u otra forma. Desde mi punto de vista el dicho es cuanto menos prepaolino.

El segundo testimonio es Mt 16,27, que hemos citado anteriormente junto con los paralelos de Marcos y Lucas. Prácticamente nunca se ha discutido este dicho, puesto que la aplicación mecánica de la hipótesis de las dos fuentes lo convierte en secundario respecto a Mc 8,38, que a su vez ha sido ya evidentemente cristianizado<sup>92</sup>. Sin embargo, es solamente la parte de Mc 8,38 que Mateo no tiene la que manifiesta la influencia de la actividad redaccional cristiana. La sentencia de Mateo, como ya he afirmado anteriormente, no presenta ni la equiparación implícita entre Jesús y el Hijo del hombre que caracteriza a Lucas y Marcos, ni tampoco el tema del «avergonzarse» del Hijo del hombre (= Jesús). Mateo está plenamente de acuerdo con Marcos y Lucas en que los que niegan al Hijo del hombre (= Jesús) serán negados por éste en el cielo (cf. Mt 10,22.32), pero presenta en este contexto un dicho diferente centrado todo él en la llegada del Hijo del hombre, muy en sintonía con 1 Tes 4,16. Es más probable que Mateo esté siguiendo aquí otra tradición y no que, tras leer el dicho que tenemos en Mc 8,38, lo rechazara para componer uno propio.

El tercer elemento probatorio es otro dicho importante relativo a la llegada del Hijo del hombre: Mt 24,30s./Mc 13,26s. Es una sentencia descartada por lo general, y lo que únicamente se debate es si se trata de una tradición escatológica judía que se introdujo en los Sinópticos, o si es una creación cristiana<sup>93</sup>.

Así pues, 1 Tes 4,16 es atribuido generalmente a un profeta cristiano, Mt 16,27, al evangelista Mateo, y Mc 13,26s., a una fuente no cristiana o a un profeta cristiano. Sin embargo, parece que se ajusta mejor a los hechos considerarlo un dicho de triple atestiguación, un

dicho que procede al menos de un «profeta» prepaolino y posiblemente de Jesús. Sin ánimo de reconstruir su forma original, observemos los siguientes paralelos:

1 Tes 4,15-17 los que quedemos vivos / el Señor bajará, voz del arcángel y toque de la trompeta / con ellos entre las nubes.	Mt 16,27s. el Hijo del hombre vendrá con los ángeles / algunos no gustarán la muerte.	Mt 24,30s. el Hijo del hombre viene en las nubes, con ángeles y toque de trompeta.
---	---	--

Es concebible que Jesús no pensara en estos términos, sino que estas expectativas se originaran muy pronto en la Iglesia y fueran conservadas de varias formas. Normalmente, sin embargo, este tipo de atestiguación triple cuenta a favor de la autenticidad<sup>94</sup>.

Éste es uno de los ejemplos en los que el acuerdo entre los dichos sinópticos y la fe cristiana primitiva apoya, más que contradice, el material evangélico: el criterio de disimilitud no es aquí aplicable. La expectación de Pablo ante la llegada del Señor (cf. también 1 Cor 15,23) no es una creación suya, sino que la compartía con otros cristianos sin duda alguna. Los primeros maestros y apóstoles cambiaron la esperanza en un Hijo del hombre que viene con sus ángeles por el *regreso* del Señor, al igual que en la tradición sinóptica se identificó al Hijo del hombre con Jesús; pero la expectación en sus términos generales procede con toda probabilidad de Jesús.

Parece por tanto que la tradición contenida en este grupo de pasajes es antigua y posiblemente auténtica, al menos en su formulación general. Aquí, como en otras partes, no confío en que tengamos la capacidad para atribuir determinadas frases a Jesús, otras a los evangelistas y otras a los redactores intermedios; pero sería poco prudente negar a Jesús este conjunto de ideas (un final catastrófico en el que un personaje celestial envía a los ángeles a separar a los justos de los malvados).

El lector advertirá que en este caso no he sido capaz de resistirme a dar mi propio juicio sobre la autenticidad. Las razones a favor de la autenticidad de un dicho que relaciona a un personaje celestial con los ángeles y probablemente con el juicio, y que encontramos tras 1 Tes

ejemplo Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, 1969, p. 38. Esta atribución es puesta en duda por David Hill, *New Testament Prophecy*, 1979, pp. 130, 166. Eugene Boring, sin embargo, considera el pasaje un excelente ejemplo de una revelación del «Señor resucitado», aunque de origen prepaolino. Véase *Sayings of the Risen Jesus*, 1982, pp. 34, 75.

92. Véase, por ejemplo, N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, p. 186: Mc 8,38 es secundario respecto a Lc 12,8. De igual modo, Boring, *Sayings of...*, pp. 165-167, 183: Mc 8,38 es secundario respecto a Mt 10,32/Lc 12,8. Mt 16,27 no se menciona.

93. Véase Perrin, *Rediscovering...*, p. 174. Schlosser (o. c., p. 362, n. 130; p. 368, n. 187) descarta el dicho incluso con mayor rapidez. Véase Boring, o. c., pp. 186-195: es una profecía cristiana.

94. Michael Goulder ha señalado la correspondencia entre Pablo y Mateo, pero considera la frase de este último sobre la trompeta como un añadido por influencia paulina. Véase *Midrash and Lection in Matthew*, 1974, p. 166.



4,16s.; Mt 16,27; y Mt 24,30 y par., me parecen altamente convincentes aunque hayan sido pasadas por alto. No obstante, debo señalar que la idea general —Jesús esperaba un evento cósmico y un juicio futuro— puede ser aceptada por quienes no consideran relevantes estos tres pasajes. Perrin, por ejemplo, los dejó de lado, pero defendió la historicidad de la idea general. Consideró históricamente probado que Jesús esperaba al «Hijo del hombre apocalíptico» por las menciones de pasajes como Mt 24,27 par.; 24,37.39 par.; 24,44 par., y que el tema del juicio encontraba su confirmación en las parábolas de la cizaña y de la red (Mt 13,24-30; 13,47s.)<sup>95</sup>. Es cierto que algunos autores niegan la autenticidad de todos los dichos sobre el Hijo del hombre<sup>96</sup>, mientras otros ponen en duda la parábola de la cizaña. Pero en general esta categoría de dichos sobre el Reino parece al menos tan segura como cualquier otra<sup>97</sup>.

4. El Reino implica un evento futuro y decisivo que creará un orden social claramente distinto, en el que intervendrán los discípulos de Jesús y previsiblemente Jesús mismo.

A este respecto sólo podemos enumerar unos pocos pasajes: el anuncio de un Templo nuevo (cf. capítulo 1, *supra*); los doce discípulos como jueces de las tribus de Israel (Mt 19,28//Lc 22,28-30) (capítulo 3); la pregunta sobre quién se sentará a la derecha de Jesús en el Reino (Mt 20,20-28//Mc 10,35-45; cf. Mt 18,1 y par.)<sup>98</sup>; las palabras dirigidas a Pedro (Mt 16,18s.); el dicho sobre la bebida de vino en el Reino (Mc 14,25 y par.).

En un examen de autenticidad pocos serían los que dieran una alta puntuación a este material (con la notable excepción de Mc 14,25); o por lo menos no pondrían mucho énfasis en considerarlos como expresión de las ideas que tenía Jesús acerca del Reino. Volveré brevemente después a la cuestión del énfasis. Respecto a la autenticidad pienso que puede decirse algo a favor incluso de aquellos pasajes que con más frecuencia se ponen en duda. Si dudamos que Jesús dijo que construiría su iglesia sobre la roca, es decir, sobre Pedro (Mt 16,18s.), hay que admitir al menos que *alguien* dio a Simón el nombre de «Cefas» (en griego *Petros*). Lo significativo es que, cuando el

nombre pasó al griego, se mantuvo en ocasiones la forma aramea (varias veces en Gálatas y 1 Corintios), pero a menudo la palabra no fue transliterada sino traducida haciendo recaer el acento en el significado, «roca», como en Gal 2,7s. y en el resto del Nuevo Testamento (en Jn 1,42 se utiliza la forma aramea y su traducción). No parece en absoluto improbable que este «alguien» fuese Jesús; y si Jesús llamó a Simón «roca» debe de haber querido decir la roca como fundamento de algo, aunque no fuese de «la Iglesia»<sup>99</sup>. Su posición posterior como líder entre los primeros seguidores de Jesús (1 Cor 15,5), cuya autoridad sólo era contestada por la de Santiago, el hermano del Señor (Gal 1,18s.; 2,9), refleja probablemente el hecho de que fue distinguido por Jesús.

El pasaje sobre Santiago y Juan suscita también cuestiones interesantes. Mc 10,38s., que al parecer se refiere al martirio de los dos, se considera como un texto escrito después de que acaeciera el hecho<sup>100</sup>. La tradición de un martirio conjunto, sin embargo, no es fiable; y no hay certeza sobre el de Juan<sup>101</sup>. Mc 10,38s. y par., que presentan a Juan y a Santiago diciendo que beberán del cáliz que bebe Jesús, *puede* ser un *vaticinium ex eventu*, aunque deseáramos saber más sobre el martirio de Juan. Sin embargo, es difícil explicar desde esta perspectiva la petición de sentarse a la derecha e izquierda, a la que Jesús responde que no puede asegurar una concesión de esta clase (Mc 10,37.41). Sabemos por Gálatas que cuando Pablo hizo su segundo viaje a Jerusalén Juan ocupaba un alto cargo en aquella iglesia (Gal 2,9). Pablo no vio a ninguno de los dos hermanos en su primer viaje (Gal 1,19). La petición de ser elevados por Jesús a una posición preeminente no refleja el hecho de que Juan viviese como uno de los «pilares» de la iglesia de Jerusalén, mientras que Santiago ya no estaba con vida. El dicho tampoco refleja otro hecho de la historia cristiana primitiva que hemos mencionado anteriormente: el liderazgo primitivo de Pedro. Es difícil imaginar un grupo que creara una pregunta y

99. Cf. el estudio de B. F. Meyer (*The Aims of Jesus*, 1979, pp. 193-197), que ofrece un significado más preciso del que yo me siento preparado para dar: la *ekklesia* integraría a todo Israel, que sería el Templo construido sobre la roca: aquellos que, como Pedro, reconocen a Jesús como mesías. Para la habitual interpretación del dicho como creación de la comunidad véase, por ejemplo, G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, 1971, pp. 205-207: se refiere a la comunidad concebida como Templo, pero no procede de Jesús.

100. Bultmann, o. c., p. 84: «Un claro *vaticinium ex eventu*».

101. Véase el resumen de la cuestión en Vincent Taylor, *Evangelio según San Marcos*, pp. 528-529. Santiago fue ejecutado por Agripa I (Hch 12,2).

95. Perrin, *The Kingdom...*, p. 187s.

96. Por ejemplo, P. Vielhauer, «Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu», 1957.

97. Cf. Perrin, *The Kingdom...*, p. 140; Dunn, o. c., p. 42.

98. En ambos casos, la palabra «reino» aparece solamente en Mateo. En el pasaje sobre Santiago y Juan Marcos tiene «en tu gloria» (10,37) donde Mateo presenta «en tu reino» (20,21). Pienso que no se trata de una diferencia importante.

una respuesta sobre el primer y segundo lugar dentro de él, y que ignorase simplemente el rango de Pedro. Así pues, no podemos aceptar fácilmente que el pasaje fuese escrito después del hecho.

Hay otros indicios de autenticidad. Como señaló Taylor, el dicho de Jesús de que no le competía a él asignar los lugares en el Reino está de acuerdo con la sentencia de Mc 13,32, donde Jesús dice que no sabe ni el día ni la hora, dicho que muchos autores consideran auténtico<sup>102</sup>. Notemos finalmente que la breve conversación desacredita un poco a Santiago y a Juan, lo que estaría en contra de su posición dentro de la Iglesia. Me parece completamente probable que los dos discípulos hicieran la petición de sentarse al lado de Jesús en el Reino (Marcos, «en tu gloria»), y que Jesús la eludiera.

El pasaje que ha suscitado mayor atención es Mc 14,25, que tiene un estrecho paralelo en Mt 26,29 y menor en Lc 22,18. Hemos estado citando continuamente a Perrin como representante de la línea principal de investigación sobre los dichos del Reino, quien no considera auténtico este dicho y lo atribuye al «Señor resucitado»<sup>103</sup>. Schlosser observa, sin embargo, que la mayoría de los especialistas han considerado auténtico el dicho sobre no beber del fruto de la vid hasta la llegada del Reino, aunque permanezcan los problemas de cuáles fueron las palabras exactas y por supuesto su significado<sup>104</sup>. ¿Pensó Jesús que sus discípulos formarían un grupo que sobreviviría a su muerte y perduraría hasta el *éschaton*, o que el Reino llegaría inmediatamente sin intervalo alguno? ¿Es un reino de este mundo o del futuro? Encontramos aquí la incertidumbre que caracteriza generalmente los debates que intentan esclarecer el significado exacto de los dichos.

Me contento con llegar a la conclusión de que tenemos un grupo de dichos posiblemente (en algunos casos probablemente) auténticos, que a primera vista implican un orden social. Podríamos decir con toda seguridad que estos dichos son necesariamente figurativos y no nos dicen nada sobre las ideas concretas que Jesús tenía del Reino, excepto en sus términos generales. Afirma Perrin a este respecto:

La imagen del banquete mesiánico... enseña que éste [el Reino] entrañará una participación perfecta en los beneficios definitivos de

102. *Ibid.*, p. 525.

103. Perrin, *Rediscovering...*, p. 38.

104. Schlosser (o. c., pp. 373-417) presenta un estudio claro y completo de los problemas y sus soluciones. La afirmación de que la mayoría de los especialistas aceptan la autenticidad del dicho se encuentra en p. 389. Schlosser está de acuerdo con ellos (p. 398). Cf. Dunn, o. c., p. 36.

Dios; y la imagen del Templo nuevo..., que... es un símbolo apocalíptico habitual del estado bienaventurado final, describe a la comunidad de los redimidos disfrutando de una relación sagrada y perfecta con Dios<sup>105</sup>.

Tal vez sea digno de notar que Perrin no haya podido evitar la palabra «comunidad», aun cuando afirme que no podemos especificar de forma concreta el contenido de este tipo de dichos que aquí hemos estudiado.

5. Hay dichos que implican o parecen implicar que el Reino está presente en las palabras y acciones de Jesús. Ya hemos estudiado los dos pasajes más importantes, Mt 12,28/Lc 11,20 y Mt 11,5s. Algunos incluyen en esta categoría Mt 11,11/Lc 7,28 (el último en el Reino es mayor que Juan Bautista); Lc 17,20s. (el reino de Dios está entre o con vosotros); y el sumario de Mc 1,4s. y par.<sup>106</sup>. Dodd opinaba que Lc 10,23s. y 11,31s. (dichosos vuestros ojos; aquí hay uno que es más que Salomón) también se referían a la presencia del Reino<sup>107</sup>. Müller considera Lc 10,18 (vi caer a Satanás) como pasaje clave dentro de esta categoría<sup>108</sup>.

Ahora bien, de ningún modo son pertinentes todos estos pasajes. El dicho sobre Juan Bautista no parece implicar que el Reino esté presente, sino más bien que es futuro. Cuando llegue el Reino, el último en éste será mayor que el personaje más grande del tiempo presente<sup>109</sup>. Quienes consideran que este dicho implica que el Reino está presente no explican en qué lugar deja éste a Juan<sup>110</sup>. ¿Qué es lo que quiere decir Jesús? ¿Que el último de sus seguidores es mayor que Juan? ¿Que el último que «se abra al Reino» es más grande que Juan<sup>111</sup>? Con toda seguridad, Juan estaba «abierto al Reino». Lo comprenderemos mejor si suponemos que Jesús establece un contraste entre el último en el reino futuro y el mayor del tiempo presente.

Dos de los pasajes citados por Dodd (Lc 10,23s. y 11,31s.) afirman solamente que el ministerio de Jesús es importante. La afir-

105. Perrin, *The Kingdom...*, pp. 188s. Incluye aquí Mc 14,25, aunque posteriormente al parecer (n. 103) no lo considera auténtico.

106. Véase Schlosser, o. c., pp. 89-243.

107. Véase Dodd, o. c., pp. 62-64; especialmente p. 63.

108. U. Müller, *art. cit.*

109. J. C. O'Neill, o. c., pp. 10s., quien cita también a A. H. McNeile, *The Gospel According to St Matthew*, 1915, p. 154.

110. Véase, por ejemplo, Schlosser, o. c., pp. 166s.

111. «Que se abra al Reino»: *ibid.*, p. 167.

mación «aquí hay uno que es más que Salomón» es notablemente ambiciosa. Pero estos pasajes no dicen precisamente que el Reino esté presente, sino más bien que está aconteciendo algo sin paralelo alguno. Mas no nos permiten definir lo que significa este «algo sin paralelo alguno». Entiendo que podría significar que el ministerio de Jesús es de una importancia sin paralelo alguno, porque constituye la última hora antes de la llegada del Reino.

De los varios pasajes que se aducen para mostrar que en la perspectiva de Jesús el Reino era una realidad presente, el único que realmente lo afirma es Lc 17,21. Tal como ahora lo encontramos se trata de una réplica a la cuestión planteada en otro lugar, concretamente cuándo llegará el Reino y cómo se sabrá. En el pasaje sobre el día del Hijo del hombre, que sigue inmediatamente en Lucas, encontramos la advertencia de no hacer caso a quienes digan «está aquí» o «está allá» (Lc 17,23//Mt 24,26). Este último pasaje prosigue en el sentido de que el Hijo del hombre vendrá del cielo con signos cósmicos. En Lc 17,21a, por el contrario, Jesús dice que nadie dirá que el Reino está «aquí» o «allá», porque está «entre vosotros» o «dentro de vosotros» (17,21b). El contraste entre «no dirán» (v. 21a) y «dirán» (v. 23a) indica que el dicho del v. 21 —y posiblemente el del v. 22— ha sido añadido al pasaje sobre el día del Hijo del hombre. Schlosser propone que habría que separar el dicho del v. 21b no sólo del pasaje que sigue, sino también del v. 21a. Este investigador lo relacionaría directamente con el v. 20b: «La llegada del reino de Dios no está sujeta a cálculos, pues está entre vosotros»<sup>112</sup>.

Encontramos en este caso una dificultad bastante común. Para comprender un dicho tenemos que separarlo de su contexto, eliminar parte de él y reconstruir un hipotético dicho original. Los resultados de este tipo de trabajo nunca irán más allá de lo «posible». Así pues, sólo podemos concluir que Jesús pudo haber dicho que la llegada del Reino no será un acontecimiento visible, porque está ya presente.

La dificultad real reside en qué peso debemos dar a este dicho posible en una reconstrucción general del pensamiento de Jesús. Si acentuamos la idea clave negativa del v. 20b —no está sujeta a cálculos—, podríamos concluir que Jesús pensó que en el futuro no ocurriría nada que pudiera concretarse. Sin embargo, esto choca con tantos testimonios que debemos ponerlo en duda. ¿Podemos obtener de un dicho posible una conclusión de tan amplio alcance que contra-

112. Schlosser, *o. c.*, pp. 187s.

dice datos más consistentes? Pienso que no. Es metodológicamente incorrecto apoyarse excesivamente en el dicho posible de Lc 17,20s.; todo lo más podríamos considerarlo como expresión de que Jesús pudo haber pensado que el Reino estaba presente «en cierto sentido».

6. Hay una gran cantidad de material que describe el carácter del Reino o bien del Rey, de Dios. La mayoría de las parábolas encajan en este apartado de un modo u otro. En muchas de ellas, como es bien sabido, se produce una «inversión de valores»<sup>113</sup>. Jornaleros que trabajan poco tiempo reciben una paga igual que los que trabajan todo el día (Mt 20,1-16); los pecadores arrepentidos son mejor considerados que los siempre justos (Lc 15,3-7; 15,8-10; 15,11-32). Este material es el más conocido y el más frecuentemente estudiado; trataremos de algunos sus aspectos en una sección posterior. Aquí sólo es necesario que recordemos su existencia.

### Conclusión

Hay básicamente dos modos de responder a los diversos tipos de dichos sobre el Reino: centrarse en un tipo hasta la completa o casi total exclusión de los otros, o intentar armonizarlos<sup>114</sup>. En estos últimos años la mayoría de los especialistas han seguido este segundo camino. La obra de Norman Perrin *The Kingdom of God* («El reino de Dios»), a la que tanto nos hemos referido en nuestro estudio, se decanta claramente a favor de una armonía<sup>115</sup> y sintetiza más o menos los diversos esfuerzos hacia tal armonización. Perrin no descarta totalmente ningún grupo de dichos, y su problema consiste en cómo mantenerlos en equilibrio (según sus palabras, «en tensión»). En las últimas páginas de su libro Perrin simplifica el problema al hablar sólo de dos motivos fundamentales: el Reino como presente y como futuro. La dificultad surgida de la diversidad de expresiones, imágenes y por supuesto de concepciones entre los dichos clasificados genéricamente como «de futuro» desaparece tras la categoría general.

113. En *Rediscovering...*, p. 83, Perrin presenta una clasificación de las parábolas, y en *The Kingdom...*, p. 83, una lista de pasajes que tratan de la «inversión». En ambos casos yo organizaría el material de forma diferente, dando un nuevo título a algunas de las categorías. Sin embargo, no es una tarea necesaria para el objetivo de nuestro estudio.

114. Cf. Kümmel, *o. c.*, pp. 15s.

115. Perrin, *The Kingdom...*, p. 159.

No vemos de forma inmediata, por ejemplo, cómo pueden armonizarse mis categorías 3 (cataclismo futuro) y 4 (un orden social visible). En la primera el juicio es realizado por los ángeles del Hijo del hombre, y en la segunda, por los doce discípulos; en general las concepciones son diferentes. Pero incluso tras haber simplificado de alguna forma la tarea, Perrin toma partido por un lado. Aquí está su frase clave: «Así, la tensión entre presente y futuro se da sobre todo dentro de la experiencia humana, y ello se muestra claramente en el Padrenuestro»<sup>116</sup>. Gana por consiguiente el Reino como realidad «presente», porque al colocar la tensión en el interior de la experiencia humana el acontecimiento realmente futuro pierde su importancia.

Deberíamos notar que no es en absoluto difícil conciliar la idea general de «presente» con la de «futuro». Lo que es difícil es considerar *la misma cosa* como presente y como futura. G. B. Caird se abre paso muy pulcramente entre una gran cantidad de intentos pesados y agónicos por mantener «presente» y «futuro» al mismo tiempo, o por decidirse a favor de uno de ellos:

El debate entre quienes mantienen que Jesús afirmó que el reino de Dios había llegado y los que defienden que lo que dijo es que era inminente puede reducirse a sus términos más elementales cuando reconocemos que las partes implicadas han identificado de forma diversa el referente. Si Jesús se refería a la vindicación final de Dios en un reino de justicia y paz, donde los justos son admitidos al banquete con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11; Lc 13,28-29), realmente no tendría sentido ni siquiera la mera sugerencia de que estaba presente en la tierra cuando Caifás era sumo sacerdote y Pilato gobernador de Judea. Por otra parte, si Jesús se refería a que la soberanía redentora de Dios se desencadenaría en el mundo para destruir a Satanás y todas sus obras (Mt 12,28; Lc 11,20), tampoco tendría sentido que se relatara todo su ministerio con el único objeto de decir que para Jesús todos estos acontecimientos tendrían lugar en el futuro<sup>117</sup>.

Así pues, no resulta difícil en absoluto que el «Reino» se entendiera como realidad presente en cierto sentido y como realidad futura en otro<sup>118</sup>. Lo que nos sorprende es encontrar la misma palabra utilizada para una gama tan amplia de significados, como ocurre en los evangelios sinópticos.

116. *Ibid.*, p. 199.

117. Caird, *o. c.*, p. 12.

118. Cf. Chilton, *supra*, n. 78.

Entenderemos mejor este problema si nos acercamos de nuevo a la forma en la que Pablo comprendía la articulación entre «presente» y «futuro». Es bien sabido que el Apóstol pensaba que los cristianos habían experimentado ya algo, pero que también esperaban algo todavía. Podía escribir que los cristianos estaban «justificados» (Rom 5,1); que eran una «nueva creación» (2 Cor 5,17); que estaban «siendo transformados» (2 Cor 3,18) y «renovados» (2 Cor 4,16). Sin embargo, sitúa la «salvación» en el futuro (Rom 5,9s.; 10,13 y en muchos otros pasajes). Esto no presenta dificultad alguna en parte porque en algunos lugares, como por ejemplo en Rom 8, distingue perfecta y claramente entre el estado presente y el futuro, describiendo el primero como un estado que aguarda aún el cumplimiento y la consumación. Así Rom 8,23: «Nosotros..., que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos por dentro aguardando la condición filial, el rescate de nuestro cuerpo».

Hay, sin embargo, otros pasajes en los que Pablo pone en el futuro lo que en otras partes sitúa en el presente. Así, la «justificación» (normalmente expresada mediante la forma pasiva «ser justificado» o «ser declarado justo»), habitualmente en pasado, se encuentra en ocasiones en futuro (Rom 2,13; Gal 5,5). Ocurre lo mismo con «filiación» (cf. Rom 8,23, futuro, con Gal 4,6, presente) y, como señalamos anteriormente, con «reino» (cf. 1 Cor 15,50, futuro, con Rom 14,17, presente). ¿Y si Pablo no hubiera tenido vocablos que pudiera usar de forma consistente para expresar la condición presente de los cristianos (por ejemplo, el Espíritu) y para el estado futuro (salvación)? ¿Y si hubiera usado siempre «justicia», «filiación» y «reino», variando su referencia entre el presente y el futuro? Aun así podríamos entender su pensamiento básico —los cristianos poseen las primicias mientras aguardan la consumación— porque tenemos sus cartas. Seríamos, sin embargo, incapaces de dar una significado unívoco tanto a «reino» como a «justificación» y a «filiación».

Sospecho que éste es parte del problema que encontramos con los dichos de Jesús. Jesús utilizó la palabra «reino» un número infinitamente superior de veces en comparación con otros términos, y este vocablo se vio forzado a portar en sí una gama amplísima de significados. No tenemos dichos que nos permitan llegar a la claridad que podemos lograr con Pablo gracias a pasajes como Rom 8,23. El «futuro» y el «presente» en la enseñanza de Jesús han constituido un problema embarazoso precisamente porque no podemos decir con claridad qué es presente, ni tampoco podemos precisar lo que el Nazareno pensaba sobre el futuro: si acontecería un nuevo orden o

un cataclismo cósmico. Pudo haber pensado que «el reino», en el sentido de «poder de Dios», estaba actuando en el mundo, pero también que llegaría un tiempo en el que todos los poderes adversos serían eliminados y que el reino de Dios, en un sentido algo diferente, «vendría», comenzaría. Los dichos que se nos han conservado no nos permiten afirmar categóricamente que era esto lo que Jesús pensaba del Reino, pero parece lo más probable.

Si, no obstante, tuviéramos que tomar una decisión sobre «presente» o «futuro», ateniéndonos al especial hincapié que hizo Jesús, deberíamos situar el acento en el reino como algo inmediatamente futuro sobre la base de los testimonios disponibles<sup>119</sup>. Los argumentos son los siguientes: 1) El acento en el futuro se corresponde bien con la relación originaria de Jesús con Juan Bautista. 2) El comportamiento de los apóstoles indica que esperaban un acontecimiento dramático en un futuro cercano. Pablo pensó ciertamente en el Reino como realidad presente, pero esto dependía de su doctrina sobre el Espíritu y su teología místico-sacramental del ser «en Cristo», no (en cuanto podemos decir) del conocimiento de las ideas que Jesús tenía. Parece que lo que los seguidores de Jesús aprendieron de él era que el Reino estaba cerca. Otros, además de Pablo, experimentaron la *presencia de Cristo* (cf. Mt 18,20; 28,20) y sin duda alguna miembros piadosos del movimiento cristiano sintieron que estaban en la *presencia de Dios*, como también lo sentían otros judíos piadosos. Pero esto no indica en modo alguno que aprendieran de labios de Jesús que el *reino* de Dios estaba *totalmente* presente en sus palabras y hechos. El movimiento cristiano se diferenció del resto del judaísmo por la convicción de que el Señor regresaría pronto, y hemos de entender tal esperanza como una transformación de la convicción que Jesús tenía de la cercanía del reino de Dios (cf., *infra*, capítulo 8). Este hecho muestra más que cualquier otro dónde recaía el acento en el propio mensaje de Jesús. 3) El anuncio de la destrucción del Templo manifiesta que se esperaba un acontecimiento futuro. 4) La esperanza de la llegada del Reino estaba bien fundamentada en el judaísmo de tiempos de Jesús.

Es también cierto que además del dicho sobre el Templo hay otros muchos que apuntan a un acto futuro de Dios; pero el estudio de los dichos no clarifica por sí mismo en qué exactamente hizo Jesús hincapié. Sobresalen entre todos las palabras sobre el Templo porque se refieren a un acontecimiento futuro concreto, y al mismo tiempo se

119. Sobre las dudas que esto suscita, véase, *supra*, capítulo 3, n. 83.

relacionan con una acción profética. Pero la prueba decisiva no procede de un análisis de los dichos que, como ya he sostenido a lo largo de este capítulo, no conduce sino a la mera posibilidad.

No estamos todavía en condiciones de describir qué tipo de acontecimiento esperaba Jesús. Nos esforzaremos por hacerlo en el capítulo 8. No obstante, algunos elementos aparecen ya con toda claridad. Jesús esperaba la inminente intervención directa de Dios en la historia, la eliminación del mal y de los malhechores, la construcción de un Templo nuevo y glorioso, y la reunificación de Israel con él mismo y con sus discípulos como sus líderes. Esta lista armoniza en parte nuestras categorías 3 y 4 (cataclismo final y nuevo orden); pero la armonía no es perfecta, pues sigue en pie un conflicto con el tema del juicio. La categoría 3, como notamos más arriba, presenta la realización del juicio tras la llegada de la figura celestial y de los ángeles (Mt 16,27 final; 24,31 y par.). Mt 19,28, que se sitúa en la categoría 4, asigna el juicio a los discípulos. No podemos saber si fue una sola persona quien dijo ambas cosas, puesto que no es infrecuente que las aparentes contradicciones de esta índole sean el resultado de expresiones de gentes que piensan en imágenes. Las pinturas evocadas en Mt 24,31, por una parte, y Mt 19,28, por otra, son totalmente diferentes y sirven para mostrar que la búsqueda de armonía no conduce a la consistencia lógica. No hay razón, sin embargo, para rechazar completamente una a favor de la otra.

Jesús pensó también que el poder de Dios era una realidad presente. Cómo entendía él esta presencia depende de dichos como Mt 12,28 y 11,5s., que hemos estudiado ya detenidamente al comienzo de este capítulo. Podemos decir, sin embargo, basándonos en datos más seguros, algunas cosas sobre lo que Jesús pensaba acerca del poder presente de Dios. Lo que ocurrió en el Templo muestra la convicción de Jesús de que el poder de Dios estaba activo en él: él era el portavoz de Dios, el agente de Dios. La demostración realizada en el Templo supera en cuanto prueba lo que muchos han defendido sobre la base de datos menos firmes, por ejemplo la propia comprensión que Jesús tuvo de sus exorcismos. Muchos de los dichos que algunos han considerado como alusivos a la presencia del Reino se refieren realmente a la comprensión que Jesús tenía de su propia importancia: «Aquí hay uno que es más que Salomón»; «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis» (Lc 10,23s.; 11,32s.).

Así pues, no hay duda de que Jesús pensaba que el presente era un momento importante, al parecer el momento más importante de todos los tiempos. Esta constatación, sin embargo, no nos permite

desplazar el acento de esta concepción del *Reino* desde el futuro hacia el presente. Tenemos que aceptar que los dos estaban vinculados. Pero si Jesús esperaba en verdad que Dios actuase decisivamente en el futuro, debemos también aceptar que esta esperanza dominó y controló su actividad y mensaje, y que el acontecimiento futuro es lo que fundamentalmente define la propia comprensión que Jesús tenía del «Reino». El futuro, el clímax de la acción divina, debe ser más importante que la manifestación presente de su poder.

Al igual que no podemos aún decir con precisión lo que Jesús esperaba que ocurriera en el futuro, tampoco podemos decir lo que pensaba que estaba aconteciendo en el presente. Nuestro estudio de los dichos confirma los puntos generales —Jesús esperaba un acontecimiento futuro y consideró importante su propia obra—, pero no llega a definirlos con rigor. Sin embargo, presenta algunas posibilidades y excluye otras. Posiblemente, el acontecimiento futuro implicaría un drama cósmico y, posiblemente también, un orden social nuevo. Lo que parece quedar excluido es el punto de vista existencialista, según el cual los aspectos de «futuro» y de «presente» del mensaje de Jesús se referirían a la tensión que acontece dentro del individuo en la experiencia humana presente.

Podemos dar dos explicaciones del hecho de que tantos especialistas hayan acentuado la realidad presente del Reino en la enseñanza de Jesús reconociendo al mismo tiempo que éste lo concebía como una realidad futura<sup>120</sup>. Una es de tipo claramente teológico: de este modo se da una mayor relevancia al mensaje de Jesús y se silencia el problema de su equivocación sobre el futuro inmediato<sup>121</sup>. La segunda explicación es que mucha gente desea acentuar todo cuanto considera original. Piensan que la concepción del Reino como realidad presente es la que coloca a Jesús fuera de la órbita de la escatología judía, incluyendo en primer lugar y fundamentalmente a Juan Bautista<sup>122</sup>. Sin embargo, para hacer del mensaje de Jesús algo realmente original, es necesario decir que Jesús no sólo anunció que el reino estaba «de alguna forma» presente, sino que proclamó que estaba presente en algo que hacía próximo el poderío del tiempo final; pues la noción de que Dios reina en el presente no es en modo alguno una idea original. La simple afirmación de que Dios es rey (en el tiempo

presente) sonaría a típica convicción judía. O'Neill expresa la opinión común con total precisión:

El judaísmo confesaba que Dios era rey de todos los hombres, tanto si éstos lo reconocían como tal como si no; muchos judíos creían que llegaría el tiempo en el que todos los hombres aceptarían la soberanía divina, cuando el reino del mundo se transformara en el reino de nuestro Señor...<sup>123</sup>.

También Dodd vio esto claramente: «Cualquier maestro judío podía haber dicho: 'Si os arrepentís y os comprometéis con la observancia de la Torá, entonces habéis puesto sobre vosotros el reino de Dios'. Y proseguía:

Pero Jesús dice: «Si yo expulso demonios por el dedo de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Ha sucedido algo que no había ocurrido antes y cuyo significado es que el poder soberano de Dios ha comenzado a operar efectivamente. No se trata de tener a Dios por rey en el sentido de obedecer sus mandamientos, sino de sentirse frente al poder de Dios que actúa en el mundo<sup>124</sup>.

Dodd concluye: «Éste [el Reino] no sólo es inminente, sino que está ya aquí»<sup>125</sup>.

Estas afirmaciones nos hacen regresar a nuestro punto de partida. ¿Tendrán tanto peso Mt 12,28//Lc 11,20 (completado por Mt 11,5s.; Lc 17,20s. y otros pocos versículos)? Es decir, ¿nos permitirán, con Dodd, desplazar el acento al presente; afirmar que Jesús pensó que el Reino estaba presente en un sentido *extraordinario*, con el *poderío total de los tiempos finales*, y encontrar en esta *concepción* lo que distingue a Jesús de los demás? No pienso que sea así. Los pasajes no son lo suficientemente claros como para permitirnos pensar que Jesús afirmó que el Reino ya presente era el mismo que el que él esperaba que habría de venir, ni pueden estas ideas superar las sólidas pruebas de que esperaba un reino futuro. Es mucho mejor distinguir los diferentes matices de la palabra «reino».

Dicho con otras palabras: Dodd, junto con muchos otros especialistas posteriores, acentuó tanto la singularidad de la afirmación de Jesús como el carácter único de su concepción del Reino. En esta

120. Cf. B. Crawford, «Near Expectation in the Saying of Jesus», 1982, p. 226, n. 5.

121. Cf. Kümmel, o. c., pp. 144-146.

122. Schlosser, o. c., p. 166, quien cita a muchos otros. Véase, *supra*, pp. 205-209.

123. O'Neill, o. c., p. 14.

124. Dodd, o. c., p. 60.

125. *Ibid.*, p. 66.

perspectiva Jesús no solamente declaró que Dios estaba actuando en su propias acciones, sino que expresó una idea chocante y exclusivamente suya: lo que todos aguardaban para el futuro se había convertido en una realidad presente. Pienso que es sobre este segundo elemento sobre el que no podemos estar seguros. Está más allá de toda duda que Jesús pensaba que el «Reino» —presente o futuro, o ambos a la vez— estaba íntimamente vinculado a sí mismo y a su obra. Afirmaba que sabía a quiénes incluiría Dios en el Reino, y quiénes serían sus líderes. Lo que me parece dudoso es esa afirmación académica según la cual Jesús ocupa también una posición especial porque definió el «Reino» de un modo particular y lo consideró al mismo tiempo una realidad presente y futura.

En términos generales no hay grandes dudas sobre lo que Jesús pensaba: el Reino vendría en el futuro próximo y Dios estaba actuando de forma especial en su propio ministerio. Podemos catalogar estas dos afirmaciones como «más allá de toda duda». Pero podríamos igualmente decir lo mismo de Juan Bautista, y probablemente de Teudas y el Egipcio. Es totalmente comprensible que los especialistas busquen matices y acentos que sitúen a Jesús en una categoría propia. Las consecuencias de su obra son únicas —aun cuando también los seguidores del Bautista al menos durante un tiempo continuaron siéndole fieles—, y se piensa por tanto que Jesús mismo tendría que haber sido totalmente original en su proclamación y perspectiva, como lo fue también en sus consecuencias.

Hasta aquí estamos de acuerdo con todo. Dudo, sin embargo, de la opinión mayoritaria que considera como característica exclusiva de Jesús el sentido o la idea que tenía del Reino como una realidad presente, porque los dichos aducidos no soportan la carga impuesta sobre ellos. No nos permiten determinar el peso relativo de frases como «el Reino vendrá en un futuro próximo» ni de que «Dios está actuando en las obras de Jesús». Ni tampoco nos capacitan para decir con certeza cuál era el significado preciso que tenía para Jesús mismo la afirmación de que «Dios estaba actuando de forma especial en su propio ministerio».

Éste es inevitablemente el problema. La naturaleza de los dichos no nos permite conocer con certeza el matiz preciso que Jesús quiso dar a un concepto tan amplio como el del «reino de Dios». Podemos ver que el término «Reino» tiene una amplia gama de significados en los Sinópticos, pero no podemos descubrir el acento específico que debía de tener cada significado. Nunca tendremos una certeza absoluta de su autenticidad y sólo en algunos casos tenemos probablemente

el contexto original de cada dicho, si es que realmente es así. Los hechos nos permiten estar completamente seguros de que Jesús esperaba un reino futuro. Pero hasta cierto punto las conclusiones sobre el matiz y el acento se apoyan en el análisis de los dichos, y puesto que este análisis será siempre provisional, tenemos que admitir que nunca conoceremos con certeza total algunas de las cosas que Jesús pensaba del Reino.

Al pasar al estudio de otro tipo de material debemos tener claras las conclusiones más seguras: Jesús esperaba el reino en un futuro próximo; aguardaba también la reconstrucción del Templo; llamó a «doce» como símbolo de la restauración de Israel, y sus discípulos tuvieron ideas lo suficientemente concretas sobre el Reino hasta el punto de llegar a preguntarle qué lugar ocuparían en él. Así pues, no podemos relegar a la periferia los contenidos normales de la teología de la restauración judía.

## LOS MILAGROS Y LA MUCHEDUMBRE

En este capítulo y también en el siguiente ampliaremos el estudio del tema «el Reino» examinando los milagros y los destinatarios de la actividad de Jesús, quienes según los evangelios fueron la «muchedumbre», los poseídos, los enfermos, los disminuidos y los pecadores. Hay acuerdo sobre los hechos básicos: Jesús realizó milagros, arrastró muchedumbres y prometió el Reino a los pecadores. Se supone naturalmente que los milagros y la inclusión de los pecadores están íntimamente vinculados con la concepción que Jesús tenía del Reino y de su propia misión. Hasta aquí la mayoría de los especialistas estará de acuerdo. Sin embargo, cuando exploramos la cuestión concreta de cómo se relacionan entre sí los milagros y la proclamación a los pecadores con la concepción que Jesús tenía del Reino y de su propia actividad, encontramos ciertas opiniones que deberíamos poner en duda. Tales opiniones han servido para explicar el significado de los milagros en la vida pública de Jesús y el ofrecimiento del Reino a los pecadores, y lo han hecho con tanto éxito que han impedido esfuerzos posteriores de investigación. Las presentamos a continuación:

1) Los exorcismos eran generalmente considerados como un signo del Reino<sup>1</sup>. Por tanto, deben ser integrados en la proclamación del Reino como signos de éste.

2) El perdón de los pecadores era considerado también en el judaísmo como una de las promesas del *éschaton*<sup>2</sup>. Por tanto, el

1. *Supra*, pp. 201-203.

2. Por ejemplo, N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, p. 91. Véase *infra*, capítulo 6, sección 3.1.



ofrecimiento de salvación que Jesús hace a los pecadores tenía para sus destinatarios el mismo significado que los exorcismos: el Reino está ya presente.

3) El mismo Jesús consideró sus exorcismos y curaciones como una manifestación de la presencia, o al menos de la inminencia, del Reino.

4) Jesús fue principalmente un maestro y un predicador. La muchedumbre acudía a él para escuchar su palabra, pero también curó a algunos de entre ellos.

De estas opiniones considero que las dos primeras son simplemente erróneas. Ya hemos estudiado anteriormente la primera de ellas, según la cual se comprendía los exorcismos como expresión de la presencia del Reino<sup>3</sup>. El tema del arrepentimiento y del perdón de los pecadores será estudiado en el siguiente capítulo. El tercer punto, que Jesús pensase que sus acciones eran una demostración de la irrupción del Reino, es posible pero no probable. La prueba dependerá de la autenticidad de dichos como Mt 12,28// Lc 11,20 y Mt 11,5s. que ya hemos estudiado en el capítulo anterior. No me opongo a que Jesús pensara que su propia obra estaba relacionada con la llegada del Reino; pero no es cierto que considerara que sus exorcismos y la participación en una mesa común con los pecadores fueran una prueba de la *presencia* del Reino.

El cuarto supuesto —que Jesús fuese prioritaria y principalmente un maestro— apenas se afirma de forma explícita. Sólo obtenemos esta impresión leyendo los libros que se escriben sobre Jesús<sup>4</sup>. Considero que este supuesto no es seguro y que, por tanto, necesita ser investigado. Nuestra tarea consiste en explorar la relación entre los milagros, la enseñanza y la muchedumbre y examinar la posible rele-

3. *Supra*, pp. 201-203, y especialmente n. 56.

4. La mayoría de los especialistas que se dedican a la investigación del Jesús histórico se centran en el material didáctico, asumiendo así tácitamente que Jesús era fundamentalmente un maestro. Encontramos a veces una afirmación explícita en este sentido, como la de Martin Hengel: «La predicación de Jesús, que es el único medio con que contamos para conseguir una presentación fidedigna de su propósito y su obra...» («Reseña de S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*», en *JSS* 14 [1969], pp. 231-240, aquí, p. 236).

Más explícitamente Birger Gerhardsson ha intentado explicar a Jesús mediante la analogía con los maestros rabínicos. Véase B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961. Durante los últimos años la opinión de Gerhardsson ha ido ganando terreno en ciertos círculos, especialmente en Tubinga. Véase R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, 1981. Véase además *supra*, pp. 35-38.

vancia de los milagros para nuestra comprensión de Jesús. Cuatro son las preguntas que nos hacemos:

1) ¿Podemos llegar a saber qué pensaba Jesús de sí mismo y cómo lo consideraron sus seguidores a partir del *hecho* de los milagros? Ya he rechazado los dichos de Mt 11,5s. y 12,28 porque no ofrecen una información segura, pero ¿podría ayudarnos a ello un estudio de los milagros?

2) ¿Podemos descubrir en ellos algo relevante que nos ayude a comprender las consecuencias del ministerio de Jesús?

3) ¿Cómo fue visto Jesús por los otros, es decir, por aquellos que no le siguieron?

4) ¿Encajaba Jesús en un tipo socio-religioso general? Para responder a esta pregunta hay que estudiar la relación entre enseñanza y milagros.

#### *Milagros, enseñanza y muchedumbre en los evangelios*

Partimos del supuesto de que es probable que exista una relación entre predicación, curaciones y muchedumbre. Damos rápidamente por sentado que es así, que Jesús se consideró como alguien que tenía una misión respecto al pueblo, y que ésta implicaba tanto la predicación como las curaciones. Es verdad que esta impresión no resulta evidente a partir de una simple lectura de los evangelios; no siempre aparecen juntos la proclamación y los milagros en aquellos pasajes donde la muchedumbre está presente. Pero es intrínsecamente improbable que en un periodo breve de tiempo y en los confines de una pequeña área geográfica Jesús arrastrase a las muchedumbres unas veces curando y otras predicando<sup>5</sup>.

5. M. Smith (*Jesus the Magician*, 1978) observa que «en los Sinópticos los relatos de milagros no están habitualmente relacionados con la enseñanza de Jesús, y cuando lo están, se trata casi siempre de conexiones secundarias. Es evidente que las tradiciones estaban originalmente separadas; lo que sugiere que también lo estaban las acciones» (p. 83). Véase también p. 115: «No cabe suponer que la enseñanza que los evangelios atribuyen a Jesús estuviera tan firmemente relacionada con la magia como lo estaban los milagros». Sin intentar un análisis estadístico detallado, presento la siguiente visión de conjunto: parece que los conjuntos de material didáctico auténtico, cuya mayor parte se encuentra en Mateo y Lucas, no se transmitieron en relación con los milagros. Pero las informaciones que resumen las acciones de Jesús los relacionan con frecuencia. Este tipo de informaciones son presumiblemente sumarios confeccionados por los propios evangelistas. Los extensos conjuntos de material didáctico parecen haber sido transmitidos separadamente de los relatos de milagro. Pienso que tanto

Los evangelistas no invierten mucho esfuerzo en explicar la presencia de la muchedumbre; está presente siempre y Jesús tiene en ocasiones que huir ante la presión de la gente. Un análisis de los primeros capítulos de Marcos resulta instructivo sobre esta relación. Jesús predicó en la sinagoga (1,21) y allí mismo realizó un exorcismo (1,23-26). El *exorcismo* llevó a los presentes a pronunciarse primero sobre su *enseñanza* y luego sobre su poder para realizar exorcismos (1,27)<sup>6</sup>. La conclusión fue que «su fama se divulgó por todas partes a través la comarca entera de Galilea» (1,28). Después nos encontramos a la muchedumbre («toda la población») acompañando al parecer a los que le traían enfermos y poseídos (1,32s.). Sin embargo, en un lugar solitario Jesús dice a Simón que deseaba ir a otra ciudad a predicar, puesto que efectivamente era ésta su misión (1,35-39). A pesar de tener otros planes, curó a un leproso (1,40) y su fama volvió a extenderse con el resultado de que no podía ya entrar en ninguna ciudad, sino que debía quedarse en los campos. La muchedumbre, sin embargo, le seguía incluso hasta allí (1,45). Finalmente logró regresar a Cafarnaún, y se congregaron tantos que bloquearon la puerta de la casa. Jesús les predicaba y a pesar de la presión del gentío, los amigos del parálítico lograron acercar un tullido hasta Jesús, que lo curó (2,1-5). Tras esto, al menos en la sección narrativa, se entiende que la muchedumbre sigue estando presente excepto cuando Jesús se retira (2,13; 3,7; 4,1). En 3,9s. la presión de la gente se explica por su fama como sanador.

No se debe suponer que Marcos o cualquiera de los otros evangelistas conocían las conexiones reales entre la fama de Jesús, su propósito, las curaciones y la predicación. Ni tampoco hay que suponer que se preocuparan de las relaciones causa-efecto en el sentido moderno del término (asunto sobre el que volveremos)<sup>7</sup>. Además, no podemos

la *separación* de los materiales básicos como las *conexiones* realizadas en los sumarios son el resultado de la actividad redaccional durante la transmisión del material. Recurro así a la probabilidad intrínseca: los milagros, la enseñanza y las multitudes estaban interconectados en el ministerio de Jesús.

6. Hay un problema de puntuación en Mc 1,27. La *Revised Standard Version* interpreta: «¿Qué es esto? ¡Una enseñanza nueva! Manda con autoridad incluso a los espíritus inmundos...». El texto de Nestle/Aland lee así: «¿Qué es esto? Una enseñanza nueva con autoridad. Y manda a los espíritus inmundos...». Desde el punto de vista gramatical la puntuación de Nestle/Aland es más natural. Lc 4,36 lee: «¿Qué es esta palabra, que manda a los espíritus inmundos con autoridad y poder...?», una lectura que elimina toda posibilidad de relación entre «autoridad» y «enseñanza».

7. Véase *infra* sobre la causa de la muerte de Jesús, pp. 429-430.

suponer en modo alguno que incluso un periodista de hoy, en el caso de que hubiera estado allí, hubiera sido capaz de describir todo cuanto queremos saber. ¿Se propuso deliberadamente Jesús, consciente de poseer un mensaje inspirado por Dios, realizar curaciones con la esperanza de atraer a la muchedumbre para poder así dirigirles la palabra? ¿Descubrió más o menos accidentalmente que podía curar y, como consecuencia de ello, tomó conciencia de que tenía un mensaje especial que comunicar? En el caso de que estas preguntas se le hubieran hecho directamente a él, ¿podría haber dado una respuesta clara, unívoca y carente de ambigüedades? Al plantear el problema de este modo se hace evidente que existe un nivel en el que no podemos penetrar.

No quiero decir que no podamos recuperar nunca la conexión causa-efecto, ni los propósitos o intenciones. En un momento posterior de la vida pública de Jesús (algunos de cuyos aspectos hemos estudiado ya) las cosas empiezan a estar más claras. Los eventos observables comienzan a acumularse de tal modo que nos permiten realizar inferencias razonables para llegar a conocer sus causas. Pero algunos datos del comienzo del ministerio público de Jesús nunca podrán conocerse.

Los evangelios no fueron escritos para responder a nuestras preguntas tanto en este aspecto como en muchos otros. No pueden decirnos qué pensaba Jesús cuando empezó su vida pública, ni tampoco las esperanzas y expectativas que suscitó entre la gente de Galilea. Hasta ahora sólo tenemos nuestro presupuesto de partida, es decir, que el Nazareno se consideró involucrado en una misión relacionada con el reino de Dios, y que utilizó tanto palabras como hechos. Pero los relatos evangélicos sobre las actividades realizadas por Jesús entre «la muchedumbre» tampoco hablan de ellas con muchas palabras. ¿Hay algunos datos en esas narraciones que nos permitan avanzar?

### Motivo

Si pudiéramos determinar qué motivo tenía Jesús para curar, nos hallaríamos en camino de comprender precisamente lo que pensaba sobre su tarea. Pero la respuesta a la pregunta sobre el motivo no es de ningún modo evidente, una vez que renunciamos a la idea de que los exorcismos significaban forzosamente para sus destinatarios una prueba de la presencia del reino de Dios, y que al realizarlos Jesús estaba anunciando efectivamente esa presencia. Se nos ocurren otras dos

respuestas: curó por compasión o por autenticarse a sí mismo y dar crédito a su misión<sup>8</sup>. ¿Qué pruebas hay de ello? Encontramos ciertamente algunas explicaciones redaccionales, especialmente en Marcos. Resulta casi divertido ver a los especialistas ponderando seriamente el verbo «se compadeció» (Mc 1,41 y *passim*) como si éste presentara el motivo de las curaciones<sup>9</sup>. No desearía negar que Jesús era un hombre compasivo, pero la introducción redaccional a los relatos de curación difícilmente puede proporcionarnos una información útil sobre la idea que Jesús tenía de lo que hizo.

La cuestión sobre el uso de milagros como medio de autenticación es más complicada, y será necesario emplear algún material comparativo antes de que podamos solucionarla correctamente. Por ahora, tengamos en cuenta simplemente que en los evangelios se nos dice que Jesús rechazó dar un signo a los adversarios que se lo pedían (Mt 16,1-4 y par.; Mt 12,38s. y par.) pero que presentó al Bautista sus milagros como signos (Mt 11,2-11 y par.). Dejamos este asunto por ahora y orientamos nuestra atención a dos intentos recientes de explicar la relevancia de los milagros para comprender a Jesús, y especialmente su propósito y su «tipo».

No hace muchos años Harvey realizó una propuesta verdaderamente interesante para comprender la idea que Jesús tenía de sus milagros. Observa este investigador que los relatos de exorcismos ocupan un lugar prominente entre los milagros. Este hecho está de acuerdo con otras narraciones (la tentación) y algunos dichos que presentan a «Jesús comprometido en una lucha contra el mal de la que sale victorioso»<sup>10</sup>. Los exorcismos, sin embargo, pueden suscitar la acusación —y así ocurrió en el caso de Jesús— de que el exorcista

8. A. E. Harvey (*Jesus and the Constraints of History*, 1982, pp. 111-113) señala la compasión y «la adquisición de fama, popularidad y autoridad» como las dos posibilidades principales, pero las rechaza. En Guinebert encontramos una prudente afirmación sobre el uso de los milagros como medio para acreditar el mensaje: *Jesus*, 1935, pp. 189-192. Concluye diciendo que todas las religiones pueden apelar a casi los mismos tipos de milagros y que los milagros «no poseen por sí mismos una objetividad capaz de convencer a los no creyentes» (p. 191).

9. Un ejemplo extremo es el de Albert Nolan, «¿Quién es este hombre?», 1981, p. 50: «El término 'compasión' es demasiado inexpresivo para reflejar la emoción que movía a Jesús. El verbo griego *splagijnizomai*...». Pero incluso Harvey considera seriamente que esta descripción redaccional puede darnos la motivación de Jesús (o. c., p. 111). No obstante, rechaza la compasión como motivación de Jesús porque los evangelistas mismos no la presentan como primaria, dando al parecer por supuesto que éstos conocían cuál era realmente su motivación.

10. Harvey, o. c., pp. 114.

«tuviera más conocimiento y experiencia del mundo de los espíritus malvados de lo que sería posible para cualquiera que no estuviese metido peligrosamente en la magia negra»<sup>11</sup>. Harvey prosigue:

Jesús optó evidentemente por un tipo de curación milagrosa obligada a ser peligrosamente ambigua; pero, al menos de acuerdo con los datos, la desarrolló empleando el mínimo posible de aquellos procedimientos técnicos que con toda seguridad habrían levantado sospechas sobre sus verdaderas credenciales y motivos<sup>12</sup>.

Harvey afirma a continuación que hay una notable coherencia entre los milagros atribuidos a Jesús (aquellos por los que «optó») y los profetizados en Is 35,5s. Y luego comenta: Mateo en uno de sus sumarios (Mt 15,31) «explicita esta relación». Prosigue luego:

Estas curaciones no sólo no tenían precedentes, sino que eran propias de la nueva era que la mayoría de los contemporáneos de Jesús, como hemos visto, esperaba de una u otra forma. Con palabras de la terminología de la investigación neotestamentaria: eran milagros escatológicos<sup>13</sup>.

Harvey concluye que las curaciones de Jesús (no los exorcismos) se corresponden con las profecías de Isaías sobre la nueva era, mientras que los exorcismos (que no se esperarían según la profecía de Isaías) manifiestan el alivio que esperaban los contemporáneos de Jesús con la llegada de la nueva era. La posesión demoníaca no formaba parte de la cosmovisión de Isaías, pero en el judaísmo del siglo I se percibía como parte de los problemas humanos. Así pues, las curaciones y los exorcismos apuntan hacia la misma dirección: la nueva era<sup>14</sup>.

Harvey admite que no todos los milagros responden al mismo modelo<sup>15</sup>, pero sostiene que Jesús «optó» por realizar principalmente aquellos prodigios que significaban para sus contemporáneos la promesa de la nueva era. Respecto a la curación por parte de Jesús de «las enfermedades que podríamos llamar congénitas», comenta: «Si un profeta quería inspirar verdadera esperanza en la nueva era que aguardaba a los seres humanos, debía asegurar que en el tiempo

11. *Ibid.*, p. 108.

12. *Ibid.*, p. 109.

13. *Ibid.*, p. 113. Cf., con anterioridad a él, W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*, 1957, p. 111.

14. Harvey, o. c., pp. 116-118.

15. *Ibid.*, p. 116.

benéfico de Dios sería eliminada esta intolerable violencia a la dignidad y libertad humanas»<sup>16</sup>. Por sus exorcismos, al igual que mediante los dichos «en los que proclamaba su superioridad» sobre los poderes demoníacos,

Jesús quería demostrar la posibilidad de la victoria final sobre esta fuerza diabólica. Podemos decir en verdad que era tal el sentimiento de esclavitud respecto al espíritu dominador del mundo sentido por tantos y tantos de los contemporáneos de Jesús, que éste no podría haber sido reconocido como su salvador si no se hubiese visto que asestaba un golpe decisivo a este temible enemigo<sup>17</sup>.

El argumento de que Jesús realizó conscientemente curaciones que, aun «no teniendo precedente alguno en [su] propia cultura»<sup>18</sup>, fueron configuradas según Is 35,5s., se complementa con el razonamiento posterior de que Jesús modeló su vida pública en muchos aspectos importantes según Is 61,1<sup>19</sup>.

La propuesta de Harvey merece un cuidadoso examen. Su forma de entender la singularidad de los milagros de Jesús es diferente de la que hemos comentado más arriba, a saber, que el Nazareno tenía una *conciencia* especial de poseer un poder escatológico<sup>20</sup>. La singularidad que propone Harvey está sujeta a verificación empírica, al menos en teoría. El ángel que registra las acciones no nos ha dejado un listado de todos los milagros que se hicieron en Palestina. De todas formas ésta es la declaración más completa de Harvey:

... La mayoría de los milagros realizados por Jesús fueron por una parte curaciones de ciegos, cojos, sordos y mudos (curaciones que no tenían prácticamente precedentes en su cultura) y, por otra, exorcismos (que le acarrearón la acusación de hechicería)<sup>21</sup>.

Se trata de una afirmación cuidadosa. Josefo afirma que los judíos eran expertos en exorcismos<sup>22</sup>, y Harvey considera esta práctica no como una actividad poco común sino como algo peligroso (aunque si los judíos tenían fama de exorcistas, ¿cómo podría considerarse

16. *Ibid.*, p. 117.

17. *Ibid.*, p. 118.

18. *Ibid.*, p. 115.

19. *Ibid.*, pp. 141s.

20. La conciencia singular de Jesús: *supra*, p. 206.

21. Harvey, *o. c.*, p. 111. En la p. 115 «prácticamente sin precedentes» se convierte en «sin precedente alguno».

22. Josefo, Ant. VIII,46.

peligrosa esta actividad?). Y es cierto que son difíciles de encontrar testimonios de curaciones de ciegos o de otras desgracias similares en el judaísmo. Pero nos preguntamos por qué Harvey no tuvo en cuenta el ciclo de Eliseo donde hay relatos de curaciones paralelas a las que se atribuyen a Jesús, como la sanación de un leproso (2 Re 5,1-14; cf. Mc 1,40-45 y par.) y la resurrección de un niño (2 Re 4,32-37; cf. Mc 5,21-43 y par.). Pueden excluirse por pertenecer a un tiempo remoto, pero reducen la singularidad de los milagros atribuidos a Jesús.

Ahora bien, aun dejando de lado las historias de Eliseo, ¿es la singularidad de la acción de Jesús lo que nos da la clave de su propósito? Estas curaciones, como Smith ha dejado muy claro, eran bastante comunes en el ámbito mediterráneo<sup>23</sup> y parece un argumento poco sólido suponer que Palestina estaba tan aislada que la escasez de testimonios sobre estos milagros en la literatura judía palestinese anterior a Jesús significa que Jesús y sus contemporáneos vieron estas curaciones como algo único<sup>24</sup>.

Aunque no recogido en la cita anterior, uno de los argumentos de Harvey a favor de la singularidad de Jesús es que no le atribuye la presciencia, que es una característica común de los magos<sup>25</sup>. Debemos suponer que Harvey descarta una gran cantidad de pasajes como no auténticos<sup>26</sup>. Pero incluso así, la negación es un error, a menos que intente realizar una distinción tan sutil que la deje sin valor alguno. Harvey afirma que la presciencia está basada en una «observación minuciosa de fenómenos presenciales». Suponemos que esto es suficiente para excluir la predicción sobre el borriquillo atado (Mc 11,2-6), la atribución a Jesús de un conocimiento de acontecimientos distantes (por ejemplo, Mc 7,29), su habilidad para leer la mente (Mc 10,33-35) y otras formas de conocimiento preternatural (a qué bordo del barco estaba el pescado, Lc 5,4-7; la moneda en la boca del pez, Mt 17,27)<sup>27</sup>. Harvey debería asentir con Smith que los evangelios atribuyen a Jesús algunos rasgos de mago<sup>28</sup>.

23. Smith, *o. c.*, p. 109, y las notas en p. 195.

24. Sobre su catalogación como actividad mágica, véase Smith, *o. c.*, pp. 68s.

25. Harvey, *o. c.*, pp. 105s.

26. Por ejemplo, las predicciones de la pasión, la de la destrucción de Jerusalén y las profecías sobre la traición de Judas y la negación de Pedro.

27. Estos y otros ejemplos pueden verse en Smith, *o. c.*, p. 199, notas de la p. 116; véase también p. 117.

28. Puede que Harvey no hubiera leído a Smith, pues no cita su obra. Sin embargo parece tener en mente en ocasiones el libro de Smith (por ejemplo, Harvey, *o. c.*, pp. 108s.).

Pero la mayor dificultad del argumento de Harvey es que piensa que la *selección* de milagros refleja la intención de Jesús: «¿Cuál era su motivo y propósito al elegir esta singular gama de opciones?»<sup>29</sup>... como si Jesús hubiera tenido a su disposición un número de posibles prodigios y hubiera seleccionado precisamente aquellos que predecían la llegada de la nueva era, bien porque coincidían con Is 35 o porque respondían a las esperanzas de su tiempo<sup>30</sup>. Parece mucho más probable que Jesús realizara aquellos milagros que tenía a mano<sup>31</sup>. Una vez admitido que Jesús realizó curaciones, no sorprende la importancia de las sanaciones del paralítico, del mudo y del ciego. Estas enfermedades son susceptibles de curarse mediante la fe, y son muy frecuentes en las fuentes paganas. No podemos decir que sean absolutamente predominantes en las estelas encontradas en Epidauro, pero se hallan por todas partes<sup>32</sup>. Y además no son abrumadoramente predominantes en los evangelios. En éstos encontramos además milagros en contra de las leyes de la naturaleza, resurrecciones de muertos, lecturas de la mente y otros hechos que, como Harvey reconoce, no se ajustan a la lista de Is 35,5s.

El intento de Harvey de llegar a comprender el propósito de Jesús y lo que pensaba de su propia misión a partir de los milagros es el más fundamentado y razonable que conozco. No cae, por ejemplo, en el error habitual de suponer que en la óptica judía los exorcismos implicaban necesariamente el *éschaton*, suposición que ha impedido que los especialistas indagasen más en la valoración de su significado. Tampoco intenta Harvey defender su postura, como hacen otros, insistiendo en Mt 12,28 y 11,5s. con la esperanza de que uno o dos versículos revelen lo que Jesús pensaba de sí mismo. Su argumentación es mucho más sutil y mejor que todo esto. No obstante, sus razonamientos no consiguen convencer. Los milagros no nos dicen lo que Jesús tenía en su mente. Me apresuro a añadir que no pienso que la búsqueda de luz en la expectativas escatológicas judías carezca de sentido, ¡al contrario! La cuidadosa argumentación de Harvey y su fracaso me sirven de ayuda, sin embargo, para convencerme de la

29. Harvey, *o. c.*, p. 111. Notemos también los términos «optó» (p. 109), «opciones» (p. 108). Pero señalemos también sus reservas, p.<sup>a</sup> 105.

30. Tocamos aquí probablemente los supuestos teológicos implícitos del libro.

31. Harvey (*o. c.*, p. 111) apunta a esta posibilidad, pero la relaciona con la cuestión de si Jesús curó o no de hecho simplemente por razones de compasión, que rechaza totalmente con razón. Pero los dos aspectos no tienen por qué ir juntos.

32. Véase E. J. y L. Edelstein, *Asclepius*, 2 vols., 1945.

poca utilidad de Is 35. Los milagros de Jesús son de tipos tan diversos que no nos permiten hacer demasiado hincapié en la correspondencia parcial entre ellos y la profecía de Isaías. Y sigo teniendo presente que la literatura judía posterior no indica que los judíos considerasen normalmente los milagros como un signo de la llegada del fin. Nuestra indagación sobre el significado que los milagros tenían para Jesús sigue sin encontrar una respuesta clara.

### *Milagros, predicación y muchedumbre*

¿Podemos precisar, no obstante, la importancia relativa de los milagros y la predicación en el ideario general de Jesús? Si intentamos poner un cierto orden entre estas dos actividades, me parece que la obviedad de la argumentación de Morton Smith nos servirá de mucha ayuda. Los milagros atrajeron a una muchedumbre a la que Jesús proclamó la buena nueva de la salvación para los «pecadores»<sup>33</sup>. No quiero que se piense que estoy diciendo que Jesús no fue un predicador atrayente o que su mensaje no arrastró a muchos oyentes. Pero si es verdad que en Galilea le rodearon grandes multitudes<sup>34</sup>, fue debido más a su capacidad de curar y realizar exorcismos que a cualquier otro factor. Podríamos argumentar del modo siguiente: Jesús pensaba que tenía un papel especial en el Reino cuya inminencia había proclamado Juan Bautista; decidió realizar su propia actividad de acuerdo con una selección de profecías de Isaías; lo hizo curando los tipos de enfermedad mencionados en Is 35,5s. y proclamando el mensaje de Is 61,1s. Esta interpretación de los hechos (que se sigue del estudio de Harvey) no es imposible. Pero es más lógico pensar que Jesús cayó en la cuenta de que podía curar; que de este modo atraía a la muchedumbre y a una serie de discípulos; que complementaba la curación de los necesitados de Galilea prometiendo el Reino a los pobres y marginados. No hay por qué excluir la influencia de Isaías de esta perspectiva, pero ésta sería al menos al principio más casual que determinante.

La aportación principal de Smith sobre los milagros, las multitudes y la predicación no es, sin embargo, la sucesión cronológica. Sus observaciones sirven fundamentalmente para clarificar nuestra com-

33. Smith, *o. c.*, pp. 9, 11, 23s. Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, 1981, p. 98: los milagros suscitaron al menos «tanta curiosidad y entusiasmo como su predicación».

34. Sobre la muchedumbre: Smith, *o. c.*, p. 23.

prensión. Lo expresa así: «El resto de la tradición sobre Jesús puede comprenderse si comenzamos con los milagros, pero éstos no pueden entenderse si comenzamos con una tradición referida sólo a la enseñanza». Podemos movernos más fácilmente a través de la serie *milagros-muchedumbre-enseñanza-alboroto-muerte* que a través de la serie que se inicia en un *maestro* de la Ley, progresa hacia el *hacedor de milagros* y después hasta un *profeta* cuyo anhelo de santidad molestó a las autoridades de Jerusalén.

En este periodo los maestros de la Ley no se convertían en taumaturgos. Ni tampoco les ocurría esto a los autores de las profecías apocalípticas; tenemos una docena de ellas y sus autores son totalmente anónimos. Pero un *hacedor de milagros* podía ser considerado un *profeta* y una autoridad en asuntos de la Ley<sup>35</sup>.

Hemos dedicado parte de la «Introducción» a insistir en la carencia dentro de gran parte de la investigación del Nuevo Testamento de intentos serios que muestren la relación entre lo que habitualmente se considera como actividad principal de Jesús y sus consecuencias. Se ha sostenido frecuentemente que era ante todo un *maestro de la Ley* que debatía con los fariseos, y que su ejecución como agitador no está intrínsecamente relacionada con el objetivo principal de su ministerio y mensaje. Uno de los méritos de la argumentación de Smith es que establece una conexión positiva entre lo que considera como principal actividad de Jesús (los milagros) y las consecuencias (multitudes, alboroto y muerte).

### Magia

Pero la perspectiva de Smith sobre el papel de los milagros en el ministerio de Jesús es de más amplio alcance. Afirma Smith que comprendemos mejor a Jesús si lo consideramos un mago<sup>36</sup>. Parte de la prueba consiste en una lista de paralelos entre los milagros de Jesús y los de los magos paganos, en particular de Apolonio de Tiana<sup>37</sup>. Mucho más importantes son los numerosos paralelos aportados por

35. *Ibid.*, p. 16.

36. Sobre los vocablos y su significado, véase *ibid.*, pp. 68-80.

37. *Ibid.*, pp. 84-93. Los paralelos han sido frecuentemente estudiados. La contribución propia de Smith consiste en describir cómo se veía «desde fuera» a Apolonio y cómo se consideraba también «desde fuera» a Jesús.

Smith entre los relatos evangélicos y los *Papiros mágicos griegos* (PMG) que incluyen relatos enteros, tipos de milagros y fórmulas<sup>38</sup>. Naturalmente no todos los paralelos son igualmente próximos, pero Smith nos ha ofrecido una especie de compilación a lo Strack-Billerbeck de los relatos de milagro en la que los PMG ocupan el lugar del Talmud y de los midrashim. Este material, por ofrecer uno de los ejemplos más llamativos de Smith, puede explicar el uso del título «Hijo de Dios» aplicado a Jesús, que aparece entre otros lugares en los relatos de exorcismos<sup>39</sup>. Smith afirma que «Hijo de Dios» (o «hijo de dios»..., al leer a Smith he aprendido con mucho esfuerzo cuándo utilizar las mayúsculas) significa simplemente «dios». Respecto a la narración del bautismo y a la recepción del Espíritu por Jesús (Mt 3,13-17//Mc 1,9-11//Lc 3,21s.) sostiene Smith que se trata realmente de un relato de la deificación de Jesús. Pero esto es sólo el comienzo:

... la narración evangélica tiene todavía que ser explicada: trata de un hombre convertido en dios por un rito de purificación seguido de la apertura de los cielos y de la llegada del espíritu. ¿Dónde encontramos estas historias? En los papiros mágicos<sup>40</sup>.

El primero de los varios pasajes citados es uno en el que un mago dice:

¡Abríos ante mí, oh cielos!... Dejadme que vea la barca de Phre bajar y subir... pues soy Geb, heredero de los dioses; intercedo ante Phre, mi padre...

El texto prosigue y se citan otros más, algunos bastante cercanos al relato bautismal de los evangelios<sup>41</sup>.

Smith señala que los propios evangelios contienen pruebas de que Jesús era un mago<sup>42</sup>. En el relato sobre Beelcebub Jesús responde a la acusación de que expulsa los diablos por el poder del príncipe de los demonios. Hemos estudiado anteriormente este pasaje; ahora quisiera decir que encuentro el hecho de la acusación de magia contra Jesús

38. *Ibid.*, especialmente pp. 96-139 y notas.

39. El ejemplo más evidente de los evangelios es el relato del endemoniado gadareno y los cerdos, Mc 5,1-20 y par. Véase también Mc 3,11. Sobre «Hijo de Dios» en relación con otros tipos de milagros véase Mt 14,33. Sobre «Hijo de Dios» como título véase Smith, *o. c.*, pp. 100s.

40. *Ibid.*, p. 101.

41. *Ibid.*, pp. 102-104.

42. *Ibid.*, pp. 31-36.

más clarificadora que parte de la respuesta recogida en Mt 12,28// Lc 11,20, a la que tanta importancia han dado los especialistas del Nuevo Testamento. Es decir, no estoy seguro de que Mt 12,28 muestre que Jesús pensara que el Reino estaba irrumpiendo mediante sus exorcismos, aunque pudiera ser así, pero parece incuestionable que Jesús fue acusado de practicar la magia. ¿Por qué responder a una acusación que no se formuló? Vemos un cargo parecido en Jn 8,48.

El relato evangélico más chocante, según mi punto de vista, es la versión marcana de la historia, Mc 3,20-30. Marcos no tiene un paralelo a Mt 12,28, y su relato termina con lo que parece ser otra versión de una defensa contra la acusación de curar con la ayuda de un demonio:

«Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tiene perdón jamás; es reo más bien de un pecado perdurable». Es que decían: «Está poseído de un espíritu impuro» (3,29s.).

La naturaleza de la acusación contra Jesús es incluso más clara en la introducción de Marcos:

Entró en casa y se reunió tal multitud que no podían ni comer. Sus familiares, que lo oyeron, salieron a sujetarlo, pues decían: «Está fuera de sí» (3,20-21).

Smith comenta:

De ello parece deducirse que los exorcismos realizados por Jesús estaban acompañados de un comportamiento anormal por su parte. Los magos que quieren doblegar a los demonios suelen pronunciar a gritos sus hechizos, gesticulando y rivalizando en furia con el poseído<sup>43</sup>.

La precisa explicación de Smith no es la única posible, y el versículo puede entenderse como indicación de que Jesús era un visionario o dado a los trances extáticos<sup>44</sup>. Pero el dato de que Jesús fue considerado como alguien que «estaba fuera de sí» o que «había perdido el juicio» (así Bauer)<sup>45</sup> manifiesta un aspecto que no puede explicarse mediante la presentación de Jesús como narrador de pará-

43. *Ibid.*, p. 32.

44. Véase Hengel, o. c., p. 95.

45. W. Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 1979, p. 276.

bolas o como maestro que entró en polémica sobre la Ley con los fariseos<sup>46</sup>.

Smith presenta una teoría completa que da razón del Jesús de los evangelios y de los elementos que se desarrollaron posteriormente en el movimiento cristiano. Su fama como mago llevó a las masas a considerarle el mesías, lo que le convirtió en una amenaza para las autoridades<sup>47</sup>. Comenta sutilmente, aunque sin desarrollar este punto, que sus curaciones se corresponden con los dichos en los que promete la salvación a los pobres<sup>48</sup>. No es mi propósito realizar ahora una crítica exhaustiva de la obra de Smith. Más bien estoy intentando presentar de hecho una hipótesis diferente. Y, tal como indicamos muchas páginas atrás, el único camino para avanzar en la investigación del Jesús histórico es elaborar hipótesis basadas en testimonios claros, evaluándolas desde su capacidad para explicar de forma satisfactoria el material que encontramos en los evangelios al tiempo que hacen de Jesús una figura creíble en la Palestina del siglo I y fundador de un movimiento que desembocó en la Iglesia<sup>49</sup>. Por ahora comento tan sólo respecto a la hipótesis de Smith que no debería rechazarse porque no guste o sea extremada. A diferencia de muchas hipótesis generales, no procede a partir de un primer supuesto no fundamentado. Estudia seriamente los textos, no presenta casos descarados de saltar a grandiosas conclusiones a partir de una base poco convincente, y ofrece abundante material para enmarcar a Jesús en el mundo antiguo, o en uno de sus aspectos. Ciertamente hay en esa hipótesis explicaciones que no son evidentes por sí mismas basándose en una simple lectura de los evangelios; la explicación de Mc 3,20-21 es un ejemplo. Pero la aclaración de Smith a este pasaje es plausible una vez que hemos detectado que hay razones para comenzar a investigar las huellas de magia.

Tampoco debería eliminarse la hipótesis de Smith porque el material paralelo que presenta esté alejado de la Palestina del siglo I. La vida de Apolonio fue redactada por Filóstrato después de la muerte de aquél, pero no hay razón alguna para pensar que se escribió totalmente con la mentalidad del siglo III en lugar de la del siglo I. Podríamos hacer un comentario semejante sobre los papiros mágicos. La distancia geográfica no implica que los paralelos no sean pertinen-

46. Cf. Hengel, o. c., pp. 95-97.

47. Smith, o. c., pp. 16s., 10, 38-44.

48. *Ibid.*, p. 24.

49. *Supra*, pp. 40-48.

tes. A estas alturas ya sabemos que Palestina no era una isla. Anteriormente comparé los paralelos de Smith con los de Billerbeck utilizados por los especialistas durante décadas. Que yo sepa, no son más remotos unos que otros. Además tengo más confianza en la lectura que hace Smith de los PMG que en la interpretación de Billerbeck sobre la religión rabínica.

Un estudio de Ramsay MacMullen sobre la conversión puede ayudarnos a valorar de forma más adecuada la opinión de Smith sobre los milagros de Jesús. MacMullen, que estudia el periodo comprendido entre los años 100 y 300 d.C.<sup>50</sup>, describe lo que en el mundo antiguo, poco después de la redacción de los evangelios, se consideraba necesario para convencer a alguien de que cambiara su mente respecto a una divinidad, es decir, para que se «convirtiese»:

Los conversos buscaban la realidad y la verdad; y la expresión de su búsqueda se manifestaba en un cambio de lealtad. Hay abundantes descripciones explícitas de este momento<sup>51</sup>.

Después de presentar algunos ejemplos paganos y cristianos, prosigue:

El punto en común es de lo más elemental: el anuncio de que unos poderes sobrenaturales diferentes estaban actuando en el mundo sería difícil de creer sin una prueba visual de su eficacia. *Este hecho* era lo que producía la conversión. Nada más está atestado...

La verdadera divinidad... queda verificada por su amplio y perdurable impacto en la escena humana. En esto reside otra de las pruebas por la que puede detectarse a los simples magos y a los manipuladores de espíritus tenebrosos y menores... Otra prueba es el carácter benéfico de la divinidad... Finalmente, comparada con la humanidad, la divinidad no tiene necesidad alguna o sus necesidades son diferentes. Puede analizarse su actividad; aparte de los inevitables engaños, puede conocerse a sus profetas por su superioridad sobre las cosas materiales. Su característica principal es el ascetismo...

Para confiar en la nueva divinidad el converso tenía que descubrir en ella las cualidades que generalmente se pensaba que pertenecían a un dios. Estas cualidades eran: constitución y sustancia diferentes por encima de la naturaleza material; capacidad de hacer cosas que los

50. Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 1976. En p. xii fija «el arco de extensión espacio-temporal» de su trabajo en términos tales que casi excluye la Palestina del siglo I.

51. *Ibid.*, p. 95.

seres humanos no podían; aplicación de esta capacidad en formas útiles y deseables para los fieles, útiles en verdad para todos<sup>52</sup>.

He presentado al pie de la letra este largo fragmento de MacMullen porque sus definiciones son muy precisas y útiles para evaluar las propuestas de Smith y en consecuencia para obtener una idea más clara de lo que la gente del siglo I pudo pensar de Jesús. Advertimos en primer lugar que no encaja bien con Jesús ninguna de las funciones que el breve estudio de MacMullen adscribe a los dioses nuevos y a la conversión. Como divinidad Jesús no supera el test de MacMullen. Durante su vida no tuvo gran impacto y tenía necesidades humanas. Tampoco fue asceta, que es una de las características de los profetas. Las afirmaciones de MacMullen parecen implicar que los magos no solamente utilizaban en su actividad espíritus malos, sino que lo hacían para fines perversos; la divinidad, por el contrario, era benéfica. En esta perspectiva y basándonos en lo que conocemos actualmente, Jesús no pudo haber sido considerado mago<sup>53</sup>.

Aun admitiendo que no están tratando exactamente de lo mismo, Smith y MacMullen se diferencian en dos aspectos: las definiciones de ente divino y de mago. En la perspectiva de Smith, no en la de MacMullen, un mago podía ser llamado dios<sup>54</sup>. Las pruebas que aporta Smith proceden de los papiros mágicos, mientras que MacMullen estudia las divinidades proclamadas públicamente. Así pues, la diferencia radica en los destinatarios y en el alcance de la palabra «dios». Para MacMullen el mago tiene necesidades humanas y un impacto relativamente restringido, por lo que no podría ser un dios. Smith muestra, sin embargo, que un mago podía decir que era un dios en el círculo de sus discípulos o entre sus colegas. Afirma que a Jesús se le llamaba «Hijo de Dios» generalmente en relación con sus milagros y considera que esta conexión es causal<sup>55</sup>.

Por tanto, la definición de MacMullen no serviría para rechazar la propuesta de Smith sobre el origen del título «Hijo de Dios». Sin embargo, nos podríamos preguntar si los milagros evocarían este título a una audiencia judía. Si en círculos paganos la magia podía

52. *Ibid.*, pp. 96s.

53. Smith (*o. c.*, pp. 1-6) suscita el problema de la eliminación de testimonios por parte de la tradición cristiana, pero nada podemos decir obviamente sobre hechos de los no se dice nada. En cuanto alcanzamos a saber, todos los milagros de Jesús eran de carácter positivo.

54. *Ibid.*, pp. 101-103.

55. *Ibid.*, pp. 81-84.



llevar a atribuir al mago el título «hijo de dios», ¿podría suceder lo mismo en la Galilea judía? No sabemos cuán estricto y radical era el monoteísmo de la población de Galilea. Según Smith, muchos galileos eran conversos recientes y forzados, y su conversión podría haber sido solamente superficial<sup>56</sup>. Pero aun si admitimos, siguiendo a Freyne, que eran judíos leales desde hacía tiempo<sup>57</sup>, no sabemos si para ellos el monoteísmo excluía el uso de la expresión «Hijo de Dios», o «hijo de dios» en cuanto aplicado a alguien que tuviera un poder extraordinario. Debemos recordar que incluso un monoteísta tan convencido y culto como Filón decía que Moisés, como Dios, fue llamado «dios y rey de la nación» (*De vita Mos.* I,158; Filón tenía un fundamento bíblico: cf. Ex 4,16; 7,1). El filósofo alejandrino está posiblemente más lejos de los campesinos galileos que los papiros mágicos griegos, y tampoco ofrece testimonios directos sobre los posibles significados que el término «dios» podía tener entre los campesinos de Galilea. Este asunto queda, por tanto, como sigue: no podemos saber con certeza si incluso en círculos judíos podía llamarse «dios» a una persona. La propuesta de Smith es sólo una posibilidad.

La segunda cuestión —si un mago podía o no realizar buenas acciones y seguir siendo mago— es interesante en cuanto suscita el problema de lo que las acciones demuestran sobre aquel que las realiza. Volveremos rápidamente sobre este asunto como tema general. Respecto a la estricta definición de mago, sin embargo, parece que Smith lleva razón. Tal y como aparece ahora en los evangelios, la controversia sobre Beelcebub implica que Jesús fue acusado de utilizar un espíritu malo para realizar sus exorcismos, y que por tanto él mismo estaba aliado con el mal. Ello parece significar que, aunque realizase buenas acciones, podría ser acusado de no ser una buena persona, es decir, de ser un mago. Debemos aceptar que esto tenía sentido para los evangelistas y sus lectores y que Jesús por tanto, aun realizando acciones buenas, podría ser considerado un mago.

Al igual que hemos afirmado anteriormente que no podemos rechazar el argumento de Smith porque se fundamenta en testimonios alejados de la Palestina del siglo I, debemos sostener ahora que las observaciones de MacMullen sobre los dioses y los milagros en el mundo antiguo no llevan a rechazar la perspectiva de Smith. Como ya

56. *Ibid.*, p. 68.

57. S. Freyne (*Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 1980, pp. 43-45) sostiene convincentemente la opinión contraria al punto de vista de Schürer, aceptado por lo general.

propuse anteriormente, la hipótesis de este investigador es en conjunto insatisfactoria porque deja sin explicación gran cantidad de testimonios convincentes que nos conducen a considerar a la escatología judía como la categoría precisa que define los contornos generales del ministerio de Jesús<sup>58</sup>. Mas, por otra parte, no es necesario negar que sus milagros ejemplifican algunos de los rasgos de la magia.

### Conclusión

Nos hemos ocupado principalmente de dos intentos recientes que tratan de comprender a Jesús a partir de los milagros o, por lo menos, de saber qué *tipo* de personaje era. Harvey, entre otros, sostiene que los milagros eran de signo escatológico y que junto a otros testimonios nos indican que Jesús se consideró a sí mismo como una figura, o la figura, del tiempo final. Smith opina que los milagros de Jesús presentan algunas características de la magia, y que Jesús era un mago que fue elevado a la categoría de hombre sagrado o dios basándose en su capacidad de hacer milagros. Otras propuestas como la de Vermes, por ejemplo, defienden que Jesús se ajusta al tipo de carismático galileo como Honí<sup>59</sup>. Por mi parte sostengo que a partir del hecho de los milagros no obtenemos nada realmente claro a este respecto.

Una muestra del problema es la controversia sobre Beelcebub. Vemos en esta escena que los milagros sugerían cosas diferentes a gente diferente, dependiendo de sus puntos de vista<sup>60</sup>. Incluso en el caso de que Jesús al realizar sus milagros pusiese en práctica algunas de las acciones características de los magos (por ejemplo, imitando la locura que intentaba curar) de tal modo que pudiera decirse que practicaba la magia<sup>61</sup>, no podemos concluir a partir de esta posibili-

58. *Supra*, pp. 25-27. Véase lo que decimos a continuación sobre Teudas.

59. G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, pp. 69-80.

60. Cf. Markham J. Geller, «Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls»: *JJS* 28 (1977), p. 146: «Estas semejanzas entre las palabras de Jesús y los exorcismos convencionales, sin embargo, no prueban *a priori* que Jesús fuera un exorcista más que un santón o un carismático, como Vermes lo caracteriza. Todo depende del punto de vista adoptado en las fuentes antiguas».

61. Cf. David L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, 1972, p. 263: «El discernimiento riguroso entre lo que era o no 'mágico' no era lo normal en sociedades que reconocían a sus héroes carismáticos sobre la base de sus acciones milagrosas». Harold Remus ha mostrado que la literatura cristiana no distinguía con términos específicos los milagros atribuidos a Jesús de los realizados por paganos: «Las distin-

dad que *era* un mago. Josefo nos informa que los esenios eran adeptos de las prácticas mágicas (Bell. II,159), pero no los comprenderíamos correctamente si les denominásemos «magos». Ni tampoco entenderíamos a Jesús si lo catalogásemos como «mago». Hay tantos testimonios a nuestra disposición que nos inclinan a catalogarlo como profeta escatológico como para permitirnos rechazar esta categoría y no dejar que el título que damos a su «tipo» sea determinado exclusivamente por sus milagros.

Estamos debatiendo aquí dos cuestiones estrechamente relacionadas: una, dónde debemos poner el acento, y otra, qué categorías nos proporcionan la mejor catalogación. En el capítulo 8 estudiaremos extensamente qué «tipo» socio-religioso puede representar Jesús. Aquí quiero solamente hacer unas observaciones preliminares. Tanto Smith como yo mismo —como todos más o menos— pensamos que Jesús afirmó que era el portavoz de Dios y que realizó acciones consideradas como milagros. Las cuestiones que se suscitan son: 1) si hay que dar una mayor relevancia a los milagros, y 2) si podemos extraer de esta relevancia el título fundamental aplicado a Jesús. Pienso que Smith se excede al catalogar a Jesús como «mago». El título «profeta», al menos por ahora, es probablemente un término más adecuado. La importancia de esta distinción se verá en seguida.

Pero los milagros por sí mismos, como ya he observado más de una vez, no nos llevan obligatoriamente a pensar que Jesús era un profeta escatológico. No encontramos nada en el mundo judío del siglo I que indique que los milagros desencadenaran la expectación de que el fin estaba cerca.

Pero esto no quiere decir, sin embargo, que a un profeta escatológico —o a cualquier profeta— no se le pidiera un «signo». Todo lo contrario. A cualquiera que pretendiese tener un conocimiento privilegiado de la voluntad de Dios se le exigiría probablemente un signo, al igual que al que anunciara un dios nuevo<sup>62</sup>. En este caso el testimonio de Josefo es claro<sup>63</sup>. Al contar la historia de Moisés sigue muy de cerca el relato bíblico, pero la parte de los «signos» parece reflejar

ciones entre milagros paganos y cristianos parecen residir en la perspectiva de los observadores» («Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?»: *JBL* 101 [1982], pp. 531-551; la cita procede de la p. 550).

62. Véase el comentario de MacMullen, *supra*.

63. Véase Otto Betz, «Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium», 1974, pp. 23-44, especialmente pp. 25-34.

también sus propios puntos de vista. Moisés aceptó la palabra de Dios como divina porque iba acompañada de grandes signos (Ant. II,275), y él mismo utilizó signos para convencer al Faraón. Las señales fueron rechazadas por éste como «trucos engañosos y artes mágicas» (Ant. II,284), lo que muestra que los milagros no pueden autenticarse por sí mismos. Pero Moisés, aunque sin éxito, siguió intentando convencer al Faraón mediante signos aún más portentosos de que sus acciones no eran «producto de la magia..., sino fenómenos acaecidos por la providencia y el poder de Dios» (Ant. II,286). Más o menos por los años en los que vivió Josefo, encontramos a un tal Teudas que prometió dividir las aguas del Jordán; a un personaje desconocido que prometió maravillas y signos a quienes le siguieran al desierto, y al llamado el Egipcio, quien afirmaba que a una orden suya caerían las murallas de Jerusalén<sup>64</sup>. No estamos seguros qué pretendían ser todos estos personajes. Según Josefo, Teudas y el Egipcio afirmaban ser profetas, y esto nos vale como designación general. Mediante los signos que prometían intentaban probar sin lugar a dudas *que ellos eran lo que decían ser*, y que *Dios actuaba realmente a través de ellos*. Los signos prometidos por Teudas y el Egipcio, que evocaban el éxodo y la conquista, pretendían casi con toda certeza ser señales escatológicas<sup>65</sup>. Las acciones que prometían realizar debían interpretarse como signos del Reino, no porque los milagros en sí mismos remitieran al *éschaton* sino por los acontecimientos que evocaban. No tenemos forma de saber si Teudas o el Egipcio pensaban si el Reino era una realidad futura o si «estaba irrumpiendo» mediante sus acciones. Pero estos signos, como otros, pretendían probar genéricamente que quien los realizaba decía la verdad y actuaba con el poder otorgado por Dios. Resulta también claro que no todos los creían. Los signos y milagros, realizados ya o solamente prometidos, no convenían necesariamente a todos y cada uno de que la persona que los ejecutaba hablaba y actuaba en nombre de Dios.

Josefo da claramente su propia opinión sobre Teudas (visto retrospectivamente) al denominarlo *goes*, «mago» o «impostor» (Ant. XX,97)<sup>66</sup>. El título es claramente peyorativo. Teudas se consideraba

64. Teudas: Ant. XX,97-99; personaje innominado: Ant. XX,168; Bell. II,259; el Egipcio: Ant. XX,168-172; Bell. II,261-263.

65. Sigo aquí lo que Josefo dice sobre el Egipcio en *Antigüedades de los judíos*. Sobre las contradicciones entre este relato y el que encontramos en *La Guerra de los judíos*, cf. *infra*, p. 341.

66. Sobre *goes*, véase Smith, *o. c.*, p. 20.

un profeta; Josefo lo llama mago. Si el signo de Teudas se hubiera realizado, si los romanos se hubieran dado a la fuga o hubiera acontecido algo aproximado a la llegada «del Reino», Josefo habría empleado otro título sin lugar a dudas. De igual modo, Filóstrato llamó «sabio» a Apolonio, y lo defendió de la acusación de «hechicería» (*magos*)<sup>67</sup>. Los términos se refieren más a la consideración del personaje que a la actividad realizada.

Podemos ver ahora claramente la situación en los evangelios. Leemos en ellos que a Jesús le pidieron un signo, y podemos estar razonablemente seguros de que el dato es cierto. Según Mt 12,38-42 y par., y Mc 8,11 y par., Jesús se negó. Mt 11,2-6, sin embargo, presenta a Juan Bautista preguntándose si Jesús era «el que tenía que venir», y se nos dice que el Nazareno en su respuesta apela a los signos. Comparto la opinión general de que la perícopa como tal no describe un hecho real, sino que muestra que era lógico solicitar signos para autenticar a un personaje. Pero tanto si Jesús aportó o no sus milagros como signos de que hablaba en nombre de Dios, éstos convencieron a algunos de que era así y lo consideraron una figura especial dentro del plan de Dios. Probablemente éstos se preguntaron también quién era realmente Jesús (cf. Mt 11,3; Mc 8,27 y par.), y le otorgaron títulos muy positivos (Mc 8,28s. y par.), incluso probablemente el de «Hijo de Dios» (Mc 3,11 y *passim*). Otros no quedaron convencidos. Es probable que llamaran a Jesús «mago» o «impostor».

En cualquier caso los milagros por sí mismos no bastan para decirnos qué «tipo» religioso representaba Jesús. Me inclino a situarlo más cerca de Teudas que de Honí o de los magos de los Papiros mágicos griegos<sup>68</sup>, pero no porque los milagros sean una prueba de que era un profeta escatológico, sino porque tenemos otros datos que nos permiten situarlo dentro de esta categoría. Los milagros eran tan comunes, tan diversos, tan normales entre los hombres sagrados, los pretendientes mesiánicos, los magos y lo relacionado con los templos, que no podemos extraer de ellos conclusiones seguras para explicar a qué tipo social se ajustaba mejor Jesús o cuál era realmente su propósito.

Aunque por sí mismos los milagros no determinan su propio significado, es totalmente razonable admitir que los seguidores de

67. *Vida de Apolonio de Tiana* I, 2, 1979.

68. Smith (*o. c.*, p. 20) dice que Jesús encaja en el tipo socio-religioso de Judas y Teudas, pero no ayuda a la clarificación de este problema colocar a Judas en este contexto. Véase *infra*, pp. 344-348.

Jesús, y quizá él mismo, los consideraron como prueba de su posición como verdadero portavoz de Dios, dado que este tipo de inferencia era bastante común en el ámbito mediterráneo. No podemos afirmar que Jesús hablase de sus milagros en este sentido —aunque es razonable que él mismo los considerase así— porque la tradición dice que rechazó dar un signo. Según los evangelios, los milagros muestran que Jesús habló y actuó con autoridad divina, y algunos lo vieron así, aunque otros dudaron. Los evangelistas presentan a Jesús afirmando su autoridad sin apelar a sus milagros, excepto en la respuesta a Juan Bautista. No podemos ir más allá de la propia idea de los evangelistas en este asunto. Los milagros constituyen un hecho en el ministerio de Jesús, pero no nos dicen tanto como desearíamos.

Al principio del capítulo planteamos cuatro cuestiones que debían considerarse al estudiar los milagros y lo que éstos nos dicen sobre Jesús, su propósito y el significado de su ministerio. Presentemos ahora unas respuestas sintéticas:

1. No sabemos con certeza lo que Jesús opinaba de sí mismo, aunque es razonable pensar que tanto él como sus seguidores consideraron sus milagros como un testimonio de que era un verdadero mensajero o agente de Dios.

2. Los milagros, como propuso Smith, contribuyeron sin duda alguna y en gran medida a su capacidad de atraer a la muchedumbre, lo cual nos ayuda a explicar por qué fue ejecutado. No fue porque sus palabras, abstractamente consideradas, fueran un desafío para las autoridades, sino porque llamó la atención y provocó alborotos.

3. La gente «de fuera» vio probablemente en Jesús un charlatán, un mago.

4. No podemos considerar a Jesús simplemente como maestro. Los milagros no nos exigen pensar que era un profeta escatológico, pero son compatibles con esta definición.

Hemos señalado anteriormente que Smith relacionaba los milagros de Jesús con su anuncio a los «pobres»<sup>69</sup>. En la literatura no encontramos esta conexión explícitamente, pero los evangelios nos llevan a considerar a sus seguidores como «pecadores» desde el punto de vista religioso y, desde el punto de vista social, como tullidos, paralíticos y ciegos. Es decir, como aquellos que están en los márgenes de la sociedad por una u otra razón. Esta perspectiva nos lleva a estudiar el tema de Jesús y los «pecadores».

69. Smith, *o. c.*, pp. 23s.

## LOS PECADORES

La única nota distintiva de la que podemos estar seguros que caracterizaba la enseñanza de Jesús sobre el Reino es que éste incluiría a los «pecadores». Aun admitiendo que Jesús pudo albergar la opinión de que el Reino estaba irrumpiendo en sus palabras y acciones (Mt 11,2-6; 12,28), debemos también señalar que tal opinión es muy difícil de encontrar en el material didáctico a él atribuido. De aquí que la frase con la que empezamos este capítulo sea: la promesa de salvación a los pecadores es la innegable característica distintiva del mensaje de Jesús. Todos están de acuerdo en que éste es al menos uno de los aspectos característicos, pero podemos preguntarnos no obstante cómo se ha alcanzado tan feliz concordia. Hay tres consideraciones: 1) El material que transmite este mensaje es abundante. 2) Nos llega de muchas formas diversas: parábolas, otros dichos, simples declaraciones de intenciones, datos sobre la actividad de Jesús y acusaciones contra él<sup>1</sup>. 3) En cuanto alcanzamos a saber, no era una característica de la iglesia primitiva una gran tolerancia hacia los pecadores. La calificación del grupo de Jesús como «pecadores» tuvo su origen probablemente, como J. Jeremias y otros han sugerido, en una acusación<sup>2</sup>. La opinión de que el grupo de Jesús estaba formado por pecadores (o al menos los incluía) tiene la misma probabilidad de autenticidad que la acusación de que realizaba exorcismos gracias a su

1. Véase G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974, p. 146.
2. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980 p. 134.

alianza con un demonio. Es éste uno de los ejemplos en los que los habituales criterios de autenticidad funcionan realmente.

De entre el material que transmite la promesa de salvación a los pecadores tanto otros autores como yo consideramos las «simples declaraciones de intención» como la parte menos auténtica<sup>3</sup>. Jesús pudo haber dicho «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17), y «He sido enviado solamente a las ovejas descarriadas de la casa de Israel» (Mt 15,24; en 10,6 se impone a los discípulos la misma restricción), pero todos los pasajes que contienen las frases «he venido» y «he sido enviado» están bajo la sospecha de ser creaciones de la iglesia posterior<sup>4</sup>. No obstante, si esto es así, parece que lo que hizo la Iglesia fue expandir un motivo original de Jesús.

Los pasajes sobre los «pecadores» nos muestran de nuevo lo poco seguro que resulta confiar en la autenticidad de un dicho individual. Mi propuesta es la siguiente: 1) No es verosímil que la Iglesia haya creado la caracterización de la proclamación de Jesús como mensaje dirigido a los «pecadores». 2) No obstante, algunas de las declaraciones a modo de sumario (especialmente Mt 9,11-13//Mc 2,16s.//Lc 5,30-32: Jesús vino a llamar a los pecadores, no a los justos) se originaron probablemente en la iglesia primitiva. Aquí, como en otras partes, podemos apoyarnos en la probabilidad general más que en el análisis de cualquier pasaje individual<sup>5</sup>. Es improbable que la Iglesia creara de la nada la acusación de que Jesús se reunía con pecadores; pero una vez que la denuncia se fijó en la tradición, parece que pudieron generarse otros dichos. La sentencia de Mc 2,16s. y par. parece tener una intención apologética, pues ampara en parte a los justos: éstos se hallan en el camino correcto, pero la misión especial de Jesús consistía en llamar a los pecadores. Lucas intensifica la apología añadiendo «al arrepentimiento» (Lc 5,32). Es también completamente posible que la primera afirmación, «que comía con pecadores y publicanos» (Mc 2,16a), sea un añadido. Mateo y Lucas no tienen reparo en incorporar esta caracterización en otros lugares. De igual modo Lc 15,1s. (como veremos más adelante) es casi con total

certeza una creación redaccional; y consideraría también la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), con su marcada acentuación de los golpes de pecho y del arrepentimiento, una creación lucana (o prelucana)<sup>6</sup>. El relato de Zaqueo, que prometió públicamente restituir todo lo que había ganado injustamente, es también propio de Lucas (Lc 19,1-10)<sup>7</sup>. Podemos igualmente considerar dudosa la conclusión de Lucas en la parábola de la oveja perdida (alegría por un solo pecador que se convierta: Lc 15,7), que es una observación edificante no presente en el paralelo mateo (Mt 18,10-14)<sup>8</sup>. Lucas concluye la parábola de la dracma perdida del mismo modo (Lc 15,10)<sup>9</sup>. Volveremos a la cuestión del arrepentimiento, por lo que aquí sólo destacamos que a Lucas le interesaba subrayar que la gente de mala fama con la que Jesús trataba se sentía movida al arrepentimiento y la enmienda. De cualquier modo, vemos que el tema de la solicitud de Jesús por los pecadores, una vez incorporado en la tradición sinóptica, podía ser expandido especialmente si se quería añadir algún aspecto moral.

El material auténtico, que trataremos brevemente, resultará escaso comparado con las elaboraciones e incrementos del tema. La relevancia e importancia de este asunto, sin embargo, al igual que la dificultad de ubicarlo en un marco apropiado, nos exigen un estudio extenso. La cuestión reside en lo siguiente: qué podemos sacar en claro del *hecho* de que Jesús fuese acusado de relacionarse con «publicanos y pecadores». Pienso que la respuesta a esta cuestión es más difícil de descubrir de lo que normalmente se piensa, por lo que tendremos que emplear un cierto tiempo en evaluar la opinión mayoritaria.

### *Los pecadores, los malvados, los pobres y los 'amme ha-arets*

Con el título «los pobres» Jeremias presenta su posición de que en los evangelios son sinónimos varios términos diferentes; más en concre-

6. Cf. Fiedler, o. c., pp. 228-233; 271.

7. Fiedler (*ibid.*, pp. 129-135, 271), acertadamente desde mi punto de vista, considera el relato como construcción secundaria.

8. N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, p. 99) considera la versión de Mateo más próxima al original. Jeremias prefería en este caso, como en otros, el contexto lucano. Éste ha contribuido muy importantemente a la incorrecta identificación de los adversarios de Jesús: *infra*, capítulo 10, ns. 38-40.

9. Casi todos aceptan que Lc 15,7 y 15,10 son añadidos redaccionales. Véase, por ejemplo, Perrin, *ibid.*, p. 101.

3. Véase, por ejemplo, Peter Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 1976, p. 271.

4. Véase H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus*, 1962, pp. 135-145; A. J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 1979, pp. 109-111 (con bibliografía). Algunos están a favor de su autenticidad, por ejemplo, M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen*, 1980, p. 157.

5. Cf. Hultgren, o. c., pp. 109-111; Fiedler, o. c., p. 271; H. K. McArthur, «Basic Issues: A Survey of Recent Gospel Research»: *Interpretation* 18 (1964), p. 48.

to, que todos ellos se refieren al mismo grupo<sup>10</sup>. Afirma este estudioso que el lector de los evangelios ve a este grupo desde dos perspectivas, la de los adversarios de Jesús y la de este mismo. Los primeros llamaban a los seguidores de Jesús «publicanos y pecadores» o simplemente «pecadores», y utilizaban también otros nombres despectivos como «los pequeños» (Mc 9,42 y *passim*) o «los sencillos» (Mt 11,25). Sobre los términos aplicados al grupo de Jesús tal y como era visto por sus enemigos (a quienes implícitamente identifica con los fariseos) sostiene Jeremias lo siguiente.

Resumiendo, pues, podemos afirmar que los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas de escasa reputación los ‘*amme ha-arets*, los incultos, los ignorantes, cuya ignorancia religiosa y comportamiento moral les cerraban la puerta de acceso a la salvación, según las convicciones de la época<sup>11</sup>

Desde el propio punto de vista de Jesús este grupo era llamado «los pobres» (un término bien conocido para decir «nuestro grupo, ahora sin poder alguno», cuyo trasfondo bíblico presenta J. Jeremias concisamente). El término aparece en Mt 11,5//Lc 7,22; Lc 4,18; 6,20. Una expresión alternativa es «los que andáis cansados y agobiados» (Mt 11,28)<sup>12</sup>.

La opinión de Jeremias es por consiguiente que los adversarios de Jesús podían llamar a sus seguidores tanto «pecadores» como ‘*amme ha-arets* (literalmente, «gente del país» o términos equivalentes) sin una distinción clara de significado. Creo que esta opinión es incorrecta, aunque muchos aceptan que «pobres», «pequeños», «pecadores» y gente sencilla son sinónimos<sup>13</sup>. Hay efectivamente puntos de vista sobre Jesús, los pecadores, los ‘*amme ha-arets* y los fariseos que son ampliamente admitidos, pero puede demostrarse, en mi opinión, que son completamente erróneos<sup>14</sup>. En el capítulo 10 nos ocuparemos

10 Para lo que sigue, vease Jeremias, *Teología*, pp 133-138

11 *Ibid*, p 137

12 *Ibid*, pp 137s

13 Por ejemplo, A Nolan, «¿Quién es este hombre?», 1981, p 39

14 Necesitaríamos una breve disertación para clasificar las diferentes perspectivas de la investigación del Nuevo Testamento sobre la relación entre los pecadores y los ‘*amme ha-arets*. La generación más antigua aceptaba generalmente la sinonimia sin distinción alguna. Así, por ejemplo, W Bousset, *Jesus*, 1911, p 65 los «pecadores» eran «los que rechazaban totalmente adherirse a las formas de la piedad farisea dominante». Muchos otros especialistas más recientes aceptan también esta simple sinonimia así Hultgren, *o c*, p 111 los «pecadores» son los ‘*amme ha-arets* de Demay

detenidamente de los fariseos como adversarios de Jesús, pero podemos trazar aquí el complejo de opiniones interrelacionadas que dominan la investigación del Nuevo Testamento y comenzar a evaluar los datos a nuestra disposición. Las opiniones son las siguientes. 1) Los términos «fariseos», «*haberim*» y «rabinos» son, más o menos, sinónimos. 2) En tiempos de Jesús los fariseos (*haberim*) controlaban el judaísmo. 3) El término «pecadores» incluye al pueblo llano, los llamados ‘*amme ha-arets* en la literatura rabínica. 4) Los dirigentes del judaísmo (supuestamente los fariseos) lograron con éxito que esta gente se sintiese excluida. 5) La singularidad de Jesús consiste, en parte, en el ofrecimiento de perdón a los pecadores penitentes (= pueblo sencillo o «gente del país»). 6) Jesús irritó a los fariseos por

2,3» En p 98, n 93 presenta una extensa bibliografía R Pesch («Der Anspruch Jesu» *Orientierung* 35 [1971], pp 56, 67, 69) también parece trazar una categórica equivalencia entre los «pecadores» y los ‘*amme ha-arets* según el punto de vista fariseo. Al aceptar Jesús a aquellos supero el *Heilsegoismus* («egoísmo de la salvación»), la *Selbstgerech tigkeit* («justicia por méritos propios») y la *angstliche Religiosität* («religión del temor»), etc (pp 67s) del judaísmo Nolan (*o c*, p 40), siguiendo a Jeremias, nos dice también que los «pobres» y los de «clase baja» eran considerados pecadores por los fariseos.

La opinión de Jeremias manifiesta que se encontraba en una posición difícil. Cuando trata de definir simplemente a los «pecadores» desde la óptica judía, lo hace con suficiente rigor éstos eran transgresores deliberados e impenitentes de la Ley, no simplemente aquellos que no seguían el código de pureza de los *haberim* (los ‘*amme ha-arets*). Vease, por ejemplo, *Las parábolas de Jesús*, 1991, pp 163-164. Pero al escribir su teología de la predicación de Jesús (*Teología*) tuvo que ir contra los resultados de su propia investigación igualando a los ‘*amme ha-arets* con los «pecadores», en parte para agrupar a los destinatarios especiales del ministerio de Jesús bajo un mismo epígrafe («los pobres») y en parte —al menos así lo parece— para magnificar la supuesta oposición entre Jesús y los fariseos si los fariseos consideraban pecadores a la gente sencilla (los ‘*amme ha-arets*), y si Jesús estaba a favor de su admisión en el Reino, la oposición entre ellos era patente. El modo de argumentación de Jeremias parece haber sido el siguiente: los fariseos y los *haberim* eran el mismo grupo, los *haberim* no podían compartir mesa con los ‘*amme ha-arets*, Jesús comió con ellos, por tanto contra vino las reglas fariseas de pureza. Ahora bien, todo este razonamiento es erróneo, espero que el estudio que sigue lo mostrará.

Hace décadas que los especialistas tenían que haberse dado cuenta de que en la literatura judía no hay una relación entre la «gente del país» o el pueblo sencillo, los ‘*amme ha-arets*, y los llamados «pecadores». Véase, por ejemplo, J Klausner, *Jesus de Nazaret*, 1991, p 270, L Finkelstein, *The Pharisees II*, 1962, pp 754-761, I Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels I*, 1917, cap 7, «Publicans and Sinners».

Finalmente, deberíamos advertir que algunos especialistas que saben en teoría que no hay identidad entre los ‘*amme ha-arets* y los «pecadores», no corrigen su opinión porque siguen pensando que quienes transgredían el código de pureza de los *haberim* eran considerados «pecadores» (vease *infra*). De hecho, lo que define a un ‘*am ha-arets* —no a un pecador— es que no cumple el código de pureza sacerdotal.

relacionarse con esta gente y ofrecerle el perdón. Esta relación, en forma de comensalidad, transgredía el código de pureza fariseo. 7) Este comportamiento de Jesús era tan ofensivo como para justificar en no pequeña medida su ejecución.

El análisis que sigue a continuación se centrará en los puntos primero, tercero, cuarto, quinto y sexto, pero también considerará aspectos del segundo y del séptimo. La discusión será un poco complicada, y recurriré a un esquema numerado para mantener un orden. Comenzaremos con las cuestiones terminológicas (1), y seguiremos con lo del pueblo sencillo y la salvación (2). Finalmente ofreceremos una nueva propuesta sobre el significado de la admisión de los «pecadores» en el Reino por Jesús (3). Puesto que la mayoría de los estudios sobre los pecadores y los *'amme ha-arets* se apoyan en la literatura rabínica para definir las opiniones fariseas, nuestro estudio incluirá a los rabinos. Sin embargo, intentaré distinguir la situación previa al año 70 d.C. de la posterior.

## 1. Terminología

### 1.1. Los pecadores

Muchos especialistas han reconocido que emplear para la gente sencilla el término de «pecadores» no es correcto<sup>15</sup>, pero el que esta opinión errónea esté todavía muy extendida y se encuentre aún en numerosos libros importantes nos exige una refutación más detenida. No debería haber confusión sobre el significado básico del término «pecadores» en los evangelios. La palabra empleada en las versiones castellanas de la Biblia traduce el término griego *hamartoloi*. Tras *hamartoloi* se encuentra sin duda alguna el vocablo hebreo *resha'im* (o el equivalente arameo). Las lenguas semíticas tienen otras palabras que utilizan en paralelo con *resha'im*, pero éste es el vocablo dominante. *Resha'im* es prácticamente un término técnico. La mejor traducción es «los malvados» y se refiere a los que han pecado deliberada y perversamente y no se arrepienten<sup>16</sup>. Se dice a menudo que los

malvados eran «pecadores profesionales». Jeremias ha confeccionado listas al respecto de muy diversos lugares de la literatura rabínica<sup>17</sup>. El término incluía ciertamente a los pecadores profesionales, como los usureros, que en su negocio diario transgredían Lv 25,36-38:

[Si un hermano tuyo se arruina] no le exijas intereses ni recargo, antes bien respeta a tu Dios y deja vivir a tu hermano contigo. No le prestarás dinero a interés ni les darás tus víveres a usura. Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios.

El pasaje implica claramente que los que rechazan el mandamiento de no cobrar intereses rechazan también al Señor Dios que los sacó de la tierra de Egipto, es decir, rechazan la Alianza. En la terminología del judaísmo tardío son éstos «los malvados». Los rabinos entendieron muy bien la implicación, y la literatura rabínica la explica con todo detalle al tratar este y otros mandamientos de parecida importancia<sup>18</sup>. Es por tanto razonable pensar que esta interpretación de los «malvados» estaba vigente también con anterioridad al año 70<sup>19</sup>. ¿Cómo podemos leer el pasaje bíblico y no ver este hecho? Los que temen a Dios no cobran intereses; los que cobran intereses no temen a Dios.

Jeremias construye una argumentación básicamente correcta, pero sigue las exageraciones homiléticas del rabinismo tardío que hacen de toda actividad comercial un equivalente de la usura<sup>20</sup>. Estas listas y otras similares tienen la clara tendencia a ampliarse<sup>21</sup>, y no necesitamos seguir a Jeremias hasta la última línea de la última lista; pero el argumento general es correcto.

Para ser malvado no hay que tener una profesión que exija el rechazo del Dios que redimió a Israel. Hay otros modos de repudiar la Alianza. La historia apócrifa de Eliseo b. Abuya lo ilustra perfectamente bien. Paseó a caballo frente al Templo el día de la expiación que cayó en sábado<sup>22</sup>.

Así pues, conocemos en términos generales quiénes eran los

17. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 2000, cuarta parte, cap. III.

18. Sanders, o. c., pp. 92-94.

19. *Ibid.*, pp. 243s., 257, 272 (manuscritos del Mar Muerto), 351 (1 Hen 83-90), 391, 399-406 (Salmos de Salomón).

20. Nota 17, *supra*.

21. Sanders, o. c., p. 149.

22. *PHagigah* 77b (2,1).

15. Véase, por ejemplo, Stephen Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, 1978, pp. 69s. Véase además el tratamiento al respecto de Fiedler, o. c., pp. 140-144.

16. He dado información sobre la terminología en E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 142s.; 203 (n. 119: el malvado no acepta la Torá); 342-345; 351-355; 357s.; 361; 399-405; 414. Véase, también, «Jesus: from the Semitic Point of View», *The Cambridge History of Judaism*, 1999.

malvados y podemos fácilmente comprender por qué «publicanos» y «pecadores» van juntos en algunos pasajes de los evangelios: todos ellos eran traidores. Los publicanos, más en concreto, eran colaboracionistas de los romanos. Igualmente los malvados traicionaban al Dios que redimió a Israel y le dio su ley. No había una clara distinción entre traición «política» y «religiosa» en el judaísmo del siglo I.

Hay dos destacados pasajes en los evangelios en los que se dice que Jesús fue criticado por comer con publicanos y malvados. Uno pertenece a la tradición triple, normalmente llamado «la vocación de Leví» (Mt 9,9-13//Mc 2,13-17//Lc 5,27-32). Jesús llama a un publicano a seguirle y éste va detrás de él. Entran en una casa para comer y se les unen otros «publicanos y pecadores». Los fariseos, siempre al acecho de los compañeros de mesa de Jesús pues están constantemente preocupados por la cuestión de quién come con él, preguntan a los discípulos por qué su maestro come con publicanos y pecadores. Esto sirve para introducir la declaración que anteriormente mencionamos: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores». El relato en sí no es verídico, obviamente. Apenas podemos imaginarnos a los fariseos patrullando Galilea para ver si un hombre, por otra parte honrado, comía o no con pecadores. Pero considero que la acusación es auténtica y en su momento volveremos sobre ella.

La segunda historia es más realista. El pasaje está situado en Mateo (11,16-19) en un contexto de acusaciones contra «esta generación». Jesús se queja de que hayan rechazado a Juan y ahora lo rechacen a él. Pero ellos le llaman «comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19; cf. Lc 7,34). Esta historia tiene visos de auténtica<sup>23</sup>. Jesús está casi desesperado; nada funciona: ni el ascetismo y la austeridad de Juan, ni su estrategia diferente.

Pero no es necesario que demos que el pasaje es una crónica al pie de la letra. Como dijimos anteriormente, la acusación general de que Jesús se relacionaba con publicanos y pecadores fue con toda probabilidad un cargo dirigido realmente contra él, aun cuando ninguno de nuestros relatos sea una relación exacta de las palabras. Así que en este punto puedo unirme felizmente al consenso, aceptando que Jesús se relacionaba con los malvados y que fue criticado por esto.

Los malvados (con más precisión, los «perdidos») aparecen levantadamente en tres parábolas consecutivas de Lucas, que de ser auténticas manifiestan la idea que Jesús tenía de ellos. Se trata de

23. Cf. Hultgren, o. c., pp. 109-111.

la oveja y la dracma perdidas y el hijo pródigo (Lc 15,1-32)<sup>24</sup>. No pretendo alegorizar las parábolas<sup>25</sup>, pero es difícil no ver la moneda y la oveja perdidas como imágenes de los publicanos y pecadores con los que Jesús se relacionaba. Si es correcto realizar esta equiparación, nos daremos cuenta de que a todos ellos se les llama «los perdidos» (Lc 15,4.6.9.32), a la vez que el hijo pródigo se presenta a sí mismo como uno que ha «pecado» (Lc 15,18). El escenario lucano de 15,1s. (publicanos y pecadores estaban cerca de Jesús y los fariseos y escribas decían que éste comía con los pecadores) es ciertamente una contribución redaccional, como lo son también los sumarios conclusivos de las dos primeras parábolas («alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente»: Lc 15,7.10)<sup>26</sup>. Pero Lucas parece haberse situado en la pista correcta. A Jesús le interesaban «los perdidos».

Así pues, como conclusión de esta subsección, diremos que Jesús entendió que su misión estaba dirigida a «los perdidos» y los «pecadores», es decir, a los malvados. Sin duda alguna su preocupación eran también los pobres, los sometidos y los oprimidos y muchos de éstos le siguieron muy probablemente. Pero la *acusación* no se basó en que amaba a los *'amme ha-arets*, al pueblo sencillo. Si hubo un conflicto, fue acerca del estatus de «los malvados». Es un error pensar que los fariseos se sentían molestos porque Jesús orientara su ministerio al pueblo llano, normalmente piadoso, y a los empobrecidos económicamente<sup>27</sup>. Para reconducir este asunto debemos estudiar ahora si existía o no una relación entre los malvados y el pueblo sencillo.

## 1.2. Los malvados y los *'amme ha-arets*

El problema con la posición de Jeremías es que el término «malvados» (en griego, «pecadores») —utilizado con total consistencia en los evangelios y en la literatura judía desde Ben Sira hasta la conclusión

24. Incluso estas parábolas, normalmente consideradas sacrosantas, pueden cuestionarse. Sin embargo, en interés de nuestro estudio, no quiero abundar en este sentido. Sobre el carácter dudoso de Lc 15,25-32 véase Jack T. Sanders, «Tradition and Redaction in Luke XV.11-32»: *NTS* 15 (1969), pp. 433-438. Sobre la opinión de que toda la parábola es lucana véase L. Schottroff, «Das Gleichnis vom verlorenen Sohn»: *ZTK* 68 (1971), pp. 27-52.

25. Véase la advertencia en Perrin, o. c., p. 97.

26. Véase *supra*, n. 9; *infra*, capítulo 10, ns. 38-40.

27. Nolan (o. c., pp. 116-119) dice que los fariseos oprimían a los pobres, y que Jesús los atacó por esta razón. Sin embargo, los evangelios no encajan en teorías socio-económicas simples. Los «malvados» —publicanos y usureros— no estaban precisamente en situación de pobreza.



de la Misná, es decir, durante un periodo de 400 años— no incluye a los *'amme ha-arets*. La literatura rabínica es la única fuente a la que podemos acudir para conocer las actitudes que los fariseos tenían hacia el pueblo llano. Sostengo que no hay absolutamente ningún pasaje en toda esta literatura —lo suficientemente extensa como para contener prácticamente datos de toda actitud y emoción conocidas— que apoye de algún modo la afirmación de que los escrupulosos y doctos consideraban al pueblo llano como «los malvados», como los que desobedecían la Ley flagrante y persistentemente. La literatura judía primitiva utilizaba generalmente los términos «malvado» y otros parecidos para referirse al poderoso que oprime al «piadoso»<sup>28</sup>. Expresado brevemente: no conozco ningún pasaje en la literatura judía que indique que algún grupo que pueda relacionarse razonablemente con los fariseos considerara indeseable al pueblo llano<sup>29</sup>.

Hay un texto en el Nuevo Testamento que atribuye a los fariseos la opinión de que «esa gente que no conoce la Ley está maldita» (Jn 7,49). Además, la parábola del fariseo y el publicano puede leerse en el sentido de que los fariseos opinaban que *todos* los demás eran «ladrones, injustos, adúlteros» y otras cosas por el estilo (Lc 18,9-14). (La nota sobre este último pasaje en la *New Oxford Annotated Bible* describe estos pecados como faltas rituales. Ello indica cuán profundamente está arraigada en la investigación del Nuevo Testamento la opinión de que los fariseos estaban interesados solamente en cuestiones rituales y triviales). Ninguno de los dos pasajes puede considerarse expresión de las opiniones de los fariseos con anterioridad al año 70<sup>30</sup>, y el segundo no refleja otra cosa que el antifariseísmo de Lucas<sup>31</sup>. Todo lo más pueden considerarse reflejo de un aspecto de la hostilidad entre doctos e ignorantes que aparece algunas veces en la literatu-

28. Véase el «Índice» de *Paul and...*, voz «Los malvados».

29. He comentado anteriormente que la opinión según la cual los fariseos consideraban excluidos de Israel a los *'amme ha-arets* no tiene fundamento alguno (E. P. Sanders, *o. c.*, pp. 149, 152-157). Nadie se ha opuesto a esta propuesta; pero por otra parte no parece que haya sido aceptada.

30. Jeremías (*Teología...*, pp. 144-145) parece aceptar Jn 7,49 como testimonio de la opinión farisea anterior al año 70. En *Jerusalén en tiempos de Jesús* (p. 345, n. 145) se apoya tanto en Jn 7,49 como en Lc 18,9-14.

31. Sobre el polémico antifariseísmo de Lucas, véase Jack T. Sanders, *art. cit.*, especialmente p. 438; «The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism»: *Theological Studies* 42 (1981), pp. 660-668. J. T. Sanders está realizando actualmente un estudio más detallado del antijudaísmo (incluyendo el antifariseísmo) en Lucas.

ra rabínica<sup>32</sup>. Parece razonable pensar que con anterioridad al año 70 así como después hubo cierta hostilidad entre los doctos y escrupulosos (los *haberim*, escribas y fariseos), por una parte, y el pueblo llano, por otra. Pero debemos recordar que los sentimientos de hostilidad y desprecio no significan, como muchos autores sugieren, que los fariseos o los *haberim* opinaran que los menos doctos y escrupulosos estaban excluidos del acceso a la salvación. Más adelante tendremos ocasión de comprobar la importancia del hecho de que la hostilidad era mutua.

En la literatura rabínica el término *'amme ha-arets* es utilizado en dos contextos: en contraste con los *haberim* y con los *hakamim*.

### 1.3. Los *haberim*

Los *'amme ha-arets* se contraponen a los *haberim*, los «compañeros». Éstos tomaron sobre sí la obligación de observar algunas de las leyes sacerdotales de la pureza (por ejemplo, *Demay* 2,3; T. *Demay* 2,2). Es difícil explicar la relación entre la aceptación de leyes especiales de pureza y la obligación de ser «honestos» con los diezmos, y parece que originalmente eran dos preceptos independientes<sup>33</sup>. En cualquier caso lo que nos interesa ahora es solamente la cuestión de la pureza. Normalmente, se dice que el objetivo de los *haberim* era tratar el mundo como un templo, el santuario en el que Dios habita<sup>34</sup>. Ésta es la explicación más probable, aunque hay que notar que se impusieron un nivel de pureza inferior al exigido a los sacerdotes (por ejemplo, *Demay* 2,3). Esta y otras consideraciones han llevado a Solomon Spiro a concluir que antes del 70 d.C. los *haberim* desempeñaron un papel singular en la organización socio-económica: «Se esperaba que los *haberim*... observaran las leyes de pureza ritual relacionadas con las ofrendas y los diezmos porque se ocupaban de estas dos contribuciones esencialmente agrícolas al estado religioso. Ellos eran quienes las recogían»<sup>35</sup>.

Estas frases no significan que renunciemos a la opinión de que se

32. Por ejemplo, *Pesahim* 49b.

33. Véase Solomon J. Spiro, «Who was the *Haber*? A New Approach to an Ancient Institution»: *JSJ* 11 (1980), pp. 186-216, especialmente pp. 187-189; cf. p. 211.

34. Jacob Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, 1973, pp. 65s. Véase también E. Schürer (Vermees y otros, eds.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, 1985, p. 505, n. 16. Neusner habla de «fariseos», lo que suscita un problema: véase 1.2.4 *infra*.

35. Spiro, *art. cit.*, p. 208.

impusieron obligaciones especiales por motivos religiosos. Otros que asumieron obligaciones especiales lo hicieron probablemente por motivos religiosos, al menos en parte. Los equivalentes antiguos de los modernos empresarios de pompas fúnebres, por ejemplo, aceptaban un cometido especial que exigía *impureza*; y puesto que la atención a los muertos era una obligación religiosa, debemos suponer que esos individuos pensaban estar ofreciendo un servicio a Dios<sup>36</sup>. De igual modo ocurría con los *haberim*, que aceptaban un alto nivel de pureza: como Neusner y otros han sugerido, opinaban sin duda alguna que estaban viviendo en un universo santificado.

No tengo necesidad ni competencia para aclarar sobre la base de los complicados testimonios de la Misná y la Tosefta el problema de la historia de los grupos que aceptaron las obligaciones especiales de pureza y diezmo. Se admite por lo general, y debemos aceptarlo totalmente, que los *haberim* existían antes del año 70 y que eran laicos que se mantenían en un nivel relativamente alto de pureza ritual. Pero es importante que notemos que se trataba de grupos pequeños, asociaciones voluntarias que aceptaban reglas especiales por razones también especiales. Pudieron haber pensado que los demás deberían ser como ellos. Sin embargo, no hay absolutamente razón alguna para suponer que —bien antes o después del año 70— se considerasen a sí mismos como «los justos» y al resto de Israel —los *'amme ha-arets*— como «los malvados». El supuesto tan frecuentemente sostenido por los especialistas del Nuevo Testamento de que los *haberim* consideraban a todos los demás «apartados» de Dios, de Israel y de la salvación no tiene fundamento alguno.

Finkelstein expresa esta situación con toda claridad:

Los *'amme ha-arets* no aceptaban la norma hasidea que exigía mantener tan puro como fuera posible incluso el alimento profano y que éste fuera consumido solamente en estado de pureza. Los mismos hasideos admitían que estas normas no eran «bíblicas» en el sentido habitual del término; pero al considerar el mundo como un templo insistían en que toda la vida cotidiana debía mantenerse en estado de pureza... [La persona que violaba este parecer] no podía ser un *haber*, pero no por ello se convertía en un transgresor<sup>37</sup>.

El pueblo llano no era arreligioso. Probablemente observaba casi siempre la Ley, celebraba las fiestas y obedecía «algunas de las más

36. Sobre este asunto estoy en deuda con Hyam Maccoby.

37. Finkelstein, *o. c.*, p. 757.

estrictas reglas de pureza»<sup>38</sup>. Solamente no guardaba las leyes especiales de pureza de los *haberim*. Detengámonos ahora para considerar qué leyes observaba probablemente, o se esperaba que cumpliera.

### 1.3.1. Leyes bíblicas sobre la pureza

Las leyes relativas a la pureza nos resultan extrañas a los occidentales, por lo que parece que una confusa nube se ha establecido sobre la cabeza de los especialistas del Nuevo Testamento que estudian estas leyes judías. Será útil por tanto una clarificación<sup>39</sup>. Hay leyes bíblicas relativas a la pureza que todos los que se consideraban creyentes debían observar. La mayoría de las leyes de pureza, sin embargo, no son prohibiciones ni exigen que la gente evite la impureza. Regulan más bien lo que debe hacerse *para entrar en el Templo* tras haber contraído impureza. Josefo lo expresa muy bien: en algunos casos la Ley prescribe la purificación «pensando en los sacrificios»: «tras un funeral, un nacimiento, una unión conyugal y muchos otros casos» (C. Ap. II,198; cf. II,103s.; Bell. V,227). La pureza está relacionada con el Templo y los sacrificios, y la impureza no limita las relaciones ordinarias excepto por breves periodos de tiempo (Ant. III, 261s.).

Como indicaba Josefo, las leyes más comunes relativas a la pureza son el contacto con un cadáver (Nm 19), la menstruación, la relación sexual y el parto (Lv 12,1-8; 15, 16-24). La atención a los muertos era y es considerada un importante deber religioso, por lo que contraer impureza por contacto con cadáver era obligatorio para una familia en la que había habido un fallecimiento. El parto y la relación sexual son buenos, y la menstruación, algo natural. La impureza en la que se incurre por alumbramiento, hasta que sea eliminada, impide a la mujer tocar «cosas santas» (es decir, cualquier cosa destinada al uso

38. M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century», en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, 1956, pp. 74-81 (= Henry A. Fischel [ed.], *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, 1977, pp. 190-197), aquí, pp. 73s. (= 189s.). Cf. Westerholm, *o. c.*, p. 65; cf. Josefo, C. Ap. II,175-178.

39. Neusner (*o. c.*, cap. 1) resume las leyes bíblicas de pureza. No abordaré el fascinante asunto de la concepción de la realidad que hay tras estas leyes, sino únicamente qué tipo de impureza implicaba pecado. Estudiamos este asunto en este mismo capítulo sintetizándolo en la expresión «los pecadores». Sobre el empleo del *lenguaje* de impureza para la maldad moral véase especialmente Adolf Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, 1929 (reimpresión 1967), pp. 212-269 (en la Biblia), pp. 270-374 (en la literatura postbíblica). Tampoco abordamos aquí este asunto, aunque podemos encontrar unos breves resúmenes en E. P. Sanders, *o. c.*, véase el «Índice», voz «Pureza».

del Templo) y entrar en el santuario mismo (Lv 12,4). Lucas describe a María y José (presentados como buenos *'amme ha-arets*) observando las leyes de pureza relativas al alumbramiento (Lc 2,22s.39). En tales asuntos la norma es que la gente que ha contraído impureza no debe profanar el Templo (Lv 15,31). De igual modo la regla sobre la impureza por contacto con un cadáver trata de que no se profane «el Tabernáculo» (Nm 19,13). La mayoría de la gente contraía esta impureza muchas veces; y, dado que el rito de purificación requiere las cenizas de una ternera roja, la purificación no fue posible desde poco después de la destrucción del Templo. No hay nada malo en esta gente; sólo les está prohibido por ley bíblica entrar en el área del Templo. Quienes se encontraban en un estado de impureza por éstas u otras leyes similares —normas que eran aceptadas presumiblemente por todos— no eran pecadores, ni habían hecho nada que los hiciese participantes inadecuados de una «mesa común»<sup>40</sup>.

Hay también otras interdicciones relativas a la pureza, como las que prohíben comer o tocar animales impuros (Lv 11; cf. Ant. III,259s.). Éstos transmiten una impureza que es eliminada mediante abluciones y la puesta del sol (cf., por ejemplo, Lv 11,28). Hay pocas prohibiciones que impliquen una transgresión pecaminosa, como son comer ciertas grasas o la sangre. La pena para estas transgresiones es la «exclusión del pueblo» (Lv 7,22-27). En la interpretación rabínica posterior la «exclusión» sitúa estrictamente la transgresión entre el ser humano y Dios, y se expía mediante el arrepentimiento<sup>41</sup>. La misma pena se prescribe para los que ingieren en estado de impureza alimentos ofrecidos en sacrificio (Lv 7,20s.).

Lo dicho hasta ahora no supone en modo alguno que hayamos tratado todos los aspectos de las leyes relativas a la pureza, por lo que haré algunas consideraciones de tipo general: 1) La mayoría de las impurezas no proceden del quebrantamiento de una prohibición, aunque algunas sí. La purificación es necesaria en ambos casos antes de entrar en el Templo o de tocar algo sagrado, y se realiza mediante

40. Véase la cita anterior de Finkelstein, *supra*, n. 36. Véase también Adolf Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.*, 1922, p. 143: «El erróneo supuesto de los modernos historiadores cristianos de que para el judaísmo rabínico contraer una impureza levítica implicaba un pecado es totalmente extraño a la ley rabínica, especialmente en lo que atañe al tiempo de la vigencia del Templo. Ni siquiera el sumo sacerdote que contrajera accidentalmente la más grave impureza por contacto con un cadáver incurría en el pecado más leve, a menos que en su estado de impureza entrara en el Templo o manipulara objetos sagrados».

41. E. P. Sanders, *o. c.*, p. 179.

la lustración y la puesta de sol (o en el caso de impureza por contacto con cadáver mediante una variante más complicada del ritual: Nm 19,1-13). En ningún caso la persona impura es un pecador. Sólo se comete un pecado grave si alguien ingiere alimentos consagrados o entra en el Templo en estado de impureza. 2) Sólo unas pocas transgresiones de las normas de pureza, como comer sangre, son en y por sí mismas pecados; es decir, exigen expiación. 3) El contacto entre una persona impura y otra pura no es considerado ordinariamente un pecado, aunque debe evitarse para impedir que se extienda la impureza y alcance finalmente a algo relacionado con el Templo. En un caso importante el contacto con una persona impura hace a ambas cometer pecado: la relación sexual con mujer en periodo de menstruación. La Biblia (Lv 20,18) determinaba la «exclusión del pueblo» como castigo, mientras que los rabinos exigían un sacrificio expiatorio (*Niddá* 2,2). 4) Pero como regla general los que incurrían en impureza, bien porque tenían ciertas obligaciones (por ejemplo, atender a los muertos y a los partos), o porque tocaban algo prohibido (por ejemplo, sabandijas), no pecaban en el resto de su vida ordinaria. Las relaciones humanas normales no se veían sustancialmente afectadas. El recurso al baño ritual (ver más adelante) y la espera hasta la puesta del sol limpiaban la mayoría de las impurezas.

Habría que subrayar que la observancia de las leyes bíblicas de pureza no era una especial preocupación de los fariseos. Westerholm, quien generalmente comprende muy bien lo relacionado con la pureza, hace no obstante algunas afirmaciones curiosas. Escribe que «en tiempos del Antiguo Testamento era claramente una responsabilidad de los sacerdotes definir los ámbitos de lo puro y lo impuro y enseñar la observancia de estas distinciones al pueblo», mientras que «en el periodo del Nuevo Testamento los fariseos observaban estas distinciones realizadas por los escribas»<sup>42</sup>. En primer lugar hay que decir que nadie podía exigir la observancia de las prescripciones de purificación para entrar en el Templo, sino que éstas recaían en la conciencia de cada persona. Pero, puesto que las leyes bíblicas tienen que ver principalmente con el Templo, su enseñanza seguía siendo en los días de Jesús una responsabilidad de los sacerdotes<sup>43</sup>. No hay razón para creer que éstos renunciasen a esta prerrogativa en favor de los fariseos, o de los escribas laicos que las enseñaban a los fariseos.

42. Westerholm, *o. c.*, p. 62. El doctor Westerholm me ha informado luego de que lo que quería decir era que los escribas enseñaban leyes de pureza *adicionales*.

43. Sobre la responsabilidad de los sacerdotes, véase C. Ap. II,187, *infra*, n. 75.

Parece que las leyes bíblicas fueron observadas por lo general. Westerholm llama la atención sobre el pasaje de Josefo que describe la oposición surgida en los días de Herodes Antipas contra la construcción de Tiberíades sobre terrenos de un cementerio (Ant. XVIII,36-38)<sup>44</sup>. El hecho de vivir en esta zona habría hecho siempre impura a una persona. Podemos también mencionar los numerosos baños rituales (*miqvaot*) que la arqueología ha sacado a la luz en las casas de Jerusalén del periodo herodiano. Había también *miqvaot* al sur y al oeste del área del Templo. Con una sola excepción (en cuanto se me alcanza): éstos no tenían una tubería que conectase el agua lustral con una cisterna que contuviese agua corriente o de lluvia<sup>45</sup>, lo que era una exigencia en la práctica en las ciudades según la posterior legislación rabínica, y probablemente también según los fariseos<sup>46</sup>. Sabemos que al menos algunos de los más celosos de la Ley y de Israel construyeron *miqvaot* antes del 70<sup>47</sup>. Las casas al oeste de Jerusalén, una zona próspera de la ciudad, podían haber sido ocupadas por sacerdotes o por otros que trabajaban para o en el Templo. Podemos atribuir el número de *miqvaot* en parte a la prosperidad, y tal vez también al respeto por Jerusalén como ciudad santa: la observancia de la pureza ritual pudo haber sido más alta que en cualquier otro lugar. Pero en cualquier caso vemos que estas normas se cumplían, por lo general, por gentes de diferentes clases y diferentes tradiciones halálicas. Los ricos habitantes de Jerusalén oeste, saduceos en su mayoría, no las observaban porque así lo pidieran los fariseos y los escribas, sino porque lo exigía la Biblia<sup>48</sup>.

44. Westerholm, *o. c.*, p. 66.

45. Sobre los *miqvaot* en las casas, entre los que hay uno con su cañería de conexión, véase Nahman Avigad, *Discovering Jerusalem*, 1983, pp. 139, 142. Pueden verse los que están fuera del área del Templo, aunque resulta difícil su estudio técnico. De su existencia nos habla Benjamin Mazar en «Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount»: *IEJ* 28 (1978), p. 236.

46. *Miqvaot* 6,1.7s.; cf. 3,2.

47. Véase Yigael Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, 1966, pp. 166s.

48. Notemos la leve sorpresa de Avigad: aun cuando los habitantes de la colina oriental eran probablemente saduceos, «no hay en este lugar ningún testimonio arqueológico evidente que indique una forma de vida laxa»..., «al contrario, los hallazgos indican que observaban las leyes de la pureza» (p. 83). Avigad parece haberse dejado influir por la opinión mayoritaria, defendida generalmente por los especialistas cristianos, de que sólo los fariseos se preocupaban de la Ley, en especial de las leyes de pureza. De igual modo, Yadin (*loc. cit.*) afirma que la construcción de la *miqveh* en Masada manifiesta que los defensores eran «judíos devotos». Pero había muchos de estos

Podríamos preguntarnos cuál era la situación de una persona que no observaba las leyes de pureza y no practicaba el baño de inmersión permaneciendo perpetuamente impuro. Sería aquí razonable equiparar ser impuro con ser «pecador» en el sentido de «malvado», pues esta persona habría asumido la posición de que no se necesitaba observar las leyes bíblicas. Todas las leyes de pureza e impureza se observaban de forma voluntaria. Si, por ejemplo, el esposo y la esposa decidían no cumplir la prohibición de relaciones sexuales durante la menstruación, nadie lo sabría nunca a menos que ellos lo dijeran. Pero si la mujer nunca practicaba el baño de inmersión, sus vecinos notarían que no era observante (a menos que pudiera permitirse un recinto privado de lustración). *No proponerse* ser observante es lo que precisamente hace a uno «malvado»; pero la maldad no procede de la impureza en cuanto tal, sino de la actitud que niega la necesidad de poner en práctica los mandamientos bíblicos.

Así pues, estas leyes bíblicas de pureza, que la mayoría de la gente parece haber observado, no llevaban a la categórica determinación de que el pueblo llano fuese pecador.

### 1.3.2. Lavatorios de manos

Las abluciones de manos son un asunto completamente diferente. Leemos en los evangelios que algunos judíos laicos (en tiempos de Jesús o posteriormente) se lavaban las manos antes de comer (Mc 7,2s. y par.). Suponemos que se trataba de los *haberim*, quienes podrían considerar este rito como una manera de cumplir su programa de vivir la vida ordinaria como si se estuviese en el Templo. Pero lo que ignoramos sobre la práctica del lavatorio de manos supera lo que sabemos. No sabemos, por ejemplo, si los sacerdotes se lavaban las manos antes de comer. No es una exigencia bíblica, aunque aparece en la Misná. Según *Yoma* 3,2, el sacerdote debe lavarse manos y pies después de orinar, y *Zabim* 5,12 señala las manos entre otros elementos que hacen inválida la ofrenda. En *Yadaim* 2,2 se relaciona el lavado de las manos con la ingestión de las ofrendas. Tanto en estos como en otros casos no se dan las razones que justifiquen el lavatorio de manos sino que se presuponen, lo que puede inducirnos a pensar que esta práctica era anterior a los rabinos que la discuten. Pero, aun así, no podemos afirmar que los sacerdotes

devotos en Jerusalén que construían *miqvaot* de forma diferente. No deberíamos equiparar la devoción con la piedad, de acuerdo con las concepciones de la ley rabínica.

cumpliesen en el Templo lo que posteriormente la ley rabínica veía tan claro, aunque podrían haberlo hecho.

El origen y desarrollo de las reglas sobre el lavatorio de manos de los laicos es aún más oscuro<sup>49</sup>. La Misná afirma que el no lavarse las manos no profana los alimentos comunes (*Parah* 11,5). Además, el mismo pasaje indica que una persona impura «según la palabra de los escribas», pero no según la Ley (categoría de la que estamos tratando), podría, sin baño ritual de inmersión, entrar en el Templo sin contraer culpa. Es decir, no estaba realmente impura. Los autores de la Misná tomaron en serio el lavatorio de manos: en varios tratados presentan un elaborado elenco de detalles sobre cuándo tenía que realizarse, cómo tenía que hacerse, el efecto de esta acción, qué ocurría si se lavaba una mano pero no la otra y así sucesivamente. Pero sabían que no se trataba de un asunto en el que si alguien no aceptaba sus reglas incurría en pecado. No conocemos con precisión la cadena de la tradición que, partiendo de los que practicaban el lavatorio de manos en el tiempo de Jesús (estoy de acuerdo en que algunos lo hacían), llega hasta la Misná. Tal vez en tiempos de Jesús había algunos fanáticos de esta práctica. Sin embargo, no hay razones para pensar que esto pudiera ser causa de una controversia seria.

Dado que no conocemos la historia de la práctica del lavatorio de manos ni entre sacerdotes ni laicos, propondré una explicación probable. Muchos judíos en tiempos de Jesús pensaban que los sacerdotes tenían que lavarse las manos antes de comer las ofrendas. En realidad los sacerdotes pudieron haberlo hecho así o no, pero lo que mi propuesta requiere es que se trataba más bien de lo que los laicos pensaban que aquéllos hacían o debían hacer. Algunos laicos se comprometieron a ser proveedores de alimentos «de toda confianza» para los sacerdotes, y en este contexto se lavaban las manos antes de entregar las ofrendas<sup>50</sup>. También, tal vez motivados por el deseo de vivir como los sacerdotes en el Templo, adoptaron la práctica de comer

49. Véase Westerholm, o. c., p. 66 y notas; E. P. Sanders, o. c., p. 154, n. 40. A la bibliografía citada deberíamos añadir los siguientes títulos: Ch. Albeck, *The Six Orders of the Mishnah, Tohorot*, 1959, pp. 605-607; y la traducción inglesa de Gedalyahu Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, 1977, especialmente pp. 219-223. El problema de la extensión del lavatorio de manos a los laicos ha sido muy aireado, aunque no resuelto, por Büchler y quienes han intentado —en mi opinión sin gran éxito— refutarle. Büchler fecha la extensión general de esta práctica a todos los laicos en torno al 100 d.C. Es razonable pensar que la extensión de ciertas leyes de pureza coincidiría con la eliminación de otras una vez destruido el Templo.

50. Cf. Spiro, *art. cit.*

incluso el alimento ordinario en un estado de pureza. Lo que implicaba entre otras cosas lavarse las manos. Según mi propuesta, estos laicos eran los *haberim*.

Aunque hay algunas incertidumbres sobre la historia de la regulación del lavatorio de manos, algunas cosas están claras. No es una ley de pureza bíblica (1.2.1), sino una práctica que se estaba probablemente extendiendo entre ciertos grupos en tiempos de Jesús. Al menos respecto a lo que ahora nos interesa, es mejor suponer que los practicantes de tales normas eran los *haberim*, a los que puede atribuirse un interés por reglas especiales de pureza. Marcos dice que «los judíos» se lavaban las manos antes de comer (7,3), pero en tiempos de Jesús debía de tratarse de un grupo reducido. Con el tiempo los rabinos hicieron del lavatorio de manos una exigencia «normativa», y es interesante notar que se trata de una de las pocas prácticas de pureza ritual que se han mantenido. Pero con anterioridad al año 70 el pueblo llano no aceptó esta práctica. La razón es que, de haberlo hecho, habrían cumplido una de las exigencias de los *haberim*. Ahora bien, el hecho de no ser *haberim* de este modo como en tantos otros no los convertía en pecadores. Esto es así aun en el caso de que admitamos que las leyes de la Misná regían la vida de los *haberim* en tiempos de Jesús<sup>51</sup>.

51. En cuanto alcanzo a ver, los tamulistas que han estudiado la extensión de la ley del lavatorio de manos a los laicos (véase n. 49) no han llegado a un acuerdo sobre el problema de fondo: ¿por qué hay que *lavarse las manos*? Mi colega Al Baumgarten me hizo observar que el punto de vista bíblico es «todo o nada»: una persona impura debía purificarse por inmersión y esperar a la puesta del sol (véase subsección anterior). Büchler señalaba que el simple lavatorio de manos no quita la verdadera impureza levítica (bíblica) (Adolf Büchler, «The Law of Purification in Mark vii. 1-23»: *ExpT* 21 [1909-1910], p. 40), afirmando por tanto que el problema en los evangelios no es el lavatorio de manos, sino la «contaminación» (según la ley bíblica) de las manos que tocaban el alimento de los sacerdotes. Replicar como hace Alon que Judit 11,13 indica que la manipulación por parte de los laicos podía hacer impuro el alimento de los sacerdotes y que, por tanto, «se sigue que el lavatorio de manos para manipular las cosas santas era practicado desde tiempos anteriores a Hillel y Shammai» (Alon, o. c., p. 222, n. 85), es no comprender el problema. Las manos de los laicos podían considerarse *contaminadas* e imposibilitadas de purificarse mediante el simple lavatorio. Los mismos especialistas titubean entre las leyes bíblicas de pureza y las de los escribas; no deberíamos criticar duramente a Marcos por no conocer esta diferencia. Pero me atrevería a decir que tanto Jesús como sus contemporáneos la conocían. En cualquier caso, en cuanto alcanzo a saber, aún no se ha dado una respuesta a las cuestiones del lavatorio de sacerdotes y laicos. No obstante, no tienen relevancia para nuestro estudio. No hay pecado en esto.

### 1.3.3. Pureza: conclusión

La razón por la que formulamos estas elementales observaciones es que, como dije anteriormente, se trata de un asunto sobre el que reina la confusión. Así, Braun considera Mc 7,6-9 (lavatorio de manos) como un ejemplo en el que Jesús reprobaba «abusos concretos en la práctica judía de su tiempo»<sup>52</sup>. Suponemos que Braun no conocía las motivaciones religiosas que se hallaban tras el propósito de los *haberim* (la santificación de la vida ordinaria), y que por eso lo caracteriza como «abuso». Pero lo especialmente interesante aquí es que considera la norma de lavarse las manos como una práctica judía, cuando en realidad se limitaba a un pequeño grupo. De igual modo Aulén, tras resumir la investigación reciente sobre el Nuevo Testamento, escribe que Jesús opinaba que las prescripciones de la ley de Moisés, «por ejemplo las relativas al sábado y la pureza», debían dejarse de lado cuando entraban en conflicto con el mandamiento del amor<sup>53</sup>. Pero resulta que el lavatorio de manos es el único asunto de pureza discutido en los Sinópticos y no es una prescripción de «la ley de Moisés». En cualquier caso no puede sostenerse que las prescripciones de la Ley que tratan de la pureza entraran en conflicto con el mandamiento del amor al prójimo, puesto que las primeras no afectaban a las relaciones interpersonales<sup>54</sup>.

Repetimos: las leyes de pureza que regían la vida de todos no afectaban a la «comensalidad», sino fundamentalmente al acceso al Templo. Según la ley bíblica, la caída en una impureza no convertía normalmente a la persona en «pecador». No obrar de acuerdo con las leyes especiales de los *haberim* que afectaban a la comida sólo convertían a uno en un *haber*, es decir, en un *'am ha-arets*.

Así pues, cuando los especialistas afirman que la pureza es el motivo tras la crítica de que Jesús *comía* con «pecadores», lo que están diciendo —en ocasiones sin ser conscientes de ello— es que los *haberim* acusaban a Jesús de comer con los *'amme ha-arets*, no que Jesús se reunía con los que transgredían la ley bíblica<sup>55</sup>. El hecho de

hacer de la *pureza* y la *comensalidad* los puntos centrales de la polémica trivializa la acusación contra Jesús. Ésta se convierte en una disputa entre los *haberim* y los *'amme ha-arets* y Jesús estaría sencillamente arremetiendo contra las minucias de los primeros. Así se pasa por alto que Jesús fue realmente acusado de relacionarse con, y ofrecer el Reino a, los que *según los patrones normales del judaísmo* eran *malvados*. Sin duda alguna eran también impuros, pero no era la impureza la que los hacía malvados, ni el que Jesús los aceptara puede interpretarse principalmente como un desafío a las leyes de la pureza ritual.

### 1.3.4. *Haberim* y fariseos

Con anterioridad al año 70 los *haberim* eran casi con total certeza un grupo minoritario, y es dudoso que puedan identificarse con los fariseos. Podemos llegar a esa identificación si asumimos una equivalencia directa entre los fariseos y los rabinos, pues éstos pensaban ciertamente que los laicos (o al menos algunos) tenían que comer en un estado de pureza semisacerdotal. Pero la identificación de los fariseos con los rabinos es en sí misma bastante precaria. Y cuando leemos la literatura rabínica nos encontramos con otras complicaciones. Un rabí decía que ningún *haber* debía tocar un cadáver (el *haber* sería de este modo muy parecido a un sacerdote)<sup>56</sup>. Si todos los rabinos eran *haberim*, y si la opinión de que los *haberim* no debían tocar un cadáver hubiera tenido éxito (que no fue así), entonces ¿quién atendería a los muertos? Ni los rabinos, ni sus esposas, ni nadie que siguiera sus reglas. Así que es dudoso incluso que todos los rabinos fueran *haberim*. Antes del 70 existía probablemente un apreciable solapamiento entre fariseos y *haberim*; y después del 70 los rabinos asumieron los elementos esenciales de los *haberim*. Pero estas relaciones no significan que fueran grupos idénticos.

Los que han llegado a formarse una idea sobre la identidad de los fariseos leyendo a J. Jeremias, supuestamente una autoridad de toda confianza, encontrarán incomprensibles estas distinciones terminológicas. La razón es que Jeremias, pensando obviamente que todos los fariseos eran *haberim*, y todos los *haberim*, fariseos, escribió simplemente la palabra «fariseos» al estudiar un texto en el que aparecía el

festaba que la pureza ritual era en el mejor de los casos una cuestión totalmente secundaria» (o. c., p. 71).

56. *Demay* 2,3: R. Judá.

52. H. Braun, *Jesus of Nazareth: The Man and his Time*, 1979, p. 53.

53. G. Aulén, *Jesus in Contemporary Historical Research*, 1976, p. 49.

54. Es cierto que estas prescripciones de pureza afectarían a las relaciones con los gentiles (como muestra Gal 2,11-14). Sin embargo, no es un problema que se halla en el material histórico sobre Jesús.

55. Westerholm, que claramente percibe que los malvados no son los *'amme ha-arets*, escribe no obstante que «al llevar su mensaje a pecadores públicos, Jesús mani-

vocablo *haberim*. Así, por ejemplo, escribió que «un fariseo no habitará con ellos [los *'amme ha-arets*] como invitado» como traducción de *Demay 2,3<sup>57</sup>*; pero en el texto no se encuentra el término «fariseos», sino *haber*. Y cuando se añade el supuesto (mantenido como cierto durante mucho tiempo y compartido por Jeremías) de que los rabinos se correspondían perfectamente con los fariseos, el uso del término «fariseo» en vez de *haber* en la traducción de textos rabínicos dio como resultado la identificación de *haber*, fariseo y rabino que ya advertimos arriba, lo que daba la impresión —que de hecho parecía una prueba conclusiva— de que el fariseísmo anterior al 70 se caracterizaba por su insistencia en que los laicos observaran las leyes sacerdotales que regían la manipulación de alimentos y su ingestión. Pero esto es precisamente lo que desconocemos. Todo cuanto sabemos sobre el fariseísmo por gentes que eran realmente fariseos antes del 70 era que esta secta se caracterizaba por su celo por el conocimiento de la Ley, la fe en la resurrección y la aceptación de la tradición de los mayores<sup>58</sup>. ¿Acaso insistía la tradición de los mayores en que los laicos se comportaran como sacerdotes? No en cuanto sabemos. Es digno de tenerse en cuenta que Josefo insiste en el hecho de que los esenios no comían nada procedente de otros (Bell. II, 143s.), pero no dice que los fariseos observaran leyes dietéticas especiales que los situaran aparte de otros judíos.

En años pasados ha argumentado Neusner a favor de la opinión de Jeremías y otros autores —a saber, que los fariseos eran una pequeña secta puritana—, pero su análisis de los textos rabínicos no es convincente y es especialmente dudoso a partir de los datos que aporta Josefo<sup>59</sup>.

57. Jeremías, *Teología...*, p. 144.

58. Pablo: Gal 1,14; Flp 3,6; cf. Hch 23,6; Josefo: Bell. II,162 (Cohen, sin embargo, tiene sus dudas sobre el fariseísmo de Josefo; véase *infra*, n. 81).

59. Para una breve explicación véase J. Neusner, *From Politics to Piety*, 1973, especialmente pp. 80, 83. Sostiene que después de Hillel los fariseos eran fundamentalmente *haberim*, un pequeño partido pacifista centrado en la pureza. Considera probado este extremo por su estudio del material rabínico (*The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols., 1971). Las leyes fariseas que han sobrevivido —argumenta— tienen que ver primeramente con el gobierno interno de una secta puritana. Las leyes agrícolas son un elemento secundario, pero incluso éstas afectan también a la «comunidad de mesa» (vol. III, p. 288). El tercer grupo está formado por leyes sobre el Templo; pero no son numerosas, dado que los fariseos no controlaban el culto (pp. 288, 290). Su argumentación se apoya, sin embargo, en un análisis de tradiciones atribuidas a individuos o a familias. Así, su resumen no refleja las numerosas leyes anónimas que representan probablemente la creencia y la práctica *comunes*, que inclu-

Las manifestaciones sobre los fariseos por parte de Josefo, como veremos más adelante en este capítulo y en el 11, son sospechosas en un aspecto: la enorme influencia que les atribuye en las *Antigüedades*. Pero no habría tenido razón alguna para eliminar sus peculiares leyes dietéticas y de pureza en el caso de que éstas los hubieran caracterizado. Josefo, como muchos otros, parece haber encontrado atractiva una práctica ascética y rígidamente escrupulosa, por lo que ofrece numerosos detalles sobre los esenios no sólo sobre temas dietéticos sino también sexuales (por ejemplo, Bell. II, 160s.). Josefo caracteriza siempre a los fariseos como «exigentes» respecto a la Ley, y hay razones para pensar que procuraron el triunfo de sus opiniones sobre la Ley. Josefo sólo exagera al hablar de su éxito. Los fariseos no emergen

yen grandes cuerpos de legislación sobre asuntos civiles, culto, fiestas y la liturgia del Templo. Neusner está dispuesto a admitir que los fariseos y otros grupos compartían un amplio ámbito de creencias y prácticas comunes (pp. 287s.), pero sorprendentemente este punto desaparece en su definición del fariseísmo como secta puritana. Algunas perícopas anónimas que tratan de asuntos no relacionados con la pureza difícilmente pueden fecharse antes del año 70 (o incluso ser fechadas con precisión), pero no deberíamos convertir esta dificultad en una negación de que a los fariseos con anterioridad al año 70 no les interesaban estos temas. Si a la definición de fariseísmo añadimos aquellos elementos que compartían todos los grupos —cuya existencia en términos generales está dispuesto a admitir Neusner— nos daremos cuenta de que también la Misná se refiere a los fariseos con las mismas categorías que Josefo: eran laicos expertos en la Ley, no una secta puritana.

Neusner se da cuenta del problema que supone Josefo para lo que afirma en su obra *The Rabbinic Traditions* III, pp. 239-244, e intentó hacerle frente con «Josephus's Pharisees. A Complete Repertoire», en *Formative Judaism*, 1983, pp. 61-82. En esta obra dice que en *La Guerra* los fariseos no desempeñan ningún papel en el ámbito político después del año 50 a.C. («con la llegada de Herodes y Hillel»). Su estudio, sin embargo, deja sin explicar muchos de los pasajes de *La Guerra*, y no resulta convincente. Así, su afirmación en p. 269 de que *La Guerra* nos induce a pensar que los esenios eran la secta más importante se contradice con Bell. II, 162. Su opinión de que el partido fariseo no tuvo papel alguno después de Herodes se contradice con Bell. II, 411, donde desempeña una modesta función en tiempos de la revuelta (capítulo 11, *infra*). A lo largo de toda la obra de Josefo los fariseos son un partido, y aparecen siempre como intérpretes de la Ley. Lo que podemos poner en cuestión es el grado de influencia que llegaron a tener en diferentes momentos de la historia (véase también *infra*, 2.3.1), pero no su naturaleza de partido. Véase D. R. Schwartz, «Josephus and Nicolaus on the Pharisees»: *JSJ* 14 (1983), pp. 157-171.

En cualquier caso, el argumento que defendemos aquí y en el capítulo 10 sigue en pie. Si en tiempos de Jesús los fariseos eran una pequeña secta dominada por la preocupación de aplicar el código de pureza sacerdotal a los laicos, no habrían podido entonces —aunque lo hubieran deseado— excluir a otros de la práctica de la religión tal y como ellos la concebían; y cuanto más exclusivistas fueran, menos seguidores habrían tenido. Así, cuanto más acerquemos los fariseos a los *haberim*, menor relevancia habrá que dar a cualquier posible conflicto entre Jesús y los fariseos.

de sus páginas como «un grupo pequeño y modesto de observantes de la pureza», y probablemente el historiador judío se equivoca al acentuar excesivamente el poder que entre ellos tenían los *haberim*. Para Josefo, los fariseos son intérpretes laicos de la Ley<sup>60</sup>.

#### 1.4. Los *'amme ha-arets* y los *hakamim*

Los *'amme ha-arets* y los *hakamim*, los doctos, aparecen también en contraposición en la literatura rabínica (*Horayot* 3,8). El significado en este contexto es el de «ignorantes» según el modelo rabínico.

## 2. Los *'amme ha-arets* y la salvación

Llegamos ahora al punto importante, que justifica la discusión terminológica. Jeremias escribió que los *'amme ha-arets* (el pueblo llano por tanto, una vez completada la clarificación terminológica) estaban excluidos de la salvación, según el punto de vista aceptado en la época<sup>61</sup>. El error de esta afirmación puede comprobarse simplemente por el estudio terminológico anterior: puesto que el término «malvado» no significaba «gente del país» o pueblo llano, y puesto que este último se caracterizaba simplemente como no *haberim* ni *hakamim*, se sigue que nadie pensaba que el pueblo llano estuviera excluido de la salvación. Ahora bien, en este tema no sólo tenemos que limpiar la maleza terminológica, sino talar un árbol enorme, pues nos enfrentamos a una opinión muy altamente apreciada: los fariseos —que dominaban el judaísmo— excluían a todos menos a ellos mismos de la salvación, pero Jesús dejó participar en ella al pueblo llano. Gustaf

60. La cita procede de H. Maccoby, «Jacob Neusner's Mishnah»: *Midstream* 30 (1984), p. 29. Sobre los fariseos como intérpretes exhaustivos y meticulosos de la Ley en la perspectiva de Josefo y otras fuentes véase A. I. Baumgarten, «The Name of the Pharisees»: *JBL* 102/103 (1983), pp. 411-428. Ellis Rivkin ha insistido mucho en esta definición de los fariseos rechazando su identificación con los *haberim*. Véase «Defining the Pharisees: The Tannaic Sources»: *HUCA* 40-41 (1969-1971), pp. 234-238; *A Hidden Revolution*, 1978.

La nueva edición de la obra de Schürer prosigue con la simple identificación entre *fariseos* y *haberim*, citando los pasajes *rabínicos* sobre los *haberim* y los *'amme ha-arets*. En la bibliografía aparecen los artículos de Rivkin, pero no se comenta su exhaustiva argumentación que prueba que las fuentes tanaíticas —y mucho menos Josefo— no identifican a los fariseos con los *haberim*. Véase *o. c.*, vol. 2, p. 518.

61. Véase *supra*, n. 11.

Aulén, que en teoría sabía que «los pecadores» no se identificaban con «el pueblo llano»<sup>62</sup>, aceptó no obstante la opinión de Jeremias:

La comensalidad con «pecadores» no era una simple falta de etiqueta individual, sino un claro desafío tanto de las reglas relativas a la pureza como de las normas que prescribían la penitencia exigida a los violadores de la Ley para su reinclusión en la comunidad religiosa y social<sup>63</sup>.

En este pasaje Aulén, que antes había mantenido que los «pecadores» no eran el pueblo llano, los describe como los que no obedecen las «reglas relativas a la pureza» que rigen la «comensalidad», es decir, consciente o inconscientemente los identifica con el pueblo llano. Además, Aulén pensaba evidentemente que los que eran impuros habían transgredido la Ley, por lo que se les exigía hacer penitencia al ser compañeros indignos para los demás. Todos estos supuestos son erróneos. Hemos visto que puede incurrirse en impureza tanto por obedecer la Ley como por ciertos tipos de desobediencia; que no se exigen actos de penitencia para la mayoría de las impurezas; y que no están prohibidas las relaciones con los demás. La afirmación de que los pecadores necesitaban arrepentirse para ser reintegrados en la comunidad es correcta cuando se trata de personas malvadas, pero no cuando se aplica a los que simplemente eran impuros. Aulén siguió las definiciones establecidas y las combinó. Pensó por consiguiente que la transgresión cometida por Jesús consistió en comer con los impuros, y que fue esto lo que ofendió a los fariseos<sup>64</sup>. Al poner el acento en la pureza y la comida, Aulén está efectivamente de acuerdo con la opinión de Jeremias de que el problema estaba entre un pequeño grupo puritano —denominado «fariseos» por Jeremias, Aulén y otros— y Jesús, quien estaba a favor de la admisión en el Reino de los que no aceptaban las regulaciones especiales sobre la pureza, es decir, el pueblo llano.

Puesto que estamos en contra de esta posición, debería explicar por qué he citado a un distinguido obispo y teólogo que a sus noventa años escribió un excelente libro sobre la reciente investigación sobre la vida de Jesús. Lo hago precisamente porque no era un profesional de la investigación del Nuevo Testamento ni ciertamente un experto en el judaísmo anterior a los 70. Respecto a éste no podía hacer otra

62. Aulén, *o. c.*, p. 59.

63. *Ibid.*, p. 60.

64. Aulén deja claro que los ofendidos son los fariseos: *ibid.*, pp. 61-66.



cosa que repetir la opinión dominante entre los que supuestamente eran expertos. No es difícil compilar un largo listado de especialistas del Nuevo Testamento que sostienen o han sostenido la opinión que acabamos de citar del libro de Aulén. Pero el hecho de que éste la escribiese muestra más que ese posible listado la generalización de las opiniones que hemos señalado al inicio del capítulo. En el estudio de Aulén vemos prácticamente el conjunto completo de opiniones erróneas sobre el significado de que Jesús se dirigiera a los pecadores. Puesto que pensaba que el problema consistía en la comida con los impuros y que los adversarios eran los fariseos, comprobamos que realizaba dos equiparaciones: 1) Los que tenían leyes especiales que regulaban la comida eran los «fariseos»; por tanto, los «fariseos» eran *haberim*. 2) La gente con quien este grupo especial no compartiría la comida eran «pecadores»; por tanto, el pueblo llano estaba formado por pecadores y marginados. (Cf. *supra*, p. 261, números 1 y 3.) Dado que Aulén opinaba que los impuros estaban fuera de la comunidad, debe de haber pensado 3) que los «fariseos» controlaban el judaísmo y que podían hacer que se sintiesen excluidos los que no estaban de acuerdo con ellos (números 2 y 4, *supra*, p. 261). 4) Opinaba también que la relación de Jesús con los impuros ofendía a los fariseos (número 6, *supra*, pp. 261ss). Ahora bien, toda esta argumentación es incorrecta.

Comprenderemos mejor la situación si consideramos al pueblo llano de acuerdo con los dos aspectos que lo caracterizaban: la falta de formación y la inobservancia de leyes especiales de pureza.

### 2.1. Las personas sin cultura y la salvación

Consideraré en primer lugar la cuestión de la falta de formación. ¿Pensaban los sabios (antes o después del 70, aunque sólo dispongamos de las opiniones recogidas en la literatura rabínica) que los que carecían de educación tenían que ser necesariamente pecadores condenados? Se ha dicho con frecuencia que los no doctos *tuvieron* que haber sido considerados pecadores, puesto que no podían entender, ni mucho menos practicar, la Ley<sup>65</sup>. Así, por ejemplo, Nolan habla de «leyes y costumbres tan complicadas que los que carecían de formación eran absolutamente incapaces de entender qué era lo que se esperaba de ellos»<sup>66</sup>.

65. Jeremias, *Teología...*, p. 137: la ignorancia de los «*amme ha-arets* les cerraba la puerta de acceso a la salvación».

66. Nolan, o. c., p. 43. Para años anteriores véase R. Bultman, *Primitive Christianity in Its Contemporary Settings*, 1956, p. 66.

En primer lugar nos preguntamos si éste era el punto de vista de los rabinos. Ciertamente no lo era. Los rabinos tenían un fuerte sentido de la responsabilidad restringida. Los doctos no esperaban que el pueblo llano supiese e hiciese todo cuanto ellos (gente bien formada) hacían. Los pecados leves de los doctos eran considerados iguales a los pecados graves de los indoctos; y los pecados graves de los indoctos eran como las faltas leves de los doctos<sup>67</sup>.

En segundo lugar, podemos ver que Josefo aborda este asunto explícita y detalladamente argumentando que los judíos eran diferentes de los demás pueblos porque conocían sus propias leyes. Decía que los demás pueblos tienen «expertos en leyes», pero que si a «cualquiera de nosotros se le pregunta acerca de las leyes, las dirá todas con más facilidad que su propio nombre» (C. Ap. II, 177s.). A lo largo de toda esta sección Josefo exagera evidentemente, pero es muy comprensible que lo hiciera. En la misma sección exagera la fidelidad judía a la Ley (cf. capítulo 9, n. 4). Sin embargo, en este como en otros casos parecidos la exageración parece apoyarse en observaciones que sonarían a ciertas a los lectores gentiles: los judíos realmente destacaban en el ámbito cultural grecorromano por su conocimiento y observancia de su ley. No podemos suponer que Josefo esté hablando en nombre de los sabios, sino que probablemente representa la opinión común.

En tercer lugar, deberíamos aplicar el sentido común, lo que nos ayudará a deshacernos de los planteamientos absurdos. Como he escrito en otro lugar, la ley judía parece complicada a los cristianos de nuestra época, pero no a los antiguos judíos<sup>68</sup>. Y, además, podemos mirar a nuestro alrededor. ¿Es acaso cierto que en la actualidad las personas sin formación no pueden observar la ley? ¿Hay alguna correlación elevada entre las personas no formadas y los que infringen el código de circulación (una ley tan pormenorizada)? ¿Y los culpables de fraude en el pago de los impuestos (el equivalente moderno por su complejidad de las leyes de pureza, excepto que estas últimas en comparación con aquéllas son mucho más simples)?

Puede ayudarnos a ponderar la opinión de que los fariseos consideraban a los que carecían de educación como excluidos de Israel, y así de la salvación, plantear el problema en categorías existenciales. Para hacerlo podemos acudir al caso de Jo de la obra de Dickens *Bleak House*. Jo no es sólo totalmente analfabeto, sino que además tiene lo

67. *Baba mesia* 33b (R. Judá ben Ilai).

68. E. P. Sanders, o. c., pp. 110s.

que hoy llamaríamos un bajo cociente intelectual. Pero sabe lo suficiente para asistir a un careo judicial y prepararse a responder las preguntas (aunque el juez de instrucción no se digne hacerlas). Sabe que debe «seguir» cuando un policía le dice que lo haga. Sabe incluso que es conveniente (aunque la ley no lo exija) cuidar un cementerio solitario y abandonado. Se mantiene a lo largo de su breve existencia sin cometer delito alguno. ¡Ah! —dirá alguien—, lo que hizo Jo fue simplemente evitar la transgresión de los mandamientos negativos; podría no haber *conocido* los mandamientos positivos, pero de hecho los cumplió. Pero ¿cuáles? No tenía padre ni madre a los que honrar, pero era completamente leal a las pocas personas que aun superficialmente eran amables con él. Muy probablemente observaba el sábado (es decir, el domingo en la Inglaterra victoriana) por obligación. Su «trabajo», barrer una esquina, no le habría sido remunerado el domingo<sup>69</sup>. Si se hubieran inventado ya los impresos de declaración de la renta, no hubiera tenido capacidad para cumplimentarlos. En términos rabínicos, no habría sido un *haber*, pero no habría necesitado conocer su código de pureza. ¿Dónde están esos fariseos que miraban a una persona del siglo I parecida al Jo de Dickens y le decían: «Tú eres un maldito pecador; y los que se juntan contigo están fuera de la comunidad social y religiosa»? ¿Habría privado a los fariseos de toda humanidad el hecho de pertenecer a una religión como el judaísmo, de la que se dice que inculcaba una severidad agobiante? ¿Podrán los que creen seriamente que así era la cosa aportar aunque sólo sea una pequeña prueba a este respecto?

## 2.2. Los no *haberim* en la literatura rabínica

### 2.2.1. Los no *haberim* y la salvación en la literatura rabínica

Tampoco puede afirmarse que los que no observaban las leyes de pureza sacerdotal fueran considerados personas privadas de la misericordia de Dios. Después del año 70 no era esto ciertamente lo que pensaban los rabinos. Las afirmaciones rabínicas sobre los *'amme ha-arets* los incluyen explícitamente entre los que tendrán parte en el mundo venidero<sup>70</sup>.

69. Sobre el estatus de un domingo del siglo XIX, y en consecuencia la carencia de toda remuneración por un trabajo realizado en ese día, véase Dickens, *Little Dorrit*, cap. 3.

70. *Baba mesia* 33b; véase además E. P. Sanders, o. c., pp. 152-157.

### 2.2.2. Los no *haberim*, el pecado y la expiación en la literatura rabínica

Hay una prueba muy sencilla para determinar si después del año 70 los rabinos consideraban o no pecadores condenados a los *'amme ha-arets*: ¿les exigían algún tipo determinado de expiación? Ciertamente no. Al leer la Misná queda claro que los rabinos no pensaban que las acciones contrarias al código de pureza de los *haberim* constituyeran un pecado. Así pues, a pesar de la afirmación anterior de Aulén<sup>71</sup>, no había una penitencia por el tipo de impureza que separa al *haber* del *'am ha-arets*.

### 2.2.3. Exclusión social en la literatura rabínica

Al citar pasajes como *Demay* 2,3 (un *haber* no puede hospedarse en casa de un *'am ha-arets* ni recibirlo como huésped cuando aquél lleva sus propios vestidos), Jeremias da la impresión de que existía un rígido exclusivismo. En palabras de Aulén, los ritualmente impuros estaban fuera de la «comunidad religiosa y social». Ciertamente, los *haberim* mantenían unas relaciones sociales y comerciales restringidas. Pero la exclusión no era total. Notemos, en este sentido, la excepción a la regla en el pasaje citado de la Misná: un *haber* puede aceptar como huésped a un *'am ha-arets* si este último muda sus vestidos. En *Demay* 2,2 R. Yehudá opina que uno que cumple con la obligación de los diezmos puede hospedarse en casa de un *'am ha-arets*. Otros aspectos de las leyes de la Misná sobre los diezmos y la pureza prevén diferentes formas de contacto. *Demay* 4,2, por ejemplo, presenta otras reglas para comer con un *'am ha-arets*, y *Makširin* 6,3 permite ciertas adquisiciones de alimentos procedentes de un *'am ha-arets*. Ciertamente había restricciones (incluso aceptando que fuesen cumplidas todas las reglas de la Misná), pero es exagerada la opinión de que había una separación total<sup>72</sup>.

## 2.3. Exclusión de la comunidad social y religiosa antes del año 70 d.C.

Con anterioridad al 70 carecemos de testimonios literarios sobre la actitud que los *haberim* tenían hacia los otros judíos, pero podemos determinar esta cuestión sin necesidad de estos testimonios. En pri-

71. *Supra*, n. 63.

72. Como lo hace Jeremias, *Teología...*, p. 144.

mer lugar, las discusiones rabínicas sobre los *haberim* dejan claro que éstos se imponían un voto especial, pero no esperaban que otros lo hicieran. Eran más escrupulosos que los demás, pero no excluían a nadie salvo de la participación en sus propias actividades..., ciertamente no excluían a los demás de la vida socio-religiosa del judaísmo.

En segundo lugar, podemos sacar una interesante conclusión del hecho de que ni los *haberim* ni los fariseos abandonaron Jerusalén. Al vivir allí y seguir dando culto en el Templo manifestaban claramente que los demás no estaban «excluidos». Si hubieran llegado a la conclusión de que el pueblo llano no pertenecía verdaderamente a Israel, habrían obtenido la misma conclusión sobre los sacerdotes, pues éstos aceptaban las formas de piedad de los *'amme ha-arets* (cf. *infra*). Los ataques a los sacerdotes que han llegado hasta nosotros (cf. SaSI 8) muestran que eran criticados por los especialmente estrictos y escrupulosos: la secta del Mar Muerto —opuesta a los *haberim*, los fariseos y después a los rabinos— consideraba que todos los demás estaban fuera del verdadero pueblo elegido. Aplicaban esta exclusión al pueblo llano, a los fariseos y a los sacerdotes. Los otros grupos que vivían con profunda piedad —independientemente del nombre que tuvieran—, al residir en Jerusalén y aceptar el culto tradicional mostraban su oposición a la idea de que los menos estrictos estuvieran fuera de la Alianza.

Hay, en tercer lugar, un argumento decisivo contra la opinión de que los *haberim* (equiparados a los fariseos en las discusiones académicas sobre este punto) excluían al pueblo llano de la comunidad social y religiosa: ellos no la controlaban. Decir que los laicos que transgredían el código de pureza sacerdotal estaban fuera de «la comunidad social y religiosa» no tiene sentido, como tampoco lo tiene decir que era «convicción común de aquel tiempo» que los *'amme ha-arets* no tenían acceso a la salvación. La idea de que los *haberim* o los fariseos de tiempos de Jesús podían excluir efectivamente a otros de la comunidad religiosa les atribuye un poder que no tuvieron y que parece apoyarse en una retrotracción del dominio que los rabinos llegaron a tener posteriormente en las comunidades ortodoxas. Debemos recordar que en los pasajes rabínicos donde aparece hostilidad entre los doctos y el pueblo llano tal hostilidad es mutua<sup>73</sup>. El pueblo llano opinaba que estaba haciendo *lo correcto*, por lo que no hay razón para pensar que siendo ellos la gran mayoría se sintieran

73. *Supra*, n. 32.

excluidos y esperaran por tanto un profeta que los admitiese en el Reino. Si ellos se hubieran sentido excluidos de la salvación por no lavarse las manos antes de comer, con toda seguridad habrían empezado a lavárselas. Deberíamos recordar que antes del año 70 los *'amme ha-arets* eran miembros primarios del «judaísmo normativo» junto con el sacerdocio<sup>74</sup>. Según la «convicción dominante de la época», la del pueblo llano y la de los sacerdotes, los primeros eran dignos miembros de Israel. Ambos grupos pensaban sin duda que formaban parte de la comunidad socio-religiosa en cuanto participaban del culto en el Templo, hacían penitencia el Día de la expiación y realizaban todo cuanto la Biblia mandaba para la corrección del pecado y eliminación de la impureza.

Regresando a nuestro ejemplo de *Bleak House*, podemos decir que el juez que rechaza escuchar el testimonio de Jo no le consideraba un ciudadano, alguien digno de este puesto en la sociedad civilizada, no obstante el deseo de Jo de prestar ese testimonio. Digamos que en el judaísmo anterior al año 70 había algunos *haberim* que mantenían esta actitud frente al pueblo llano. ¿Ocupaban éstos en la sociedad judía un puesto análogo al del juez de la novela de Dickens? ¿Podían los *haberim* excluir efectivamente al pueblo llano de la vida socio-religiosa del judaísmo? Parece que no. Si algún grupo hubiera tenido este poder, ciertamente habrían sido los sacerdotes. Entre sus responsabilidades se incluían «la supervisión general, los juicios y el castigo de las personas condenadas»<sup>75</sup>.

Consideremos brevemente ahora cuál hubo de ser la actitud hacia el pueblo llano de los que realmente controlaban la «comunidad religiosa» (es decir, la religión de la nación judía). Si alguien transgredía una norma que exigía un sacrificio como reparación, una vez realizado este sacrificio el sacerdote no le preguntaba a tal sujeto si observaba el código de pureza aun siendo laico. Le preguntaba si se arrepentía. Cuando el sacrificio era aceptado (que lo era si iba acompañado de una oración de arrepentimiento), la persona que lo hacía

74. «Hasta la caída del Templo el judaísmo oficial de Palestina era una suerte de compromiso cuyos elementos principales eran tres: el Pentateuco, el Templo y los *'amme ha-arets*, los judíos normales que no eran miembros de ninguna secta»: Morton Smith, «The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism»: *NTS* 7 (1960-1961), p. 356.

75. Josefo, C. Ap. II, 187; véase 184-198. Cf. además M. Stern, «Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century II*, pp. 561-630, especialmente pp. 580-596, 600-612; Schürer (Vermes y otros, eds.), o. c., pp. 305-342.

difícilmente se sentiría excluida sólo porque un insignificante grupo legalista de *haberim*, atrincherado en su conventículo y que participaban de comidas exclusivas entre ellos, no quisiera comer con él. ¿Para qué iba a necesitarlos? Nos quedamos realmente atónitos. Podría sentirle mal su superioridad autosuficiente, pero no tendría ninguna razón objetiva para sentirse excluido del judaísmo. Otra analogía moderna puede ayudarnos. Un anglicano del siglo XVIII en comunión eclesiástica y que acaba justo de salir de una iglesia no se sentiría excluido de la comunidad socio-religiosa sólo porque unos cuantos metodistas en sus pequeños conventículos pensaran que en lugar de poner un terrón de azúcar en su té debería haber dado ese dinero a los pobres. Podría haberse molestado por el sentimiento de los metodistas de poseer una justicia superior, pero la abundante literatura que nos queda del siglo XVIII no indica que los que no eran metodistas se sintieran excluidos.

Puede, no obstante, argumentarse que los fariseos controlaban la opinión pública y que, por tanto, podían excluir efectivamente de la vida religiosa del judaísmo a quienes no estaban de acuerdo con ellos. Los que piensan que los fariseos eran *haberim* siguen opinando que el pueblo llano estaba marginado. Esta opinión nos exige detenernos para clarificar el asunto de cuál era el poder que tenían los fariseos.

### 2.3.1. El papel de los fariseos en el judaísmo antes del año 70

Debemos prestar atención ahora a uno de los presupuestos básicos de la opinión, o a algunas de sus variantes, que estamos criticando aquí, a saber, que los fariseos controlaban el judaísmo. Se trata de una opinión relevante que influye no sólo en el estudio sobre «Jesús y los pecadores», sino también en el de la relación entre «Jesús y la Ley» y en la cuestión de la «causa de su muerte». Los puntos de vista generales sobre los fariseos (los ya mencionados y los que discutiremos a continuación) que alberga la mayoría de los estudiosos son los siguientes: atacaron a Jesús por relacionarse con los que transgredían sus leyes de pureza; estas gentes eran consideradas «pecadores»; los debates sobre la Ley condujeron también al conflicto entre Jesús y los guardianes de aquélla, los fariseos; el enfrentamiento de Jesús contra los fariseos en estos dos asuntos (pureza y pecadores; la Ley) fue un factor fundamental en el proceso que le condujo a la cruz. Tendremos que volver a ciertos aspectos de esta concepción general en algunos momentos de nuestro estudio. Ahora deseo comentar el supuesto básico que proporciona a esta opinión, o conjunto de opiniones, su

poder de convicción: los fariseos eran los que dominaban el judaísmo antes del año 70. Podemos leer frases como: «la piedad farisea dominante»<sup>76</sup>; los fariseos eran los «dirigentes»<sup>77</sup> del judaísmo y una «nueva clase gobernante»<sup>78</sup>. Cuando Jeremías escribió que era «convicción de la época» que el pueblo llano estaba excluido de la salvación, quería decir obviamente que se trataba de la convicción de los fariseos, quienes de este modo eran presentados implícitamente como los dirigentes del «judaísmo»<sup>79</sup>. Como ya he defendido, ésta no era la opinión de los fariseos. Pero, en cualquier caso, los fariseos no podían imponer sus «convicciones». Ya he presentado una explicación alternativa, a saber, que los sacerdotes eran quienes «controlaban» el judaísmo hasta un grado no alcanzado por ningún otro, y que (siguiendo a Morton Smith) el «judaísmo normativo» estaba constituido por todo cuanto consideraban religiosamente adecuado los sacerdotes y el pueblo, que en la mayoría de casos consistía simplemente en la ley bíblica. Un aspecto de este debate, el que trata del autogobierno de los judíos y el papel de los fariseos en el Sanedrín, se hace más acuciante al abordar la cuestión de la ejecución de Jesús. Estudiaremos este aspecto cuando tratemos de ella. Quisiéramos discutir ahora la idea, especialmente tal y como fue expuesta por Jeremías, de que los fariseos controlaban la opinión religiosa de las masas, pues sobre este supuesto se apoya la tesis de que los fariseos podían excluir efectivamente a quienes no seguían sus reglas.

Los especialistas que mantienen esta interpretación de los hechos pueden citar entre las fuentes antiguas a Flavio Josefo. Éste llama a los fariseos el partido dirigente en Bell. II,162, y les otorga incluso un papel más dominante en Ant. XIII,298: contaban con el «apoyo de las masas». Según Ant. XVIII,12-15, todas las gentes seguían las opiniones de los fariseos sobre la oración y el culto, mientras que Ant. XIII,288 afirma que «cuando hablan contra un rey o un sumo sacer-

76. La frase es de Bousset, *o. c.*, p. 65, pero esta opinión es muy común.

77. Jan Lambrecht, «Jesus and the Law»: *ETL* 53 (1977), p. 79.

78. Jeremías, *Jerusalén...*, p. 345. Farmer lleva hasta el extremo la opinión de Jeremías y escribe que los fariseos «eran reconocidos por los romanos como autoridad legal cuyo poder sobre las gentes en ciudades y pueblos de Galilea era su mejor instrumento para mantener la estabilidad social de la zona» (*Jesus and the Gospel*, 1982, p. 30).

79. La afirmación hecha en *Teología...*, p. 137, halla su clarificación en la p. 144: separarse de los pecadores era el supremo deber religioso del judaísmo, y menciona a esenios y fariseos como sus representantes. Como los esenios no ejercieron ningún control sobre el judaísmo en estos asuntos, quedan solamente los fariseos.

dote, la gente los cree en seguida». El escaso número de miembros de la secta (Josefo, Ant. XVII,42, lo fija en 6.000) es ya motivo de duda porque su pequeñez no refleja el apoyo popular que el mismo Josefo sugiere.

Debemos, sin embargo, poner en duda que los fariseos controlaran la opinión de las masas como afirma en Ant. XVIII,12-15 y XIII,288.298. Morton Smith, seguido por Shaye Cohen, ha señalado correctamente que esta pintura de los fariseos en las *Antigüedades* está influida por el deseo que albergaba Josefo de fortalecer la reputación del partido que en los años noventa había llegado a ser dominante y al que él mismo deseaba apoyar<sup>80</sup>. Como veremos más adelante (capítulo 11), los fariseos no desempeñaron un papel destacado en la *Guerra* ni en los relatos que Josefo dedica a determinados acontecimientos. Cohen expone el asunto claramente: «La presentación del fariseísmo hecha por Josefo es de la más dudosa heterogeneidad; el historiador no llegó a descubrir la secta hasta los años noventa de nuestra era. En los sesenta Josefo era sacerdote en Jerusalén y, según todas las probabilidades, no era fariseo»<sup>81</sup>. No es necesario que aceptemos esta propuesta, aunque me parece completamente posible, para ver que Josefo exagera en sus últimas obras el papel de los fariseos, y que antes del 70 «no habían ejercido realmente una gran influencia sobre el gobierno ni sobre el pueblo»<sup>82</sup>.

La opinión contraria, defendida por Jeremias, y que ha sido explícita o implícitamente seguida por muchos, es que «el pueblo entero consideraba a los fariseos modelos de piedad por su dedicación voluntaria a las obras de supererogación y los veía como ejemplo de cumplimiento del ideal de vida que los escribas —esos hombres de la ciencia divina y secreta— habían puesto ante sus ojos»<sup>83</sup>. Los fariseos, afirmaba Jeremias, eran el «partido del pueblo». «Su estimada piedad y su orientación social encaminada a suprimir las diferencias de clases les granjearon el apoyo del pueblo y les aseguraron poco a poco la victoria»<sup>84</sup>.

Esta opinión, que una lectura crítica de Josefo pone en duda, es difícil de mantener por una segunda razón, a saber, porque entra en

conflicto con el exclusivismo y odio hacia las masas que Jeremias también atribuye a los fariseos<sup>85</sup>. Éstos, según Jeremias, al tiempo que defendían al pueblo llano, lo despreciaban y excluían de la salvación. Introdujeron una «distinción de casta», y había entre el pueblo quienes mostraban «claramente un gran deseo de liberarse del yugo del desprecio religioso». Jesús nos invitó a la penitencia, y al hacerlo puso su vida literalmente en peligro<sup>86</sup>.

Pienso que ambas propuestas son contrarias a los datos de que disponemos y carecen de sentido. Jeremias necesita hacer de los fariseos un grupo cerrado y fanático para convertir una acción inocua —la relación de Jesús con el pueblo llano— en algo ofensivo. Necesita hacer que los fariseos tuvieran gran influencia en las masas para darles un papel importante en la ejecución de Jesús. Pienso que ninguna de estas opiniones es correcta, pero en cualquier caso no se pueden mantener las dos al mismo tiempo. Es conveniente señalar el camino por el que se llegó a esta posición, puesto que Jeremias fue el representante de una amplia línea de investigación, y es importante que evitemos la misma secuencia de suposiciones. Jeremias supuso, en primer lugar, que los fariseos eran *haberim*, un pequeño grupo centrado en la pureza. Después supuso que los *haberim* (= fariseos) querían imponer sus puntos de vista a todo Israel. Ambas opiniones, como vimos anteriormente, son improbables. A esto se unió luego la clásica denigración cristiana del «judaísmo tardío» como religión basada en un legalismo que buscaba el mérito y que conducía a un *Heilsegoismus* (egoísmo respecto a la salvación) y a una *ängstliche Religiosität* (religión del temor). Finalmente Jeremias se apoyó en las exageraciones de Josefo sobre el dominio fariseo para defender la tesis de que controlaban el judaísmo. De este modo elaboró una construcción falsa, basada en supuestos dudosos y en una conjunción aún más que dudosa de ellos: los fariseos eran fanáticos que querían y tenían el poder para excluir a quienes no siguiesen sus ideas, e incluso para ejecutar a un hombre que aceptaba al pueblo llano.

Hay una tercera y más radical objeción contra la opinión de que los fariseos dominaban la vida religiosa del judaísmo: cuando olvidamos las abstracciones teológicas (a las masas les gustaba su entrega a las obras de supererogación) y pensamos de forma más concreta,

80. Véase Smith, «Palestinian Judaism...». Véase también Shaye Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, 1979, pp. 140, 237s., 241.

81. *Ibid.*, pp. 223s. Véase también Neusner, «Josephus's Pharisees...», p. 69.

82. Smith, «Palestinian Judaism...», p. 81 (= p. 197).

83. Jeremias, *Jerusalén...*, p. 346.

84. *Ibid.*, p. 345.

85. Véase Michael J. Cook, «Jesus and the Pharisees»: *Journal of Ecumenical Studies* 15 (1978), p. 445.

86. Jeremias, *Jerusalén...*, p. 346.

vemos que los fariseos no dominaron ninguno de los centros de la vida religiosa judía.

En primer lugar no controlaban el acceso ni el servicio del Templo. Incluso la literatura rabínica, que va mucho más lejos que Josefo al afirmar el dominio religioso de los fariseos, muestra su falta de influencia en este ámbito que era el centro fundamental de la vida religiosa judía. Según la literatura rabínica, los debates entre los fariseos y los saduceos en torno al Templo trataban de cuestiones tales como si el incienso que se llevaba al santo de los santos el Día de la expiación debía o no encenderse antes o después de entrar en él (cf. *Yoma* 19b; cf. *Parah* 3,7). Nada se dice sobre si los *'amme ha-arets* podían o no ofrecer sacrificios. Las leyes especiales de los *haberim* (incluso suponiendo que eran observadas por los fariseos) nada tenían que ver con el acceso al Templo o el culto en él celebrado sino que se concentran en la vida secular. Debemos aceptar, por tanto, que los fariseos nunca pensaron que el culto del Templo fuera inválido, ni que los que participaban en él estuvieran excluidos del judaísmo. Los tratados rabínicos sobre el Día de la expiación y otros pasajes sobre la eficacia del sacrificio, que reflejan probablemente opiniones comunes anteriores al 70 d.C., señalan la dirección contraria: el culto sacrificial era aceptado por todos<sup>87</sup>. Así pues, no hay razones para pensar que los fariseos polemizaran contra el culto del Templo en cuanto tal.

Cuando nos preguntamos por el control físico real, la posibilidad de influencia de los fariseos desaparece totalmente. Me he referido antes a la construcción no rabínica, y por tanto posiblemente no farisea, de los *miqvaot* fuera de los muros del Templo. Estas construcciones nos ayudan a pensar con más fundamento en la realidad, como también las grandes puertas y amplios peldaños por los que la gente entraba en el Templo, visibles todavía hoy en su lado sur. Debemos contrastar la gran cantidad de gente entrando y saliendo, controlada únicamente por docenas de levitas y sacerdotes<sup>88</sup>, con el relativamente pequeño número de doctos y escrupulosos que constituían el partido fariseo, cuyos miembros se ganaban la vida fuera de la zona del Templo, para ver la falta de fundamento en la realidad que ha dominado las discusiones sobre la religión judía. Había muchísimos más «empleados» —sacerdotes, levitas, guardías, tesoreros, músicos y

servidores— que fariseos<sup>89</sup>; y más tarde fueron miles los que demostraron su lealtad al sumo sacerdote y al gobierno oficial del Templo muriendo por ellos (Bell. IV,313). Los fariseos no controlaban el Templo. Éste se hallaba gobernado por los sacerdotes y era utilizado por el pueblo.

De igual modo, no hay prueba alguna de que los *'amme ha-arets* estuvieran excluidos del culto de la sinagoga. Puede de hecho ponerse en duda que los fariseos desempeñaran una función tan determinante en Galilea durante la vida pública de Jesús como para que influyesen en el culto sinagoga de una u otra forma<sup>90</sup>. Pero en el caso de que hubieran ejercido tal influencia, no tenemos razones para pensar que controlaban las sinagogas y excluían al pueblo llano del culto y la enseñanza. No pretendo negar ni minimizar la importancia de los intérpretes laicos de la Biblia, que habían ya adquirido una apreciable influencia en tiempos de Jesús. Los especialistas los denominan habitualmente «escribas», aunque Josefo los llama «fariseos» (Bell. II, 162)<sup>91</sup>. Debemos admitir que tenían algún tipo de influencia.

Así pues, los puntos que hasta ahora hemos defendido son: 1) los fariseos no controlaban las instituciones del judaísmo, ni ciertamente las sinagogas de Galilea; 2) nada de lo que conocemos actualmente de los fariseos, o de los *haberim*, indica que pretendieran la exclusión del pueblo llano del culto o de la formación.

Se afirma frecuentemente que el Templo y la sinagoga eran los dos centros de la vida religiosa judía. Había, sin embargo, un tercer centro: la casa. El pueblo llano era normalmente piadoso y celebraba la pascua, *sukkot* y otras fiestas, y suponemos que se consideraban miembros de pleno derecho de la religión nacional.

89. Véanse los interesantes cálculos numéricos de Jeremias en *Jerusalén...*, pp. 262-275.

90. Smith («Palestinian Judaism...», cit.) opina que las sinagogas de Galilea no estaban dominadas por los fariseos. «Hay pruebas seguras de que no hubo prácticamente fariseos en Galilea durante la vida de Jesús» (*Jesus the Magician*, 1978, p. 157). Así también Cohen, o. c., p. 226: «El movimiento fariseo estaba centrado en Jerusalén y no llegó a ser influyente en Galilea hasta después de la revuelta de Bar Kokhba». Martin Hengel también es cauteloso sobre este asunto: «No se debe sobrevalorar en modo alguno el influjo de los eruditos fariseos en Galilea, algo apartada antes del año 70 de los grandes centros judíos» (*Seguimiento y carisma*, 1981, pp. 82-83; cf. p. 68, n. 26). Compárese con Farmer, n. 78 *supra*.

91. Maestros laicos llamados «escribas»: por ejemplo, Schürer (Vermes y otros, eds.), o. c., pp. 425s. Se discute frecuentemente la relación entre «escribas» y «fariseos». Véase capítulo 9, n. 15. Mi opinión es que es más razonable identificar a los fariseos con los escribas que con los *haberim*.

87. Véase E. P. Sanders, o. c., pp. 157-168.

88. Véase Schürer (Vermes y otros, eds.), o. c., pp. 377-381.

Debemos, por tanto, concluir que los fariseos no excluyeron, ni podían hacerlo, de la vida religiosa y social del judaísmo a los que no eran fariseos.

#### 2.4. Conclusión: Jesús, los fariseos y el pueblo llano

Muchos especialistas, no sólo Jeremías, al leer en los evangelios pasajes donde se menciona a «los pobres» —presumiblemente el pueblo llano de Galilea— y otros que contienen la palabra «pecadores», los equiparan subrepticamente. Luego combinan otros dos hechos —que los *haberim* tenían reglas especiales de pureza y se separaban de varias formas del pueblo llano, y que todos los judíos observantes, no sólo los fariseos, consideraban «excluidos» a los malvados— para mostrar que los poderes de la jerarquía judía (supuestamente los fariseos) pensaban que había que «excluir» al *pueblo llano* por razones de impureza e ignorancia. Jesús se convierte así en el campeón de la gente sencilla contra una panda intolerante de fanáticos.

Pienso que esta reconstrucción de los hechos es incorrecta en todas sus partes. Ya he defendido que la relación con los pecadores —la auténtica acusación contra Jesús— no tiene nada que ver con su relación con el pueblo llano, aunque sospecho que Jesús se relacionó con éste y formaba parte de él. Su llamada a los pecadores y marginados, sin embargo, no puede entenderse como llamada al pueblo llano. En segundo lugar, es incorrecto hacer de la impureza el punto de conflicto entre Jesús y sus críticos. En tercero, la causa del delito no podía haber sido la admisión de la gente normal en el Reino. Los fariseos —al menos los que eran *haberim*— pudieron haberse mantenido distantes de la gente normal, pero no podían controlar el judaísmo hasta el punto de conseguir que los que no eran fariseos se sintieran excluidos y después agradecidos porque alguien les ofreciera la posibilidad de unirse al Reino de Dios. Todos los datos además están en contra del supuesto de que los fariseos pudieron haberse opuesto a que la gente corriente fuera admitida en el Reino.

Una de las consecuencias más lamentables de esta forma de ver las cosas, tan ampliamente aceptada, es que ha impedido la investigación de lo que pudo significar ofrecer el Reino a los *malvados*. Esta interpretación altera y falsifica el judaísmo, y trivializa la obra de Jesús al interpretar el problema de la relación entre «Jesús y los pecadores» como si se tratase de la relación entre «Jesús y el pueblo llano como enfrentados al minoritario, fanático, pero dominante partido de los fariseos». Debemos comprender el conflicto sobre otro fundamento.

Antes de volver a la cuestión de lo que significó realmente la proclamación de Jesús a los pecadores, deseo hacer una última observación para ayudar a eliminar del campo de la investigación la tesis de que Jesús fue criticado por su relación con el pueblo llano. La idea de que los doctos y escrupulosos consideraban pecadores irredentos a los menos doctos y escrupulosos consiguiendo que estos últimos se sintieran excluidos está realmente determinada por motivos de propaganda religiosa. Esta visión de los hechos no ofrece una explicación histórica seria del conflicto acontecido en el siglo I. Inconscientemente sin duda alguna, sus exponentes estaban continuando una polémica teológica: nosotros tenemos de nuestra parte el amor, la misericordia, el arrepentimiento, el perdón e incluso la simple bondad, y ésta es la razón por la que nuestra religión es superior a la anterior, el judaísmo. Pero esto no es pensar de forma histórica; se centra en abstracciones religiosas y se lanza a las aguas de lo irreal. A los investigadores que han escrito, escriben y seguirán escribiendo de este modo les falta imaginación histórica. No pueden imaginar las atestadas calles de Jerusalén, los pueblos de Galilea, las alquerías del valle de Yizreel. Si lo hicieran, se darían cuenta de que ningún pequeño grupo de beatos o fanáticos altamente instruidos (en el supuesto de que existiese realmente tal grupo) podía en modo alguno excluir de la vida social y religiosa a los que no se ajustaran a sus normas; ni mucho menos hubiera tenido este grupo razón alguna para ofenderse a causa de un curandero y predicador itinerante de Galilea que se relacionaba con el pueblo llano, ni hubiera podido pedir ni obligar al gobierno romano a que lo matara.

#### 3. Jesús y los pecadores

Pero si la importancia de la proclamación de Jesús a los malvados no radica en que prometía la pertenencia al Reino de Dios al pueblo llano, excluido por los inicuos fariseos, ¿dónde radica entonces? ¿Por qué los «pecadores» aparecen tanto en los evangelios? Pienso que no es posible llegar a una claridad total, aunque podemos estrechar el ámbito de las opciones. Será útil en este caso remitirnos a Norman Perrin como representante del consenso que se ha logrado en la investigación de este tema.

## 3.1. ¿Fue el perdón ofrecido por Jesús la causa del delito?

Perrin, a diferencia de su maestro Jeremias, no confundía a los simples judíos que pecaban con «los pecadores»<sup>92</sup>. Sin embargo, la forma en la que interpreta la inclusión de los pecadores proclamada por Jesús es igualmente errónea. Afirma que los judíos anhelaban el perdón definitivo, el del tiempo final, porque no podían recibirlo en el ámbito del judaísmo ordinario. El Día de la expiación, otros rituales y las obras de supererogación —nos asegura— «eran de limitada efectividad». «Así pues, era Dios mismo quien finalmente debía perdonar los pecados...»<sup>93</sup>. Llama la atención que Perrin deje el arrepentimiento, tan importante en la concepción judía de la expiación, fuera de su lista. Podemos preguntarnos además quién, según la concepción judía, perdonaba los pecados el Día de la expiación. En una representación supuestamente histórica de la concepción judía no hay justificación alguna para separar, como hace Perrin, el Día de la expiación y otros momentos sacrificiales de lo que «Dios mismo» hace. Expresado en los términos empleados más arriba: dudo mucho que los judíos, que realizaban sacrificios por los pecados, rezaban y ayunaban el Día de la expiación, sintiesen la necesidad de algo más, es decir, de un perdón escatológico. Podemos pensar razonablemente que muchos esperaban que la llegada del fin estuviera marcada por un arrepentimiento a gran escala (cf. *supra*, capítulo 3, sección 4), y Perrin puede haber malinterpretado esta posibilidad al entender que la gente pensaba que el verdadero perdón sólo podría conseguirse en el *éschaton*. Pero, independientemente de cuál sea la fuente de su confusión, su opinión no tiene fundamento alguno.

Perrin avanza en su argumentación concediendo incluso una mayor relevancia a lo que considera que era la gran novedad apuntada por Jesús: que los pecadores podían ser perdonados. Los «pecadores» reales, afirma, eran como los gentiles<sup>94</sup>. Pero vuelve a mostrar de

92. Perrin, o. c., pp. 91-94.

93. *Ibid.*, p. 91.

94. *Ibid.*, pp. 93s. La equiparación de «pecadores» con «gentiles» no es totalmente correcta, aunque puede ser cierto que la mayoría de judíos considerasen a casi todos los gentiles como «pecadores» (véase, por ejemplo, Gal 2,15). Pero un judío apóstata, independientemente de lo abominable que fuera su pecado y de su actitud más o menos impenitente, seguía siendo un judío. Véase sobre esto Larry Schiffman, «At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism», en *Jewish and Christian Self-Definition II: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, 1981, pp. 115-156.

nuevo su falta de conocimiento de la teología judía: «Estos judíos eran considerados por muchos gente sin posibilidad alguna de penitencia o perdón...»<sup>95</sup>. Jesús les ofreció el perdón y así «generó una crisis» en el judaísmo (p. 97).

Se trataba de una situación en la que la realidad de Dios y su amor estaban siendo revelados de una forma nueva y decisiva, y por tanto en la que las alegrías del tiempo de la salvación estaban de repente disponibles para quienes durante tanto tiempo y tan seriamente las habían deseado (*ibid.*).

La promesa de perdón ofrecida por Jesús a estas gentes «ofendió muy gravemente... a sus contemporáneos» (p. 102). Sus disputas legales no eran especialmente ofensivas y la purificación del Templo no explica su ejecución (*ibid.*). Fue asesinado más bien porque ofreció el perdón a los pecadores.

Convertirse en un marginado [como lo eran los publicanos] habría sido menos ultrajante que integrar a este tipo de gente en la comunidad en nombre de la esperanza de ésta en los últimos tiempos. Sólo una fuerte convicción explica esta acción por parte de Jesús, y podríamos decir que tal acción es necesaria para explicar el hecho de la cruz (p. 103).

La afirmación de Perrin de que Jesús ofendió a sus contemporáneos por ofrecer el perdón a los pecadores es extrema, pero la he presentado extensamente porque es una clara expresión de una opinión ampliamente defendida. Lo que ofendió a los fariseos fue la *gracia*, puesto que éstos estaban a favor del sistema de méritos y de un castigo indefectible para las transgresiones. Perrin se hace eco en este punto de Jeremias, quien escribió que Jesús tuvo una «audacia sin precedentes» al enfrentarse a los fariseos por llamar a los pecadores al arrepentimiento «y esto fue lo que le condujo a la cruz»<sup>96</sup>.

La opinión de Riches es igual de tajante. Intenta responder a la cuestión de «por qué Jesús creyó tan intensamente en la misericordia y el perdón de Dios, cuando muchos de sus contemporáneos tenían opiniones tan diferentes», y afirma que el compromiso de Jesús con un Reino de amor, misericordia y gracia fue la causa de la «oposición profunda» por parte de los dirigentes del judaísmo<sup>97</sup>.

95. Perrin, o. c., p. 94.

96. Jeremias, *Jerusalén...*, p. 346.

97. J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, 1980, pp. 99, 108.



Dos representantes de la denominada *New Quest* («Nueva búsqueda» del Jesús histórico) sostenían la existencia de una relación entre el compromiso de Jesús a favor de la gracia y su ejecución. Escribía Käsemann:

El odio de los dirigentes religiosos judíos se debía a la actitud de Jesús hacia la Ley, a su idea sobre la gracia y a la relación con los pecadores que de ella derivaba; por tanto, históricamente hablando, difícilmente pueden dejar de relacionarse actividad y destino<sup>98</sup>.

Según Fuchs, los jerosolimitanos mataron a Jesús porque «no podían tolerar su pretensión de que a través de su propia acción se manifestara la voluntad de Dios como voluntad de gracia»<sup>99</sup>.

Notemos finalmente que esta opinión se encuentra en las obras de consulta más corrientes sobre el Nuevo Testamento. Behm, al tratar el tema del «arrepentimiento», protesta amargamente contra la opinión de Montefiore de que Jesús no fue más allá de los rabinos. Jesús, nos asegura Behm, estaba de hecho en este punto en «conflicto mortal con los fariseos»<sup>100</sup>.

Vemos en estas propuestas el loable deseo de hallar una relación entre la enseñanza y la actividad de Jesús por una parte, y su muerte, por otra. Observamos además que quieren ubicar a Jesús en la Palestina judía del siglo I, y extraer de este contexto la información necesaria para comprender su ministerio. Pero lamentablemente todo se extravía por culpa de tres factores interrelacionados: el persistente rechazo a indagar en las perspectivas judías; la preferencia por extraer información «histórica» de una fuente no histórica (compromiso teológico)<sup>101</sup>; y el deseo cristiano profundamente arraigado de que Jesús hubiera muerto por la verdad del evangelio, es decir, por su fe en la gracia.

La relación entre el evangelio proclamado por Jesús y su muerte se realiza de varias formas. Algunas veces la cadena de causas sigue la trayectoria que parte de la comensalidad con los pecadores, lleva a la oposición de los fariseos y termina en la crucifixión<sup>102</sup>, mientras otras

hacen lo mismo pero insisten en las parábolas en lugar de la comensalidad. Jesús anunciaba en las parábolas la gracia a los pecadores y, por tanto, ofendía a los justos. «Jesús va a la cruz, porque se aferra a la palabra de la gracia»<sup>103</sup>. Aquellos contra quienes Jesús habló en las parábolas fueron los que lo mataron: «Murió por la verdad de sus parábolas»<sup>104</sup>. La posición es básicamente la siguiente: *nosotros* (los cristianos, o los verdaderos cristianos) creemos en la gracia y el perdón. Estas cualidades religiosas *caracterizan* al cristianismo, así que no podían estar presentes en la religión de la que éste procedía. Si no es así, ¿por qué se produjo entonces la ruptura? Pero los judíos o al menos sus dirigentes, los fariseos, no creían en el arrepentimiento ni el perdón. No sólo no querían extender el perdón a sus propias ovejas descarriadas, sino que matarían a quien lo propusiese.

Esta posición es tan increíble que me gustaría que con sólo afirmarla se demostrase su ridiculez. Pero son miles los que la han creído, e intentaré mostrar lo que de erróneo hay en ella. Centrémonos en primer lugar en la *novedad* que representaría el ofrecimiento del perdón. Publicanos y pecadores, nos dice Perrin, «respondieron acogiendo con alegría» lo que Jesús les dijo, a saber, que serían perdonados<sup>105</sup>. Pero ¿era éste el mensaje de Jesús? ¿Acaso no sabían que si renunciaban a los aspectos de sus vidas que constituían una afrenta a la Ley de Dios, habrían sido aceptados con los brazos abiertos? ¿Es una explicación seria decir que los publicanos y pecadores anhelaban el perdón, pero que no podían hallarlo dentro del judaísmo tradicional? ¿Pensaban que solamente podían encontrar el perdón en la era mesiánica y que por ello respondieron a Jesús «acogiéndole con alegría»?<sup>106</sup>. Perrin, citando solamente textos irrelevantes, sostiene que los «pecadores» «eran considerados totalmente gente sin posibilidad alguna de penitencia ni perdón»<sup>107</sup>. Niega así uno de los aspectos del judaísmo que todos deberíamos conocer: era

103. R. W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, 1966, pp. 17s.

104. E. Schweizer, *Jesus*, 1971, p. 29. Sobre esta concepción general véase también Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus I*, 1980, p. 683.

105. Perrin, *o. c.*, p. 97.

106. Véase también Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963, p. 75. El arrepentimiento no es exclusivo del final de los tiempos: capítulo 3, n. 54 *supra*.

107. La «prueba» de Perrin es *Toborot* 7,6, donde se dice que un publicano contamina la casa en la que entra (Perrin, *Rediscovering...*, p. 94). No logro entender por qué pensaba que esto significaba que el publicano no podía arrepentirse.

98. E. Käsemann, «Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy», en *New Testament Questions of Today*, 1969, p. 51.

99. E. Fuchs, «The Quest of the Historical Jesus», 1964, p. 21.

100. J. Behm, «μετανοῶ and μετάνοια in the New Testament», *TDNT IV*, p. 1002.

101. Sobre estos dos puntos véase E. P. Sanders, *o. c.*, pp. 36, 57, 226.

102. Véase, por ejemplo, W. R. Farmer, «An Historical Essay on the Humanity of Jesus Christ», en W. R. Farmer y otros (eds.), *Christian History and Interpretation*, 1967, p. 103.

opinión universal que el perdón estaba *siempre* disponible para los que regresaran al camino del Señor<sup>108</sup>.

En segundo lugar, Perrin presenta un cuadro increíble de los publicanos y pecadores: *querían* el perdón, pero no sabían cómo conseguirlo. Pienso que una rápida charla con cualquier dirigente religioso —es decir, con un sacerdote— habría clarificado el asunto: Dios acepta siempre a los pecadores que se arrepienten y vuelven a su camino.

En tercer lugar, es incorrecto decir que Jesús recibía con los brazos abiertos a quienes «regresaban a la comunidad»<sup>109</sup>. Pero Jesús no controlaba el acceso al Templo. Debemos seguir intentando pensar de forma realista. Es completamente posible (de hecho totalmente probable, como diremos en seguida) que Jesús admitiese al malvado en *su* comunidad sin exigirle la habitual restitución y compromiso con la Ley, y que este hecho pudiese dar a sus seguidores un sentido de comunidad. Pero no es correcto decir que «Jesús acogió favorablemente a aquellos [los pecadores] que *volvían a la comunidad*». Todos sabían perfectamente bien lo que tenían que hacer si querían ser considerados miembros de la Alianza con buena reputación.

Deberíamos recordar, en cuarto lugar, que Jesús no era principalmente un predicador de la penitencia. Dijimos anteriormente que hay pocos datos que presenten a Jesús llamando a Israel a la penitencia. Las parábolas sobre la búsqueda de lo perdido por parte de Dios (Lc 15,3-6; 15,8s.), una vez eliminadas las conclusiones lucanas (Lc 15,7.10), parecen estar centradas no en el arrepentimiento, sino en la acción divina<sup>110</sup>. Lo último puede implicar lo primero, pero es difícil demostrar que Jesús fuera un portavoz del retorno de los pecadores a la comunidad. El relato de Zaqueo (Lc 19,1-9) nos presenta familiarmente la curiosa acusación de que Jesús comía con publicanos y pecadores y les prometía un lugar en el Reino. Este

108. La clásica afirmación sobre el arrepentimiento en la literatura rabínica se atribuye a R. Simeón (probablemente b. Yohai): incluso la persona completamente malvada que se arrepiente al final, se salvará (*T. Qiddušin* 1,15s.). Un pasaje no prueba que una opinión sea compartida por todos; lo cito como ilustración de una opinión que puede haber expresado esta convicción general, al menos en cuanto prácticamente generalizada en toda la literatura judía que nos ha llegado del período comprendido entre el 200 a.C. y el 200 d.C. Hay algunas excepciones poco significativas a esta regla en 1QS. Podemos ver las varias secciones sobre la «expiación» en los primeros tres capítulos de E. P. Sanders, *o. c.*

109. Así Perrin, *Rediscovering...*, p. 103.

110. *Supra*, p. 168. Un punto que ha sido bien estudiado por Aulén, *o. c.*, p. 66.

relato, como propuse anteriormente, fue creado por Lucas (o posiblemente por un escritor prelucono) para subrayar el arrepentimiento y la *reforma* de las costumbres<sup>111</sup>. Subraya tanto estos aspectos, que nos sorprende que no aparezcan en otras partes. Sin duda alguna, Jesús creía en la reconciliación entre los malvados y Dios, pero la ausencia de pasajes que llamen al arrepentimiento y la restitución muestran al menos que no tenía la mira puesta en la reintegración de los malvados en la comunidad. Si Jesús al comer con publicanos los hubiera conducido al arrepentimiento, a la restitución de lo que habían robado y a abandonar la práctica de su profesión, habría sido un héroe nacional.

Esto nos lleva al punto quinto, el más decisivo. Nadie se habría ofendido porque Jesús convirtiese a los colaboracionistas. Este caso es parecido al de otros «pecadores». Consideremos, por ejemplo, el caso de un pecador profesional, un usurero. ¿Quién se habría opuesto a que esta persona fuera inducida por Jesús a devolver los intereses y a retornar a una vida conforme a la Ley? Quienes necesitaban préstamos, por ejemplo los agricultores con la garantía de la siguiente cosecha, se habrían enfadado si su habitual usurero hubiera dejado la profesión. Pero habría seguramente otro a quien pedir el préstamo, y la desertión de un usurero del mercado monetario no llegaría a afectar seriamente a la economía. Los que eran celosos de la Ley, como los fariseos, se alegrarían. La idea de que la conversión de los pecadores era ofensiva para los fariseos es ridícula al situarla en su contexto.

### 3.2. La transgresión

Como dije anteriormente, es difícil determinar con certeza qué había de ofensivo en el comportamiento de Jesús. Esto no había creado problema alguno a los especialistas mientras pudieran pensar que el ofrecimiento del *perdón a los pecadores penitentes* era algo original de Jesús y había sido ofensivo para los dirigentes del judaísmo. Jesús anunció que los malvados que se convirtiesen tendrían parte en el Reino y por esta causa los fariseos se convirtieron en sus mortales enemigos. Pero una vez que comprobamos 1) que todos (menos los romanos) habrían aprobado la conversión de los publicanos y de

111. *Supra*, pp. 258-259. Cf. R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 2000, p. 93: el pasaje es «claramente una escena ideal, una versión ampliada de Mc 2,14, que unida a los vv. 15-17 generó esta historia». Fiedler (*o. c.*, p. 135) sostiene que el relato está tan fuertemente marcado por el lenguaje y la teología lucanas que no necesitamos buscar un relato previo que hubiera sido luego reelaborado. Jeremias (*Teología...*, pp. 186-187) trata todos los detalles de la historia como datos históricos.

otros traidores al Dios de Israel, y 2) que el mensaje de Jesús en cualquier caso no giraba principalmente en torno a una llamada al arrepentimiento, se hace difícil determinar el significado de la acusación de que Jesús era amigo de publicanos y malvados. Sin embargo, el éxito de la explicación de que la conversión fue la causa de la enemistad con los dirigentes ha impedido avanzar en otras propuestas, por lo que carecemos de respuestas alternativas.

Hay otra explicación alternativa que deberíamos mencionar. Se ha sostenido en ocasiones que el motivo de la controversia fue que Jesús ofreció el perdón (la admisión en el Reino) *antes* de exigir la reforma de las costumbres, y que por esta razón podía ser acusado de ser amigo de publicanos y pecadores. Si se hubieran reformado, no habrían sido pecadores. Éste era uno de los modos en los que Jeremías exponía el asunto: el judaísmo ofrece el perdón solamente a los que son justos. Para ser perdonados tenían primero que ser justos<sup>112</sup>. El ofrecimiento previo de Jesús es denominado en ocasiones *perdón incondicional*<sup>113</sup>. Pero ¿cuál es su significado preciso? El contraste pretendido es naturalmente establecer una oposición con el judaísmo, en el que el perdón estaba condicionado. Aparte del hecho de que Jeremías caricaturiza el judaísmo al dividir cronológicamente la reforma de la vida y el perdón, debemos insistir en la pregunta: ¿estamos tratando de una oposición realmente seria? Debemos pensar una vez más de forma concreta. Si la consecuencia de la comida de Jesús con un publicano fue que éste, como en el caso de Zaqueo, restituyó lo robado y cambió su forma de vida (recordemos que Jeremías acepta la autenticidad del relato), la proclamación del perdón por parte de Jesús no era incondicional. La condición de su efectividad era obviamente la conversión. Me permito decir que la distinción propuesta es tan pequeña que no justifica una gran disputa. Por mor de la claridad voy a repetir en qué consistía esa diferencia. Jesús decía: Dios te perdona y ahora debes arrepentirte y enmendar tu vida; mientras que los demás decían: Dios te perdona si te arrepientes y enmiendas tu vida.

Los teólogos modernos encuentran en esto una diferencia significativa, y tal vez lleven razón. Es una intuición realmente profunda que el don preceda a la exigencia, y es teológicamente convincente situar los dos actos en ese orden. Puede incluso influir positivamente en las relaciones humanas. Pero ¿sería esto causa de una enemistad seria?

112. Jeremías, *Teología...*, p. 145. Así también Aulén, o. c., pp. 66, 71.

113. *Ibid.*, p. 177. Véase posteriormente Farmer, o. c., p. 41; Trautmann, o. c., p. 162; Aulén, o. c., p. 89.

¿Era realmente trascendental esta distinción teológica en el siglo I? Hay que subrayar que quizás estemos discutiendo solamente una distinción teológica. Jesús no decía a los pecadores que antes de purificarse y sin presentar un sacrificio y formular una oración de arrepentimiento podían entrar en el Templo. Animar a o actuar en este sentido habría sido ciertamente mortal. Pero no creo que podamos entender de este modo la acción simbólica de la comida de Jesús con los pecadores. Tal vez quería simbolizar con ello la prioridad de la gracia sobre el arrepentimiento, pero desde fuera, a los ojos de los piadosos estaría sencillamente engrosando las filas de los impíos. Lo lamentarían, pero no le habrían asesinado por ello. Los especialistas que han realizado un gran esfuerzo para explicar que Jesús fue asesinado por la verdad del evangelio, al considerar que es éste el punto neurálgico de la enemistad, van más allá incluso que los evangelistas al inventar conspiraciones por parte de los fariseos.

Dudo que los publicanos y usureros deambulasen por Galilea en tal estado de ansiedad por el perdón que realmente fuese para ellos una cuestión fundamental la distinción entre «si os arrepentís» y «doy por sentado que os arrepentiréis posteriormente». De igual modo pongo en duda que la formulación que atribuyo a Jesús («doy por sentado que os arrepentiréis posteriormente») hubiera ofendido a alguien. Puedo imaginarme perfectamente que decir a un publicano que él entraría en el Reino antes que el justo (Mt 21,23) habría irritado a este último; pero no puedo entender que el justo concibiera un odio mortal contra Jesús porque éste colocaba la gracia antes que el arrepentimiento, *si su objetivo era de hecho la reforma de las costumbres*. Debemos buscar por otro sitio.

Podemos obtener alguna pista sobre el significado de la relación de Jesús con los pecadores estudiando más a fondo el arrepentimiento y el perdón. Es un hecho interesante y curioso en cierto sentido que la mayoría de los especialistas que escriben sobre estos temas en los evangelios no digan con claridad qué es exactamente lo que piensan. El punto de vista de Jeremías es claro: acepta la historicidad del relato de Zaqueo. Pero Perrin, por ejemplo, escribió páginas y páginas sobre el arrepentimiento y el perdón sin llegar a decir nada sobre si Jesús entendía que el arrepentimiento exigía la restitución<sup>114</sup>. Westerholm tiene un párrafo interesantemente ambiguo: Jesús pensaba que todos se encontraban en el mismo nivel; todos necesitaban arrepentirse.

114. Perrin, *Rediscovering...*, pp. 90-108.

[... algunos] aceptaron con agradecimiento la oportunidad de entrar. Para otros, sin embargo, la naturaleza no discriminante del mensaje resultaba ofensiva... Aferrándose a su pretensión de ser justos, rechazaron entrar en un Reino... donde «pecadores» y «justos» se sentarían juntos en la mesa dispuesta por Dios<sup>115</sup>.

La pintura que ofrece Westerholm del banquete parece implicar que los pecadores admitidos por Jesús seguían siendo pecadores, pero no lo explica detalladamente. Al contrario, al igual que otros autores, se dedica a escribir sobre el arrepentimiento. Vemos en esto una típica falta de claridad sobre el significado de «pecadores», «arrepentimiento» y «perdón». Ahora bien, si los pecadores se hubieran arrepentido, habrían dejado de ser pecadores.

Digamos con toda claridad lo que implicaba normalmente el «arrepentimiento». De acuerdo con las normas tradicionales judías, las ofensas contra el prójimo exigían la restitución al igual que el arrepentimiento (cf. Lv 6,1-5 [Heb 5,20-26]; Nm 5,5-7; cf. *Baba qamma* 9,6 y *Baba mesia* 4,8 para la interpretación rabínica). Otras ofensas se expiaban solamente mediante el arrepentimiento. Mientras el Templo estuvo en pie —es decir, en tiempos de Jesús— el arrepentimiento se manifestaba mediante un sacrificio (véase el mismo pasaje del Levítico)<sup>116</sup>.

Mi propuesta es la siguiente: es posible que Jesús no exigiera precisamente el cumplimiento de estas normas. Pudo haberles ofrecido formar parte del Reino no sólo *mientras todavía eran pecadores* sino que además *no* les exigió el arrepentimiento tal como era tradicionalmente comprendido. En este sentido pudo haber sido acusado de ser amigo de gente que *permanecía* indefinidamente en situación de pecado<sup>117</sup>. En esta explicación vemos al menos la plena consecuencia de nuestra reiterada observación de que Jesús no promulgó una llamada al arrepentimiento, sino que fue Lucas quien hizo hincapié en la reforma del malvado que aceptara a Jesús.

Este punto de vista recibe un cierto apoyo si consideramos de nuevo la relación entre Juan Bautista y Jesús. Parece que el mensaje de

115. Westerholm, o. c., p. 132.

116. Sobre la norma rabínica, véase *Sifra Ahare Mot pereq* 8,1s. Otros pasajes en E. P. Sanders, o. c., p. 179 y notas. La transgresión del sábado, por ejemplo, exigía normalmente un sacrificio por el pecado (*Sanhedrin* 7,8; *Sabbat* 7,1).

117. Me satisface que también Aulén haya percibido esto: «No encontramos signos de... penitencia entre aquellos pecadores con quienes Jesús se relacionaba» (o. c., p. 66). Pero en el fondo aceptaba la teoría de que lo que resultaba ofensivo era la secuencia formada por el perdón y el arrepentimiento (pp. 66, 71).

Juan se diferenciaba del Nazareno en los temas del arrepentimiento y los pecadores (Mt 21,32; 11,8s.). Podríamos decir que la distinción entre los dos consistía en que Juan llamaba a un arrepentimiento nacional mientras que Jesús buscaba a los individuos que se habían perdido, pero que ambos esperaban por igual la conversión y la justicia. Pero esto no es probable. Debemos recordar que a Jesús se le *acusó* de relacionarse con pecadores, mientras que Juan procedió por el camino de la justicia. Este hecho apunta a una diferencia más importante que la de la mera táctica y los destinatarios. Juan, el predicador del arrepentimiento, *no fue acusado por las razones con que se acusó a Jesús*. Parece que el Bautista era el portavoz del *arrepentimiento y la justicia tal como eran entendidos tradicionalmente*. Jesús, que estaba convencido igualmente de que el fin estaba cerca, anunció que *los malvados que le escucharán serán admitidos en el Reino*.

Hay otros tres pasajes que apuntan en esta dirección: la vocación de Leví//Mateo (Mt 9,9-13//Mc 2,13-17//Lc 5,27-32); la cuestión sobre el ayuno (Mt 9,14-17//Mc 2,18-22//Lc 5,33-39); y la historia del que quería seguirle pero tenía que enterrar a su padre Mt 8,21s.//Lc 9,59s.). Estudiaremos el último pasaje posteriormente de forma más exhaustiva; sólo quiero decir ahora que éste sitúa el seguimiento de Jesús por encima del cuarto mandamiento. La autenticidad de los otros dos pasajes es menos segura, pero ambos parecen estar fundamentados en un núcleo histórico fiable. Probablemente Jesús tuvo entre sus seguidores a un publicano —aunque posteriormente no se recordara bien su nombre—, y es probable que este hecho fuese determinante para acusarle de que comía con publicanos. La tradición evangélica amplió posteriormente este dato («muchos publicanos y pecadores», Mc 2,15 y par.), pero podemos estar seguros de que, por lo menos, hubo uno<sup>118</sup>. Es importante que notemos que no se

118. Estoy de acuerdo con Bultmann (o. c., pp. 88-89, 115) en que los pasajes que presentan la llamada de los discípulos son «escenas ideales»: expresan «en un momento simbólico lo que en realidad fue el resultado de un proceso» (p. 116). Pero sigo considerando probable que al menos un publicano se contara entre los seguidores de Jesús. R. Pesch sostiene que el relato del banquete al que asisten muchos publicanos y pecadores (Mc 2,15-17) es fundamentalmente auténtico («Das Zöllnergastmahl [Mk 2,15-17]», en A. Deschamps y otros (eds.), *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, 1970, pp. 63-87. Pesch hace un estudio excelente, pero se trata del clásico ejemplo de un análisis exhaustivo y meticoloso de textos que, mucho me temo, nunca nos dicen nada serio sobre la historia de Jesús. La acusación *general* parece fidedigna, pero no me convence que varios publicanos se reunieran en un lugar de Galilea para una comida a la que Jesús asistió. De haberse celebrado tal evento, sería más ilustrativo sobre la cantidad de publicanos que había en Galilea que sobre la propia actividad de Jesús.

dice que éste se arrepintiese, que restituyera a quienes había robado y asumiese una vida conforme a la Ley. Lo que hizo fue «seguir» a Jesús.

La cuestión sobre el ayuno insiste básicamente en lo mismo: quienes siguen a Jesús pueden omitir algunas de las prácticas tradicionales del judaísmo. El dicho de que «los compañeros del novio no ayunan mientras el novio está con ellos» (Mc 2,19 y par.), aunque tenga una aplicación más general, sería la más clara indicación en los evangelios de que Jesús colocó su «seguimiento» por encima de la observancia de la Ley, pues al menos el ayuno del Día de la expiación se observaba con todo rigor (Lc 16,29). Tal como ahora lo tenemos, el pasaje parece referirse a algún ayuno o ayunos menores no observados por todos y no mandados en la Torá. Lamentablemente no podemos recuperar la aplicación original del dicho, pero está bien integrado en su contexto actual<sup>119</sup>.

El único pasaje que podría ir en contra de la perspectiva que aquí proponemos es Mc 1,44 y par., en el que Jesús ordena al leproso curado que se presente a los sacerdotes y realice la ofrenda exigida. Este curioso pasaje —que en cualquier caso no trata de una transgresión— resalta realmente la ausencia de afirmaciones parecidas en los casos de los publicanos y otros pecadores que aceptaron a Jesús. Incluso en el relato lucano de Zaqueo, Jesús no exige al publicano la restitución, ni tampoco se menciona la necesidad de un sacrificio<sup>120</sup>.

Considero, por tanto, que la novedad y el carácter ofensivo del mensaje de Jesús se encontraban en la idea de que los malvados que le aceptaran serían recibidos en el Reino aun cuando no se arrepintieran de la forma tradicionalmente admitida —es decir, aunque no hiciesen la restitución ni el sacrificio, ni regresaran a la obediencia de la Ley—. Jesús ofreció su comunión a los malvados de Israel como signo de que Dios los salvaría, y no hizo que su relación con ellos dependiese de la conversión a la Ley. Jesús pudo haber pensado que no tenían tiempo para rehacer sus vidas, pero que si aceptaban su mensaje se salvarían. Si a estas ideas añadió Jesús afirmaciones como que los publicanos y las prostitutas entrarían en el Reino antes que los justos (Mt 21,31), la ofensa sería mucho mayor. La pretensión implícita de saber a quién incluiría Dios y la igualmente implícita degradación del mecanismo tradicional de la justicia colocarían la postura de Jesús

119. Esta interpretación considera original el dicho de Mc 2,19, aunque su marco haya sido inventado. Véase de nuevo Bultmann, *o. c.*, pp. 78s.

120. C. F. D. Moule (*The Birth of the New Testament*, 1981, p. 24) observa que no estamos seguros de si Jesús aceptaba o no los sacrificios.

cerca, o justo en el límite, de lo que separa el carisma personal de la impiedad.

Soy consciente de que mi hipótesis no encontrará una gran acogida. Podemos estar seguros de que Jesús deseaba la conversión de los pecadores. Pero si todo cuanto deseaba era solamente esto, ¿por qué fue objeto de controversia?

Aunque especulativa, considero que esta hipótesis es mucho más probable que la comúnmente aceptada, es decir, que Jesús llamó al arrepentimiento a los pecadores y que por esta razón el judaísmo oficial, que se oponía al arrepentimiento y al perdón, quiso matarle.

Pero antes de concluir nuestro examen sobre Jesús y los que serían admitidos en el Reino, hay un último asunto que nos conviene estudiar.

### Comensalidad

La «comensalidad» ha cobrado una gran importancia en el reciente estudio sobre el Jesús histórico. Sus comidas con publicanos y pecadores han sido interpretadas probablemente con mucho acierto como una indicación proleptica de que éstos serían admitidos en el Reino: la comida es una anticipación del «banquete mesiánico», el que se celebrará cuando vengan muchos de oriente y occidente para comer con los patriarcas (Mt 8,11)<sup>121</sup>. Algunas parábolas nos enseñan que el Reino es como un banquete al que son llamados muchos. Y más explícitamente, antes de su muerte, Jesús prometió beber el fruto de la vid en el Reino de Dios (Mc 14,25//Mt 26,29//Lc 22,18).

Parece por tanto que la comida de Jesús con «publicanos y pecadores» proclamaba con tanta claridad como sus palabras que éstos heredarían el Reino; por consiguiente es probable que Jesús

121. Jeremias, *Teología...*, pp. 140s.; Perrin, *Rediscovering...*, pp. 107s.; Hengel, *o. c.*, p. 100; Trautmann, *o. c.*, pp. 161s. A partir del estudio de Trautmann parecería que el «comer» tiene siempre significado «escatológico». Debemos ser cautos. La comunión de mesa, a diferencia de los «Doce», no apunta necesariamente al Reino. Si no pudiéramos poner en relación el acto de la comida con los dichos que prometen la admisión de los «perdidos» en el Reino venidero y con los dichos y parábolas que relacionan el «banquete» con el «Reino», nos encontraríamos casi sin fundamento cierto. El dicho sobre el fruto de la vid (Mc 14,25 y par.) únicamente daría un significado escatológico a la comida si pudiera demostrarse con total certeza que es original. Yo lo considero auténtico, pero no podemos demostrarlo más allá de la simple referencia a la coherencia con la presentación global que hemos hecho de Jesús.

considerase estas comidas como expresión de la promesa de que formarían parte del Reino venidero. Pero ¿se desarrollaron las cosas de este modo? ¿Ayudó la comensalidad de Jesús con los pecadores a preparar el camino de la Iglesia que en lugar del Reino vino después del ministerio de aquél? Realmente lo que se produjo fue un paso hacia atrás respecto a esta perspectiva. Los que compartieron la mesa con Jesús, con excepción de Pedro y Juan, no llegaron a ser personajes de relieve en la Iglesia. Para dejar claro este punto nos basta sencillamente con recordar los nombres de Santiago (el hermano del Señor), Pablo y Bernabé. Sería hermoso pensar que Jesús vinculó consigo a sus compañeros de tal modo que éstos no pudieran hacer otra cosa que desarrollar su obra tras su muerte<sup>122</sup>. Pero en realidad al menos tres de los dirigentes principales del movimiento cristiano primitivo no eran discípulos, y muchos de éstos desaparecieron luego del horizonte. Y, como ya indicamos al principio, es difícil encontrar «pecadores» en la iglesia primitiva. Parecería que la fuerza que unificó al movimiento cristiano primitivo no fue la comensalidad de Jesús con los publicanos y pecadores.

### Conclusión

La opinión predominante sobre el significado de la llamada de Jesús a los pecadores es errónea desde todos los puntos de vista. Según esta hipótesis, Jesús fue criticado por los fariseos por quebrantar su código de pureza al comer con el pueblo llano y ofrecerle el perdón, y este pueblo respondió con alegría a su readmisión en el judaísmo del que había sido excluido por su impureza ritual. Esta perspectiva se halla en contra de toda evidencia: 1) El término «malvados» o «pecadores» no incluye al pueblo llano o «gente del país». Ni los *haberim* ni los fariseos consideraban pecadores ya condenados al pueblo sencillo. 2) El acercamiento de Jesús a los malvados no tenía en principio nada que ver con un deseo de quebrantar las leyes de pureza. La mayor parte de las formas de impureza no proceden del pecado, ni la maldad es principalmente un estado de impureza, aunque también lo sea. 3) En cualquier caso, no es probable que el hecho de que Jesús comiera con los pecadores le involucrase en una contienda con un grupo hiperescrupuloso (tanto sea denominado *haberim* como fariseos). 4)

122. Así Perrin, *Rediscovering...*, p. 107.

Incluso aunque hubiese sido así, esto no habría provocado un conflicto con los poderes dirigentes del judaísmo. Los *haberim*, aun suponiendo que fueran lo mismo que los fariseos, no controlaban el judaísmo. Ni el pueblo llano ni los sacerdotes aceptaban las reglas especiales de los *haberim*. Si Jesús se hubiera opuesto a ellos, simplemente se habría colocado del lado de la mayoría y de la práctica aceptada por todos. 5) Es incorrecto decir que el problema era la *readmisión* en el seno del judaísmo. 6) La actitud ofensiva de Jesús no consistió en que éste estuviera a favor del arrepentimiento y el perdón.

Pero aunque se modifique la opinión mayoritaria reconociendo que los pecadores que aparecen en los evangelios no pueden ser simplemente el pueblo llano, siguen las dificultades. Algunos investigadores que saben que los pecadores no son los *'amme ha-arets*, sostienen no obstante que Jesús ofendió a los fariseos por comer con los pecadores y que este delito tenía que ver con la transgresión de la *pureza ritual*. Este planteamiento convierte la contienda en una lucha sectaria entre los *haberim* y los *'amme ha-arets*. No avanzamos en nuestro conocimiento si admitimos simplemente que los pecadores no son el pueblo llano, si al mismo tiempo seguimos manteniendo que la contienda tenía que ver con la comida, la pureza y los fariseos. Quienes así opinan están aceptando aun sin saberlo la identificación simple entre «pecadores» y *'amme ha-arets*, aunque en teoría la rechacen.

He dicho anteriormente que no hay prueba alguna de que la comensalidad de Jesús con los pecadores tenga principalmente que ver con la pureza, ni que la causa del delito fuese la transgresión del código de pureza por parte de Jesús. Los especialistas del Nuevo Testamento sitúan una y otra vez el delito precisamente en este ámbito. Las leyes de pureza son consideradas triviales y superficiales, por lo se presenta a Jesús como alguien que se oponía a la trivialización judía de la religión. Pero desde el punto de vista judío, todos menos los sacerdotes vivían frecuentemente en un estado de impureza ritual, que era eliminada solamente para entrar en el Templo o (en el caso de las menstruantes) para la relación sexual. Los *haberim* manipulaban y comían alimentos en estado de pureza ritual, pero no pensaban que su incumplimiento fuera un *pecado*. Los laicos que no eran *haberim* perdían el derecho a comer con los *haberim* (en el caso de que desearan hacerlo), y las reglas de los *haberim* imponían ciertas restricciones sobre el comercio. En tiempos de Jesús, sin embargo, la economía no estaba regida por los *haberim* y no sabemos si las

normas que se autoimponían perjudicaban o no al pueblo llano. Así que no pongo en duda que Jesús comiese con gente que era ritualmente impura, tanto según la normativa de los sacerdotes como la de los *haberim*. Pero no es en el ámbito de la pureza ritual donde hallamos la causa del conflicto con los dirigentes judíos.

Lo que parece haber ocurrido es que Jesús ofreció a los auténticos malvados —a los excluidos de la religión común por su rechazo implícito o explícito de los mandamientos del Dios de Israel— la admisión en *su* grupo (asegurándoles el Reino) *si* ellos le aceptaban. Al expresar el problema en estos términos, explicamos la relación establecida por los evangelios entre publicanos y pecadores (marginados consumados), atribuimos a Jesús una concepción singular de su propia misión y de la naturaleza del Reino, y ofrecemos una explicación de lo que en el mensaje de Jesús había de ofensivo para la piedad tradicional, no para una piedad formalista y trivial.

Nuestro estudio sobre los «pecadores» ha puesto de relieve algunos problemas, de los cuales ya habían aparecido uno o dos.

1) ¿Cuál es el significado de la escasa presencia del tema del arrepentimiento de Israel? (cf. también capítulo 3, *supra*). A esta pregunta le he dado una respuesta parcial: Jesús no llamó a los pecadores al arrepentimiento tal y como tradicionalmente se entendía, incluyendo la restitución y/o el sacrificio, sino más bien a aceptar su mensaje que les prometía el Reino. Esto sería algo ofensivo para la piedad tradicional.

2) Si Jesús consideraba a los pecadores que le aceptaban candidatos a participar del Reino, aunque no reformaran sus vidas de acuerdo con la Ley, ¿deberíamos atribuirle un propósito sectario? Ya notamos en los capítulos 3 y 4 que los dichos tienen un tono individualista. ¿Deberíamos unir el individualismo de los dichos, la ausencia de una llamada a Israel para la conversión y la promesa a los pecadores, de modo que concluyamos que Jesús no era un profeta de la salvación escatológica nacional?

3) ¿Fue la postura de Jesús con los pecadores lo que le condujo al conflicto sobre la Ley con sus contemporáneos? Responderemos a esta cuestión en el capítulo 9.

4) ¿Cómo debemos entender la llamada de Jesús a los pecadores a la luz del hecho de que al parecer la Iglesia no continuó con la práctica de su admisión?

Responderemos a estos y otros problemas en los siguientes capítulos. Pero antes estudiaremos una última cuestión bajo el tema del «Reino»: Jesús y los gentiles.

## LOS GENTILES

Vimos anteriormente que una de las pruebas más seguras de que es necesario comprender la vida pública de Jesús en el contexto general de las expectativas escatológicas judías es que el movimiento que él inició produjo una misión a los gentiles<sup>1</sup>. Es lógico que en este estudio —en el que hemos identificado la posición de Jesús con la esperanza de la restauración de Israel— nos preguntemos por la actitud que tuvo hacia la admisión de los gentiles en el Reino. Este tema ha recibido una gran atención<sup>2</sup>. Podemos comenzar oportunamente nuestro tratamiento del tema analizando dos libros que se ocupan de ello, uno clásico centrado en los gentiles, y otro más reciente sobre Jesús y el judaísmo.

En su monografía dedicada a Jesús y los gentiles<sup>3</sup> Joachim Jeremias sostenía que Jesús limitó su propia misión (y la de sus discípulos durante su vida) a Israel (Mt 10,5s.), aunque predijo la proclamación «al mundo entero» para el tiempo final: pero no mediante misioneros humanos, sino por el ángel de Dios (Mc 14,9//Mt 26,13; Mt 24,14//Mc 13,10)<sup>4</sup>. Consideraba Jeremias que Mt 8,11s.//Lc 13,28s. indicaban que Israel (al menos aquella generación) sería excluida del Reino,

1. Véase capítulo 3, sección «De Juan Bautista a Pablo», pp. 143-149.

2. Véase el breve análisis de F. Hahn en *Mission in the New Testament*, 1965, pp. 26-41.

3. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958.

4. Cf. G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965, p. 14. Jesús pensaba que los gentiles serían agregados en los últimos días, pero no «mediante un proceso gradual de conversión individual al judaísmo».

mientras que los gentiles entrarían en él<sup>5</sup>. Jesús estaba de acuerdo con la noción bíblica de la reunificación de los gentiles en la última hora<sup>6</sup> y se oponía al judaísmo contemporáneo que en su mayoría tenía una actitud negativa hacia los paganos<sup>7</sup>. Finalmente —sostenía— el objetivo de la proclamación y la muerte de Jesús —es decir, su propia intención— era preparar la integración de los gentiles<sup>8</sup>.

Posteriormente John Riches, al parecer independientemente del libro de Jeremías, propuso una teoría similar<sup>9</sup>. El judaísmo de tiempos de Jesús era unánime en ver a Dios como aquel que destruiría a todos los impuros y desobedientes<sup>10</sup>, y este castigo afectaba también a los gentiles. Jesús eliminó de la idea del Reino la nota de venganza y destrucción<sup>11</sup>, y así «transformó» el judaísmo introduciendo la idea de Dios como «padre amoroso y misericordioso más que como... una divinidad que sólo quiere tener relaciones con los puros y los justos, y que exigirá el castigo de los impuros y malvados»<sup>12</sup>. Este Dios es tanto de los judíos como de los gentiles<sup>13</sup>. La idea de una divinidad universal del amor estaba en total oposición a lo que pensaban los contemporáneos de Jesús. Riches llega incluso a ver en esta diferencia el núcleo del conflicto entre Jesús y los demás: éstos se oponían a la idea de un Dios amoroso<sup>14</sup>.

5. Jeremías, o. c., pp. 19-24, 25-39, 51.

6. *Ibid.*, pp. 57-60.

7. *Ibid.*, pp. 40s. Véase además la nota siguiente, *infra*.

8. *Ibid.*, p. 73.

9. J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, 1980.

10. Véase *ibid.*, pp. 69, 76, 95, 99, 107.

11. *Ibid.*, pp. 100s. Riches dice que Jesús «eliminó» de la palabra «Reino» «las connotaciones que tenía» (es decir, de venganza) (p. 100) y «suprimió las relaciones convencionales» (p. 101). Jeremías afirma que Jesús «rechazaba el sentimiento nacionalista de odio» (o. c., p. 42) y «apartaba la idea nacionalista de venganza de la esperanza de la redención» (p. 43). No resulta clara la diferencia que pueda existir entre Riches y su no reconocido predecesor.

12. Riches, o. c., p. 135.

13. *Ibid.*, p. 100.

14. *Ibid.*, pp. 99, 105-108. No esperaríamos leer en un libro reciente, y supuestamente científico, que (efectivamente) la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo reside en que una es religión de amor y la otra de odio y venganza. Desgraciadamente hay precedentes; véase *supra*, pp. 295-300. Observamos con pesar que Jeremías quería afirmar la misma categórica dicotomía, y que recurría para conseguirlo a una relectura exagerada de Lc 4,22. La RSV con toda razón tiene en cuenta el contexto y traduce así este versículo: «Y todos hablaban bien de él, admirándose de las palabras de gracia que salían de su boca...». Jeremías lo entiende de la manera siguiente (o. c., p. 45): «Protestaron todos a una y se pusieron furiosos porque él (solamente) hablaba del (año) de la misericordia (de Dios) (y omitía las palabras sobre la venganza mesiánica)». En este

Evaluaremos ahora estas dos teorías comenzado con un estudio sobre los gentiles en la literatura judía.

### *Perspectivas judías sobre los gentiles*

Las generalizaciones de Riches sobre los puntos de vista judíos, excepto en el caso de unos pocos datos procedentes de los manuscritos del Mar Muerto, se debe a un error en la interpretación de textos que él consideraba representativos del pensamiento judío general<sup>15</sup>. Jeremías, por otra parte, ofrece largas listas de citas con el objetivo de presentar el pensamiento bíblico sobre la peregrinación de las naciones y a la vez califica al «judaísmo tardío» de «intransigentemente duro»<sup>16</sup>. El esmero con que Jeremías elabora su lista de citas pone de hecho en peligro su propio punto de vista. En el resumen de las pp. 40s. afirma que la visión que el judaísmo tardío tenía de los gentiles era totalmente negativa. Sin embargo, en la p. 61 dice que en la literatura postbíblica el tema de la entrada de los paganos es «constantemente recurrente». Como observa en la misma página, esto convierte a la literatura rabínica en la única representante de la actitud «intransigentemente dura» del «judaísmo tardío». Así, como ocurre con frecuencia, son los rabinos —cuyos puntos de vista, como mostraré, son erróneamente interpretados— quienes configuran la lamentable religión que sirve de contraste con el cristianismo, y es en los rabinos en quienes piensa Jeremías normalmente cuando en el resumen emplea el término «judaísmo tardío». Es evidente que ni Jeremías ni Riches nos ofrecen una síntesis fiable de los testimonios judíos; de aquí que deba ofrecer mi propia visión del asunto.

Un estudio exhaustivo de las actitudes judías hacia los gentiles tendría que explicar los cambios políticos del judaísmo en un mundo

pasaje lucano no se menciona la cólera hasta el v. 28, y en ese versículo se trata de otro asunto diferente.

15. Véase, por ejemplo, los análisis de rabinos y Qumrán en Riches, o. c., pp. 94-97. Cuando escribe que para los rabinos Dios «no tolera la presencia de lo que es impío, impuro, contaminado» (p. 95), pensamos inmediatamente en el dicho «Israel es amado, pues aun siendo impuros sus miembros, la *Shekinah* está entre ellos». Es ésta una afirmación que se encuentra en medio de prescripciones muy detalladas sobre la pureza (*Sifre Números* 1). Parece que Riches aprendió de Neusner que los rabinos estaban centrados en la pureza, extrayendo de esto sus propias conclusiones e ignorando las de ellos mismos.

16. Jeremías, o. c., p. 40.



predominantemente gentil y las diferencias existentes entre los diferentes grupos que lo constituían. Un estudio así no es posible en el marco de nuestra obra. Deberíamos decir, sin embargo, que la lectura de la Biblia (aceptando la propuesta de Jeremías de que no debería leerse con ojos de crítico moderno)<sup>17</sup>, no produce una visión tan uniformemente favorable hacia los gentiles como asegura, y que las actitudes sobre el mismo tema en la literatura postbíblica son mucho más variadas de lo que Jeremías o Riches aceptan.

Entre los profetas bíblicos encontramos por lo menos, aunque a menudo solapadas, seis claras predicciones sobre los gentiles en el final de los tiempos, que se repiten en una u otra parte de la literatura judía posterior. Es tal vez importante notar que cuatro de estas seis predicciones se encuentran en el Deuterocanónico. Las citas que presentamos a continuación no pretenden ser exhaustivas:

1. La riqueza de los gentiles fluirá hacia Jerusalén: Is 45,14; cf. Is 60,5-16; 6,16; Miq 4,13; Sof 2,9; Tob 13,11; 1QM 12,13s.
2. Los reyes de los gentiles se rendirán y las naciones gentiles servirán a Israel: Is 49,23; cf. 45,14.23; Miq 7,17 (morderán el polvo); 1 Hen 90,30; 1QM 12,13s. (que cita Is 49,23).
3. Israel será luz para las naciones; su salvación alcanzará hasta los confines de la tierra: Is 49,6; cf. Is 51,4; Is 2,2s.; Miq 4,1. En sintonía con esta convicción encontramos el tema de la incorporación de los gentiles a Israel para su salvación: Is 56,6-8; Zac 2,11; 8,20-23; Is 45,22; Tob 14,6s.; 1 Hen 90,30-33. Aquí podríamos incluir también el único pasaje que predice una misión a los gentiles: Is 66,19<sup>18</sup>.
4. Los gentiles serán derrotados. Sus ciudades serán arrasadas y ocupadas por Israel: Is 54,3; cf. Eclo 36,7.9; 1 Hen 91,9; Bar 4,25. 31.35; 1QM 12,10.
5. Como complemento al tema de la destrucción podemos añadir las predicciones de venganza y derrota de los gentiles; Miq 5,10-15; Sof 2,10s.; AsMos 10,7; Jub 23,30; SalSI 17,25-27.
6. Los extranjeros sobrevivirán, pero no habitarán con Israel: Jl 3,17; SalSI 17,31.

17. *Ibid.*, p. 13.

18. La afirmación de Jeremías de que el movimiento es siempre «centrípeto» (*ibid.*, p. 60) parece pasar por alto Is 66,19. Hahn, o. c., p. 20, sin embargo, indica correctamente que en este caso los testigos son los mismos gentiles.

Este tipo de listas oscurece naturalmente los matices y la complejidad. Notaremos algunas de estas complejidades al observar que los mismos pasajes y otros más o menos afines del mismo libro aparecen en más de una categoría. Is 45,22s. promete la salvación a todos cuantos se vuelvan hacia Dios, y añade que «ante mí se inclinará toda rodilla», que suena más a sometimiento. Sof 3,8 (no citado anteriormente) combina la amenaza del juicio y destrucción de las naciones con la promesa de su conversión. Como ejemplo de esta complejidad, o mejor de estas actitudes polivalentes, podemos citar OrSib 3,489-808, que trata sucesivamente de las vicisitudes históricas de los imperios, de la era mesiánica y de la consumación final. Hay en esos versos terribles predicciones de la destrucción de los gentiles por su idolatría e inmoralidad sexual (por ejemplo, 3,517s.; 669-672; 761), junto a la esperanza de que muchos se convertirán a Dios, le adorarán y compartirán la salvación de Israel (3,616: «Ante Dios, el gran rey, el eterno, inclinarán las blancas rodillas»; 716-718: «Vamos, postrémonos en tierra y supliquemos al rey eterno... Hagamos una procesión hacia su Templo»; 752s.: «De todas partes traerán incienso y dones para la casa del gran Dios»).

Nuestro objetivo, sin embargo, no es intentar explicar la complejidad y ambigüedades en las actitudes hacia los gentiles que encontramos en cada uno de los autores, sino poner en entredicho la uniformidad y claridad de la presentación hecha por Jeremías. Considera este investigador que fue nuestra categoría número 3 «la que Jesús leyó en su Biblia»<sup>19</sup>. Pero la Biblia contiene también Miq 5 al igual que Miq 4, y encontramos del mismo modo duras afirmaciones en el Segundo Isaías. Algunos de los pasajes que Jeremías consideró que expresaban la salvación de los gentiles se refieren de hecho a su derrota militar y sometimiento<sup>20</sup>. Jesús habría leído también, por tanto, las predicciones de la destrucción de los gentiles.

La selección de los pasajes realizada por Jeremías y la elucidación de su contenido le sirve para un fin muy concreto: para afirmar que la Biblia promete la salvación de los gentiles. El «judaísmo tardío» (es decir, los rabinos), por otro lado, seleccionó las pocas y apenas importantes afirmaciones bíblicas que predecían la destrucción de los

19. Jeremías, o. c., p. 57.

20. Jeremías (*ibid.*, p. 58) lee Is 60,11 en el sentido de que los gentiles, *conducidos* por sus reyes, fluirán hacia Jerusalén. El pasaje de hecho se refiere a la llegada de los tributos de los extranjeros (o botín) «con sus reyes *conducidos*», es decir, en cautividad. Toda la sección de Is 60,5-16 trata del sometimiento y del tributo impuesto o, en el caso de que esto no fuera posible, de su destrucción.

paganos y en consecuencia fue abrumadoramente negativo hacia ellos. Jesús, que predijo la salvación de los gentiles y la destrucción de los judíos, «no estaba influido por la exégesis judía posterior, sino sólo por el Antiguo Testamento»<sup>21</sup>.

Pero las listas anteriores muestran también que en la literatura postbíblica las actitudes judías hacia los gentiles no eran totalmente negativas. Podemos comprobar la veracidad de este aserto si extendemos nuestra indagación, como Jeremías pretendía hacer, a la literatura posterior al año 70. Jeremías escribió: «La concepción exclusivamente nacionalista de la era mesiánica que preveía la destrucción de los gentiles fue la que prevaleció totalmente tras la destrucción del Templo en el 70»<sup>22</sup>. Parte de la prueba es el dicho que se atribuye a R. Eliezer el Grande de que no había gentiles justos<sup>23</sup>. Pero el objeto del pasaje rabínico es relacionar este dicho con el opuesto de R. Joshua, con el propósito de afirmar que hay gentiles justos que tendrán parte en el mundo venidero. La errónea presentación realizada por Jeremías de los puntos de vista rabínicos resulta de algo más que de presentar simplemente la mitad de un pasaje; procede de no citar ningún texto favorable a los gentiles de la literatura rabínica, cuando de hecho son éstos los que predominan<sup>24</sup>.

A pesar de este esfuerzo por equilibrar la balanza, no deberíamos silenciar que a la vez que en la literatura postbíblica disminuye el tema del merecido castigo de Israel<sup>25</sup>, se incrementa el del castigo de los gentiles. Conforme se prolongaba en el tiempo el castigo de Israel a manos de las naciones, parecía haber sin duda alguna menos razones para que los portavoces de Dios dijeran que los pecados de Israel exigían un castigo<sup>26</sup>. En correspondencia, a los gentiles, en cuanto poderes extranjeros que continuaban subyugando a Israel, se les veía continuamente como enemigos del pueblo de Dios. Así pues, las caricaturas presentadas por Jeremías y Riches (y otros), al tiempo que no son modelos de equilibrio y rigor académicos, no proceden simple-

mente de una pura arbitrariedad. La Palestina judía del siglo I no era un terreno bien dispuesto para el desarrollo de las «filias» helenorromanas<sup>27</sup>. Y tras los horrores de la primera revuelta (70 d.C.), R. Joshua debió haber tenido un cierta valentía moral para afirmar que había gentiles justos.

Pero podemos preguntarnos: ¿qué tiene que ver esta actitud con las expectativas escatológicas?<sup>28</sup> Un judío no necesitaba admirar a los gentiles de su tiempo para pensar que al final, cuando Israel fuera restaurado y obtuviese la victoria, los gentiles se arrepentirían y volverían a Dios. Esto apunta hacia otra tergiversación en cierta forma más grave perpetrada por Jeremías en su descripción del judaísmo tardío representado por la literatura rabínica. Ninguna de las discusiones rabínicas sobre «los justos de las naciones del mundo» tiene nada que ver con la cuestión de si volverán o no al Señor, o si serán o no salvadas en el día del Señor, que es el tema del libro de Jeremías y de este capítulo. Es bien sabido que posiblemente a causa de las dos revueltas contra los romanos la literatura rabínica primitiva guarda silencio sobre el triunfo del Dios de Israel en los últimos días<sup>29</sup>. Las discusiones rabínicas que hallamos, por ejemplo, en T. *Sanh.* 13,2 tratan del problema de si es posible en el curso ordinario de los acontecimientos que los gentiles que no se hacen prosélitos actúen justamente. En este contexto, al parecer de fecha tardía, es donde surge la discusión sobre los mandamientos noáquicos<sup>30</sup>. La óptica rabínica sobre esta tema es que Dios no espera que los gentiles obedezcan la totalidad de la Ley<sup>31</sup>. El problema es entonces saber si hay alguien que obedezca suficientemente aquellas partes de la Ley que se supone razonablemente que le afectan para poder ser llamado «justo». La actitud que prevalece, como ya he indicado, es que es si posible. Jeremías citaba una opinión minoritaria (la de R. Eliezer) como representativa de la concepción del «judaísmo tardío» sobre la

21. Jeremías, o. c., p. 62, aceptado por D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, 1959, p. 29.

22. Jeremías, o. c., pp. 61s. Sobre su dificultad acerca del «judaísmo tardío», no obstante las pruebas aducidas, véase *supra*.

23. T. *Sanhedrin* 13,2.

24. Véase B. W. Helfgott, *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, 1954, especialmente pp. 140s.; M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, 1965, especialmente p. 28; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 207-211.

25. Véase *supra*, pp. 151s.

26. Sin embargo, la idea se repite aún en SalSl 17,6.

27. Cf. Jeremías, o. c., p. 40.

28. Con frecuencia se pasa por alto la importancia de la cuestión. Hahn (o. c.), por ejemplo, considera que las expectativas escatológicas son fundamentales para la idea de misión que aparece en el Nuevo Testamento, pero en el capítulo sobre «Antiguo Testamento y presupuestos judíos» se dedica más al estudio de la actitud general y del proselitismo, que no dejan aparecer lo escatológico.

29. Véase J. Neusner, *Messiah in Context*, 1984.

30. *Sanhedrin* 26a-b.

31. Los rabinos tenían una idea muy clara de los diferentes grados de responsabilidad: los ignorantes son tratados con más indulgencia que los eruditos (*Baba mesia* 33b).

salvación de los gentiles. Ahora bien, citar excepciones a la regla sobre una materia diferente no es suficiente para determinar la opinión judía mayoritaria.

Sin embargo, resulta difícil establecer cuál habría sido el punto de vista de cualquiera de los grupos en tiempos de Jesús. Si tuviéramos que deducirla de la actitud de los fariseos que aparece en la literatura rabínica, diría que éstos esperaban la conversión de los gentiles. Si después del 70 hay quienes están dispuestos a admitir que algunos son justos en la vida cotidiana, ¿por qué no iban a pensar antes de esa fecha que en el tiempo de la vindicación de Israel muchos gentiles se convertirían al Dios verdadero?

Si buscamos testimonios directos, nos encontramos con la bien conocida escasez de literatura judía palestinese del periodo comprendido entre la conquista de Pompeyo y la destrucción de Jerusalén. Josefo y los manuscritos del Mar Muerto no nos son de gran ayuda en este tema, es decir, no nos ayudan a saber si los judíos que aguardaban la victoria escatológica final pensaban durante aquel tiempo de sometimiento que sus opresores se convertirían. Josefo no nos ayuda porque escribe de manera muy interesada. Una cosa es que los judíos, excepto elementos marginales fanáticos, fueran leales a Roma cuando el monoteísmo y sus corolarios no estaban amenazados<sup>32</sup>, y otra que sólo unos pocos, rápidamente despachados por la mano firme de Roma, anhelasen la redención. Así que no podemos saber por Josefo lo que los seguidores del Egipto o de los otros «profetas de señales» pensaban sobre la conversión de los gentiles<sup>33</sup>. Los aliancistas de Qumrán, aunque eran libres de escribir lo que opinaban, deben considerarse como atípicos. Pensaban que todos los que no se alinearan con ellos en su alianza, bajo la autoridad de sus dirigentes, serían destruidos. Encontramos tan pocos testimonios en los manuscritos del Mar Muerto sobre la reunificación de la diáspora judía como sobre la conversión de los gentiles. Sin embargo, el anhelo de la reunificación de toda la diáspora es el punto más estable y consistente de las expectativas

32. El ejemplo más claro es el deseo de Calígula de colocar su estatua en el Templo, Bell. II,184-203. Sobre el deseo de Josefo de presentarnos una mayoría leal a Roma, no obstante su narración de una sublevación tras otra, véase, por ejemplo, Bell. II,72s. Cf. también II,236-240; 244; 294-300. Sobre los «intereses» de Josefo véase M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century», en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, 1956.

33. Véase el útil estudio de P. W. Barnett «The Jewish Sign Prophets —A.D. 40-70— Their Intentions and Origin»: *NTS* 27 (1981), pp. 679-697.

escatológicas judías. La soteriología sectaria de los manuscritos no es representativa del judaísmo del siglo I.

Dije anteriormente que la posibilidad de que los fariseos pensaran que al final muchos gentiles se convertirían al Dios de Israel es una conjetura probable. Ésta se fundamenta en el hecho de que tras el año 70 muchos rabinos estaban dispuestos a pensar que los gentiles eran justos en su quehacer cotidiano. Tenemos, no obstante, un testimonio de primera mano. Hay una persona de la que *sabemos* que había sido fariseo y que expresa su opinión sobre los gentiles y el *éschaton*: Pablo de Tarso. Durante su ministerio como apóstol de los gentiles para preparar la llegada del fin, pensaba evidentemente que los paganos podían convertirse al Dios de Israel y salvarse. Sin embargo, observamos que Pablo no alberga una buena opinión de los gentiles: son «pecadores» (Gal 2,15) y cometen notoriamente todo tipo de transgresiones sexuales (Rom 1,18-32; 1 Tes 4,5). Es probable que Pablo represente la opinión común de que los gentiles eran pecadores en su quehacer cotidiano, pero que al final muchos de ellos abandonarían los ídolos, se convertirían a Dios (1 Tes 1,9) y conformarían su comportamiento a las exigencias de la Ley (Rom 13,8-10). Podemos ver la misma relación de ideas en OrSib 3, que más arriba hemos comentado. Pablo pensaba también obviamente que los gentiles no tenían que aceptar aquellas partes de la Ley que distinguían al judío del griego, especialmente la circuncisión, si se entendía su observancia como exigencia indispensable para formar parte del pueblo de Dios. Esta última opinión diferenciaba a Pablo de otros. Así pues, es muy probable que la esperanza en una conversión de los gentiles al final de los tiempos estuviese muy extendida.

Una actitud similar hacia los gentiles aparece en otro de los pocos pasajes que proceden del periodo anterior al año 70, y que trata del *éschaton* y de los paganos: SalSI 17. El acento recae en la derrota de las naciones que pisotean a Jerusalén (17,25), la reunificación de las tribus y el castigo de los pecadores judíos (17,28s.), la exclusión de los gentiles del país (17,31) y su sometimiento (17,32). El salmista dice también, sin embargo, que Jerusalén, al parecer especialmente el Templo, se llenará de gloria y «todas las naciones vendrán desde los confines de la tierra para ver su gloria, trayendo como dones sus hijos que habían desfallecido, y para ver la gloria del Señor» (17,34s.). El tema del reconocimiento del Dios de Israel y del culto en el Templo no está lejos (aunque en posición inferior, explícita o implícitamente) de la conversión y la peregrinación que encontramos, por ejemplo, en el Segundo Isaías. Así pues, incluso en este salmo, que tanto acentúa el

triumfo de Israel sobre los gentiles y la separación de ellos, se les deja espacio para la conversión y el culto —o al menos para admirar— al único Dios.

La finalidad de este ejercicio, que repito está lejos del extenso estudio que merece el asunto, ha sido hasta este momento mostrar que el rígido modelo bueno-malo-bueno que caracteriza la obra de Jeremías, Riches y muchos otros no se sostiene como descripción histórica. Es un modelo que procede y sirve a intereses teológicos: la religión bíblica al menos en los grandes profetas era buena; el judaísmo tardío era una religión mala<sup>34</sup>; Jesús reformó el judaísmo tardío volviendo en parte a la tradición profética. Sobre la cuestión de las actitudes hacia los gentiles (iasumiendo que las actitudes favorables indiquen una religión buena!) he comentado que el contraste bueno-malo en la historia del judaísmo se apoya en una tergiversación e hipersimplificación de los testimonios. Los textos no permiten dar cuenta con precisión de las opiniones de los contemporáneos de Jesús sobre la conversión de los gentiles al final de los tiempos. Sería muy sorprendente, sin embargo, que aquella esperanza hubiera sido totalmente abandonada en favor de unos puntos de vista como los que observamos en Qumrán. Parece mucho más probable que la mayoría de los judíos que pensaba de una u otra forma sobre este asunto esperara que muchos gentiles se convirtieran al Señor cuando se revelase su gloria.

### *Jesús y los gentiles*

Los pasajes sinópticos relativos a este tema son bien conocidos<sup>35</sup>. Se trata de las dos versiones de la parábola del banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24), en las que los «camino y veredas» de Lc 14,23 y las «encrucijadas» y «calles» de Mt 22,9s. pueden entenderse con toda razón como una referencia a los países gentiles; Mt 8,11s./Lc 13,28s. (muchos vendrán de oriente y occidente, y los hijos del Reino serán echados fuera); Mt 10,18 (al ser sometidos a torturas, los discípulos darán testimonio ante los gentiles); Mc 13,10//Mt 24,14 (el evangelio

34. Así Riches, *o. c.*, p. 86: «El estado relativamente empobrecido de las tradiciones religiosas que Jesús heredó».

35. Véase, por ejemplo, Bosch, *o. c.*, que muy adecuadamente somete a discusión estos pasajes. Sobre las parábolas del banquete y Mt 8,11s., véase pp. 124-131; sobre Mt 15,21-28 y 10,5-16, pp. 84-86; sobre Mc 13,10, pp. 144-171.

debe predicarse a todos los gentiles); Mc 14,9 (el evangelio será predicado en todo el mundo). Enfrente de estos pasajes, que se refieren a la admisión de los gentiles e incluso a una misión dirigida a ellos, se colocan generalmente aquellos otros en los que Jesús limita su actividad, o la de sus discípulos, a Israel: Mt 10,5.23 (texto que parece no conceder siquiera un tiempo para una misión a los gentiles); Mt 15,21-28 (la curación de la hija de la mujer cananea donde Jesús dice: «He sido enviado solamente a las ovejas descarriadas de la casa de Israel»); Mt 8,5-13 (otra curación a distancia). Estos dos últimos pasajes por la reticencia que manifiestan atestiguan que Jesús no pensó en dirigirse a los gentiles. Todos los evangelistas estaban a favor de la misión a los paganos, así que la tradición sobre Jesús tuvo que expandirse para situarle en contacto con aquéllos. En esta ocasión la conclusión de Jeremías parece bien fundamentada:

Si no tenemos en cuenta las citas, los sumarios y las interpretaciones alegóricas de las parábolas, encontramos que Mateo ofrece el mismo resultado que Marcos y Lucas: el único testimonio sólido de una actividad de Jesús entre los gentiles es el relato de los dos casos de curación a distancia (Mt 8,5-13 y par.; Mc 7,24-30 y par.), a los que tal vez puede unirse el relato del endemoniado gadareno. Esto es todo<sup>36</sup>.

Éste es uno de los numerosos ejemplos en los que nos será más útil apoyarnos en consideraciones de tipo general que en laboriosas y siempre hipotéticas valoraciones de la autenticidad de uno o más dichos. El supuesto de que la actitud de Jesús puede recuperarse mediante la aplicación de varios criterios de autenticidad a los diferentes dichos ha llevado, como era de esperar, a resultados completamente diferentes sobre la actitud de Jesús hacia los gentiles. Hemos presentado brevemente al comienzo del capítulo la opinión de Jeremías: Jesús limitó su propia actividad a Israel, pero profetizó la inclusión de los gentiles y la exclusión de aquella generación de judíos. Al investigar los mismos pasajes, Bosch aceptaba como auténticos Mc 13,9b.10; Mt 10,18; 24,14; Lc 21,12s. y, siguiendo a Beasley-Murray, presentaba como dicho de Jesús un *logion* reconstruido que se apoyaba en esos pasajes<sup>37</sup>:

36. Jeremías, *o. c.*, p. 29.

37. Bosch, *o. c.*, p. 158; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954, p. 253.

Os entregarán al Sanedrín,  
seréis golpeados en las sinagogas  
y compareceréis ante gobernadores y reyes  
por causa [de mi nombre].

[Será] un testimonio para vosotros.  
Y [será también un testimonio] ante los gentiles.  
Primero es necesario que se predique el evangelio  
[antes de la llegada] del fin.

Podríamos imaginar otras combinaciones de los fragmentos potencialmente auténticos de los pasajes citados anteriormente. Uno de éstos no me parece improbable: en Mt 8,11s. podríamos fácilmente justificar que lo que se dice sobre la expulsión de los ciudadanos del Reino a las tinieblas de fuera es mateano, mientras que sólo es auténtica la parte donde se dice: «Muchos vendrán de oriente y occidente»<sup>38</sup>. Si eliminamos Mt 8,12, entonces 8,11 no tiene por qué referirse a los gentiles sino que podría referirse a la diáspora judía como ocurre en otros dichos parecidos en Is 49,12; Sal 107,1-3 (LXX 106,1-3); Baruc 5,5; SalSl 11,3-7. Así, por ejemplo, Baruc 5,5:

Ponte en pie, Jerusalén, sube a la altura,  
mira hacia oriente

38. Mt 8,11s./Lc 13,28s. son considerados en general auténticos, y la versión mateana más antigua que la lucana. Véase, por ejemplo, Hahn, *o. c.*, pp. 34s. Pero Mt 8,12 es más que ligeramente dudoso: «hijos del Reino» aplicado a los judíos sólo aparece además en Mt 13,38, y el mismo uso de «Reino» se encuentra en 21,43 (a vosotros judíos se os quitará el Reino), dos pasajes exclusivos de Mateo. En los Sinópticos las «tinieblas exteriores» sólo aparecen en Mt 22,13 y 25,30. «Llanto y rechinar de dientes», junto al paralelo de Lc 13,28, sólo se encuentra en Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30. Así pues, todos los elementos de Mt 8,12 son mateanos, aunque el versículo tenga un paralelo parcial en Lucas. Schlosser acepta la forma lucana, manteniendo así el dicho en su integridad (*Le règne de Dieu dans les dits de Jésus* I, 1980, pp. 607, 614s.). Aunque no deseo que este estudio en su conjunto dependa del problema sinóptico, este que comentamos es uno de los numerosos ejemplos en los que es mejor no insistir en la total independencia entre Mateo y Lucas. En nuestro caso Lucas presenta una frase de Mateo. No hace muchos años tuvo lugar un debate entre Michael Goulder y Christopher Tuckett sobre si Lucas muestra un conocimiento de las frases y el orden mateanos, pero no han tratado nuestro pasaje. Véase M. Goulder, «On putting Q to the test»: *NTS* 24 (1978), pp. 218-234; C. Tuckett, «On the Relationship between Matthew and Luke»: *NTS* 30 (1984), pp. 130-142. Por varias razones considero preferible admitir que Lucas conocía Mateo, aunque sigo pensando que las relaciones entre los Sinópticos son más complejas de lo que creemos. Véase «The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke»: *NTS* 15 (1969), pp. 249-261; «The Overlaps of Mark and Q and the Synoptic Problem»: *NTS* 19 (1972), pp. 453-465.

y contempla a tus hijos,  
reunidos de oriente y occidente...

Si Mt 8,11 no se refiere a la reunificación de los gentiles, me parece que los argumentos a favor de la autenticidad de Mc 13,10 y pasajes similares (el evangelio debe predicarse a los gentiles antes de la llegada del fin), ya de por sí dudosos, simplemente se hundirían.

Sería igualmente posible defender que todas las referencias sinópticas a la misión a los paganos, o incluso las afirmaciones de su admisión final, proceden del tiempo posterior al inicio de la misión gentil, mientras que la restricción de la misión de los discípulos a Israel (Mt 10,5s.23) proviene de una sección de la iglesia palestinese que se oponía a la misión a los paganos.

En ambos casos, al menos tan probables como las reconstrucciones de Jeremias, Bosch y otros, el resultado sería que *no existen* materiales substancialmente auténticos sobre el asunto que tratamos. Nos quedarían solamente las referencias a los invitados del banquete, cuyo significado es impreciso, y las curaciones a distancia que, además de ser posiblemente tendenciosas (Jesús debe de haber tenido *algún tipo* de relación favorable con los gentiles), nada nos dicen de su opinión sobre la entrada de paganos al Reino en el *éschaton*.

Al final, ¿qué podemos *saber*? Más o menos lo que sabíamos al principio, es decir, la información que podemos deducir de la actividad de los discípulos posterior a la resurrección, y especialmente de la Carta a los Gálatas. Entre los seguidores de Jesús, los que eran dirigentes (Pedro y Juan, más Santiago el hermano del Señor)<sup>39</sup> enfocaban la misión para preparar a Israel para la llegada del Reino<sup>40</sup>. No se dedicaban a la misión gentil, pero la consideraban una actividad totalmente justificada. Por cuanto sabemos por Gálatas, como ya he indicado anteriormente, ningún grupo cristiano se oponía a la misión gentil; únicamente no se ponían de acuerdo en sus términos y condiciones. Mt 10,5s. podría mostrar posiblemente que había un grupo de línea dura, no mencionado en Gálatas, que se oponía direc-

39. La frase «Ellos [se ocuparán] de los circuncisos» de Gal 2,9 parece incluir a Santiago, Pedro y Juan.

40. Cf. J. Reumann, *Jesus in the Church's Gospels*, 1968, pp. 306s.: «Aunque actualmente el historiador no pueda estar tan seguro como quisiera de lo que Jesús pensaba (sobre el futuro), sí puede estarlo de lo que sus discípulos hicieron. Éstos formaron una iglesia, una comunidad o asociación constituida por los que sostenían que Dios había actuado en Jesús de Nazaret...». Más aún, asumieron la tarea de preparar a Israel para el *éschaton*.

tamente a la misión a los paganos<sup>41</sup>. Pero la abrumadora impresión es que Jesús comenzó un movimiento que *llegó a ver la misión a los paganos como una prolongación lógica de sí mismo*.

Decir que *llegó* a esta visión de las cosas significa que Jesús no «eliminó» conscientemente de las expectativas de sus discípulos la uniforme opinión del judaísmo contemporáneo de que todos los gentiles serían destruidos, que es lo que Riches propone. De haber existido esta expectativa uniforme y de haberla «transformado» conscientemente Jesús, los primeros discípulos habrían tenido probablemente una noción más clara sobre cómo proceder en la misión a los gentiles. Los discípulos parecen reflejar lo que era muy probablemente la opinión común judía: en los últimos días los gentiles podrán ser admitidos en el Reino con una u otra condición. El entusiasmo por su admisión variaría de persona a persona, al igual que el tipo de exigencias que se impondrían para tal entrada. Entenderemos mejor los debates en el seno del cristianismo primitivo si no atribuimos a Jesús ningún punto de vista explícito en absoluto. Para comprender la controversia reflejada en Gálatas, sólo necesitamos tener ante nosotros los pasajes bíblicos y postbíblicos sobre la entrada de los gentiles en el Reino. Parece que la mayoría de los primeros cristianos seguían lo que, en mi opinión, pensaba la mayoría de los judíos: que los gentiles serían admitidos al final en el pueblo de Dios. No se ponían de acuerdo precisamente donde los pasajes bíblicos resultaban imprecisos, concretamente en si debían o no convertirse en prosélitos<sup>42</sup>. Por tanto, no es necesario que Jesús dijera a sus discípulos algo específico sobre los gentiles y el Reino.

He dejado fuera de discusión en esta sección uno de los temas tradicionales que surge al tratar de valorar la actitud de Jesús hacia los paganos: la purificación del patio de los gentiles y el dicho que se le atribuye en Mc 11,17: «Casa de oración para todas las gentes»<sup>43</sup>. He mostrado en el capítulo 1 que «purificación» no es la interpretación correcta de la acción de Jesús en el Templo; y en cualquier caso la cita de Is 56,7 en Mc 11,17 no es probablemente un dicho auténtico. El hecho de que la acción ocurriera en el patio de los gentiles no parece tener la consistencia que algunos le han dado.

41. Cf. J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist*, 1975, p. 74.

42. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983, pp. 18s.

43. Véase, por ejemplo, R. Pesch, «Der Anspruch Jesu», 1971, pp. 53-56, 68; Hahn, o. c., pp. 36-38. Encontramos un detallado estudio en W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974, pp. 350-352, n. 46. Davies tiene sus dudas sobre el dicho, pero considera bastante significativa la purificación del patio de los gentiles.

## EL REINO: CONCLUSIÓN

### *Los hechos y los dichos: todo Israel o un pequeño rebaño*

La mayoría de las cosas que sabemos sobre Jesús, con una certeza prácticamente total, lo sitúan con bastante claridad en la categoría de profeta de la restauración judía. 1) Comenzó su ministerio como seguidor de Juan Bautista, quien llamó al arrepentimiento a todo Israel como preparación para el juicio inminente. 2) Su llamada a doce discípulos manifiesta su esperanza en la restauración de las doce tribus. 3) La profecía sobre la destrucción del Templo responde a unas expectativas conocidas, aunque no compartidas por todos, sobre la restauración de Israel. 4) Tras su muerte y resurrección los discípulos actuaron en el marco de las expectativas restauracionistas judías. Así pues, nuestra lista de hechos, que incluye el comportamiento de los primeros cristianos, apunta hacia un movimiento escatológico «ortodoxo», cuya característica peculiar es que prosiguió, hizo florecer e incluso llevó a término —al admitir a los gentiles en el Reino— el impulso natural de un movimiento escatológico judío que se realizaba en la historia.

Sin embargo, el material de los dichos considerado en su conjunto no es lo que esperaríamos de un profeta de la restauración judía. No están centrados en la nación de Israel. Excepto en los sumarios del comienzo, los Sinópticos no presentan nunca a Jesús llamando a Israel al arrepentimiento; tampoco hay material didáctico que trate de la reunificación de las doce tribus (Mt 19,28 no puede considerarse como «enseñanza»); y en los dichos que razonablemente podemos considerar auténticos no encontramos ninguna predicción sobre un

juicio general expresada en términos colectivos (dejando fuera Mt 25 como no auténtico)<sup>1</sup>. Los dichos son de un tono marcadamente individualista, y los vocablos utilizados con carácter colectivo, como «pequeño rebaño», los «pobres» y los «pecadores», no se refieren a la «totalidad de Israel».

La ausencia de términos específicos dirigidos a «todo Israel» es tan sorprendente que hasta podríamos llegar a sospechar si Jesús tenía realmente un interés sectario<sup>2</sup>. ¿Pensaba que *solamente* estarían en el Reino aquellos pecadores que lo aceptaran a él? ¿Qué pasaría entonces con los que se consideraban justos? La ambigüedad de la posición de J. Jeremias es aleccionadora e indica la existencia de un problema. Propuso este investigador que Jesús pretendía incluir en el Reino solamente a sus seguidores, los «pobres», con la exclusión de los escribas y los fariseos. Después defendió sorprendentemente que Jesús no pretendía fundar una secta exclusivista, sino llamar a todo Israel<sup>3</sup>. Esta propuesta parece indicar más bien que existe una discrepancia entre la intención de convocar a todo Israel, que diversos datos contundentes nos llevan a atribuir a Jesús, y la idea clave de bastantes dichos en los que pudiera haber una implicación sectaria. No quiero decir que Jesús pretendiese fundar una auténtica secta, perfectamente dotada con su propia interpretación de la Alianza y de la Ley. Lo que intento decir es que el problema que percibimos anteriormente al estudiar el tema del «arrepentimiento» es algo realmente importante.

No pienso que estoy exagerando al subrayar la importancia de que no aparezcan ciertos temas que normalmente esperaríamos. La llamada al arrepentimiento y la amenaza de un juicio general eran aspectos relevantes del mensaje de Juan Bautista, y formaban parte probablemente de la predicación cristiana primitiva. Los evangelistas no eran contrarios a estas ideas. Debemos explicar por qué estos motivos apenas aparecen en la predicación de Jesús; otros especialis-

tas habían llamado ya la atención sobre este problema<sup>4</sup>. Además, Martin Hengel llegó a la misma conclusión por un camino diferente. Sostenía que Jesús llamó a su seguimiento solamente a individuos determinados, aunque su mensaje se dirigía a todo Israel<sup>5</sup>. El carácter individual de la llamada de Jesús al seguimiento —comentaba— «elimina cualquier interpretación de Jesús como ‘líder mesiánico popular’ a semejanza de Judas el Galileo o Teudas» (p. 59). Por otra parte, la institución de los Doce «apunta a [su] apertura a todo Israel», e indica que no pretendió fundar una «comunidad del ‘resto santo’ aislada del mundo exterior» (p. 60; cf. p. 68). Es decir, hay datos que indican un proyecto ambicioso que incluye a todo Israel, pero también otros que señalan que a diferencia de otros personajes no buscó directamente el apoyo de las masas. Añado a la opinión de Hengel que Jesús no sólo se diferenció de Judas y Teudas, sino también del Bautista, pues no llamó a un arrepentimiento público.

Si contrastamos la ejecución de Jesús con su enseñanza, podemos apreciar también la discrepancia entre dos conjuntos de datos. Jesús fue ejecutado por los romanos como aspirante a rey, es decir, en cuanto pretendiente mesiánico (cf. *infra*, capítulo 11). No sólo los romanos, sino probablemente también la «muchedumbre» y los discípulos lo vieron así<sup>6</sup>. Sin embargo, si sólo contáramos con sus parábolas y los dichos relacionados con ellas, no esperaríamos que éste hubiera sido el resultado de su ministerio. Nada en su enseñanza puede justificar su ejecución por el motivo de una presunta insurrección. La caracterización del Reino en cuanto «inversión de valores» y la inclusión en él de los pecadores podría haber ofendido a algunos piadosos, pero no explica la ejecución por los romanos. La llamada a su seguimiento a costa de grandes renunciaciones y el amor al prójimo no nos inducen a pensar que fuera una amenaza contra el orden establecido. Los artificiosos esfuerzos de algunos autores por encontrar en la enseñanza de Jesús la causa de su muerte lo muestran con toda claridad. Algunos han tenido que hacer de la promesa del perdón a los pecadores la causa de su ejecución, y Riches ha propuesto que el conflicto fue provocado porque ofreció el amor, la misericordia y la gracia<sup>7</sup>.

1. Al igual que los pasajes que condenan «a esta generación» o que hablan de la condena de los judíos y de la salvación de los gentiles: Mt 11,20-24 y par.; Mt 12,41s. y par. *Supra*, p. 169.

2. Véase la conclusión del capítulo 6.

3. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*,<sup>2</sup> 1980, pp. 141s., pp. 209-210. Trautmann también se da cuenta del problema. Opina que es erróneo pensar que Jesús excluiría a los justos. Más bien consideraba que todos los judíos eran pecadores, e invitó a los publicanos como ejemplo extremo de la totalidad de Israel (M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, 1980, pp. 162-164). No veo que sea plausible la opinión de que el malvado representa a todo Israel.

4. Por ejemplo, Jeremias y Schlosser, *supra*, capítulo 3, nn. 58,74.

5. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, 1981, pp. 90-93.

6. *Ibid.*, pp. 60-65. Trataremos más abajo la cuestión de si Jesús fue o no malentendido en este punto.

7. Véase *supra*, pp. 295-300.

Hengel propuso una solución a nuestro problema. Jesús no llamó a todos a *seguirle*, pero esperaba que todos se convirtieran (*Charismatic Leader*, p. 61; cf. p. 62)<sup>8</sup>. La misión de los discípulos consistía en comunicar este mensaje a «todo Israel». Fueron ellos quienes «proclamaron el mensaje de arrepentimiento o de la proximidad inmediata del gobierno de Dios» (p. 73). Hengel es consciente de que en los pasajes que presentan la misión de los discípulos hay materiales posteriores que han sido «fusionados casi indisolublemente... con las tradiciones heredadas más antiguas» (p. 74), pero considera que la misión realmente tuvo lugar. Hengel plantea su posición y reta a los otros a que prueben lo contrario:

En principio difícilmente puede ponerse en duda el hecho de que Jesús enviase a los discípulos, aun cuando no nos sea posible reconstruir las circunstancias con detalle. Todo el que piense que la tradición de la misión de los discípulos no es histórica tiene que explicar convenientemente por qué Jesús llamó a determinadas personas a seguirle de forma tan incomparablemente rigurosa, si no deseaba fundar una guardia «mesianica» real ni el núcleo esotérico de una comunidad (p. 74).

Hengel plantea correctamente el problema. Si atribuimos a Jesús un propósito determinado al llamar a los discípulos, debemos ser capaces de explicarlo. Es razonable decir que deseaba que completasen su obra dirigiéndose a un mayor número de gente. Hay, sin embargo, un aspecto que nos hace dudar por un momento. Hengel sostiene posteriormente que los mismos discípulos no llegaron a comprender totalmente la misión de Jesús. La entendieron «como la mayoría de sus oyentes galileos según las tradicionales expectativas del mesianismo nacional judío». Prosigue:

Es por tanto completamente posible que, al estar poseídos sus discípulos de las ideas nacionales y apocalípticas, la tarea que Jesús pensaba para ellos como vocación personal y específica quedase por completo sin realizar (p. 79).

Volveremos posteriormente al asunto de la comprensión errónea de los discípulos y propondré una alternativa a la opinión de Hengel; por ahora podemos preguntarnos a dónde nos lleva la teoría de que

8. Hengel da por sentado que la llamada al arrepentimiento es el núcleo del mensaje de Jesús.

casi todos —romanos, muchedumbre y discípulos— malinterpretaron el propósito de Jesús. Si fue un error de comprensión lo que llevó a Jesús a la cruz, ello implicaría que su propósito era inofensivo. Y, según Hengel, fue así. Jesús proclamó el arrepentimiento y la cercanía de Dios (p. 73). Las masas, seguidas por los romanos, «no podían entender que alguien proclamase carismáticamente la cercanía del gobierno de Dios sin tener al menos unos objetivos políticos ocultos» (p. 59), y por este error de interpretación fue asesinado. Sólo los saduceos, observa agudamente Hengel, no lo interpretaron desacertadamente. «Posteriormente promovieron la persecución durante el reinado de Herodes Agripa I, y después se encargaron de la ejecución de Santiago, el hermano del Señor» (p. 40), dirigiendo contra él acusaciones similares «a las que condujeron al juicio de Jesús unos treinta años antes» (p. 42).

Esta teoría de Hengel presenta una serie de dificultades obvias. ¿Cómo pudieron haber comprendido los saduceos lo que los discípulos no entendieron? En la teoría de Hengel esta dificultad se corresponde con dificultades similares en los datos al respecto: los dichos y parábolas sobre el Reino, tal como habitualmente se interpretan, no nos llevan a estos resultados. Se asume que en las enseñanzas encontramos la opinión propia de Jesús (que era inofensivo), mientras que los resultados reflejan la opinión de los demás (Jesús era una amenaza). De ahí la teoría de la comprensión errónea. Sin embargo, Hengel es demasiado buen historiador como para no ver que hay otros *hechos* que muestran que se podía producir un resultado más o menos parecido aun cuando no se temiera una amenaza militar. Los discípulos, al menos algunos de ellos, fueron perseguidos por lo menos durante algún tiempo, pero no por los romanos. Santiago, el hermano del Señor, fue finalmente ejecutado, pero no por los romanos. Los romanos (en la persona de Albino) se pusieron furiosos por la ejecución de Santiago, y Agripa II juzgó conveniente deponer al sumo sacerdote que la había llevado a cabo<sup>9</sup>. Así pues, Hengel encuentra el nexo entre la ejecución de Jesús y la de Santiago en la actitud de los saduceos, y tiene que admitir que entendieron perfectamente el propósito de Jesús, pero que no obstante se opusieron a él y después a sus seguidores. Pienso que Hengel tiene razón en ambos puntos. Pero su acierto sobre el papel de los saduceos (o la aristocracia de Jerusalén; no

9. Ant. XX,203. Volveremos al tema de la persecución del movimiento cristiano en el capítulo 10.



sabemos si toda ella pertenecía al partido saduceo) nos induce a preguntarnos por la verdad de la teoría según la cual ni los romanos ni los discípulos entendieron correctamente a Jesús.

Más aún, la claridad de la exposición de Hengel revela otro problema. Si Jesús enseñaba una cosa sobre el Reino pero incluso sus discípulos entendían otra bien diferente, se sigue que Jesús no pudo comunicarse de forma efectiva o bien que tenía poco tiempo para hacerlo (muy poco tiempo: Hengel, pp. 79s.). Pero comunicar esas ideas, tal como las esboza Hengel, llevaría muy poco tiempo. La teoría de la comprensión errónea nos conduce a preguntarnos si Jesús, efectivamente, tenía o no una clara concepción de sus objetivos y del plan adecuado para lograrlos. En la «Introducción» he dado por supuesto en parte, y en parte también he desarrollado la idea de que es razonable pensar que Jesús tenía un plan, un propósito que vinculó sus actividades principales y el resultado posterior<sup>10</sup>. Pero si la teoría de la mala interpretación es correcta, se sigue que no podía haber tenido plan alguno completo a nivel de estrategia. Jesús no tenía modo efectivo de aclarar a las masas sus convicciones sobre el Reino, y su esfuerzo por lograrlo a través de los discípulos (siguiendo a Hengel) fracasó.

Sin embargo, tanto con la teoría del malentendido como sin ella debemos dudar de la efectividad de las tácticas de Jesús si lo que pretendía era ser aceptado por casi todos. Fue capaz de suscitar el interés de las masas y atraer algunos discípulos, y fue capaz ciertamente de crear un lazo de unión sincero entre él y sus seguidores (aunque no llegaron a seguirle hasta la muerte). Tenía un mensaje que era de gran importancia en su opinión para todo Israel, pero no tenía un modo efectivo de hacerlo convincente. Si envió a sus discípulos a completar su propia actividad, parece que ni siquiera llegó a comunicarles claramente al menos lo que distinguía su mensaje del de otros (véase la subsección siguiente). Y si no los envió en misión, entonces calculó aún peor cómo conseguir el impacto que al parecer deseaba.

Leemos frecuentemente que Jesús «sacudió los cimientos del judaísmo»<sup>11</sup>. Resulta claro, sin embargo, que el judaísmo no fue seriamente sacudido<sup>12</sup>, aunque su presencia fuera irritante, al igual

10. Véase el comentario sobre Cadbury, *supra*, pp. 44-47.

11. Por ejemplo, Hengel, *o. c.*, p. 62; Jeremías, *o. c.*, p. 247.

12. La evaluación de Theissen es acertada: «El movimiento de Jesús, en cuanto movimiento intrajudío de renovación, fracasó», en *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, 1979, p. 104.

que también lo fue la de sus seguidores tras su muerte. Sin embargo, cuando fue ejecutado no se produjo el arresto de sus discípulos ni fue necesario reprimir multitudes de manifestantes. Parece probable que Jesús tuviera durante su vida un impacto menor que el logrado por Juan Bautista<sup>13</sup>. Es frecuente en los que consideran que actúan en nombre de Dios no preocuparse mucho de los números ni de las estrategias. Pablo y Pedro parecen haber dividido el mundo entre circuncisos (que debían ser ganados por Pedro y sus compañeros) e incircuncisos (ganados por Pablo), sin contar a los individuos. Cuando escribió a los romanos, Pablo consideraba que la obra de la misión gentil estaba casi acabada, aunque no había estado en el norte de África. La misión de Pedro, igualmente, no incluyó Egipto. Los especialistas aún debaten quién se suponía que tenía que ganar a los judíos en el área geográfica de Pablo, y puede que no hubiera habido claridad sobre este punto<sup>14</sup>. Hay en todo esto una falta de cálculo que recuerda a Jesús. Todos ellos (Jesús, Pablo, Pedro, Santiago y otros más) tenían *planes*, pero los medios que podían aplicar para su realización no se correspondían con la labor a realizar. Sin duda, dejaron a Dios parte de la obra.

Propongo por tanto que parte de la solución a nuestro rompecabezas es que quizás Jesús no tuviese un plan completamente elaborado para comunicar su esperanza y expectativas a «todo Israel», aun cuando considerase que su obra tenía consecuencias sobre el destino de Israel como pueblo.

Debemos subrayar que la discrepancia entre los textos que se refieren a «todo Israel» y aquellos referidos al «pequeño rebaño» procede del mismo Jesús. Fue él quien llamó a los doce discípulos y esperaba que Dios destruyera el antiguo Templo y trajera uno nuevo. El Reino que proclamaba pretendía incluir seguramente a todo Israel. Pero fue él también quien, acompañado por unos pocos seguidores, llevó una vida de predicador y sanador itinerante centrada en los marginados hasta la práctica exclusión de los demás, y fue él quien *no* siguió a Juan al no alentar el arrepentimiento de las masas. Puede que no tuviese un programa claro que hiciese de puente entre «el pequeño rebaño», el receptáculo especial de su mensaje, por una parte, y «todo

13. A causa de la actividad redaccional cristiana no podemos saber qué papel, de tenerlo, desempeñó Jesús en el periodo descrito por Josefo. Es evidente, sin embargo, que Juan Bautista tuvo una importante influencia (Ant. XVIII,118), y esto no puede decirse de Jesús.

14. Véase sobre todo esto E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 1983, pp. 187-190.

Israel», por otra. Sin embargo, comunicó el significado de su mensaje para todo Israel con la suficiente claridad como para que por lo menos algunos le considerasen una amenaza contra la paz y el orden públicos. Y al final de su ministerio realizó dos gestos simbólicos bastantes significativos: entró en Jerusalén cabalgando sobre un asno (véase capítulo 11, *infra*) y volcó las mesas de los cambistas en el Templo.

Hay otra propuesta que puede considerarse una explicación parcial de cómo se planteaba Jesús la relación entre el pueblo y su grupo. Volvamos al hecho de que el Nazareno comenzó su ministerio a la sombra de Juan, y que éste hizo una manifestación claramente pública de la necesidad del arrepentimiento ante el juicio que se acercaba. Puede que Jesús pensara que no tenía por qué hacerlo él *todo*. Aunque sabemos que no debemos seguir a los evangelios cuando subordinan a Juan presentándolo como precursor explícito de Jesús, erramos con frecuencia al explorar las posibilidades inherentes a la relación positiva de Jesús con Juan. Puede que Jesús pensara que estaba completando la obra de Juan. Éste había llamado al arrepentimiento a Israel y había advertido sobre el juicio venidero, pero fueron muy pocos los que respondieron. Jesús se propuso entonces prometer la admisión en el Reino a la mayoría de los claramente marginados. No es que no «creyese en» el arrepentimiento y en el juicio, sino que dejó su proclamación fundamental a su gran predecesor. Esta sugerencia encuentra un cierto apoyo en la parábola del banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24): los llamados en primer lugar —podemos añadir, «por Juan»— no entraron, así que fueron invitados otros.

Esta parte de nuestra respuesta al rompecabezas es claramente especulativa, pero parece estar exigida por una serie de hechos prácticamente ciertos: 1) Jesús siguió a Juan y consideró su propia obra en relación con la de éste. 2) Juan proclamó el juicio venidero y la necesidad de arrepentimiento. 3) En general Jesús permaneció firmemente en el marco de la tradición de la escatología judía de la restauración. 4) Tras su muerte, los seguidores de Jesús actuaron en este mismo marco. 5) Sin embargo, Jesús no acentuó por su parte los dos aspectos de la escatología de la restauración que constituían el núcleo del mensaje de Juan. 6) Su misión especial consistió en prometer la admisión en el Reino venidero a los marginados, a los malvados, si éstos aceptaban su llamada.

Si estas seis afirmaciones son ciertas, parece razonable suponer que Jesús pensara en que otro, Juan, había convocado ya al arrepentimiento a todo Israel.

### *La naturaleza del Reino*

Antes de volver al tema de la comprensión errónea de la actividad de Jesús, debemos resolver una difícil cuestión: ¿Qué esperaba él que ocurriese? ¿Qué tipo de Reino aguardaba? ¿Cómo entendieron sus oyentes su promesa?

Hengel, como ya dijimos anteriormente, realizó una distinción perfectamente clara entre Jesús y los que aspiraban a ser líderes de Israel. A diferencia de Teudas y el Egiptio, Jesús no esperaba que lo *siguiera* todo Israel<sup>15</sup>. Esta distinción, sin embargo, puede haber sido únicamente de estilo y táctica. Pero ¿proclamaba un Reino diferente? Tenemos un indicio de que pudo haber sido así. En el caso de Teudas y el Egiptio, los romanos atacaron a sus seguidores<sup>16</sup>. Esto indica la probabilidad de que los gobernantes romanos entendieron que Jesús y sus seguidores no constituían el tipo de amenaza que una generación más tarde detectarían en las actividades de Teudas y el Egiptio<sup>17</sup>.

Por razones obvias resulta difícil saber con precisión qué esperaba realmente Jesús. En este punto, más que en cualquier otro, los acontecimientos de la crucifixión y la resurrección habrían influido en lo que los cristianos esperaban tras la muerte de Jesús y en consecuencia habrían afectado a la comprensión de los datos históricos. Debemos, sin embargo, determinarlos lo mejor que podamos<sup>18</sup>.

Pablo afirma como «palabra del Señor» que «los que quedemos vivos hasta la venida del Señor no nos adelantaremos a los que ya han muerto». Y prosigue:

Pues el Señor mismo, al sonar una orden, a la voz del arcángel y al toque de la trompeta divina, bajará del cielo; entonces los muertos en

15. Hengel, *o. c.*, pp. 90, 93.

16. Josefo, *Ant. XX,98s.*: la caballería romana mató a muchos de los seguidores de Teudas y decapitó a éste. *Ant. XX,171s.*: «Un gran destacamento de caballería e infantería» atacó a los seguidores del Egiptio, matando a 400 y capturando a 200 prisioneros. El Egiptio logró escapar. Hay un relato sensiblemente diferente en *Bell. II,261-263*. Véase *infra*, n. 25 y capítulo 11.

17. Este aspecto, sobre el que retornaremos, ha sido subrayado por J. P. M. Sweet, «The Zealots and Jesus», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, 1984, p. 64. Véase también Bo Reicke, «Judaean-Christianity and the Jewish Establishment, A.D. 33-66», en *ibid.*, p. 146.

18. Véase al respecto Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus I*, pp. 624-641. Schlosser está a favor de la opinión de que Jesús pensaba en el Reino como realidad trascendente. Véase también H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968, cuya opinión está más cercana a la que adoptamos aquí.

Cristo resucitarán primero; después nosotros, los que quedemos vivos, seremos arrebatados con ellos en las nubes por los aires al encuentro del Señor; y así estaremos siempre con el Señor (1 Tes 4,15-17).

El cambio realizado por Pablo en el concepto de esperanza que había comunicado anteriormente a los tesalonicenses reside en la inclusión de los que han muerto. Al parecer, lo que dice sobre que la redención tendrá lugar «en los aires» no era nada nuevo. La naturaleza cósmica y espiritual del acontecimiento esperado resulta también clara en 1 Cor 15,20-28. Además, no parece que en este punto Pablo pensara de forma diferente a los apóstoles de Jerusalén. Su creencia de que el Redentor llegaría (Rom 11,25s.) al completarse la ofrenda de los gentiles (Rom 15,16; 11,25) no es una aportación original suya al pensamiento cristiano. Lo que caracterizaba su posición era la insistencia de que los gentiles no necesitaban convertirse en prosélitos del judaísmo. Tanto él como Pedro, Santiago y Juan, e incluso los «falsos hermanos», estaban de acuerdo en que la misión a los paganos formaba parte del drama mesiánico que se estaba revelando y sin duda estaban también de acuerdo en la naturaleza del Reino. Pablo no predicaba un Reino consumado «en los aires», mientras que Pedro y los demás esperaban una victoria política. Y todos estaban de acuerdo en que Jesús era el Cristo.

El testimonio de Pablo es el mejor en este punto, porque difícilmente puede ser sospechoso, como pueden serlo los evangelios, de haber camuflado las expectativas cristianas para mantener en secreto ante el poder de Roma las intenciones reales del movimiento. Sus cartas no estaban destinadas a ser leídas fuera del círculo de iniciados. En Rom 11 y 15, como en 1 Cor 15 y 1 Tes 4, encontramos la expresión de su pensamiento escatológico.

Existe naturalmente cierto apoyo en los evangelios a este pensamiento. La profecía de 1 Tes 4,15-17 tiene un estrecho paralelo en Mt 24,31//Mc 13,27: el Hijo del hombre enviará a sus ángeles al sonido de una trompeta (únicamente en Mateo), que reunirán a los elegidos de los cuatro puntos cardinales. Como ya comenté anteriormente, puede tratarse de un dicho auténtico de Jesús que Pablo ya conocía. Pero incluso de no ser así, representaba claramente las comunes expectativas cristianas primitivas. El dicho de Jesús en la Última Cena apunta en la misma dirección. Sin duda alguna ante la perspectiva de su muerte inminente, Jesús dijo que volvería a beber vino «en el Reino» (Mt 26,29//Mc 14,25//Lc 22,18), al parecer no en

el orden mundano presente. Y Pablo pensaba que la eucaristía era una comida que debía celebrarse hasta el regreso de Jesús (1 Cor 11,25), obviamente no mediante la fuerza de las armas.

Hay otro testimonio que apunta a la esperanza de un Reino ultramundano en un sentido diferente: el de un reino en una tierra renovada por la mano de Dios. Muy significativa al respecto es la esperanza en un Templo nuevo. Tanto si la frase de Marcos «no con manos humanas» (14,58) es auténtica como si no, la idea tenía que sustanciarse. Ni Jesús ni sus discípulos concebían un Templo nuevo construido por albañiles, pero tampoco esperaban probablemente un Templo nuevo «en los aires». La idea de un Templo nuevo apunta a la esperanza de un Reino sobre la tierra con analogías con la vida presente. En relación con esta idea debemos señalar otros textos relativos a la expectación de un nuevo orden social. Los doce discípulos juzgarán a las doce tribus (Mt 19,28), y era posible discutir quién estaría a la derecha e izquierda de Jesús (Mt 20,21//Mc 10,37), como también quién sería más grande en el Reino (Mt 18,1//Mc 9,34//Lc 9,46; cf. Mt 11,11//Lc 7,28).

La esperanza en el restablecimiento de las doce tribus apunta también al mismo tipo de reino ultramundano. El Israel que habría de ser restaurado no es una noción propia de un estratega político-militar realista. La teoría de que los británicos eran las diez tribus perdidas aún no se había inventado, y la esperanza de que las tribus pudieran reunificarse indica que se esperaba un milagro. Sería posible relacionar vagamente la diáspora judía con las tribus desaparecidas, pero es mucho más probable que las expectativas de que Israel fuera restaurado expresasen la esperanza de una renovación total, una nueva creación realizada por Dios.

Deberíamos añadir finalmente a estas reflexiones la prohibición del divorcio establecida por Jesús (1 Cor 7,10s.; Mt 5,31s. y par.; Mt 19,1-9 y par.). El dicho se estudiará en el capítulo 9, donde diré que es auténtico y que puede reflejar la noción escatológica de que el fin es como el comienzo. En cualquier caso, señala a un orden nuevo análogo al presente (hay matrimonio), pero sin identificarse con éste (no hay divorcio). Esto refleja probablemente que se esperaba un cambio real en el mundo; no es por tanto expresión de una «ética interina» en sentido estricto. Posteriormente la Iglesia encontró esta norma difícil e impracticable, como muestran los debates de Pablo sobre cuándo es aconsejable el divorcio (1 Cor 7,12-16) y el incrédulo comentario de los discípulos en Mt 19,10 con la réplica correspondiente: la observancia del mandamiento (es decir, de no volver a

casarse) es fruto de un don (v. 11). Es posible que Jesús pretendiera aplicar el mandamiento a la realidad presente como resultado de un gran esfuerzo asistido por la gracia. Pero parece más probable que esperase un cambio de situación.

La noción de Pablo de un Reino «en los aires» puede explicarse fácilmente como una consecuencia de la crucifixión y la resurrección; así se requería si había que mantener la esperanza en la victoria de Jesús. Parece completamente probable que la concentración exclusiva en la redención como acontecimiento que ocurre en otra esfera, no en este mundo, puede efectivamente ser el resultado de las experiencias postpascuales. La esperanza en una renovación del orden creado, sin embargo, no es tan fácil de explicar del mismo modo. No es en absoluto difícil pensar que antes de la crucifixión los discípulos de Jesús esperaban que su Reino se realizase en una tierra renovada, en una situación transformada, y que esta esperanza fuera desplazada por la resurrección desde un «mundo renovado» a «los aires».

Volvamos ahora a la cuestión de la mala interpretación de la actividad de Jesús. Algunos pudieron haber interpretado que prometía la liberación política de Roma. La deserción de Judas puede deberse a la decepción cuando resultó evidente la imposibilidad de tal victoria, y puede que se produjeran otros abandonos por este motivo. Es difícil seguir la pista a otros nueve de los Doce. Posiblemente permanecieron en Jerusalén (¿eran algunos de ellos los «falsos hermanos» mencionados en Gal 2,4?), o tal vez organizaron misiones por otras partes<sup>19</sup>. Posiblemente algunos desertaron. Aquí entramos en la pura especulación. Sin embargo, no estoy convencido de que los discípulos de Jesús en general lo entendieran erróneamente atribuyéndole la predicción de un Reino que posteriormente anhelaron los celotas. Es difícil de imaginar que muchos de los que siguieron a Jesús en Galilea, vieron sus milagros e intentaron imitarlos, le oyeron hablar sobre los malvados y los pobres, y estimaron el número de sus seguidores, esperasen primero una victoria militar y después, descorazonados, cuando se hizo evidente que no habría ni siquiera un ataque de guerrillas, presentaran tras las apariciones postpascuales unas perspectivas escatológicas drásticamente revisadas. Debemos

\*

19. Theissen (o. c., p. 14) sugiere que se convirtieron en carismáticos itinerantes. Theissen extiende esta categoría incluso a Pedro, sugiriendo que dejó su familia y vivió «en el desierto» (pp. 16-17). Las cartas de Pablo muestran que Pedro estaba frecuentemente en Jerusalén, y que cuando viajaba llevaba consigo a su esposa, como también hacían otros (1 Cor 9,5).

recordar que los discípulos comenzaron casi inmediatamente un movimiento que 1) era identificable como entidad separada dentro del judaísmo; 2) consideraba a Jesús como el Mesías; 3) esperaba que estableciese un Reino en un plano diferente al de este mundo. Debemos tener presente también 4) la naturaleza apolítica de la obra de Jesús como sanador y predicador. *Sería difícil justificar estos hechos si las expectativas originales hubiesen sido fundamentalmente diferentes de la posterior a la Pascua.* Los que habían seguido a Jesús porque fueron atraídos por sus atractivas ideas sobre el amor y la gracia, pero que nunca habían esperado otra cosa que la conversión interior, no habrían tenido razón alguna tras la crucifixión y resurrección para considerarle el «Mesías» o para formar un movimiento con un programa determinado.

Aún podemos avanzar más en este sentido. En la actualidad virtualmente todos los autores admiten que no hay dato alguno que nos permita pensar que Jesús tuviese ambiciones político-militares, y 5) lo mismo puede decirse de los discípulos. Como propuse anteriormente, éstos sabían mientras daban vueltas por Galilea que no se estaba creando ningún ejército, y lo que esperaban tras la resurrección no era que Jesús volviera al mando de un ejército celestial, una hueste de ángeles. Esperaban algo, pero no una conquista. Así, excepto para aquellos especialmente duros de mollera, *lo que esperaron desde el principio hasta el fin era un acontecimiento milagroso que transformara de tal modo el mundo que las armas no fueran necesarias en el Reino nuevo.* Finalmente, notemos que 6) los discípulos no fueron detenidos ni ejecutados, lo que indica que *nadie consideró el movimiento de Jesús como una auténtica amenaza militar. Así que debe atribuirse a Jesús y a sus discípulos alguna forma de «ultramundaneidad» ya antes de la crucifixión, y no parece que la aristocracia de Jerusalén ni los romanos entendiesen de forma diferente aquello que Jesús esperaba.*

Pienso por tanto que debemos admitir una continuidad entre lo que Jesús esperaba y lo que aguardaban sus discípulos tras la crucifixión y la resurrección. Parece que estos últimos aguardaban desde el principio algún acontecimiento que fue *transformado* posteriormente por las apariciones postpascuales, pero que no era tan diferente como con frecuencia se ha pensado. La resurrección no cambió unas expectativas políticas, militares y nacionalistas (basadas en la comprensión errónea) en una esperanza espiritual y celestial, sino que mudó unas expectativas ultramundanas-terrenales en otras ultramundanas-celestiales. Propongo que los discípulos no esperaron originalmente un Reino creado mediante una revuelta militar, pero tampoco algo tan

poco concreto como una mera colección de bellos pensamientos sobre la gracia y el perdón, o un *mensaje* sobre la cercanía amorosa de Dios y su amor por los pecadores.

Los textos nos llevan a la conclusión de que Jesús y sus seguidores esperaban una renovación similar en algunos aspectos a la que se encuentra en el Rollo de la Guerra y el Rollo del Templo de Qumrán. Se trataba de una renovación que incluía elementos e instituciones sociales conocidos, pero que no podía lograrse sin la intervención directa de Dios, que cambiaría todas las cosas. El Rollo de la Guerra, por ejemplo, supone que el ejército habría de dividirse según las doce tribus. El Rollo del Templo anhela un tiempo en el que el Templo no sólo será regido con rectitud, sino que también será diferente físicamente del que Herodes había construido. Las semejanzas no pueden ir más allá de esto. Jesús no esperaba una guerra escatológica, ni tampoco sus discípulos. Estos dos rollos, a diferencia de lo que sabemos de Jesús, describen el futuro con una gran riqueza de detalles. Las expectativas de Jesús, aun sin ser una pura abstracción religiosa como a menudo se ha pensado, no eran sin embargo tan concretas y explícitas como la que aparece en estos dos documentos qumránicos.

Así pues, el Reino que Jesús esperaba no era igual que el anhelado por Pablo —en los aires, y no de carne ni de sangre—, pero tampoco era el de los que fomentaban la insurrección. Era como el mundo presente —tenía un rey, dirigentes, un Templo y doce tribus— pero no era solamente una nueva configuración del presente. Era Dios quien habría de intervenir creando un Templo nuevo, restaurando Israel y probablemente renovando la sociedad, en la que los «pecadores» tendrían su lugar.

Esta solución tiene numerosas ventajas, algunas de las cuales han sido ya indicadas.

1. No nos fuerza a pensar que Jesús no logró comunicar su propia visión sobre el futuro. La mayor parte de la gente le entendió suficientemente bien.

2. Podemos mantener al mismo tiempo los siguientes hechos: Jesús fue ejecutado por los romanos; sus seguidores no fueron perseguidos ni asesinados; los discípulos no pensaron posteriormente que se desataría una batalla con una legión de guerreros celestiales. Si lo que se esperaba era un Reino celestial, pueden perfectamente explicarse todos estos puntos. Puede que no sea inmediatamente evidente que estos supuestos nos ayuden a explicar el hecho de la crucifixión. Por ello, aunque aborde antes de tiempo el tema de los últimos ca-

pítulos, diré algo sobre este asunto. Recordemos que Juan Bautista fue ejecutado, como también lo fue años después Santiago, el hermano del Señor. Ahora bien, nunca se pensó que constituían una amenaza por ser los generales de un ejército. Ninguno fue asesinado por los romanos; no obstante, sabemos que los predicadores pueden constituir una amenaza sin tener que blandir una espada. Los romanos, sin embargo, mataron a otros profetas que «pretendiendo poseer una inspiración divina» fomentaban los cambios políticos (Bell. II,259s.). Remover las esperanzas y sueños de la gente podía acabar en muerte<sup>20</sup>.

3. Podemos comprender mejor cómo los discípulos desplazaron fácilmente sus expectativas hacia la espera del regreso del Señor desde el cielo. Si habían esperado siempre un milagro escatológico, es fácil comprender la función que las apariciones postpascuales tuvieron en la creación cristiana de un Reino celestial.

4. Esta explicación recupera una serie de datos que normalmente desempeñan un escaso papel en la explicación del mensaje de Jesús y el nacimiento del movimiento cristiano, pero que son difíciles de explicar como creación posterior a la muerte de Jesús: a) En primer lugar, el material sobre el Templo. Pienso que Jesús esperaba un Templo nuevo, y nuestra explicación lo tiene totalmente en cuenta. Pero incluso si seguimos pensando que lo que hizo Jesús fue «purificar» el Templo, resulta evidente que lo realizó con un propósito determinado. Se ha dicho frecuentemente que su objetivo era prepararlo para el Reino venidero<sup>21</sup>, pero entonces el hecho en sí se desvanece sin desempeñar papel alguno en la definición del tipo de Reino que Jesús esperaba. Es mejor pensar que esperaba un Reino en el que un Templo, nuevo o purificado, fuera útil. b) También se tienen en cuenta los pasajes sobre el papel de los discípulos en el Reino. He tratado con detenimiento más arriba la cuestión de la autenticidad de Mt 19,28 (los Doce juzgarán a las doce tribus), y menos extensamente aunque totalmente convencido de su historicidad, de la petición de Santiago y Juan a Jesús de sentarse a su lado en el Reino (Mc 10,37 y par.)<sup>22</sup>. No es probable que ninguno de estos pasajes sea una creación posterior. Es difícil que el texto sobre Santiago y Juan pueda haber surgido después de que Pedro alcanzara la importancia que le atribuyen las cartas de Pablo y que, a su vez, nos lleva hasta el ministerio de Jesús. Además, es probable que fuera el

20. Véase Sweet, *art. cit.*, p. 5.

21. Por ejemplo, G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, <sup>5</sup>1996, p. 167.

22. *Supra*, pp. 154-156 y 219-220.

mismo Jesús quien llamó a Pedro «Roca», lo que podríamos considerar como la segunda parte de su réplica a la petición de Santiago y Juan. Por consiguiente, es razonable pensar que se produjo una discusión sobre la posición que cada uno tendría en el Reino. Es tradicional que no se tengan en cuenta estos pasajes sobre los discípulos en el estudio de lo que Jesús pensaba sobre el Reino. Opino, sin embargo, que deben tomarse con toda seriedad porque expresan lo que los discípulos de Jesús pensaban y, por tanto, considero que tales disputas nos llevan hasta la propia vida de Jesús y nos indican que los discípulos no malinterpretaron totalmente a su maestro. *c)* Las expectativas de la reunificación de las doce tribus se convierte en una auténtica esperanza, no en un vaga reminiscencia simbólica de la historia de Israel. *d)* La prohibición del divorcio y de nuevas nupcias ocupa también su lugar en esta visión de conjunto. No sería una norma ética *interina* ni tampoco la expresión de un ideal inalcanzable, sino un decreto serio para una nueva era y un nuevo orden.

5. Finalmente podemos comprender por qué los discípulos pensaron que Jesús era el Mesías. Se ha observado con frecuencia que un hombre crucificado que se convierte en redentor celestial no reúne las condiciones necesarias para el título de Mesías. Según nuestra hipótesis, los discípulos ya pensaban que Jesús era «rey», o mejor el virrey bajo la autoridad del verdadero monarca, Dios. Si Jesús dijo a sus discípulos que irrumpiría un Reino y que *ellos* tendrían un papel en él, con toda seguridad él también, al menos por implicación, se atribuiría una función dentro de ese reino. «Mesías» es el título que mejor le viene a la persona que es superior a los jueces de Israel, aun cuando no fuera un guerrero. Mientras esperase que habría de regresar y establecer «su» reino (Mt 20,21), los discípulos podían pensar en Jesús como el Mesías.

Una vez que aceptamos que Jesús no fue malinterpretado, se ve con una luz diferente la cuestión de la diferencia entre lo que él y los demás pensaban sobre el Reino. Puede que la diferencia no sea tan grande. La idea de un milagro escatológico no es en modo alguno desconocida en la literatura. Ya he señalado los paralelos de Qumrán, y podemos ver también en otras partes que existían expectativas de unos cielos nuevos y una tierra nueva. Tal perspectiva está implícita por ejemplo donde quiera que se piensa en un Templo en términos que sobrepasan la realidad<sup>23</sup>. Es verdad que no puede excluirse que algunas de estas descripciones sean el resultado de la exageración

23. Por ejemplo, SalSI 17,32; *supra*, capítulo 2.

oracular o profética, pero resulta también fácil moverse de la exageración verbal a la concepción grandiosa.

Teudas, al igual que otros cuyos nombres desconocemos, esperaban un milagro escatológico<sup>24</sup>. No sabemos desgraciadamente qué es lo que aguardaban. En el caso del Egipto, que al parecer creó disturbios más serios que los otros, podemos proponer una buena conjetura. Probablemente prometió un milagro y esperaba que éste fuera seguido por una derrota militar de los romanos. (Esto presupone que hay cierta verdad en cada uno de los dos relatos de Josefo<sup>25</sup>.) Pero los otros, a quienes Josefo no atribuye ninguna acción militar ni en las *Antigüedades* ni en la *Guerra*, pudieron haber esperado solamente un milagro sin pensar que un signo portentoso provocaría que todo Israel se uniese a ellos para derrotar a los romanos. Pudieron pensar que Dios seguiría interviniendo milagrosamente, que devolvería la existencia a las doce tribus de Israel y crearía su propio templo glorioso. Quizá esperaban unos cielos nuevos y una nueva tierra en la que no hubiera más hambre ni sufrimiento, y en la que nunca más se adiestrara para la guerra. Las posibilidades podrían seguir multiplicándose.

La cuestión es que Jesús no era el único que leía a los grandes profetas, y no podemos *saber* si su concepción del Reino era más espiritual que la de los otros o si asignó un lugar más alto al amor a Dios y al prójimo. En este caso, como en otros, lo mejor que podemos hacer es no fundamentar nuestra visión de Jesús sobre el supuesto de que creía en una serie de abstracciones religiosas que los otros negaban.

Sin embargo, podemos ver una diferencia en el *estilo* de Jesús. No realizó grandes gestos ni prometió grandes acontecimientos con el objetivo de convencer a todos. *Encontramos acciones proféticas y simbólicas, pero no son milagros, y no presentaba sus milagros como prueba de sus afirmaciones.*

Podemos avanzar aún más. Demostró deliberadamente cabalgando sobre un asno que el que afirmaba tener una función especial en el reino de Dios era un hombre «manso y humilde»<sup>26</sup>. Es Mateo naturalmente quien retocó el pasaje citando las palabras «humilde y montado

24. Teudas esperaba dividir las aguas del Jordán: Ant. XX,97. Sobre los otros protagonistas anónimos véase Bell. II,258-260; Ant. XX,167s. Cf. la actuación de Jonatán en Cirene en Bell. VII,437-441.

25. Ant. XX,170: el Egipto profetizó que caerían las murallas de Jerusalén. Bell. II,261-263: intentó destruirlas mediante la fuerza.

26. Considero que este hecho es histórico. Véase *infra*, capítulo 11.

sobre un asno» (Mt 21,5, cita de Zac 9,9), pero la acción habla por sí misma. Jesús se consideró a sí mismo como siervo de todos (Mt 20,28a/Mc 10,45a), no como su glorioso dirigente en marcha triunfal a través de las aguas divididas en dos.

Hemos observado anteriormente que, si Jesús hubiera sido mal interpretado, ello sería un testimonio de que no tuvo una estrategia bien planificada para transmitir su mensaje. Ahora, sin embargo, descubrimos que no fue comprendido demasiado erróneamente. Su forma de actuar es notablemente diferente de la de Teudas o el Egipto, pero la idea de que Dios haría irrumpir el Reino de forma milagrosa era la misma. Esto nos ayuda a comprender mejor que Jesús no tuviese un plan que incluyera una estrategia operativa. No lo necesitaba, puesto que contaba con que Dios vindicara su mensaje y su pretensión. Cuando decidió ir a Jerusalén y realizar los gestos simbólicos para expresar lo que iba a ocurrir (la sustitución del Templo) y su propio papel en este acontecimiento (como rey, pero como un rey que cabalga sobre un asno), es improbable que pensase realmente que los dirigentes y aristócratas se convencerían de que el Reino era inminente y de que él era el último enviado de Dios antes del final. Realizó las acciones proféticas, que fueron bien comprendidas, pero incluso estas acciones no formaban parte de un esfuerzo orquestado para convencer a nadie. Sin duda, sabía que sus mentes estaban endurecidas. Así pues, vemos que Jesús tenía un plan, e incluso contaba con el recurso de un medio efectivo de comunicación, pero carecía de una política de amplio alcance con el fin de ganar a los habitantes de Jerusalén para su causa. En este sentido es en el que podemos decir que no tenía un programa que pudiera servir para rellenar el hiato entre los que lo aceptaron (algunos de los pobres y marginados de Galilea) y los dirigentes de Jerusalén.

Al final me he inclinado por destacar especialmente un grupo de dichos sobre el Reino, concretamente los que lo presentan como un Reino que ha de venir con características de un orden social nuevo. Si los únicos testimonios sobre Jesús fueran una colección de dichos —y muchos especialistas escriben como si así fuera— no estaríamos necesariamente obligados a considerar determinante este grupo de sentencias (cf. final del capítulo 4). Hemos sido abocados a ello por la necesidad de explicar la historia y dar razón de los hechos. Tras la muerte de Jesús, los discípulos formaron un grupo que esperaba algo concreto y no precisamente una asamblea de gente entregada a las mismas abstracciones religiosas. Jesús creía sin duda alguna en el amor, la misericordia y la gracia, pero estas creencias no llevarían a

sus discípulos a formar un grupo con rasgos propios dentro del judaísmo<sup>27</sup>. Además, tenemos que explicar el hecho de que Jesús fue ejecutado mientras que sus discípulos no lo fueron. Las autoridades no esperaban que sus ideas sobre el Reino, aunque concretas, fueran a realizarse mediante la fuerza de las armas.

Más aún: dos de los hechos que consideramos fundamentales implican un Reino ultramundano que tiene analogías con el orden presente: la acción contra el Templo y el dicho sobre éste señalan a un Templo nuevo —o como mínimo a un Templo purificado y renovado—, y la llamada a los doce discípulos prefigura el restablecimiento de las doce tribus.

Persiste, sin embargo, el problema de que no tenemos aún base alguna para excluir en principio ninguno de los otros grupos de dichos sobre el Reino. Pudiera parecer que al dar importancia a este conjunto de dichos excluimos a los que predicen un cataclismo cósmico, puesto que ambos grupos incluyen dichos sobre el juicio y no es razonable pensar que en la perspectiva de Jesús este juicio podía ser llevado a cabo a la vez tanto por ángeles tras la llegada del Hijo del hombre (Mt 24,31 y *passim*) como por los discípulos sentados sobre doce tronos (Mt 19,28). Parece que el principio de coherencia nos exige negar la autenticidad del dicho sobre los ángeles y el Hijo del hombre. Mas el problema radica en que no sabemos con cuánto rigor debemos aplicar este principio. Al mencionar anteriormente este punto comenté que las gentes que piensan y hablan en imágenes pueden usarlas de forma aparentemente contradictoria, y esta observación sigue siendo pertinente en este caso.

Todos los otros grupos de dichos se armonizan muy bien con la conclusión a la que hemos llegado sobre Jesús y el Reino. Las sentencias y parábolas que hablan de o implican una inversión de valores son coherentes con las expectativas de que Jesús y sus discípulos ocuparían posiciones dirigentes en el Reino y que éste incluiría a los «pecadores». Los que hablan del Reino como realidad presente, o lo utilizan con el significado de «alianza con Dios», no presentan dificultades para ninguna hipótesis y ciertamente tampoco para la que hemos defendido. Es necesario sólo caer en la cuenta de que el término «Reino» no tiene siempre el mismo significado. En su pleno sentido escatológico el Reino no puede ser una realidad presente, ni tampoco realmente implantado por seres humanos, pero el significa-

27. Sobre la opinión de que Jesús no tenía en mente ningún programa, véase *supra*, pp. 61 y 69.

do de la palabra puede dilatarse de tal forma que podemos entenderla en el sentido de que el poder de Dios es ya una realidad presente que incluye a todos los seres humanos.

Hemos explicado efectivamente el grupo más difícil de dichos y los que con mayor probabilidad no son una creación posterior ni fueron completados con otros similares. Repetimos de nuevo que ésta es una de las principales aportaciones de nuestra propuesta. Una vez que Pedro fue reconocido como el más importante de los primeros discípulos, y sobre todo después de que estos primeros seguidores de Jesús comenzaran a morir, es improbable que surgieran los dichos sobre los puestos que los discípulos iban a ocupar en el Reino. Jesús pudo haber dejado sin respuesta estas cuestiones al decir que él no podía asignar los puestos (Mt 20,23 y par.), o pudo haber afirmado que los niños representaban a los miembros ideales del Reino (Mt 18,2-5 y par.), o tales respuestas pueden ser una reprimenda posterior creada para transformar la ambición de los discípulos en relatos morales sobre la virtud de la humildad. Pero, independientemente de la autenticidad de las respuestas, es probable que la pregunta se realizara realmente.

La propuesta de que Jesús tenían en mente un Reino ultramundano y terrenal a la vez no implica que no creyera en la resurrección. No veo manera de asegurar si hubo o no un debate sobre la resurrección (Mc 12,18-27 y par.), pero debemos aceptar que Jesús «creyó» en ella. Normalmente se dice que los fariseos creían en ella, pero tendríamos que dar la vuelta completa a la frase: todos creían en ella, menos los saduceos<sup>28</sup>. A quienes les gusta la sistematización pueden colocar el «orden nuevo» o la «era mesiánica» en un momento anterior a la «resurrección». Algunos rabinos propusieron más tarde esta misma secuencia; en el Rollo del Templo<sup>29</sup> podemos observar también una escatología en dos fases. Jesús y sus seguidores podían igualmente haber opinado lo mismo. No tenemos una prueba clara de que hubieran pensado así, pero tampoco es necesario suponerla. Mucha gente ha combinado la creencia en la inmortalidad personal e individual con la noción de una resurrección general, sin sentarse a

28. Véase E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 151, n. 19; 294, n. 156; 354, n. 18; 388, n. 4.

29. Una parte clásica en todos los manuales sobre escatología judía es el estudio del periodo mesiánico que precede a la resurrección. Véase, por ejemplo, Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1934, pp. 226s. Sobre el Rollo del Templo, véase *supra*, pp. 134s.

elaborar la forma en la que ambas se relacionan. Posiblemente Jesús pensó en «el Reino» de dos formas diferentes y nunca las puso en relación sistemática. Sin embargo, no veo datos que nos permitan ir más allá de esta posibilidad.

### *Jesús como tipo religioso*

Debemos reunir ahora todos aquellos puntos de nuestro estudio que nos ayudan a perfilar el tipo de figura religiosa que Jesús representaba. Podemos hacerlo con brevedad, pues en esto creo que la posición de Hengel es convincente. Hengel compara a Jesús con los líderes de «los movimientos profético-carismáticos de impronta escatológica» (*Charismatic Leader*, pp. 20s.), y opta por el término «carismático escatológico» como categoría que mejor define tipológicamente a Jesús (por ejemplo, pp. 44, 48, 63 y 68). No está fuera del propósito de tal tipo de persona la enseñanza, y en este sentido Hengel alude a la calificación de Judas el Galileo como *sophistes* (pp. 23s.) por parte de Josefo. Junto a Judas, los otros que están más cercanos a Jesús, y cuyos nombres conocemos, son Teudas y el Egipcio (pp. 20-24), que tan frecuentemente hemos mencionado en este capítulo. Pero también había otros muchos más que Josefo no nombra. Hengel explora otras posibilidades de catalogación, principalmente la de rabbi (pp. 42-50), con resultados muy negativos.

Sostiene Hengel, sin embargo, que no podemos entender totalmente a Jesús dentro de los límites de esta categoría. Es cierto que la categoría que mejor le cuadra es la de «carismático escatológico», aunque Jesús está «más allá de cualquier definición que pueda alegarse procedente de los tipos o paralelos proféticos del Antiguo Testamento o del periodo neotestamentario» (p. 68). Al parecer, Hengel está dispuesto a seguir a Fuchs al pensar que Jesús se situaba en el lugar de Dios (*ibid.*), y añade:

Jesús acaba con el poder del Maligno, invita a los pecadores al banquete mesiánico, declara que su mensaje de la cercanía de la salvación y del juicio de Dios vincula sin reservas a todo Israel, incluida la ciudad santa y el Templo (*ibid.*).

La postura de Jesús era totalmente singular. Era «la declaración de una autoridad exclusiva y absoluta, que se fundamentaba en la misma autoridad de Dios» (p. 69).



Jesús no era ciertamente un «maestro» comparable a los posteriores rabinos expertos en la Ley, y era muchísimo más que un profeta. Incluso dentro de la categoría que hemos preferido, la de un «carismático escatológico», permanece en el fondo inconmensurable, por lo que confunde todo intento de ajustarle a las categorías propuestas por la fenomenología o sociología de la religión (*ibid.*).

Podemos recordar en este momento la opinión de Morton Smith. Está de acuerdo en que Jesús se ajusta al tipo general representado por Judas el Galileo y Teudas. El primero era un «maestro de la Ley que inició un movimiento de resistencia contra el dominio romano» y «compararlo con él sitúa a Jesús en la categoría de revolucionario y/o mesías». Teudas, por otra parte, era un *goes*, un «mago» o «impostor». «La comparación con él refleja la reputación de Jesús» como taumaturgo<sup>30</sup>. Smith, aunque afirma que en ciertos aspectos Jesús se parece a los aspirantes a mesías políticos, le considera principalmente como mago<sup>31</sup>. Las observaciones de Smith, sin embargo, exigen ser precisadas. Según Josefo, Teudas se llamó a sí mismo *profeta*, y es así posiblemente como lo vieron sus seguidores. Josefo lo llamó *goes* en el sentido de «impostor» (Ant. XX,97). No sabemos si realizó algún milagro. Jesús al parecer fue considerado por sus adversarios como «impostor» y «mago», pero fue crucificado como aspirante al «trono». El término «mago» no hace justicia a la pretensión implícita de ser portavoz de Dios y, por tanto, un profeta; y la comparación con Teudas nos lleva también a considerarle profeta, aunque un profeta de cierto tipo: el que Hengel denomina «carismático escatológico».

Con esto no llegamos a una conclusión nueva. Muchos especialistas han aceptado que entre las varias categorías con las que podemos identificar a Jesús la que mejor se ajusta es la de «profeta». También se admite generalmente la necesidad de tener en cuenta su reputación como taumaturgo. En esta perspectiva leemos frecuentemente que Jesús combinó estilos o tipos diferentes<sup>32</sup>.

30. M. Smith, *Jesus the Magician*, 1978, p. 20.

31. *Ibid.*, pp. 142-145.

32. Jesús se consideró a sí mismo profeta y carismático, un hacedor de milagros: J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, pp. 35, 52, 71, 82-84. Sobre la consideración de Jesús como carismático y taumaturgo, véase G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, pp. 58-82. Gerhardsson indica acertadamente que un profeta tiene mucho en común con un maestro («Der Weg der Evangelientradition», en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 1983, p. 92); cf. R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, 1981, pp. 276-298. Harvey (*Jesus and the Constraints of History*, 1982, pp. 84-86) no está convencido de la analogía con Teudas y los demás (acepta las consideraciones de Jose-

fo sobre sus motivaciones, p. 85). Harvey se decide por una caracterización de Jesús que combine diversos estilos (p. 91).

Por tanto, hay un amplio consenso sobre la categoría general, pero se trata de una categoría que incluye a personas que se distinguían entre sí en aspectos esenciales<sup>33</sup>. Presentaré una lista subrayando especialmente los aspectos que distinguen a uno de otro.

1. Juan Bautista puede ser considerado un profeta. Por lo que sabemos de él, tenía un mensaje con un objetivo claro: la proclamación del arrepentimiento con vistas al juicio venidero. Tuvo discípulos, pero no fueron considerados como potenciales insurgentes. Parece haber limitado su ministerio a una remota zona cerca del Jordán. (Además de los evangelios cf. Ant. XVIII,116-119.)

2. Judas el Galileo y sus sucesores eran auténticos revolucionarios. Judas enseñaba, pero no realizó milagros ni prometió un gran signo escatológico (cf. Bell. II,118. 443).

3. Teudas (y otros cuyos nombres no conocemos) prometieron un milagro que evocaba el éxodo. No tenemos noticia de que anteriormente alguno de ellos hubiera realizado milagros, ni que aguardasen un levantamiento armado. El relato de Josefo en *La Guerra* parece indicar que no lo esperaban, aunque atribuya un ataque militar al Egipto (cf. Bell. II,258-260; Ant. XX,97s., 167s.).

4. El Egipto quería destruir la guarnición romana y autoproclamarse rey (Bell. II,261-263). Probablemente prometió también un milagro escatológico, el mencionado por Josefo en Ant. XX,169-172.

5. Jesús, a diferencia de todos éstos —por lo que sabemos—, consiguió fama mediante sus milagros. Como Smith indica, el sarcasmo de haber salvado a otros y no poder salvarse a sí mismo refleja este hecho<sup>34</sup>. Además, como Judas, también él era maestro. A diferencia del Egipto, pero a semejanza de Juan, Teudas y otros cuyos nombres desconocemos, no esperaba una revuelta armada. Se distingue de Teudas y de los otros, sin embargo, en que no promete un milagro escatológico. Como ya indiqué anteriormente, los gestos simbólicos que señalan al *éschaton* no eran milagros. Además, es posible que no pretendiera un seguimiento de masas, distinguiéndose en este punto de todos los demás. Examinaremos la cuestión del número de segui-

fo sobre sus motivaciones, p. 85). Harvey se decide por una caracterización de Jesús que combine diversos estilos (p. 91).

33. Theissen (o. c., pp. 58-59) distingue entre diversos tipos de «movimientos de renovación». Ubica a Jesús junto a Teudas, el Egipto y otros semejantes, como líder de un «movimiento profético». Judas, por otra parte, lideraba un «movimiento de resistencia». Cf. la categoría de Barnett, «profeta de signos».

34. Smith, o. c., p. 142. Cita en este caso Mc 15,30 y par.

dores más concretamente en el capítulo 11; aquí nos limitamos a recordar la opinión de Hengel de que Jesús no llamó al seguimiento a todo Israel.

Podemos, por consiguiente, distinguir a Jesús entre los principales representantes de un tipo bastante extendido. No pongo en duda que por los aspectos que acabamos de indicar era un tipo singular. Sin embargo, no estoy seguro de si su singularidad residía en que pretendía tener una autoridad superior a la de Teudas y Judas (así Hengel, p. 69), ni tampoco puedo corroborar si fue más allá de éstos al esperar un Reino en el que los marginados recibirían el amor de Dios. Sus seguidores procedían de cualquier clase social, pero probablemente no de los círculos aristocráticos. Es totalmente probable también que no todos fueran piadosos, y quizá algunos eran pecadores. Por lo menos, entraban en la categoría de «pobres»<sup>35</sup>. Los «movimientos de renovación» (término empleado por Theissen) apelan a los marginados. No podemos saber qué grado de autoridad reivindicaban Teudas y el Egipto, pero sí sabemos que algunos de sus discípulos, a diferencia de los de Jesús, pagaron su entrega con sus vidas. La afirmación tan frecuentemente repetida de que Jesús «se puso en el lugar de Dios» es exagerada. A menudo se dice que lo demostró perdonando los pecados<sup>36</sup>; pero debemos percatarnos de que él solamente pronunció la palabra de perdón, que no es prerrogativa sólo de Dios sino de los sacerdotes. No encuentro ningún otro ejemplo del que podamos concluir que Jesús se colocó en el lugar de Dios<sup>37</sup>. Por consiguiente, debo poner en duda mucho de cuanto se ha dicho sobre la singularidad de Jesús.

No deseo minimizar la conciencia que Jesús tuvo de sí mismo. Es obvio que la tenía muy grande. Estaba convencido de que sabía que el Reino estaba cerca y que tenía autoridad para decidir quién entraría. Incluso sabía que él y sus discípulos serían grandes personajes, aunque, al parecer, renunció a precisar estas posiciones. No es improbable que pensara que él sería su virrey. Pero me molesta un poco la palabra «único». También otros pensaron que hablaban en nombre de Dios y que habían sido elegidos por él para conducir a su pueblo hacia el Reino.

35. Ant. XX,168; cf. Bell. VII,438. Véase Theissen, *o. c.*, pp. 35-36.

36. Véase *infra*, capítulo 10, n. 14.

37. Ernst Fuchs («The Quest of the Historical Jesus», en *Studies of the Historical Jesus*, 1964, pp. 21s.) propuso que al aceptar a los pecadores Jesús se colocó a sí mismo en el lugar de Dios. Sin embargo, lo máximo que podemos decir es que pretendía hablar en nombre de Dios.

Lo que es único es el resultado. Pero no podemos saber una vez más si el resultado procede de la singularidad del Jesús histórico. Sin la resurrección ¿habrían durado sus discípulos más que los de Juan Bautista? Sólo podemos conjeturarlo, pero no quiero hacer conjeturas.

En diversas partes de esta conclusión sobre el estudio del Reino hemos tenido que adelantarnos en nuestra historia suscitando la cuestión de la ejecución de Jesús. Es el momento ahora de retornar a la secuencia exacta y ocuparnos de aquellos puntos donde parece haberse producido la confrontación y también de los grupos de donde ésta procedía.

### III

## CONFLICTO Y MUERTE

*Consideraciones generales*

El tema «Jesús y la Ley» es doble. En primer lugar debemos tratar de clarificar si Jesús adoptó o no efectivamente una actitud hacia la Ley que fuera de cualquier modo negativa. De ser así, en segundo, ¿fue éste uno de los factores que ayuda a explicar su crucifixión y el nacimiento del movimiento cristiano? Las respuestas no son evidentes por sí mismas. Como A. E. Harvey ha señalado, la gente en general no tiene una *actitud* —y mucho menos negativa— hacia la Ley en cuanto tal<sup>1</sup>. ¿Puede aplicarse este principio a los judíos del siglo I? Podemos observar que al menos algunos judíos, especialmente en periodos de crisis, tuvieron que tomar una actitud general respecto a la Ley. En la primera fase de la revuelta macabea los líderes debieron optar por no observar la ley del sábado si obedecerla significaba la pérdida de batallas y hombres<sup>2</sup>. Durante las persecuciones que siguieron a la segunda revuelta contra Roma los rabinos precisaron que sólo había que mantener tres normas en el caso de que la observancia de la Ley condujera a la ejecución<sup>3</sup>. Pablo y los otros líderes del movimiento cristiano, en un tipo totalmente diferente de crisis, tuvieron que pensar sobre la posición que se debía adoptar frente a la Ley. Josefo

1. A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982, pp. 36s.

2. Josefo, Ant. XII,274-276; 1 Mac 2,29-41.

3. P *Sanh.*, 21b; véase G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I*, 1927-1930, pp. 466s.

nos dice que los judíos eran generalmente fieles a la Ley<sup>4</sup>, y la responsabilidad de su observancia se agudizaría por la mezcla intercultural. Los judíos de la diáspora debieron de haber sido conscientes de su diversidad respecto a los gentiles, pero la situación en la Palestina gobernada por Roma apenas sería diferente, como observamos de nuevo en los relatos de Josefo sobre la hostilidad y las luchas entre los judíos y sus dominadores.

Tenemos así razón para pensar que los judíos del siglo I en general podían haber sido más conscientes de vivir bajo «una Ley» de lo que son los judíos modernos, que tienden a pensar solamente en leyes particulares. Junto a esto, puede aducirse que Jesús, no menos que Pablo, pensaba que estaba viviendo en un tiempo de crisis con el *éschaton* muy cercano. Así que las circunstancias eran adecuadas para que se produjera una reflexión sobre la Ley en cuanto Ley.

Tal vez los lectores piensen que no son necesarias reflexiones generales de este tipo. Hay varias páginas en los evangelios en las que se presenta a Jesús cuestionado por temas de la Ley, y tales conflictos lo habrían necesariamente presionado a expresar lo que pensaba sobre ella. Desde hace unos años muchos especialistas del Nuevo Testamento se han mostrado dispuestos a aceptar más o menos la historicidad de estos pasajes, concluyendo que Jesús se opuso explícita y conscientemente a la Ley<sup>5</sup>. Kümmel fue más lejos, y partiendo de la ejecución de Jesús defendió que es probable que éste ofendiese a algunos de los dirigentes del judaísmo por su abierta oposición a la Ley<sup>6</sup>. Kümmel opina que el hecho de que los relatos del proceso no mencionen el sábado, las leyes dietéticas y otros asuntos parecidos no

4. Véase la larga sección de C. Ap. II, 175-286, especialmente II, 178, 184, 218-221, 232-235, 277s. Ciertamente se trata de un texto idealizado y exagerado. Así, por ejemplo, la afirmación de que los judíos no deseaban emular las costumbres de los demás, II, 261. No obstante, cuanto dice depende del hecho de la fama que los judíos tenían por su lealtad a la Ley y la tenacidad en su observancia. La descripción idealizada encuentra su apoyo en el hecho de que casi todos los judíos la observaban. Filón también comenta que se sabía que los judíos eran diferentes, y la diferencia consistía en la observancia de la Ley: por ejemplo, *De Legat.* 117. Todo esto está corroborado por la crítica que los paganos les dirigían por observar la Ley. Véase un breve resumen con bibliografía en E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 1983, pp. 102, 117, n. 27. Compárense los comentarios que hemos hecho *supra*, capítulo 6, n. 39, sobre los datos que avalan que generalmente se observaban las leyes de la pureza. Véase además, capítulo 10, n. 1.

5. *Supra*, pp. 59s, 66s, 85ss.

6. W. G. Kümmel, «Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus», en *Das Wort und die Wörter*, 1973, p. 35.

debe considerarse concluyente. Su argumento se apoya en la necesidad de explicar la hostilidad general hacia Jesús, y los pasajes que describen el debate sobre la Ley ayudan a esta explicación. Otros autores, sin adoptar esta línea radical, piensan que Jesús se opuso consciente y deliberadamente a la Torá en cuanto tal<sup>7</sup>.

Ahora bien, como vimos en la «Introducción», otra línea importante en la investigación del Nuevo Testamento ha sostenido que Jesús no adoptó una actitud negativa hacia la Ley. Bultmann y otros autores han admitido que hay cierta historicidad en al menos algunos de los pasajes de los evangelios que muestran un conflicto. Sin embargo, sostienen que, aunque Jesús se opuso a la Ley en algunos puntos dándonos la impresión de que su oposición era total, el Jesús histórico no era consciente de haber adoptado esta actitud. No tenía una actitud hacia la Ley diferente de la de cualquier otro judío normalmente observante, pues también para él la Ley representaba la voluntad de Dios.

Este enfoque resulta de la unión de dos tipos de testimonios. Uno, el que acabamos de mencionar: las perícopas que muestran a Jesús en conflicto con otros judíos a causa de la Ley. El otro procede de los problemas que sobre la Ley surgieron en el movimiento cristiano primitivo. La cuestión que se plantea aquí es si la actitud de Jesús hacia la Ley ayuda o no a explicar las consecuencias posteriores. Como de costumbre, tenemos que pensar de forma retrospectiva, es decir, partiendo de las consecuencias para llegar a las causas. La consecuencia no fue una clara opción por parte de la iglesia primitiva por desechar la Ley; por tanto —prosigue la argumentación— Jesús no pudo haber adoptado una clara actitud negativa hacia la Ley en cuanto tal, ni tampoco hacia algunas partes de ella, que como las leyes dietéticas se pusieron en cuestión posteriormente<sup>8</sup>. Me parece que este argumento es mortal para la opinión de que Jesús se opuso abierta y descaradamente a la Ley. La teoría de la oposición explícita puede facilitar la explicación de la hostilidad hacia Jesús, pero hace incomprensibles las controversias de la iglesia primitiva. Con todo debemos ponderar la opinión de que, aunque se opusiera a partes de la Ley, Jesús no intentó enfrentarse a ésta de forma categórica.

Una obra de estos últimos años se ha decantado a favor de esta

7. Véase J. Lambrecht, «Jesus and the Law»: *ETL* 53 (1977), pp. 76-78.

8. R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 1958, p. 63: «Es evidente que la idea de que Jesús atacó la autoridad de la Ley era completamente desconocida para la comunidad cristiana».

opinión. Banks defiende que Jesús no adoptó ninguna actitud hacia la Ley, sino que simplemente la rodeó («sobrepasó»)<sup>9</sup>. Este autor piensa que Jesús adoptó una posición que no estaba en modo alguno en relación directa con la Ley, aunque en tal actitud estaba *latente* una oposición a ella<sup>10</sup>. Una de sus formulaciones es notable: «Jesús no se salió de la Ley al proponer sus exigencias, ni tampoco las fundamentó en ella»<sup>11</sup>. La primera frase parece ser una generalización útil y cierta. Que sepamos, por el material que nos ha llegado, Jesús no practicó el midrás. No desarrolló sus intervenciones como comentarios exegéticos sobre la Torá<sup>12</sup>. Sin embargo, no estoy convencido de la segunda frase, es decir, de que Jesús no fundamentase sus propias exigencias en la Torá. Este punto requiere una comprobación.

A quienes proponen estas opiniones habría que preguntarles cómo es posible que Jesús se opusiera a algunos aspectos de la legislación mosaica sin adoptar una actitud negativa hacia la Ley como tal. La opinión de que la Ley es unitaria—toda ella fue dada por Dios a Israel y todas sus partes son igualmente vinculantes—era tan común en el judaísmo<sup>13</sup> que Jesús debió haberla conocido y, además, diariamente se encontraría con otros que la verían como algo evidente y que le habrían hecho darse cuenta de las implicaciones de sus acciones. Es difícil, por tanto, entender que Jesús se opusiera a algunos aspectos de la Ley sin darse cuenta de las implicaciones que esta actitud tendría para la Ley en su conjunto.

Existe, sin embargo, una línea de defensa. Podemos decir que Jesús se opuso a determinadas leyes, pero no a la Ley en cuanto tal si podemos probar que hizo una consciente diferenciación dentro de la Ley. Una obra de Westerholm, valiosa en diversos aspectos, nos muestra cómo podemos sostener esta postura.

9. R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975, p. 242.

10. *Ibid.*, pp. 172, 203, 250.

11. *Ibid.*, p. 242. Estoy de acuerdo con muchas de las críticas de Banks en la misma página contra los dos extremos de la interpretación de la actitud de Jesús: o «radicalización» o «abrogación» de la Ley.

12. Empleo «midrás» aquí en el sentido rabínico: comentario sobre la Escritura.

13. J. M. Baumgarten, «Review of Yigael Yadin *The Temple Scroll*»: *JBL* 97 (1978), p. 586. Es lógico que los diferentes grupos encontraran unas partes de la Escritura más adecuadas que otras para sus intereses y que en consecuencia las citaran con mayor o menor frecuencia; pero no hay excepción alguna en la literatura judía de tiempos de Jesús respecto a la actitud general hacia la Ley, que era aceptada en su integridad como un don de Dios. Esto puede decirse también incluso de los que alegorizaban su sentido literal.

Westerholm estudia la actitud de Jesús hacia la «autoridad de los escribas», que incluye la mayoría de los asuntos generalmente clasificados bajo el título de «Jesús y la Ley»<sup>14</sup>. Los eruditos de Israel pensaban que la Escritura contenía esencialmente normas, mientras que Jesús no la concebía así<sup>15</sup>. Westerholm deduce de la perícopa sobre el divorcio, por ejemplo, que Jesús no pensaba que la «Escritura fuese sólo norma; la voluntad de Dios podía ser buscada en lo que la Escritura revela sobre sus propósitos; el divorcio se opone a esa voluntad»<sup>16</sup>. Aunque estoy en desacuerdo con algunos aspectos de la tesis de Westerholm, pienso que existe una cierta verdad en esta formulación. Al igual que anteriormente estaba de acuerdo con Banks en que Jesús no practicó el midrás, estoy de acuerdo ahora con Westerholm en que Jesús no practicaba el midrás haláxico. Su tarea no consistía en estudiar las leyes de la Escritura para interpretarlas (una vez más la excepción es la perícopa sobre el divorcio).

Lo que he denominado «línea de defensa» implica un sensible cambio de posición. Un enfoque como el de Westerholm nos permite explicar los textos que contra la Torá encontramos en los evangelios, y el hecho de que los discípulos no supieran que Jesús había roto con la Ley. Además este planteamiento no obliga a pensar que Jesús no fuera consciente de las implicaciones que *de facto* tenía la transgresión u oposición. Al contrario, le atribuye una inequívoca y bien estudiada posición que distingue la verdad del error o el significado profundo de la observancia superficial dentro de la Ley misma. Así, cuando Westerholm dice que Jesús no estaba de acuerdo con la posición de la Torá sobre el divorcio, no quiere decir que Jesús se oponía a la Ley sin ser consciente de la implicación que ello tenía. Para Westerholm Jesús desafió deliberadamente la autoridad de la Ley tal y como ésta era comprendida, es decir, en cuanto conjunto de normas<sup>17</sup>.

Muchos otros han propuesto que Jesús hizo una distinción entre

14. S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, 1978.

15. No entro aquí en el problema de si está o no fundamentado el estudio de Westerholm sobre los escribas y fariseos (Westerholm, *o. c.*, pp. 26-39). Estoy de acuerdo con Cook en la dificultad de utilizar los pasajes neotestamentarios para distinguir entre «fariseos» y «escribas»; véase M. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, 1978, pp. 81-97.

16. Westerholm, *o. c.*, p. 123.

17. Mostraré más abajo que el dicho sobre el divorcio no va de hecho en contra de la Ley.

la Ley ritual o ceremonial —a la que se opuso porque era superficial e innecesaria— y la Ley moral, que refleja la voluntad de Dios<sup>18</sup>.

Deberíamos darnos cuenta de que este tipo de defensa es necesario si se quiere mantener el hecho de que Jesús quebrantase la Ley en ciertos puntos, o incluso polemizara sobre ella, al tiempo que se afirma que no se opuso a la Ley en cuanto tal. Difícilmente puede mantenerse que no sabía lo que estaba haciendo y, por tanto, hemos de afirmar que sí lo sabía, y que además lo había pensado a fondo. Sin embargo, es difícil mantener esta línea de defensa. Hay dos aspectos que debemos considerar.

El primero es que no podemos hallar en el judaísmo de tiempos de Jesús ningún precedente sobre este tipo de distinción dentro de la Ley a él atribuido. Sabemos por Filón que algunos judíos alegorizaban partes de la Ley sin aplicar todo de forma literal<sup>19</sup>. Posteriormente, en el judaísmo rabínico, podemos observar que algunos aspectos de la Ley eran siempre interpretados, aunque no de forma alegórica. Podemos atribuir razonablemente esta práctica a los fariseos y otros personajes de tiempos de Jesús. El ejemplo más claro es la eliminación de una parte de la Ley con la que los rabinos estaban profundamente en desacuerdo: la afirmación de que los que toman el nombre del Señor en vano no pueden ser absueltos (Ex 20,7; Dt 5,11)<sup>20</sup>. Parece que los rabinos evitaron esa parte de la Ley de formas diferentes, pero sin llegar a decir explícitamente que en este punto «la Ley se equivoca». Es también conocida la práctica de citar un pasaje contra otro para justificar el no cumplimiento o la desconfianza hacia una parte intragable de la Torá. Los rabinos no estaban tampoco de acuerdo con otro aspecto principal de los diez mandamientos: que Dios castiga «la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen» (Ex 20,5). En contra de este texto podían apelar a Ezequiel (Ez 18,1-20)<sup>21</sup>.

No se pensaba que estas interpretaciones, aun cuando la consecuencia era la oposición al sentido obvio de la Ley escrita, fueran una negación de la Ley ni una crítica contra su *idoneidad*. La concepción farisea-rabínica de la «Ley oral» muestra que deseaban afirmar que la

ley dada a Moisés era adecuada en todos sus aspectos, incluso aunque le añadiesen cosas, eliminaran otras y realizaran modificaciones. De igual modo en 1QS se hace una distinción entre «cosas ocultas» en la Ley, conocidas solamente por la secta, y el resto (1QS 5,11s.). Todos cuantos desearan entrar en la comunidad debían comprometerse a observar «todos los mandamientos de la Ley de Moisés... según todo lo que se ha revelado de ella a los hijos de Sadoc» (1QS 5,8s.). Así pues, estas reglas especiales de la secta eran formalmente consideradas como parte de la «ley de Moisés», aunque desde nuestra perspectiva se trata de adiciones y modificaciones.

¿Cambió o evitó Jesús la Ley mediante la interpretación? Los casos particulares se discutirán más adelante, pero debemos notar aquí que, aparte de la perícopa sobre el divorcio, el material de los Sinópticos no parece confirmar esta postura.

La frecuente propuesta de que Jesús se opuso a los aspectos rituales de la Ley nos recuerda la distinción rabínica entre los «mandamientos que rigen las relaciones entre los seres humanos» (*mitsvot ben adam le-adam*) y los «mandamientos que rigen las relaciones entre los seres humanos y Dios» (*mitsvot ben adam le-Maqom*)<sup>22</sup>. Ahora bien, esta distinción no es equivalente a la diferenciación entre aspectos rituales y morales de la Ley —que es de hecho anacrónica—, pero en cualquier caso la diferenciación rabínica no tenía la finalidad de relegar ciertas partes de la Ley a un segundo lugar. Los rabinos hacían esta distinción para especificar lo que había que hacer para expiar por las transgresiones. La desobediencia de los mandamientos que rigen las relaciones humanas exige la compensación, así como el arrepentimiento ante Dios<sup>23</sup>.

Conocemos por tanto varios modos en los que se podía evitar el significado literal de la Ley sin admitir por ello que se estaban oponiendo a ella. Además, vemos que se podían realizar distinciones dentro de la misma Ley. Lo que no hay en el antiguo judaísmo es un paralelo a la actitud atribuida a Jesús: el concepto que tenía de sí mismo como señor sobre la Ley y como alguien capaz de decidir qué partes de ésta no tenían que obedecerse.

El carácter sin precedentes de este punto de vista no crea indudablemente problema alguno a muchos especialistas. ¡Todo lo contra-

18. Véase, por ejemplo, J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, p. 43, a saber, «Sabbath and ceremonial Law»; H. Braun, *Jesus of Nazareth*, 1979, pp. 53-64.

19. Filón, *De Migr.*, 89.

20. Véase Tos. *Yom ha-Kippurim* 4[5],5; Mek. *Bahodeš* 7 (Lauterbach II, pp. 249-251), y paralelos (E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 158-160).

21. *Mekilta de R. Simeón b. Yohai* a Ex 20,5.

22. Véase Sanders, *Paul...*, p. 179, y la bibliografía allí citada.

23. *Sifra Abare Mot pereq* 8,1: «El día de la expiación expía las transgresiones entre el hombre y Dios, pero no expía las transgresiones entre los hombres hasta que no sea resarcido el prójimo». Cf. *Sifre Zuta* a Nm 6,26.

rio! En esto puede verse un punto de novedad que distingue a Jesús de los demás. Él era consciente de una soberanía sin paralelo alguno, y con toda razón<sup>24</sup>.

Hay, sin embargo, una segunda dificultad. Debemos tener en cuenta de nuevo el testimonio del cristianismo primitivo. Las partes de la Ley que tienen más relieve en los evangelios son el sábado y las cuestiones dietéticas. Los que sostienen la opinión de que Jesús distinguió aspectos de la Ley que no requieren ser observados del resto de los otros o de la voluntad de Dios reflejada en ellos deben colocar estas dos partes de la Ley dentro del grupo que Jesús quería quebrantar. Ahora bien, se trata de dos de los tres puntos fundamentales que sobre la Ley encontramos en las cartas de Pablo (el tercero es la circuncisión). Si Jesús hubiera declarado puros todos los alimentos, ¿por qué Pablo y Pedro no se ponían de acuerdo sobre la comida de los judíos con los gentiles (Gal 2,11-16)? O, expresado más en términos de los Hechos que de Gálatas, ¿por qué fue necesaria una revelación tres veces repetida para convencer a Pedro (o, más bien, para dejarlo perplejo para luego ir convenciéndose lentamente) (Hch 10,9-17)? Y si Jesús transgredió conscientemente el sábado, permitió lo mismo a los discípulos y justificó su acción públicamente, ¿cómo pudieron los adversarios cristianos de Pablo en Galacia apremiar el cumplimiento del sábado (Gal 4,10)?

Nuestro estudio ha seguido hasta ahora una cadena de cuestiones, propuestas y contraargumentos. Recapitularé en los siguientes puntos lo que hemos dicho hasta el momento: 1) ¿Manifestó Jesús alguna actitud hacia la Ley? 2) Si la manifestó y ésta fue negativa, ¿contribuyó este hecho a llevarlo a la muerte y al nacimiento del movimiento cristiano? 3) Algunos han respondido afirmativamente. 4) Otros han argumentado que Jesús no tenía una posición clara y distinta, pero que se opuso a la Ley en detalles determinados. 5) Esta perspectiva surge de la combinación de las perícopas de los Sinópticos, que suponen un conflicto con el hecho de que el cristianismo primitivo no despachó fácilmente el problema de la Ley. 6) Los debates cristianos primitivos sobre la Ley muestran que no se puede mantener la posición número 3 (*supra*, es decir, que Jesús adoptase una actitud

24. Véase, por ejemplo, Dunn (*Jesus and the Spirit*, p. 43), que habla de la «soberana libertad de Jesús... con relación al sábado y a las leyes ceremoniales». Sobre esta «soberana libertad», que es un cliché de la investigación, véase también, por ejemplo, E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, 1964, p. 40.

rigurosamente negativa hacia la Ley. 7) En contra de la posición 4 se puede decir que Jesús no podía haberse opuesto a la Ley en ciertos detalles sin darse cuenta de sus implicaciones. 8) En su defensa se aduce que Jesús mismo distinguió entre partes de la Ley que son secundarias de aquellas otras que deben ser observadas, o que expresan la voluntad de Dios. 9) Contra este argumento puede decirse que tal distinción carecía de precedentes. 10) Quienes proponen la posición número 8 admiten la singularidad de Jesús. 11) Pero contra la propuesta número 8 puede, no obstante, contraargumentarse que sus discípulos no sabían que él había «abrogado» *precisamente aquellas partes de la Ley* que gozan de más relevancia en los Sinópticos y que constituyen los detalles que presuntamente consideró secundarios.

La historia de la iglesia primitiva presenta dificultades para toda perspectiva que sostenga que Jesús se opuso a la Ley. La cuestión que se nos plantea consecuentemente es saber qué solidez tienen los pasajes evangélicos que presentan a Jesús en oposición a la Ley.

La cuestión no es tanto si podemos o no encontrar un dato de alguna desobediencia *de facto* al sentido literal de la Escritura —que en sí y por sí misma sería una cuestión moderadamente interesante—, sino más bien si hay datos o pruebas de que Jesús *desafiase conscientemente la pertinencia de la normativa mosaica*.

### *El Templo y la Ley*

Una de las cosas curiosas que encontramos en la investigación sobre Jesús y el judaísmo es que los dichos y acciones de Jesús con relación al Templo se separan frecuentemente de su actitud frente a la Ley<sup>25</sup>. Hemos visto anteriormente que algunos consideran que Jesús *no sólo* se opuso a la Ley *sino también* al culto, mientras que otros muchos proponen que Jesús cambió de adversarios en Jerusalén: de los fariseos, a quienes ofendió por no observar la Ley (al menos tal y como éstos la entendían), pasó a los sacerdotes, a quienes ofendió por amenazar la fuente de sus beneficios<sup>26</sup>. En expresión de Schürmann: Jesús se opuso a la interpretación legal de los fariseos y a la piedad cultural de los saduceos<sup>27</sup>. Volveremos más tarde al asunto de los ad-

25. Aulén es la excepción (*Jesus in Contemporary Historical Research*, 1976, p. 77).

26. *Supra*, p. 54. y *passim*. Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980, pp. 174-176: tres adversarios diferentes y tres puntos de confrontación.

27. H. Schürmann, «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden and verstanden?», en P. Hoffmann y otros (eds.), *Orientierung an Jesus*, 1973, p. 336.



versarios de Jesús, pero aquí nos interesa decir que con toda seguridad el mantenimiento de la Ley no sólo interesaba a los fariseos, y que el Templo no preocupaba solamente a los saduceos. Pero dejemos por ahora de lado este tema y abordemos la opinión sostenida por muchos especialistas según la cual la actitud de Jesús frente a la Ley debe tratarse independientemente de su actitud frente al Templo.

Esta forma errónea de plantear el tema alcanza un punto álgido en la investigación de Banks sobre Jesús y la Ley. Banks menciona el Templo sólo de pasada, e incluso en este caso aborda sólo el estudio de Mc 11,16 (no dejaba a nadie transportar objetos por el Templo)<sup>28</sup>. Luego concluye que las observaciones de Jesús sobre este asunto muestran únicamente que no aceptaba la tradición oral<sup>29</sup>. No parece habersele ocurrido a Banks, como tampoco a tantos otros, que la actitud de Jesús hacia el Templo no puede dissociarse de su postura hacia la Torá, ni puede estudiarse su actitud ante la Ley sin tratar de las tradiciones sobre el Templo, pues *los ritos del Templo estaban fundamentados en la Torá*. Es difícil de concebir que Jesús hubiera tenido una actitud ante el Templo y otra diferente frente a otros puntos de la legislación mosaica.

Si fuera cierto que la acción de Jesús contra el Templo nos indica cómo entendía él toda la economía mosaica, tendríamos la posibilidad de obtener por lo menos una conclusión parcial. Parece que Jesús no la consideraba una institución inviolable. Previamente he defendido que la acción y el dicho sobre el Templo tienen un carácter escatológico, es decir, señalan al final del orden antiguo y la llegada del nuevo, y vimos que por esta convicción Jesús pudo asestar un golpe físico a los sacrificios del Santuario<sup>30</sup>. Como ya hemos visto en los capítulos 1 y 8, la acción no puede considerarse simplemente como algo negativo. Es probable que la predicción de que el Templo sería reconstruido (Mt 26,61//Mc 14,58) sea auténtica. Pero incluso si no lo es, tendríamos que relacionar la acción y el dicho, aparentemente negativos, con la noción positiva que Jesús tenía de la llegada de la

nueva era. No podemos decir que los pasajes sobre el Templo manifesten que Jesús se oponía a la Ley. Demuestran, por el contrario, *su opinión de que la economía salvífica de su tiempo no era la final*.

### *Deja que los muertos entierren a sus muertos*

Hemos ya indicado que fue Schlatter el primero en señalar cómo habría sonado a un oído judío la orden impartida por Jesús a uno que quería ser su discípulo, «Deja a los muertos que entierren a sus muertos»: un ominoso acto de flagrante transgresión («ein schlechthin schändender Frevel») <sup>31</sup>. Wilder también notó que el dicho no solamente violaba el deber filial sino también el cuarto mandamiento (honrarás a tu padre y a tu madre). Sin embargo, extrae de esta violación únicamente la conclusión de que Jesús sentía su «misión» como algo urgente. El dicho no debe ser generalizado en su aplicación <sup>32</sup>. A pesar del relativo olvido de la perícopa, considero que es el pasaje más revelador de los Sinópticos para penetrar en la noción que Jesús tenía de la Ley, casi tanto como el conflicto con el Templo. Entre los especialistas recientes es Martin Hengel quien mejor ha entendido la fuerza del dicho, al menos en cuanto a sus implicaciones negativas. Lo que diremos a continuación sigue muy de cerca las tesis de su obra <sup>33</sup>. Comencemos esbozando brevemente los puntos más pertinentes relativos a la forma y a la autenticidad del dicho.

En Mateo (8,21s.) esta sentencia se encuentra en el segundo de los pasajes dedicados al seguimiento de Jesús; en Lucas (9,59s.) es el segundo de tres. La disposición actual es probablemente el resultado de una actividad compiladora y redaccional, pero hay un amplio acuerdo sobre la autenticidad del pasaje <sup>34</sup>. Generalmente se admite también, correctamente según mi opinión, que la introducción de

31. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, <sup>1</sup>1959, p. 288.

32. A. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, <sup>2</sup>1950, p. 173. Cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, p. 144.

33. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, 1981, pp. 13-30. Cf. también Harvey, o. c., pp. 59-61. Una debilidad de las tesis de Banks y Westerholm radica en que no se dieron cuenta de la relevancia de este pasaje, especialmente tras haber sido señalado por Hengel.

34. Véase Perrin y Hengel, citados en las dos notas anteriores. Bultmann (*Historia de la tradición sinóptica*, 2000, p. 164) considera auténtico al menos el dicho de Jesús. Veremos más adelante que no puede separarse el dicho de la cuestión.

28. Banks, *Jesus and the Law*, pp. 99s.

29. *Ibid.*, p. 238.

30. Espero haber tratado bastante a fondo en el capítulo sobre el Templo, *supra*, la opinión de que Jesús sólo protestó contra el *abuso* del Templo, es decir, contra su utilización para el beneficio privado. Para completar esta idea, repetiré de nuevo lo que ya dijimos entonces. Es muy probable que el dicho de la cueva de ladrones no perteneciera originalmente a la perícopa. Además, la amenaza o predicción de la destrucción del Templo no tiene nada que ver con su «abuso». Es el Templo lo que será destruido, no los codiciosos cambistas.

Lucas se acerca más a la original, mientras que Mateo nos presenta la conclusión primitiva<sup>35</sup>. El pasaje rezaría como sigue:

Jesús dijo a otro: «Sígueme». Él dijo: «Déjame primero que entierre a mi padre». Pero Jesús le dijo: «Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos»<sup>36</sup>.

Es éste uno de los ejemplos para los que nos es muy útil el «criterio de semejanza». Como observa claramente Schlatter, no se concibe que el dicho pueda proceder de ninguna parte del judaísmo conocido. Y tampoco es comprensible como creación de la comunidad primitiva<sup>37</sup>. Hengel ha mostrado también que no hay paralelos a esta expresión en el mundo grecorromano<sup>38</sup>. Está en contra no sólo de la legislación mosaica, tal como era comprendida en todo el judaísmo, sino también contra la piedad normal y común del mundo grecorromano<sup>39</sup>. Una última observación sobre la autenticidad: el dicho presupone la cuestión misma<sup>40</sup>. No parece ser imaginable que la petición de ir a enterrar al propio padre fuese creada en primer lugar como marco para el dicho sobre dejar a los muertos que entierren a sus muertos.

Pero ¿qué significado tiene la nueva propuesta? Será útil insistir por un momento en la importancia de la exigencia de honrar a los propios padres proporcionándoles un entierro. La obligación de inhumar a los parientes difuntos aparece en primer lugar en Gn 23,3s., cuando Abrahán solicita un lugar de enterramiento para Sara, y la tradicional interpretación judía la comprendió como implícita en el quinto mandamiento (el cuarto en la versión cristiana del decálogo).

35. Cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus. Studies in its Form and Content*, 1963, p. 122; Perrin, o. c., p. 144; Hengel, o. c., pp. 13-15, donde se aporta más bibliografía.

36. Hengel (*ibid.*, p. 15) opina que la introducción original sería: «Dijo otro: 'Déjame ir primero...'. Esta diferencia no es obstáculo para poder entender el pasaje. J. C. O'Neill (*Messiah. Six Lectures on the Ministry of Jesus*, 1980, pp. 85s.) sostiene que la caracterización de los que quedan atrás como (espiritualmente) muertos amplía el sentido del dicho en la perspectiva de considerar «muertos» a todos los que no siguen a Jesús, mientras que originalmente el dicho se aplicó solamente a una persona. Lo reconstruye del siguiente modo: «Deja al muerto, tú debes venir a proclamar el reino de Dios». La argumentación es correcta. Todo cuanto realmente necesitamos para tomar conciencia del carácter ofensivo del dicho es la frase «deja al muerto».

37. Sobre ambos puntos véase también Hengel, o. c., pp. 19-30.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, pp. 22-23: «Desde tiempo inmemorial entre judíos y griegos se negaba la sepultura a los criminales como expresión del máximo castigo y del mayor ultraje».

40. *Ibid.*, p. 15.

La importancia de la obligación de atender a los parientes difuntos se aprecia con mucha claridad en *Berakoth* 3,1, donde se dice que incluso está por encima de la obligación de recitar la *Shema* y ponerse las filacterias. Similarmente en el libro de Tobías este personaje protesta por tener que casarse con una mujer que había perdido a siete maridos en la noche de bodas; la causa de su protesta es que si él, Tobías, fuese asesinado por el demonio que celosamente custodiaba a la mujer, la tragedia llevaría también a sus padres a la tumba, y «no tienen otro hijo que pueda enterrarlos» (Tob 6,13-15). En este caso la obligación de enterrar a los propios padres es la causa de su oposición a la boda. Es evidente por tanto que la exigencia de atender a los parientes difuntos, especialmente a los padres, era sentida como muy estricta entre los judíos en tiempos de Jesús. Además de la obligación de enterrar a los propios padres, la necesidad general de atención a los difuntos era muy fuerte. Según la opinión rabínica posterior, hasta el sumo sacerdote y un nazireo, a quienes les estaba prohibido contraer impureza por contacto con cadáver, deben asumirla en el caso de encontrar un cadáver abandonado (*Nazir* 7,1).

El dicho «Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos» tiene un doble impacto que, como hemos afirmado anteriormente, no ha sido reconocido por lo general. Se ha apreciado normalmente el aspecto positivo, es decir, como llamada urgente al discipulado que anula otras responsabilidades. Dibelius, por ejemplo, comentaba: «El mensaje de Jesús no prohíbe el cumplimiento de las obligaciones de reverencia filial, sino que la decisión en pro del reino de Dios no puede posponerse»<sup>41</sup>. De modo parecido Schweizer interpretó el pasaje en el sentido de que el «discipulado excluye todos los otros vínculos»<sup>42</sup>. Lo que sorprende en estas interpretaciones es la falta de conciencia de la implicación negativa del pasaje: Dibelius lo entiende solamente como una exigencia de Jesús contra las «obligaciones de reverencia filial» sin darse cuenta de que esta obligación había sido impuesta por Dios en la Torá, y Schweizer lo opone a «otros vínculos» sin caer en la cuenta de que este deber está prescrito por Dios. No obedecer el mandato de atender a los propios padres difuntos es realmente una desobediencia al mismo Dios.

Banks, aun notando el carácter obligatorio que la exigencia de enterrar a los parientes difuntos tiene en el judaísmo, propuso un

41. M. Dibelius, *Jesus*, 1949, p. 59; Cf. Wilder, *supra*, n. 32.

42. E. Schweizer, *Lordship and Discipleship*, 1960, p. 26.

significado diferente al que aquí hemos sugerido: «Es mucho más probable que al igual que en las perícopas próximas lo que está en juego, más que un problema relativo a la Ley oral o escrita, sea la prioridad del discipulado sobre las responsabilidades familiares, y que la réplica de Jesús sea una respuesta puramente proverbial sin un referente real»<sup>43</sup>. Las dos partes de esta propuesta son improbables, aunque por diferentes razones. Ya hemos comentado que la posición general de Banks respecto a Jesús y la Ley es que éste no relacionó sus dichos y acciones directamente con ella; Jesús la sobrepasó pero nunca se opuso directamente a la Ley. En nuestro caso concreto, Banks supone que Jesús pensaba en la llamada positiva al discipulado, pero sin entenderla como oposición a la obediencia de la Torá. Lo que tiene de improbable esta opinión respecto a nuestro caso, así como en relación a la actitud de Jesús ante la Ley en general, es que es sencillamente difícil de creer que un judío del siglo I, al tratar de asuntos prescritos por la Torá, no se hubiera dado cuenta claramente de que o aceptaba la Ley como vinculante o la rechazaba. Es difícil creer que Jesús considerara la exigencia de enterrar a los padres difuntos solamente una «responsabilidad familiar», sin saber que se trataba de un mandamiento de Dios. Respecto a la segunda parte de la propuesta de Banks, de que el dicho es de tipo proverbial sin referencia directa alguna a un caso real<sup>44</sup>, debemos más bien seguir a Hengel: la actitud sugerida es tan sorprendente, no sólo en el judaísmo sino también en todo el mundo grecorromano, que el dicho «Deja que los muertos entierren a sus muertos» no pudo ser un proverbio general. Esto implicaría que la cuestión relativa al padre del pretendiente al discipulado fuera una creación posterior para dar concreción a un proverbio, pero es improbable a todas luces que la iglesia posterior inventase un marco que presentara a Jesús de forma tan impía. La única lectura realista del pasaje es considerar auténticas tanto la

43. Banks, o. c., p. 97.

44. Banks cita aquí (p. 97, n. 3) como autoridad a Bultmann (*Historia...*, p. 164), pero la posición de Bultmann parece ser diferente. En p. 164 Bultmann incluye Lc 9,60a entre los dichos que «contienen algo característico y nuevo, que va más allá de la sabiduría y la piedad populares y que a la vez tampoco posee las notas de ser creación específica de escribas o de rabinos ni de ser un producto de la apocalíptica judía». Y concluye: «Por tanto, si en alguna parte podemos encontrar lo característico de la predicación de Jesús es aquí». Es difícil de ver cómo este comentario puede servir de apoyo a la afirmación de que el dicho es «puramente proverbial» (Banks, o. c., p. 97). En la p. 178 de su obra Bultmann cataloga Mt 8,22 como «exhortación profética».

cuestión como la respuesta. Esto significa que ambas se refieren a una situación real: el padre del hombre está realmente muerto, y Jesús exige en verdad que el hombre le siga en lugar de enterrar a su padre. Toda otra lectura requiere que el dicho sea o proverbial o metafórico, y ya hemos visto que se trata de posibilidades inverosímiles.

En los capítulos 6 y 8 comentamos el dinamismo implícito en la exigencia de seguir a Jesús a toda costa. Lo que ahora nos interesa es comprender la fuerza de este dinamismo negativo: Jesús exige *consientemente* desobedecer un mandamiento aceptado por todos los judíos como voluntad de Dios. ¿Deberíamos generalizar esta exigencia o considerarla más bien un ejemplo raro, quizá irreplicable, en el que Jesús puso la llamada a su seguimiento por encima incluso de la Ley? La respuesta depende de la valoración de otro testimonio. Es probable que Jesús no esperara que todos los que le escuchaban le *siguieran* (cf. capítulo 8), en cuyo caso la urgente exigencia de este pasaje no reflejaría un punto de vista *constante* y *general* del valor relativo de su propia obra y de la Ley. Incluso tras habernos percatado claramente del carácter chocante de esta exigencia, debemos mantener ciertas dudas antes de extraer conclusiones de amplio alcance sobre la actitud de Jesús ante la Ley.

Debemos mencionar brevemente también otro pasaje sobre un discípulo potencial, el hombre rico de Mt 19,16-30//Mc 10,17-31//Lc 18,18-30 (en Mt 19,22 se trata de un joven y en Lc 18,18 de un gobernante). A éste le dice Jesús que además de observar la Ley tiene que vender todo cuanto posee y seguirle. Resulta tentador combinar los dos relatos y concluir que la exigencia impuesta a los discípulos potenciales consistiría en renunciar a cuanto tenía valor para ellos, lo que nos llevaría a deducir que no es la Ley en cuanto tal lo que está en juego en Mt 8,21s. Podríamos decir también que en ambos relatos se considera que la Ley no es adecuada. Esto puede indicarnos la dirección correcta, aunque no podemos estar seguros de que el relato del hombre rico sea auténtico.

Se impone una modesta conclusión sobre la perícopa del enterramiento de los muertos. Al menos una vez Jesús quiso decir que su seguimiento era superior a las exigencias de la piedad y de la Torá. Esto puede indicarnos que Jesús estaba preparado para desafiar la idoneidad de la economía mosaica si fuera necesario.

*Los pecadores*

Volvamos a nuestra propuesta sobre la opinión de Jesús sobre la admisión en el Reino de los «publicanos y pecadores». Si es cierto lo que he sugerido anteriormente —es decir, que Jesús pensaba que la aceptación de su persona les aseguraría un lugar en el Reino incluso aunque no se arrepintieran ni hicieran la restitución de acuerdo con las exigencias habituales de la Ley—, entonces Jesús puso en cuestión ciertamente la idoneidad de la Ley. Esto no implicaba precisamente *oponerse* a ella, sino más bien actuar con la premisa de que su aplicación no era necesaria para los que le seguían. Ahora bien, esto sí constituía materia de auténtico delito, pero no sólo para los fariseos sino para todos los que enseñaban que el malvado tenía que arrepentirse y realizar la restitución. El caso del malvado sería entonces un paralelo aproximado al del discípulo potencial que quería enterrar a su padre, pero tal actitud habría sido descarada y públicamente notoria. Si el seguimiento público de Jesús incluía a pecadores notorios que no se habían arrepentido ni habían hecho la restitución, y si Jesús proclamaba públicamente que éstos precederían a los justos en el Reino —incluso por delante de los justos a los que Juan había convencido para que se arrepintieran—, entonces es comprensible el estallido de la indignación pública.

*El divorcio*

La historicidad de la prohibición del divorcio por parte de Jesús está confirmada por la afirmación de Pablo de que no se trata de un mandamiento impuesto por él, sino de una norma que procede del Señor, según el cual ni la mujer debe divorciarse del marido ni el marido de la mujer. Añade que en el caso de que una mujer se divorciare, debería permanecer soltera o reconciliarse con su marido (1 Cor 7,10s.). Pablo prosigue luego con su propia normativa sobre el divorcio. Ésta no se fundamenta en la noción de que un nuevo matrimonio constituya un adulterio, sino que trata más bien de la cuestión de si los creyentes deben o no divorciarse de sus cónyuges no creyentes (1 Cor 7,12-14). Finalmente el Apóstol urge a los creyentes casados a no oponerse al divorcio solicitado por el cónyuge no creyente (7,15).

Todos los pasajes sinópticos sobre el divorcio (Mt 5,31s.; Lc 16,18; Mt 19,3-9//Mc 10,2-12), aunque con interesantes diferencias

entre ellos, están determinados por la opinión de que el divorcio conduce al adulterio.

Sobre estos pasajes se ha desarrollado naturalmente una enorme cantidad de actividad exegética<sup>45</sup>. Uno de las principales cuestiones ha sido averiguar si el permiso de divorcio que hallamos en Mateo en caso de que se haya cometido adulterio procede realmente de Jesús. Un segundo problema lo constituye el hecho de que Marcos, Lucas y Pablo tratan del divorcio tanto de la mujer como del hombre, mientras que Mateo no<sup>46</sup>. El tercer problema principal es que ni Pablo ni Lucas atribuyen a Jesús un argumento de la Escritura que fundamente su opinión, mientras que Mateo y Marcos sí lo hacen (Mt 19,4-6//Mc 10,6-8). El argumento de la Escritura es Gn 1,27 y 2,24: «Los hizo varón y hembra»; «serán los dos una sola carne».

Hay obviamente otros muchos aspectos que pueden tratarse: el análisis crítico-formal de los pasajes; el examen de las perspectivas rabínicas sobre el divorcio; y por supuesto la forma primitiva de la prohibición. Tenemos también la interesante cuestión de por qué Pablo, tras prohibir el divorcio en el nombre del Señor, sigue discutiendo sobre cuándo es o no conveniente. Pero nuestras necesidades se limitan a dos puntos:

1. Al prohibir el divorcio Jesús no se opuso directamente a la ley de Moisés. Es un principio general que exigir más de lo que la Ley pide no es ilegal. Los *haberim* y los esenios, por citar dos grupos conocidos, asumieron exigencias rigoristas que no procedían de la ley mosaica, y lo hicieron sin duda alguna por motivos religiosos. Los de los *haberim* son obvios: pretendían «elevar la vida cotidiana de los judíos en su totalidad y hasta en sus más pequeños detalles a la esfera cultural»<sup>47</sup>.

Podemos expresar esta idea de otro modo: la ley judía no exige cumplir todo lo que no está prohibido. Moisés no *ordenó* el divorcio, sino que lo permitió; y prohibir lo que él permitió no es lo mismo en modo alguno que permitir lo que él prohibió. Westerholm, que emplea este pasaje para mostrar que Jesús no consideró la Ley como

45. Véase D. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971, parte II; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, 1972, pp. 536-575; A. J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 1979, pp. 120s.

46. Pablo distingue cuidadosamente entre el acto de la mujer y el del hombre, mostrando al menos que conocía la ley judía. Ella «se separa de» su marido; él «despide» a su esposa (1 Cor 7,10s.).

47. E. Schürer (Vermes y otros, eds.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, 1985, p. 601.

conjunto de decretos, no explica adecuadamente qué entiende la ley mosaica por decreto. Dado que este asunto suele ser erróneamente comprendido a menudo, lo estudiaremos brevemente. En Dt 24,1-4 encontramos una norma clara: un hombre no puede volver a casarse con su ex mujer, de quien se había divorciado, si ésta posteriormente se ha casado con otro. Esto es válido incluso aunque su segundo esposo hubiera muerto. Hay también una orden implícita: el hombre que se divorcia de su mujer debe otorgarle un certificado de divorcio. El divorcio por sí mismo no es una orden: ni se prohíbe ni se exige<sup>48</sup>. En los pasajes del Nuevo Testamento Jesús prohíbe el divorcio. No puede decirse por ello que rechace la Ley como conjunto de normas. De hecho, parecería que Jesús introduce un decreto donde no había ninguno: prohíbe el divorcio<sup>49</sup>. Esto invalida otros dos decretos (los que exigen un certificado legal y prohíben los nuevos matrimonios), pero únicamente por el común mecanismo legal de excluir la situación en la que eran relevantes.

Seguramente Westerholm quiere defender ante todo que Jesús no estaba interesado en las definiciones halálicas, con lo que estamos de acuerdo. En este caso particular no necesitamos debatir si pretendía o no que su opinión fuera interpretada por sus seguidores como un decreto. Es suficiente que veamos que no dijo nada que condujese a la desobediencia de la Ley y, por tanto, no puede afirmarse que se opusiera a ella.

2. La forma más extensa de la tradición sobre el divorcio, que incluye la apelación a Gn 1,27 y 2,24 (Mt 10,3-9//Mc 10,2-12) o algo parecido a esto, representa el dicho original de Jesús. Es muy probable por motivos intrínsecos que Jesús proporcionara una razón religiosa a su limitación. Además, un pasaje similar del Documento de Damasco está tan estrechamente relacionado con nuestro pasaje que resulta totalmente probable que al formular su norma Jesús citara la

48. Westerholm escribe primero que los fariseos, para quienes los mandamientos bíblicos eran leyes, «no podían sino concluir que la referencia al divorcio en textos legales como Dt 24,1 significaba que era una opción legítima» (o. c., pp. 122s.). Y efectivamente así lo era. Pero después dice que en este caso concreto Jesús hacía frente a una norma bíblica «que, al menos desde el punto de vista de los fariseos, prescribía (o proscibía) ciertas acciones» (p. 122). Pero el divorcio ni estaba prescrito ni proscrito; sólo estaba prohibido volver a casarse con la propia mujer que se hubiera casado de nuevo tras el divorcio. Jesús no habla de esto en absoluto y, por tanto, tampoco en este punto se opone a una prescripción o proscrición bíblicas. Sobre la incorrecta opinión de que Jesús abroga las normas mosaicas, véase Jeremias, o. c., pp. 262-263.

49. A pesar de Westerholm, *ibid.*, p. 122.

Escritura. Merece la pena que examinemos con detenimiento el pasaje del CD.

En este pasaje la presentación del autor del documento es un poco confusa y hay también cierta incertidumbre sobre la puntuación. El autor dice que Israel está atrapado en tres «redes de Belial» que son consideradas como «tres especies de 'justicia'». La primera es la inmoralidad sexual; la segunda, la riqueza, y la tercera, la contaminación del Templo (CD 4,14-18). La idea central es que en estos tres ámbitos se siguen leyes («justicia») que son efectivamente erróneas («redes de Belial»). La profanación del Templo tiene como causa el que los sacerdotes (al parecer) «se acuestan con mujeres que ven la sangre de su flujo menstrual» (5,6s.). Es ésta una típica acusación contra el sacerdocio, conocida también en los Salmos de Salomón y en la literatura rabínica (SalSl 8,13; *Niddá* 4,2), que refleja probablemente una disputa halálica sobre el tiempo que debe transcurrir para considerar pura a una mujer. La idea, según parece, es que la interpretación saducea<sup>50</sup> de la Ley («una especie de justicia») es errónea.

El autor, después de tratar a continuación otros asuntos, llega finalmente a la riqueza, la segunda «red», aunque no aparece este vocablo: los miembros de la Alianza (es decir, de la Alianza de Damasco) «se abstendrán de la riqueza impía adquirida por promesa o voto y de la riqueza del Templo» (6,15s.)<sup>51</sup>. Podríamos ciertamente recordar aquí Mc 7,11//Mt 15,5. Mediante una estrategia legal el dinero consagrado a Dios puede mantenerse para uso propio.

El autor tiene mucho más que decir sobre la «primera red», la inmoralidad sexual. Israel (más concretamente, «los constructores del muro», identificados como los que «van tras el precepto») está atrapado *bishtayim bizenut* (4,20). Es difícil saber con precisión cómo interpretar esta frase y las palabras siguientes. Vermes traduce «son capturados dos veces en la fornicación por tomar una segunda mujer...». Lohse: «Son capturados de dos formas: por la fornicación al tomar dos esposas...». Rabin lee «capturados en dos tipos de fornicación: (el primero) tomar dos mujeres...»<sup>52</sup>. Parece mejor seguir a Rabin leyendo «en dos tipos de inmoralidad sexual» y aceptando

50. O asmeona: las dos no son idénticas, y la identidad precisa de los sacerdotes criticados depende de la fecha del Documento de Damasco, que no necesitamos determinar con detalle.

51. Interpretación de Vermes. (La versión española de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 84, es un tanto diferente. N. del Revisor.)

52. Sobre las ediciones citadas véase la bibliografía del final.

también sus dos puntos. En este caso puede encontrarse una segunda acusación de inmoralidad sexual en 5,8-11<sup>53</sup>, que viene ilógicamente *tras* la acusación de impureza sacerdotal (5,6s.). La segunda clase de inmoralidad sexual en esta perspectiva reside en la prohibición mosaica de que un hombre se case con la hermana de su madre, a la vez que los grados de parentesco prohibidos deben ampliarse para evitar matrimonios análogos entre tío y sobrina (5,8-11).

El primero de los dos tipos de inmoralidad sexual es el paralelo relevante para nuestro estudio: es inmoral que los varones tengan dos esposas durante su vida. «El principio de la creación es ‘varón y hembra los creó’» (4,21, en singular). El autor presenta otros argumentos y la consecuencia parece haber sido importante: 1) «Los que entraron en el arca lo hicieron de dos en dos». 2) Dt 17,17 prohíbe al rey multiplicar sus esposas, aunque se excusa a David, ya que no pudo haber leído el Deuteronomio porque había sido sellado (5,1-6).

La interpretación predominante del pasaje del CD, como también de la perícopa sinóptica sobre el divorcio, está muy bien expresada por Dungan: el argumento tanto del Documento Sadoquita como de Jesús se fundamenta en

la espera del retorno inminente del tiempo de la creación, la era primordial perfecta pronta a manifestarse mediante la intervención directa de Dios. En verdad, este tiempo se siente tan cercano como para servir de base a la oposición contra las tradiciones contaminadas de los hombres... Esta semejanza particular entre el Documento de Damasco y la apelación de Jesús al momento de la creación hace visible el horizonte completamente apocalíptico de la respuesta de Jesús<sup>54</sup>.

He presentado la argumentación del Documento Sadoquita con todo detalle porque es importante que no nos precipitemos en la conclusión. Dungan, por ejemplo, no cita los posteriores argumentos bíblicos del CD. La argumentación del autor sadoquita en toda esta sección no está dominada en modo alguno por las expectativas escatológicas y por la noción de que el *Endzeit* (tiempo final) sería igual que el *Urzeit* (tiempo original). Aunque sabemos por el Rollo del Templo que por lo menos algunos en Qumrán esperaban un Templo nuevo, a nuestro autor no le preocupa esta idea por el momento. Lo que le interesa es la profanación del Templo en su propia época y si el

53. Véase Dungan, o. c., p. 116.

54. *Ibid.*, p. 117.

dinero consagrado al Templo debía o no retornar al uso privado. Al oponerse a que el varón tome dos esposas presenta tres argumentos de la Escritura, pero sólo en uno de ellos se apela al orden de la creación. La llave escatológica no abre todas las puertas.

Cuando retornamos al argumento atribuido a Jesús (Mt 19,3-9 y par.), nos damos cuenta de que hay dos argumentos de la Escritura, uno de los cuales apela al orden de la creación. El otro se fundamenta en otro principio: «Los dos se hacen una sola carne» y, a continuación, se profundiza en él: «De suerte que ya no son dos, sino una sola carne» (Mt 19,8//Mc 10,8). Esta línea de argumentación es la que sigue Pablo cuando argumenta contra las relaciones con prostitutas: «¿No sabéis que el que se une a una prostituta se hace un cuerpo con ella? Pues está escrito: ‘Los dos se hacen una sola carne’» (1 Cor 6,16).

Jesús, Pablo y el autor del Documento de Damasco compartían la idea de estar viviendo en los últimos días (para la perspectiva del CD, cf. 4,4). Pero la escatología no explica necesariamente todo. El comentario de Pablo sobre el divorcio y el matrimonio se fundamenta en la escatología: cf. 1 Cor 7,24-31. Pero su comentario sobre la prostitución, en donde cita Gn 2,24 (1 Cor 6,16), no parece depender de la escatología.

No intento probar de forma definitiva que la prohibición del divorcio por Jesús *no* proceda de su noción de que al final habría una vuelta al tiempo anterior a la caída. Puede haber sido así, y el hecho de que tanto el CD como la perícopa sinóptica pongan en primer lugar Gn 1,27 apunta en esta dirección. Pero no pienso que podamos estar seguros. El dicho sobre el divorcio *no prueba* que la cosmovisión de Jesús estuviese influida por la expectación escatológica. Creo por otros motivos que Jesús se comprendió a sí mismo como profeta del reino venidero de Dios, y es razonable interpretar el dicho sobre el divorcio como expresión de sus expectativas escatológicas, pero no pienso que podamos vincular los dos con una certeza total.

Nadie que aceptase la prohibición del divorcio por Jesús se convertiría por ello en un transgresor de la Ley, y en este sentido el dicho de Jesús no está en contra de la Ley. Pero vemos aparecer en él la idea de que la economía mosaica era insuficiente. La prohibición muestra que Jesús esperaba que hubiese un orden mejor. Es posible, pero no totalmente seguro, que estuviera fundamentada en la noción de que la nueva era imitaría en ciertos aspectos la creación original. Con todo, esta esperanza en un orden nuevo y mejor es escatológica en sí misma.

*Otras antítesis y dichos relacionados*

La sentencia sobre el divorcio en Mateo, además de aparecer en forma extensa en 19,3-9, se encuentra también como una de las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,21-47; el dicho sobre el divorcio se halla en 5,31s.). Es habitual considerar auténticas algunas antítesis, estimándolas como expresión de que Jesús rompió intencionalmente con la Ley<sup>55</sup>. Pero también se ha defendido lo contrario. No pocas veces se relacionan éstas con Mt 5,17 («No vine para abolir la Ley, sino para cumplirla») con el propósito de hacer ver que Jesús no abrogó la Ley, sino que la radicalizó<sup>56</sup>.

De entre estas dos líneas de interpretación es la segunda la que capta en verdad el espíritu de las antítesis, tanto si aislamos dos o tres de ellas como si las consideramos en su contexto actual. Debemos repetir aquí lo que dijimos al estudiar la perícopa sobre el divorcio: ser más estricto de lo que la Ley exige no significa estar en contra de la Ley. Sólo aquellos que lo entienden así pueden armonizar fácilmente las antítesis con la oposición de Jesús a ciertos aspectos de la Ley<sup>57</sup>. Para demostrar esto, daré un salto a un pasaje que aún no hemos estudiado. Supongamos que Mc 7,15 es auténtico, que realmente Jesús dijo que *no* contamina lo que entra en el hombre, sino lo que sale de él. El significado más elemental del dicho sería que los alimentos impuros no contaminan, y que, en consecuencia según su opinión, pueden comerse. Esto permitiría lo que Moisés prohibió e iría directamente en contra de la Ley. Sin embargo, si Jesús dijera «no sólo contamina lo que entra, sino más aún, lo que sale», la Ley se mantendría y radicalizaría, pero no sería negada. Supondríamos que quien habla estaba refiriéndose a un tipo de impureza diferente de la prohibida por el código dietético, sin negar la validez de la Ley. Las antítesis, excepto en el dicho sobre el divorcio, son del tipo «no sólo

55. Las antítesis consideradas auténticas generalmente son la primera, la segunda y la cuarta, que tratan del asesinato, el adulterio y el juramento, respectivamente. Sobre la opinión de que éstas se oponen de hecho a la Ley o a la autoridad de Moisés véase, por ejemplo, Käsemann, *art. cit.*, pp. 37s. («demoliendo la letra de la Ley»); W. G. Kümmel, *Theology of the New Testament*, 1974, p. 52; véase bibliografía en Banks, *o. c.*, p. 184, n. 1.

56. Especialmente W. D. Davies, «Matthew 5:17,18», en *Christian Origins and Judaism*, 1962, p. 44. Davies se suma a otros que niegan la autenticidad de las otras antítesis, y sostiene que la auténtica negación de la Ley está limitada a la tercera, la quinta y la sexta (*ibid.*). Véase n. 58, *infra*.

57. Por ejemplo Käsemann, n. 55, *supra*.

lo... sino también». Afirman la Ley, pero van más allá de ella. Si son auténticas, serían indicios claros de que Jesús no se opuso al código mosaico, sino que lo encontraba insuficiente<sup>58</sup>.

Sin embargo, hay dudas sobre su autenticidad. El problema principal es que forman parte de una pintura general de Jesús que debe ponerse en duda. Hay un nivel de material principalmente en Mateo que nos presenta a un Jesús que define su propia posición frente a los fariseos, pero sin incluir a quienes los fariseos excluían. La diferencia reside en que Jesús dice a sus discípulos que sean más justos que los fariseos pero *siguiendo el mismo patrón de exigencias*. Los fariseos han hecho la opción correcta, pero no la siguen suficientemente o con toda la radicalidad. Vemos a este Jesús en Mt 5,17-20.43-48; 6,1-8.16-18; 18,15-18; 23,5-7.23-26<sup>59</sup>. Este Jesús es el que proclamaba una justicia superior y perfecta tanto en lo exterior como en lo interior (5,48); el que dijo que ni una «i» ni una tilde de la Ley dejaría de cumplirse (5,19), y el que urgía a sus discípulos a ser más justos que los fariseos (5,20).

El Jesús que aparece en estos textos acepta las «minucias» externas, como el ayuno y el diezmo, pero se opone a la apariencia de los fariseos. Sus seguidores tienen que hacer lo mismo, pero mejorándolo y evitando la ostentación (Mt 6,1-8.16-18; 23,5s.). Este Jesús, en suma, exige una observancia muy estricta de cada detalle de la Ley, y aún más. Llama a los marginados, a los «gentiles y publicanos» (*eth-*

58. Lo que es verdad no sólo para las antítesis primera, segunda y cuarta, sino también para la tercera (divorcio) y la quinta. Así, la opinión de Davies sobre las antítesis no auténticas —es decir, que se oponen a la Ley— requiere una pequeña corrección (n. 56). La antítesis sexta no cita ninguna ley y, por tanto, prescindimos de ella.

59. La aplicación estricta de la teoría de las dos fuentes nos impide ver la coherencia y el significado de este material, puesto que Mt 5,43-48 tiene su paralelo en Lucas (por lo que de acuerdo con la teoría, procede de Q); 23,6s. se encuentra tanto en Marcos como en Lucas (así que procede de Marcos), y 23,23-26 tiene su paralelo en Lucas (procede, por tanto, de Q). Como ya dije en la «Introducción», se precisa una solución total y convincente al problema de las fuentes y también una historia completa de ella. Mi opinión es que debemos estar dispuestos a aceptar una solución compleja para el problema de las fuentes, una solución que nos permita descubrir una influencia transversal entre las versiones de los tres evangelios. Mientras llega esta solución, tengo que fundamentar mi argumentación en la coherencia interna de este material y también en la singularidad de su perspectiva. A mí me parece un «bloque» tan claro como los relatos polémicos o las secciones apocalípticas. Sin embargo, el material no es el resultado de la composición de Mateo, que era favorable a los gentiles (por ejemplo, 28,19) y conservó la tradición de la relación de Jesús con los publicanos. Sobre la posición peculiar de este bloque de material sobre estos puntos véase Mt 18,15-17; 5,46s.; 6,7.

*nikoi, ethnikos*: Mt 5,47; 6,7; 18,17; «publicanos» en sentido peyorativo: Mt 5,46; 18,17). Éste —en mi opinión— no es el Jesús histórico, el amigo de publicanos y pecadores que no hizo depender la entrada en el Reino del hecho de ser mejor fariseo que los mismos fariseos. Además, los testimonios de la iglesia primitiva se oponen fuertemente a que aceptemos el Jesús de Mt 5,17-20 (y otros textos afines) como el Jesús de la historia. Hemos comentado anteriormente (y volveremos a ello) que es difícil admitir como auténticas las afirmaciones contrarias a la Ley, teniendo en cuenta los problemas que sobre su interpretación se originaron tras la muerte de Jesús. *Pero el mismo argumento vale también para las afirmaciones explícitamente favorables a la Ley*. Si es cierto que Jesús dijo que toda la Ley debía ser absolutamente observada, difícilmente podría Pablo haber convencido a Santiago y Pedro para que aprobaran su misión.

Quienes desean mantener la autenticidad de este material pueden replicar a estas objeciones con dos suertes de razones. Una, argumentando que Jesús dijo algo de lo que se le atribuye en estas secciones, pero que no significaba originalmente lo que ahora parece significar. Así, 5,48 («sed perfectos») y 5,17 («vine para cumplir») significan en su contexto actual «sed perfectamente observantes tanto de lo más importante como de lo más nimio de la Ley»; pero también pueden abstraerse de su contexto y entenderse en el sentido de «llevar la Ley a su cumplimiento escatológico», lo que podría incluir posiblemente su quebrantamiento o alteración<sup>60</sup>. O se podría separar 5,17 de lo que sigue en 5,18s. (hasta el último detalle de cada una de las normas) y combinarlo con Mc 2,17 (vine a llamar a los pecadores) en el sentido de que Jesús comprendió su misión hacia los pecadores como cumplimiento de la Ley (interpretando el dicho en el que aparece «vine» mediante el otro). Nunca puede probarse que estos ejercicios sean erróneos, pero tampoco podemos construir sobre ellos nada serio.

Mt 5,17 nos recuerda de nuevo cuán poco podemos conocer los matices de la enseñanza de Jesús, y cómo apenas podemos probar nada mediante la combinación de dichos de aquí y allá. Jesús pudo haber dicho algo parecido a Mt 5,17. Con toda seguridad considero que estaba cumpliendo el plan de Dios y, así en un cierto sentido, la Ley y los profetas. El problema es que, a menos que sepamos por

adelantado lo que un dicho debe haber significado para poder considerarlo auténtico, no podemos utilizarlo. Y si lo sabemos por adelantado, ya no lo necesitamos. Este dicho, como cualquier otro, debe ser colocado en un conjunto de datos que le den sentido dentro de una reconstrucción general de la obra de Jesús. En su actual ubicación Mt 5,17 expresa un legalismo estricto que nadie quiere atribuir a Jesús. ¿Podemos mantener este dicho creándole una nueva ubicación o combinándolo con otras palabras suyas? En mi opinión no podemos confiar en la reconstrucción de contextos que proporcionen nuevos significados. Una vez más presentaré una analogía con el tema de «Pablo y la Ley». El lector de Gálatas se sorprende tal vez al encontrar a Pablo diciendo en Rom 3,31 que él «mantiene el valor de la Ley». Sin embargo, dado que tenemos las dos cartas, podemos explicar la aparente contradicción atendiendo especialmente al contexto. En Romanos Pablo está reaccionando en parte a la acusación de antinomismo (3,8), que se esfuerza por corregir (cf. también 6,1.15). Así podemos comprender que él con sus declaraciones negativas sobre «la justicia mediante la Ley» no pretendía decir que había que abandonar completamente la Ley y que, por tanto, deseaba equilibrar la balanza. Pienso que hasta aquí estaremos todos de acuerdo. Sin embargo, la cuestión sobre cómo mantener unidas todas las afirmaciones de Pablo sobre la Ley produce un torrente de respuestas diferentes, aun cuando tenemos las cartas. ¿Qué oportunidad tenemos, pues, con un dicho como el de Mt 5,17? Pienso que ninguna. Jamás sabremos si Jesús dijo esto o algo parecido. Tal como están las cosas, no podemos utilizar esta afirmación como fundamento para nuestra reconstrucción de Jesús y el judaísmo. Si tuviésemos los dichos originales de Jesús sobre la Ley en su contexto original, podríamos posiblemente presentar una explicación detallada sobre cómo comprendió su ministerio en relación con el sistema mosaico. Pero mucho me temo que nunca podremos obtener este material.

La misma argumentación vale para las antítesis. ¿Podemos sacarlas con éxito de su contexto actual? Mt 5,17-20.48; 6,1-8.16-18 apuntan decididamente en la dirección de un Jesús eminentemente legalista, y las antítesis (5,21-47) se ajustan bien a ese contexto. Sin embargo, si las sacamos de él, podrían ser leídas como referidas a otro tipo de justicia, la del corazón y la mente, en lugar de la simple justicia de las acciones. El significado no sería «cumplid toda la Ley hasta sus más insignificantes detalles», sino «el cumplimiento auténtico de la Ley reside en el corazón». Esta interpretación no sitúa las antítesis en contradicción directa con la imagen dominante de Jesús, quien no

60. Sobre la interpretación de 5,17 (sin 5,48) en el sentido de «llevar a su cumplimiento escatológico y transformarla» (y en este sentido cambiarla) véase B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 1979, pp. 147-151. Davies entendía 5,17 en el sentido de «cumplir mediante su radicalización» («Mtt. 5:17,18», p. 45).



fundamentó ciertamente su ministerio en la exigencia de una obediencia estricta a la Ley. El problema de nuevo es que estas reconstrucciones deben fundamentarse en un conocimiento previo al que sólo pueden completar, pero esta empresa es altamente hipotética.

Hay otro modo de armonizar el Jesús de Mt 5,6 y 23 con el que aceptaba a los pecadores. Puede proponerse que el Nazareno hizo más estrictas las exigencias morales, pero relajó las externas<sup>61</sup>. La relajación de las exigencias externas le permitió reunirse con los malvados al tiempo que exigía a sus seguidores que observaran los más altos niveles morales. El primer problema con esta propuesta es que Jesús, tal como aparece en Mt 5,6 y 23, no relaja las exigencias externas. Sus discípulos deben seguir pagando el diezmo de la menta, el anís y el comino (23,23), y deben ayunar (6,16-18)<sup>62</sup>. Los seguidores del otro Jesús no ayunaron durante su vida (Mc 2,18-22 y par.), y la reputación de aquél podía ponerse en duda porque no observaba la disciplina ascética que el ayuno representaba («un bebedor y comilón», Mt 11,19 y par.). En el campo de la teoría es posible tal vez la combinación de una piedad de exigencia superior con la aceptación de la relajación de ciertas prácticas religiosas. Pero cuando se trata del mismo asunto, y éste tiene que ver con la práctica como en el caso del ayuno, la combinación no es posible.

La segunda dificultad contra esta armonización es que los «héroes» de gran parte de la tradición evangélica, los publicanos, son tratados como personas indeseables en Mt 5,46.

Puesto que las negaciones son difíciles de probar, no deseo defender que podamos saber que Jesús no dijo nada de lo que se le atribuye en estas secciones que estudiamos. Me inclino a rechazar toda la sección, Mt 5,17-6,18, menos lo referente a la oración (6,9-13). Incluso el dicho sobre el divorcio se conserva probablemente de forma más cercana al original en Mt 19,3-9. Si, no obstante, consideramos auténticas algunas o todas las antítesis, llegaríamos a saber de forma más detallada lo que ya sabíamos: que Jesús no se opuso a la ley mosaica, sino que sostuvo que en ciertos aspectos no era suficiente ni definitiva.

Resumiendo: los resultados de nuestro estudio sobre las afirma-

61. Véase el tratamiento de este problema en G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, 1979, pp. 75-76. Theissen estudia el «movimiento de Jesús» y no se refiere necesariamente a Jesús mismo.

62. Cf. Theissen, *ibid.*, p. 76: la relajación respecto a los asuntos externos y la radicalización de los internos, falla como interpretación «cuando las mismas normas se radicalizan y relajan a la vez».

ciones del Sermón de la montaña que tratan de la Ley nos llevan a decir que, excepto la perícopa sobre el divorcio, todo lo demás es de dudosa autenticidad. Incluso aunque algunas sean auténticas, no nos ayudan mucho en nuestro trabajo, pues deben ser controladas por los hechos y por nuestra propia reconstrucción de causa y efecto. A menos que estemos dispuestos a pensar que Jesús se indispuso con las autoridades por ser demasiado estricto en los asuntos de la Ley, y que los «falsos hermanos» (Gal 2,4) estaban siguiendo a Jesús al insistir en que debía cumplirse completamente la Ley, debemos concluir que no obtuvieron un resultado inmediato. Si son ciertas, o sólo parcialmente ciertas, entonces darían a entender claramente que Jesús no rechazó la ley judía. Pero esta afirmación, a decir verdad, no sería en cualquier caso una propuesta seria. Toda la obra de Jesús y la de sus discípulos se sitúa, como hemos repetido frecuentemente, en el marco de la escatología judía. No necesitamos de Mt 5,17 para convencernos de que Jesús no rechazaba las Escrituras de su pueblo.

#### *Sábado, lavatorio de manos y comida*

Trataré con extrema brevedad estos puntos de la Ley mediante los que se presenta a Jesús en conflicto directo con los fariseos. Algunos especialistas han fundamentado en la supuesta violación por parte de Jesús de las leyes del sábado y la comida la clave del conflicto que provocó su muerte (como de hecho aparece en Mc 3,6)<sup>63</sup>. Aunque sin hallar en estas disputas ningún conflicto que mereciera la muerte, muchos han considerado estos puntos de la Ley como la causa del conflicto de Jesús con sus contemporáneos<sup>64</sup>. Las opiniones se extienden desde éste al otro extremo: no hay en absoluto violación de la Ley, o ninguna merece demasiada atención<sup>65</sup>. En este caso debe considerarse correcto uno de los extremos: el segundo.

No estudiaré detalladamente cada perícopa y, en consecuencia, no abundaré en su estudio exegético. Hemos ofrecido en la «Introducción» un amplio abanico de opiniones al respecto. Creo que nuestra posición puede apoyarse en gran parte sobre el fundamento de observaciones generales.

63. Kümmel, *art. cit.*; Käsemann, *art. cit.*, p. 40.

64. Véase el «Estado de la cuestión». Véase también el resumen de Aulén en *o. c.*, p. 49.

65. Debemos recordar que los especialistas judíos en particular no encuentran ninguna violación sustancial de la Ley por Jesús. Véase *supra*, p. 90.

Antes de tratar los pasajes, deberíamos hacer la observación preliminar de que las cuestiones sobre la comida y el sábado serían de más importancia para las iglesias que contaban con gentiles en su seno que para el judaísmo precristiano. En un ambiente judío la observancia del sábado y el consumo de alimentos *kosher* eran en su mayor parte hechos rutinarios<sup>66</sup>. Que la comida y el sábado constituían un problema para las iglesias gentiles aparece claramente en las cartas de Pablo, donde sólo estos dos asuntos, aparte de la circuncisión, necesitan un tratamiento especial (Gal 2,11-14; 4,10; Rom 14,1-6). Por ello, el que los temas del sábado y la comida sean tan relevantes en los evangelios se debe muy probablemente a la importancia que llegaron a tener en la Iglesia. Lo que no significa por supuesto que pueda probarse que Jesús nunca polemizara sobre estos temas. Ésta es otra de las propuestas negativas que no pueden probarse. Pero es muy improbable que tales puntos *determinaran* sus relaciones con sus contemporáneos.

Notemos que esta reflexión hace que los debates con los fariseos disminuyan en importancia. Me encuentro entre un creciente número de especialistas que duda de que hubiera puntos importantes de oposición entre Jesús y los fariseos (es decir, con los fariseos en particular en cuanto grupo diferente del resto de la Palestina judía). Una vez más la negación no puede probarse. Pero todas las escenas de debate entre Jesús y los fariseos tienen algo más que un ligero aire de artificialidad. Estudiaremos más detenidamente esta cuestión en el próximo capítulo.

Bultmann y muchos otros autores han indicado el carácter irreal («ficticio»)<sup>67</sup> de estas escenas. Sin embargo, son muchos los que no se han dado cuenta de cuán increíbles resultan muchas de ellas. Harvey, por ejemplo, estudia seriamente la historia narrada en Mc 2,23-26 como si fuera un *acontecimiento* real en el que Jesús transgredió la Ley al permitir a los discípulos recoger grano en sábado<sup>68</sup>. De igual modo, parece pensar que los fariseos fueron realmente a Galilea para inspeccionar las manos de los discípulos de Jesús (Mc 7,2)<sup>69</sup>. En este

66 Tiberíades podría ser la excepción, refundada en tiempos de Jesús. Anteriormente (p. 272), dijimos que el lugar creaba un problema para muchos judíos, puesto que conllevaba una permanente impureza por el contacto con cadáveres. Según Josefo, fue habitada por «una chusma muy variada» (Ant XVII,37), y podía ocurrir perfectamente que las leyes dietéticas y las relativas al sábado no fueran observadas regularmente. Pero no parece que Jesús tuviera relación alguna con esta ciudad.

67 Bultmann, *Historia*, p. 99

68. Harvey, *o. c.*, pp. 38s.

69 *Ibid*, p. 50.

último caso, y también al estudiar Mc 2,18, Harvey no cae en la cuenta de que no se dice que Jesús fuera acusado, sino sus discípulos<sup>70</sup>. Al tomar los relatos al pie de la letra parece también negar lo que precisamente había aceptado como un «resultado seguro» de la historia de las formas, a saber, que los relatos de conflicto fueron compuestos a la luz de los debates entre el cristianismo y el judaísmo<sup>71</sup>.

Deberíamos darnos cuenta de las escenificaciones tan altamente irrealistas de muchos de estos relatos polémicos: los fariseos no se organizaron en grupos para pasar sus sábados en los campos de Galilea con el deseo de sorprender a un posible transgresor (Mc 2,23s.), ni es verosímil que los escribas y fariseos hicieran un viaje especial a Galilea desde Jerusalén para inspeccionar las manos de los discípulos de Jesús (Mc 7,1s.). Estas historias no deben leerse ciertamente como descripciones históricas de la polémica entre Jesús y sus adversarios.

Puede argumentarse ciertamente que «por el humo se sabe dónde está el fuego»; es decir, que los relatos de disputas no *describen* debates históricos entre Jesús y los fariseos, pero conservan la memoria de que Jesús entró en conflicto con los fariseos por el tema de la Ley<sup>72</sup>. A primera vista es una propuesta razonable, pero no demostrable. Pienso, sin embargo, que el estudio detenido de los datos nos llevará a la conclusión de que no hubo ningún conflicto importante entre Jesús y los fariseos por los asuntos del sábado, la comida y las leyes de pureza.

Pero incluso aceptando todas las historias como ciertas (aunque con introducciones artificialmente compuestas), debemos darnos cuenta de que no hubo una transgresión real de la Ley por parte de Jesús. En el pasaje sobre el lavatorio de manos (Mt 15,1-20//Mc 7,1-

70 *Ibid*

71 Sobre el sintagma «resultado seguro» véase Harvey, *ibid*, p. 49, n. 69. Expone este investigador que algunos aspectos de la conducta de Jesús están «tan constante y consistentemente atestigüados en los relatos evangélicos, que podemos utilizarlos con toda confianza como prueba de que Jesús, aun compartiendo creencias e ideas fariseas, no pudo ser acogido como maestro en el seno de la tradición farisea» (pp. 49s). Continúa diciendo que Jesús era «frecuentemente acusado de no mantener el comportamiento religioso» que los fariseos esperarían (p. 50), y cita como pruebas Mc 2,18 (ayuno) y 7,2 (lavatorio de manos). Esta forma de argumentación es muy inconsistente. 1) Nadie ha dicho que Jesús fuera un maestro fariseo; lo que hace Harvey aquí es sugerir una explicación que él mismo puede refutar fácilmente, 2) los adverbios «constantemente», «consistentemente» y «frecuentemente» no responden adecuadamente a los textos aducidos. Tanto el ayuno como el lavatorio de manos aparecen una sola vez.

72 Véase, por ejemplo, Schurmann, *art. cit*, p. 336.

23)<sup>73</sup> son los discípulos los acusados. Me he esforzado anteriormente en señalar que el «lavatorio de manos» no era una exigencia bíblica para el laico. Aunque es cierto que los *haberim* se comprometían a observar leyes especiales de pureza, no hay pruebas que demuestren que los que no las cumplían eran pecadores y no habría razón alguna para singularizar críticamente a los discípulos de Jesús. Éste y sus discípulos no eran obviamente *haberim*, pero esto les situaba en el ámbito de la gran mayoría social.

La disputa sobre el lavatorio de manos, al menos en Marcos, desemboca en un discurso sobre la comida, que en la ley judía es un asunto completamente diferente<sup>74</sup>. La artificialidad de la conexión es evidente. Así, tras la disputa sobre el lavatorio de manos, Marcos introduce lo que es claramente un segundo tema: «Llamando de nuevo a la gente» (Mc 7,14). ¿A qué gente? ¿A los que estaban siempre alrededor de Jesús? En cualquier caso el tema cambia a «lo que contamina», y el argumento central en el discurso de Jesús es que la persona se contamina no por lo que entra a su boca, sino por lo que sale de ella. Marcos (no Mateo) lo aplica explícitamente a las leyes dietéticas (7,19). Aun así, no hay indicación alguna de que Jesús y sus discípulos no comieran alimentos *kosher*<sup>75</sup>, aunque resulta obvia la importancia del comentario de Marcos para las iglesias gentiles.

El dicho de Mc 7,15 («No hay nada fuera del hombre que al entrar en él pueda contaminarlo...») es considerado frecuentemente como el fragmento más seguro de todo el pasaje<sup>76</sup>, y se entiende en ocasiones como réplica a una cuestión como la de Mc 7,5 que trata del lavatorio de manos<sup>77</sup>. Sin embargo, no parece tratarse de esto. «Lo que entra» debe ser seguramente el alimento —no hay otra cosa que entre y salga—<sup>78</sup>, y la declaración no responde a la pregunta de si los

discípulos deberían o no hacerse *haberim*, laicos que aceptan leyes especiales de pureza. Efectivamente la finalidad del dicho es tan clara que se haría imposible comprender las posiciones de los «falsos hermanos», de Pedro y de Santiago, si lo consideramos auténtico<sup>79</sup>.

Es muy probable que toda la perícopa sobre la recogida de grano en sábado (Mt 12,1-8//Mc 2,23-28//Lc 6,1-5) sea una creación de la Iglesia. Hace ya tiempo Bultmann observó que son los discípulos los criticados (es decir, la Iglesia), no Jesús, y que el pasaje es una réplica cristiana a una crítica judía<sup>80</sup>. De existir un núcleo histórico, no veo cómo podríamos recuperarlo<sup>81</sup> a excepción de las sentencias conclusivas (de las que trataremos más adelante).

Las historias de curación en sábado (el hombre con la mano seca, Mt 12,9-14//Mc 3,1-6//Lc 6,6-11; la mujer tullida, Lc 13,10-17; la curación de la mujer con hidropesía, Lc 14,1-6) tampoco son ejemplo alguno de que Jesús transgrediera la ley del sábado<sup>82</sup>. El asunto es muy simple: no se realizó trabajo alguno<sup>83</sup>. Si Jesús hubiera tenido que quitar una piedra que aplastara la mano de un hombre, habría habido ocasión para el debate sobre el principio legal: ¿estaba en peligro la vida del hombre, o podía posponerse el trabajo hasta la puesta del sol? Pero la imposición de manos (Lc 13,13) no es trabajo, y en los otros relatos no se habla de ningún otro tipo de acción física<sup>84</sup>.

No es imposible que algunos dichos auténticos de Jesús hayan sido incorporados en uno o más de los relatos que hemos considerado. Es el caso, por ejemplo, de Mc 7,15; pero tal como ahora se

79. A menudo se ha percibido esto. Véanse especialmente los dos artículos de Räsänen en n. 78. Lambrecht (*art. cit.*, pp. 77s.) suscita la cuestión, pero llega a la misma conclusión que otros: Jesús se opuso a la Ley, pero sin ser consciente de ello. Creo que esto nos exige aceptar que los discípulos tampoco lo eran.

80. Bultmann, *o. c.*, p. 76.

81. Véase también Hultgren, *o. c.*, pp. 111-115.

82. Véase también Harvey, *o. c.*, pp. 37s.

83. Cf. G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, p. 25. Westerholm (*o. c.*, p. 95) comenta que «es razonable que los fariseos se opusieran a esta acción (la curación) cuando la vida no estaba en peligro»; esto es posible aun cuando los tipos de curación atribuidos a Jesús en los evangelios sinópticos no están prohibidos en la Misná. R. Pesch («Der Anspruch Jesu»: *Orientierung* 35 [1971], p. 68) piensa también que Jesús, en Mc 3,1-6, se opuso a la ley, bíblica o farisea, del sábado. Pero en la perspectiva de la ley rabínica posterior parecería que, aun admitiendo al pie de la letra los relatos de curación en sábado, no habría en ellos una transgresión realmente importante.

84. Hallamos un interesante análisis de Mc 3,1-6 en C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967, p. 63. Sugiere que el debate «se mueve en dirección diferente» a «la típica disputa sobre lo que está o no permitido en sábado»: «se trata de un egoísmo que es inconsistente con la piedad judía».

73. Sobre este pasaje véase el excelente estudio de Lambrecht, *art. cit.*

74. Lambrecht (*art. cit.*, p. 25) señala que «para el redactor el conjunto de estos veintidós versículos constituyen una unidad temática». Creo que esto indica que el evangelista mismo no conocía la distinción entre la ley del lavatorio y la dietética.

75. Cf. Harvey, *o. c.*, pp. 39s.

76. Véase, por ejemplo, Westerholm, *o. c.*, pp. 98-101. Berger (*o. c.*, pp. 476s., 507) sostiene que incluso la parte más primitiva del pasaje, Mc 7,15, no es auténtica. Procede del judaísmo helenístico, y es expresión de una polémica interna del judaísmo.

77. Mc 7,15 responde a la cuestión de Mc 7,5: Lambrecht, *art. cit.*, pp. 56s.; cf. p. 30, n. 13.

78. Sobre la insistencia con que Mc 7,15 se refiere a la comida véase Heikki Räsänen, «Zur Herkunft von Markus 7,15», en J. DeLobel, *Logia. Les Paroles de Jésus — The Sayings of Jesus*, 1982, p. 478; «Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15»: *JSNT* 16 (1982), pp. 81s.; Lambrecht, *art. cit.*, p. 75.

encuentra el dicho, difícilmente puede ser auténtico. Como hemos notado ya, debe referirse a los alimentos y probablemente nunca tuvo otro contexto fuera del rechazo de la Iglesia a las leyes dietéticas. Diferente, sin embargo, es el caso de la sentencia de que el Hijo del hombre es señor del sábado (Mt 12,8//Mc 2,28//Lc 6,5). El dicho es utilizado en los evangelios para justificar la transgresión del sábado, pero si es más antiguo que su contexto actual, pudo originalmente no haber sido entendido de este modo. A la Iglesia le costó algún tiempo llegar al convencimiento de que no era necesario observar el sábado y, por tanto, es difícil pensar que Jesús lo dijera explícitamente de este modo. No tengo ninguna nueva propuesta que ofrecer sobre lo que la sentencia puede haber querido decir originalmente. El dicho del Hijo del hombre nos introduce en verdad en uno de los aspectos más inciertos del estudio de los evangelios; pero no creo que necesitemos abordar su estudio<sup>85</sup>.

### Conclusión

Hemos encontrado un ejemplo en el que Jesús exigió efectivamente la transgresión de la Ley: al hombre cuyo padre había muerto. Por lo demás, nada en los evangelios manifiesta desobediencia alguna a la Ley por parte de Jesús. Y, a excepción de este caso, su seguimiento no suponía transgresión alguna para sus discípulos. Por otra parte, hay pruebas claras de que Jesús no consideraba que el sistema mosaico fuera definitivo y absolutamente vinculante. Habló y se manifestó sobre la destrucción del Templo antiguo y la llegada del nuevo, admitió a los pecadores en el reino sin exigirles los signos del arrepentimiento requeridos por la Ley y promulgó por lo menos una norma para el orden nuevo: la prohibición del divorcio.

85. Prescindimos aquí de la cuestión del ayuno, que ni siquiera se presenta como problema legal; le preguntan a Jesús por qué sus discípulos no ayunan, cuando sí lo hacen los discípulos de Juan y los fariseos; Jesús responde apelando a la presencia del novio (Mc 2,18-22 y par.). El ayuno del Día de la expiación estaba prescrito por la Ley (Lv 16,29) y también se practicaban sin duda alguna otros ayunos (cf. Zac 7,3; 8,19: los días de ayuno se convirtieron en fiestas). La controversia de los evangelios no parece referirse al Día de la expiación. Puede ser perfectamente auténtico el recuerdo de que ni Jesús ni sus discípulos ayunaban. Es verdad que al menos una parte de la iglesia primitiva ayunaba (Mt 6,16-18), probablemente la misma que pensaba que debía cumplir la Ley mejor que los fariseos. El hecho de que ni Jesús ni sus discípulos ayunaran está también atestiguado por Mt 11,18s. y par. Pero, insistimos, no se trataba de un problema legal.

Ahora podemos entender por qué los especialistas hablan de la «libertad soberana» de Jesús sobre la Ley. Al parecer, éste no pensaba que pudiera ser gratuitamente transgredida, sino más bien que no era definitiva.

Esta actitud surgió casi con total certeza de su convicción de que la nueva era estaba muy cerca. El dicho sobre el Templo es completamente claro y los otros puntos pueden explicarse también apelando a la expectación del *éschaton* por parte de Jesús. La prohibición del divorcio, como vimos, no exige como fundamento la convicción de que el *Endzeit* («tiempo final») fuera igual al *Urzeit* («tiempo primitivo»), pero apunta en cualquier caso a un orden nuevo. El reino en el que son admitidos los pecadores es ciertamente el reino venidero. Fue el sentimiento de estar viviendo en un cambio de era lo que permitió a Jesús pensar que la ley mosaica no era definitiva ni absoluta.

Los discípulos no tuvieron la impresión de que el sistema mosaico carecía de valor y había sucumbido. Pienso que podemos confiar en los Hechos cuando nos indican que sentían que el Templo seguía siendo un lugar adecuado de culto (por ejemplo, Hch 3,1; 21,23-26). Puede que pensarán que estaba condenado, pero no que fuera impuro o que ya hubiera sido reemplazado.

Hemos vuelto una y otra vez al hecho de que nada de cuanto Jesús dijera o hiciera con relación a la Ley condujo a sus discípulos tras su muerte a hacer caso omiso de ella. Este hecho importante, que supera a todos los demás, fija un límite claro a lo que puede decirse sobre Jesús y la Ley<sup>86</sup>. Deseo, sin embargo, llamar la atención sobre un curioso aspecto de este hecho. Incluso cuando sabemos, o albergamos buenas razones para creerlo, que tenemos un dicho que afecta a la Ley y que procede de Jesús, podemos decir también que tal dicho no determinó totalmente la conducta y la actitud cristianas primitivas. La sentencia sobre el divorcio es segura y está atestiguada por Pablo, que la cita, la atribuye al Señor y prosigue dando sus propias reglas de forma independiente. Éstas no surgen del dicho atribuido «al Señor», ni están totalmente de acuerdo con él (1 Cor 7,10-16). Las palabras sobre dejar a los muertos que entierren a sus muertos no parecen haber tenido repercusión alguna. Es diferente a todo cuanto conocemos del cristianismo primitivo, lo que nos ayuda a confirmar su autenticidad; pero también significa que no tuvo influencia alguna. El Jesús de Mt 15,4//Mc 7,10 y el de Mt 19,19 y par. repite el manda-

86. Así también, por ejemplo, Räisänen, «Zur Herkunft...», p. 477.

miento de honrar padre y madre como si tuviese que ser aceptado sin reservas. Si uno u otro de estos dichos, al igual que Mt 8,21s., son auténticos, tendríamos que concluir que uno matiza al otro: aun cuando en Mt 8,21s. Jesús dice algo que parece claramente implicar poco aprecio por la observancia del mandamiento, su aceptación en otras partes indica que no era ésta su intención. En cualquier caso los discípulos no entendieron el dicho de Mt 8,21s. y par. como autorización para desobedecer la Ley<sup>87</sup>.

¿Deberíamos seguir en esta línea y concluir que después de todo Jesús pudo haberse opuesto directamente a la Ley en otros casos? ¿Se opuso al sábado, a las reglas dietéticas y a otras leyes «ceremoniales» pero sus discípulos no lo captaron? No lo creo. Se trata de asuntos de comportamiento concreto que los discípulos no podían haber pasado por alto. Si tuviéramos que suponer que, como en el caso del divorcio, había tradiciones claras sobre estas cuestiones pero que no fueron tenidas en cuenta por los apóstoles, no podríamos explicar por qué Pablo ni siquiera apela a ellas. Al menos cita una versión del dicho sobre el divorcio, aun cuando no lo considera como precepto vinculante, y no podemos suponer que se olvidara de referirse a las tradiciones sobre el sábado y las reglas dietéticas que apoyaban su propia posición.

Solamente la acción y las palabras contra el Templo fueron los que tuvieron un resultado comprobable: la crucifixión con toda probabilidad y el discurso de Esteban. Sin embargo, colegimos que la acción no fue interpretada en el sentido —ni probablemente lo tendría— de que Jesús se opusiera a los sacrificios instituidos por Dios. Esteban parece haber adoptado una actitud más negativa que la mantenida por Jesús. Éste tenía puestas sus esperanzas en una era nueva y, por tanto, consideró que las instituciones de su época eran no definitivas y, en este sentido, insuficientes. Sin embargo, no fue un reformador. No encontramos ninguna crítica a la Ley que nos permita decir que se opusiera a ella o que la rechazara.

87. Podríamos explicar este sorprendente dicho como un ejemplo en el que Jesús afirma poseer autoridad para suspender la Ley, sin que esto implique sentar un precedente absoluto o que la Ley sea por ello «abrogada». Sobre este enfoque, véase B. S. Jackson, «Jésus et Moïse: le statut du prophète à l'égard de la Loi»: *Revue historique de droit français et étranger* 59 (1981), pp. 341-360.

## OPOSICIÓN Y ADVERSARIOS

### *Oposición*

Las implicaciones de cuanto hemos sostenido hasta ahora sobre Jesús, los pecadores, la Ley y el Templo para comprender la oposición suscitada contra él deberían estar razonablemente claras, pero las expondré brevemente.

Jesús llegó a un conflicto fundamental con el «judaísmo»; es decir, con aquellas perspectivas, opiniones y convicciones que probablemente eran compartidas por la mayoría. Realizó una acción amenazante y añadió una declaración comprometida contra el Templo. Sin duda alguna este hecho se consideró como un ataque contra el Santuario. En este caso no sólo los sacerdotes, sino la mayoría de los judíos, incluidos probablemente los que eran poco practicantes, se habrían sentido profundamente ofendidos. Si leemos a Josefo y a Filón, no podemos pensar ciertamente que un ataque contra el Templo resultara ofensivo solamente para la jerarquía sacerdotal. Una verdadera amenaza al Templo suscitaría el fantasma de una revuelta general. Un gesto de menor alcance generaría una fuerte hostilidad<sup>1</sup>.

1. Los judíos estaban dispuestos a luchar y morir antes que ver el Templo profanado. El ejemplo más relevante lo constituye la amenaza de Gayo (Calígula) de erigir su estatua en el Templo. Josefo atribuye a «miles de judíos» un discurso en el que dicen «preferimos que nos maten antes de verte cumplir [Petronio] tal cosa» (Ant. XVIII, 262). El testimonio de Filón es incluso más dramático, pues amenaza con un levantamiento en todo el Imperio si se llegara a realizar el hecho. Véase *De Legat.* 159: «Todos, en todas partes, aun no siendo naturalmente favorables a los judíos, tenían miedo de tomar parte en la destrucción de cualquiera de nuestras instituciones»; 192:

Un ataque al Parlamento no sólo lo sentirían los diputados, ni uno a la Casa Blanca lo sentirían solamente el presidente y su gabinete. El Templo era el orgullo y la alegría del judaísmo tanto en Palestina como fuera de ella<sup>2</sup>. Eran muchos los que criticaban a los sacerdotes<sup>3</sup>. Éstos, como los políticos de hoy día, eran objeto de crítica. Los sumos sacerdotes en particular eran nombrados, depuestos y sustituidos por gobernantes seculares. Muchos eran indignos del cargo. Pero incluso así, el mero ponerse las vestiduras les confería prestigio y autoridad ante los demás<sup>4</sup>. También es cierto que hubo muchos sacerdotes dignos del cargo que representaban. Josefo hace un extenso panegírico de Ánano, sumo sacerdote en tiempos de la revuelta contra los romanos (Bell. IV,318-325). Los millares que murieron por él y por el Templo contra los celotas e idumeos dan testimonio de la devoción que inspiraba el culto (Bell. IV,313). Josefo nos habla también de sacerdotes que prefirieron morir antes que renegar de sus deberes sagrados (Bell. I,148).

Así, aun cuando existiesen dudas sobre la dignidad de algunos sacerdotes, éstas no afectaban a la normal veneración del Templo. Al contrario, la crítica a la acción sacerdotal «era en sí misma un signo de

«Si debe ser así, moriremos y dejaremos de existir, pues una muerte verdaderamente gloriosa por defender las leyes puede ser llamada vida», 194 la amenaza de Gayo estaba dirigida contra «todos los judíos»; 212 todos ellos están marcados por el celo del Templo; 213-215 los judíos son muy numerosos, demasiado numerosos para estar dentro de un solo país y, si se les ofende, pueden constituir un verdadero peligro, finalmente Filón profiere una amenaza religiosa «Los cielos prohíben en verdad que los judíos de todas partes lleguemos a defendernos mediante común acuerdo. El resultado sería tan asombroso que no encontraríamos resistencia alguna».

La lealtad y devoción al Templo es un aspecto especial de la lealtad y devoción a la Ley, pero el imponente y hermoso Templo, al que decenas de miles contribuían con el dinero de sus impuestos, estimulaba especialmente la lealtad. Sobre la devoción que inspiraba el culto del Templo véase la Carta de Aristeas 92-99 todos «quedarán estupefactos .. con sólo pensar en la santidad que rodea cada detalle del culto ..», cf. la emocionante y desorbitada descripción que Josefo hace del primer Templo, Ant. VIII,63-129, que refleja con seguridad el esplendor del Templo de Herodes.

2. «Fuera de ella» está confirmado por el pago del impuesto del Templo por judíos «en cualquier sitio donde estuvieren» (Bell. VII,218), véase también Filón, *De Legat.*, 156.

3. Obviamente los sectarios de Qumrán pensaban que el sacerdocio de Jerusalén no era válido. Para otras críticas véase SalsI 8,13; cf. 1,8; 2,3; AsMo 7.

4. Herodes guardaba y controlaba las vestimentas del sumo sacerdote. La custodia fue devuelta a los sacerdotes por Vitelio con permiso del mismo Tiberio. Tras la muerte de Herodes Agripa I hubo una disputa sobre este asunto. Todo ello indica el inmenso prestigio del sumo sacerdote por razón de su oficio, independientemente de su carácter y aptitudes. Sobre estas vestimentas véase Ant. XV,403-408; XVIII,90-95.

que el Templo realmente importaba»<sup>5</sup>. El Templo había sido ordenado por Dios, y cualquier ataque contra él habría sido profundamente ofensivo.

En segundo lugar, Jesús afirmó que era el portavoz de Dios. Los sacerdotes eran los portavoces oficiales, pero había una considerable predisposición en el pueblo para aceptar otros intermediarios. Los especialistas dicen algunas veces que en aquella época se consideraba que la profecía había cesado en Israel<sup>6</sup>, pero resulta evidentemente claro que no era así. Juan Bautista precedió a Jesús, y después aparecieron otros. Todos éstos eran profetas, o decían serlo, y todos tuvieron gente que los seguía. A diferencia del ataque contra el Templo, la pretensión de Jesús de ser portavoz de Dios no fue considerada ofensiva. Es seguro que a los portavoces oficiales —de hecho los aristócratas de Jerusalén— no les sentarían nada bien estas intervenciones. Pero es evidente que no aplicaron una política de represión contra este tipo de disidencia. Había por otra parte intérpretes laicos de la Escritura que desafiaban las prerrogativas sacerdotales (cf. Bell. I,110). Estaban seguros en Jerusalén, sobrevivieron a todo tipo de tumultos, y posteriormente emergieron como dirigentes del judaísmo. Además, la historia de las muertes de otros profetas no indica que los sacerdotes los hubieran eliminado sistemáticamente. Ninguno fue ejecutado como resultado de un juicio en el que hubieran tenido alguna intervención los dirigentes de los sacerdotes<sup>7</sup>.

Sin embargo, hay un aspecto central del mensaje de Jesús que con toda probabilidad fue especialmente ofensivo: la afirmación de que los pecadores estarían en el Reino. Jesús, al parecer, no les exigió la restitución ni la manifestación de su arrepentimiento mediante el ofrecimiento de un sacrificio. Aunque no hubiera llegado a tal extremo, es muy probable que Jesús fuera considerado un personaje que desafiaba la idoneidad de la alianza mosaica, no porque se opusiera explícitamente a ciertas partes de ella, sino porque pensaba que quienes le aceptaban a él podían prescindir de algunas de sus exigencias. Esto

5 W. Horbury, «New Wine in Old Wine-Skins IX. The Temple» *ExpT* 86 (1974-1975), p. 38

6 A favor de la teoría de que era opinión común que la profecía ya había cesado véase J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 41980, pp. 102-103; J. Reumann, *Jesus in the Church's Gospels*, 1968, p. 220 Véanse las matizadas observaciones de R. Leivestad, «Das Dogma von der prophetenlosen Zeit» *NTS* 19 (1973), pp. 288-299; P. Schafer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, 1972, pp. 89-115, 116-134, 143-146, J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, p. 382, n. 81.

7. Juan Bautista Mt 14,3-12 y par.; Teudas Ant. XX,97s.

significa, en segundo lugar, que mostró un egocentrismo que debió haber escandalizado a muchos de sus contemporáneos, pues lo consideraron impío<sup>8</sup>. En tercer lugar, cualquiera, incluso el menos piadoso, podría haberse ofendido por su dicho de que los publicanos y las prostitutas precederían a los justos en el Reino (Mt 21,31).

Debemos posponer el estudio de cómo estos puntos de confrontación condujeron a la ejecución de Jesús, por lo que revisaremos ahora las opiniones de otros autores sobre los problemas que originaron la oposición contra él.

Aulén presenta un útil sumario de cuatro áreas de conflicto:

1. La violación de la Ley, no sólo la interpretación farisea, sino la Ley misma.

2. «La expulsión de espíritus malignos mediante Beelcebub».

3. «Su relación y comensalidad con personas excluidas de la sociedad, ‘pecadores y publicanos’».

4. «Su blasfemia al pretender otorgar el perdón de los pecados, algo reservado solamente a Dios»<sup>9</sup>.

A la lista de Aulén podemos añadir:

5. Jesús atacó el legalismo judío o fariseo, y esto suscitó la oposición contra él.

Consideremos por orden cada uno de estos puntos.

1. De acuerdo con algunos especialistas, pero en contra de la corriente principal, no encuentro en Jesús una violación clara de la Ley. Éste ha sido un tópico muy sujeto por lo general a los caprichos de los especialistas. A lo largo del siglo pasado, como ya notamos en la «Introducción», los estudiosos cristianos parecen haber llegado progresivamente a la seguridad de que Jesús se opuso abiertamente a la Ley. Esta perspectiva está especialmente relacionada con la «New Quest». Así, por ejemplo, Käsemann entiende que Mc 7,15 es decisivo: Jesús derriba la religión antigua<sup>10</sup>. Bornkamm hace del «abierto conflicto con la Ley» el punto clave que condujo a la hostilidad de los escribas y fariseos<sup>11</sup>. Bornkamm tuvo que retirar su afirmación «abierto conflicto con la Ley» cambiándola por una redacción más ingenio-

8. Barrett (*Jesus and the Gospel Tradition*, 1967, pp. 62-64) habla correctamente de «un egoísmo contrario a la piedad judía».

9. G. Aulén, *Jesus in Contemporary Historical Research*, 1976, p. 55. Cf. la lista de Jeremias, o. c., pp. 247-248.

10. E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, 1964, p. 39.

11. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 1996, p. 102.

sa, y concluía que Jesús midió el valor de la Ley por medio de la Escritura, que contiene la voluntad de Dios<sup>12</sup>. Si fuera cierto que Jesús criticaba la Ley basándose en la Ley (un claro ejemplo es el asunto del divorcio), entonces hubo de aparecer como un buen maestro judío. Citar la Escritura era el medio reconocido para enmendar afirmaciones de la Escritura o para cambiar la praxis. No se trata de un procedimiento inventado por Jesús. Como ya he indicado, pienso que la mayoría de los pasajes que presentan «conflictos con la Ley» son una creación posterior. Pero, aun interpretándolos al pie de la letra, no manifiestan una abierta transgresión.

2. Parece ser cierto que Jesús fue acusado de expulsar los espíritus malignos con la ayuda de su propio espíritu familiar (Beelcebub). No sabemos mucho sobre los curanderos judíos de la Palestina del siglo I para estar seguros de la gravedad del asunto. No hay pruebas de que los dirigentes judíos solicitaran normalmente la pena de muerte para quienes resultaban sospechosos por sus curaciones y otros milagros. Así, aun estando de acuerdo en que Jesús fue acusado de magia negra, no podemos hacer de esta acusación algo central. No vuelve a aparecer en los relatos de la pasión<sup>13</sup>.

3. La relación de Jesús con «publicanos y pecadores» parece haber sentido realmente mal. El único problema con este punto es determinar dónde estaba la ofensa. A pesar de Jeremias, Perrin y otros, no es concebible que el ofrecimiento de perdón a los pecadores *penitentes* hubiera podido haber indignado a alguno. Como dije anteriormente, quien convenciera a un publicano para que se convirtiera, restituyera a quienes había defraudado y viviera después una existencia intachable, habría sido un héroe. Es sencillamente inconcebible que los dirigentes judíos se hubieran indignado porque la gente se convirtiera; se trata de un cliché procedente de la investigación cristiana. Sin embargo, la posición de Jesús respecto de los pecadores parece haber sido realmente causa de indignación por las razones que hemos esbozado anteriormente. Deberíamos añadir tan sólo que podría haber sido rechazado como un loco por sostener esta excéntrica postura, de no ser porque el seguimiento que tuvo lo convirtió en una figura pública.

4. Se ha repetido frecuentemente que Jesús, al perdonar los pecados, se puso en el lugar mismo de Dios<sup>14</sup>. No es necesario decir que si

12. *Ibid.*, p. 105.

13. Esta acusación aparece en Jn 8,48.

14. Véase Bornkamm, o. c., p. 86; A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982, p. 171; cf. Jeremias, o. c., p. 146; E. Schweizer, *Jesus*, 1971, p. 14.

Jesús pretendió tener autoridad divina para perdonar, habría sido considerado egocéntrico e impío. Pero no puedo encontrar ningún pasaje en el que Jesús afirme que perdonaba los pecados porque estaba en lugar de Dios. Si el Nazareno dijo realmente al paralítico: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (Mc 2,5; cf. Lc 7,47s.), presumiblemente estaba hablando en nombre de Dios (notemos la voz pasiva)<sup>15</sup>, no afirmando que él era Dios. La reacción que Marcos atribuye a los escribas no se corresponde con el dicho atribuido a Jesús. Se dice que los escribas preguntaron: «¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Mc 2,7), y es esta pregunta la que parece haber llevado erróneamente a los especialistas a leer todo el pasaje en esta perspectiva. Éstos aceptan tales palabras como representativas de la opinión farisea. Así, por ejemplo, Dupont-Sommer observa que los miembros de la comunidad del Mar Muerto pensaban que los exorcistas y otros personajes del mismo tipo podían perdonar los pecados, afirmando que en esto se diferenciaban de los fariseos, que atribuían este poder sólo a Dios. La prueba a favor de que éste era el punto de vista de los fariseos es el versículo de Marcos<sup>16</sup>. Pero los fariseos —repetámoslo de nuevo— no abandonaron Jerusalén y siguieron creyendo en el sistema sacrificial, en cuyo marco eran los sacerdotes quienes hablaban en nombre de Dios. No hay nada que pruebe que los fariseos pensaban que los sacerdotes no podían proclamar el perdón en nombre de Dios. Porque, hay que subrayarlo, es esto lo que se nos dice de Jesús. El dicho a él atribuido —asumiendo incluso su autenticidad— no significa que Jesús perdonara los pecados. Sencillamente, decía que éstos eran perdonados.

El intento de hacer de este asunto algo altamente ofensivo lleva a algunos especialistas al extremo de afirmar que en el judaísmo «nadie tenía el derecho a proclamar la voluntad de Dios por su propia cuenta». Pero esto no es verdad. No estaba prohibido hablar en nombre de Dios y no era considerado ciertamente una blasfemia<sup>17</sup>. Ningún profeta —portavoz de Dios por definición— fue, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, acusado de blasfemia. De un profeta podía decirse que se equivocaba al interpretar la voluntad de Dios,

15. Jeremias, o. c., p. 139.

16. Cf. A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, 1961, p. 325, sobre la oración de Nabónido.

17. Cf. «Nadie tenía el derecho»: M. Dibelius, *Jesus*, 1949, p. 126. Contra esta opinión comenta correctamente G. Vermes (*Jesus the Jew*, 1973, p. 68) que no hay nada de singular en la frase «tus pecados quedan perdonados».

pero su actividad no era blasfema. Los sacerdotes también representaban a Dios en más ámbitos que los estrictamente reservados al culto en el Templo. Josefo, comentando el papel y la posición del sumo sacerdote, escribe: «Si alguien le desobedece, será castigado como si hubiera cometido una impiedad contra Dios mismo» (C. Ap. II,194). Si Jesús dijo que conocía los pecados de quienes eran perdonados, podría haberse considerado que se arrogaba a sí mismo la prerrogativa del sacerdocio. En todo caso, se le vería como alguien que afirmaba ser portavoz de Dios; y era lógico que se le opusieran los que no estaban convencidos de que lo fuera. Sin embargo, nos excedemos al decir que Jesús, al afirmar que hablaba en nombre de Dios, era culpable de blasfemia<sup>18</sup>.

5. Hay una tendencia bastante persistente en la investigación cristiana a señalar el «interés por las cosas exteriores» y el «legalismo» como la causa de fondo del problema de Jesús con sus contemporáneos. Al estudiar «Pablo y el judaísmo» y el «cristianismo y judaísmo» se postula la existencia del mismo problema. C. K. Barrett lo expresa muy sucintamente: aunque Jesús fue ejecutado por Pilato, la oposición más importante estaba entre Jesús y sus contemporáneos en el marco del judaísmo. «... El problema era determinar qué es lo que mejor expresaba la verdad sobre Dios, si la gracia o el legalismo, o si el dominio verdadero y definitivo pertenecía a la Torá o al Hijo del hombre»<sup>19</sup>. En este contexto, Hijo del hombre representa la gracia, y la Torá el legalismo. Barrett añade en nota a pie de página:

No quiero decir que el judaísmo sea intrínsecamente legalista, ni menos todavía que el pensamiento cristiano nunca haya sido corrompido por el legalismo. Pero hubo ciertamente un marcado desarrollo legalista en el judaísmo del siglo I que iba más allá de la mera fidelidad a la Torá, y contra éste reaccionó Jesús (y Pablo), y por esta causa estalló el conflicto<sup>20</sup>.

Pongamos otro ejemplo. John Reumann escribe que «fue lo que Karl Barth llamaba 'ataque de la gracia' [por parte de Jesús] lo que movilizó a los defensores de la Ley judía en su contra»<sup>21</sup>. Más aún: Jesús se opuso al «legalismo y a las reglas y prácticas intrascendentes»<sup>22</sup>. Este investigador se apoya curiosamente en los textos de Mt

18. Como lo hace, por ejemplo, Harvey, o. c., pp. 170s.

19. Barrett, o. c., p. 67.

20. *Ibid.*

21. Reumann, o. c., p. 253.

22. *Ibid.*, p. 152.



5,21 - 6,18 y 23,1-36<sup>23</sup>, precisamente las secciones de este evangelista donde se presenta a Jesús predicando una piedad superior, incluso más rigurosa que la de los escribas y fariseos. La exigencia de unirse la cabeza mientras se ayuna (Mt 6,16-18) se presenta para nuestra sorpresa como regla intrascendente<sup>24</sup>.

En los estudios sobre Jesús, los temas del legalismo y de las cuestiones exteriores aparecen relacionadas con los asuntos del Templo, los pecadores y la Ley. Podemos leer que Jesús quería purificar el Santuario de toda práctica corrupta y restaurar el culto «puro»; que se relacionó con pecadores, a pesar de que éstos eran ritualmente impuros; y que se enfrentó con los fariseos a causa de la Ley porque éstos, mediante su casuística, la utilizaban para su propio beneficio o la entendían incorrectamente (!) como un conjunto de meras normas. En los capítulos dedicados a cada uno de estos puntos he defendido que lo que estaba en juego era algo diferente al legalismo o al aprecio por lo exterior. La acción contra el Templo no respondía a una preferencia por un culto sin ritos exteriores; la falta principal de los pecadores no era que fueran ritualmente impuros, y el hecho de que Jesús dijera que serían incluidos en el Reino fue ofensivo porque eran transgresores descarados, no porque no se lavaban las manos antes de comer. No hay, por tanto, un conflicto serio sobre la Ley, y las discusiones no estaban centradas en el legalismo.

La opinión según la cual Jesús criticó el aprecio por lo exterior y el legalismo, ilustrados magníficamente por el código de la pureza (la praxis intrascendente *par excellence*), está normalmente acompañada por la idea de que sus principales adversarios eran los fariseos<sup>25</sup>. Trataremos extensamente el tema de los adversarios un poco más adelante en este capítulo, pero podríamos adelantar algo ahora. Incluso admitiendo que lo que estaba en juego era el legalismo y la exterioridad, ello no significaría que el conflicto estuviera relacionado con los fariseos. El *judaísmo* exige algunos actos externos (por ejemplo, la circuncisión) y prohíbe otros (por ejemplo, comer ciertos tipos de carne). Otros, aun no siendo malos en sí mismos (por ejem-

23. *Ibid.*, p. 172.

24. Quienes consideran auténtico el pasaje están obligados a defenderlo contra la acusación de dar importancia a minucias, demostrando que su autor pretendía tan sólo animar a una actitud correcta en la práctica del ayuno. ¿Se le permitirá la misma defensa a quienes dictaban las leyes en el judaísmo?

25. Vemos un claro ejemplo en Jeremías, *o. c.*, p. 145. Posteriormente afirma que Jesús se oponía a los fariseos por sus ideas sobre el mérito, las obras de supererogación, la casuística, y otras cosas por el estilo (*ibid.*, pp. 176-181).

plo, el contacto con los muertos o la sangre menstrual), producen impureza que a su vez es eliminada mediante un acto exterior. Los fariseos no inventaron estas leyes, ni eran probablemente sus guardianes públicos. La mayoría de estas normas no podían imponerse por coacción, pero en cualquier caso los guardianes oficiales de la Ley eran los sacerdotes. Josefo exagera en ocasiones al decir que los sacerdotes podían imponer la Ley, pero la exageración muestra que era una responsabilidad que les afectaba<sup>26</sup>. Como escribí anteriormente, nos equivocamos si pensamos que la observancia de la Ley preocupaba solamente a los fariseos<sup>27</sup>. Que fuesen especialmente celosos de la Ley es algo que no podemos negar<sup>28</sup>, pero Josefo nos dice que los saduceos también guardaban la Ley<sup>29</sup>. También vimos anteriormente que las leyes de pureza eran observadas normalmente<sup>30</sup>. Pienso que no era la observancia exterior lo que se discutía entre Jesús y sus contemporáneos. Pero de haberlo sido, le habría acarreado un conflicto con la gente (la mayoría observaba muchas de las leyes exteriores) y con los que eran sus responsables oficiales, los sacerdotes, no sólo con los fariseos.

La idea de que Jesús y Pablo combatieron el legalismo judío está tan arraigada que no lograremos corregirla resumiendo solamente los resultados exegéticos de los capítulos anteriores. Numerosas opiniones sobre el judaísmo, Pablo y Jesús se entrelazan de tal modo que nos presentan un cuadro coherente de una lucha continua entre la gracia y el legalismo. Décadas de investigación están tras este punto de vista, y se piensa que está totalmente confirmado por los textos<sup>31</sup>. En términos generales esta opinión contiene los siguientes elementos:

1. El estudio del material rabínico ha demostrado que al menos una rama del judaísmo, el fariseísmo, estuvo dominada por el legalismo.

26. C. Ap. II, 185-187, 194; cf. 178: es imposible eludir el castigo. Por otra parte Josefo reconoce que las leyes no se imponían, sino que se guardaban voluntariamente: C. Ap. II, 218, 220.

27. *Supra*, pp. 272-273, p. 361.

28. Josefo dice constantemente que los fariseos eran «estrictos» o «escrupulosos» en el cumplimiento de la Ley. Sin embargo, cuando se trata de otros aspectos, como la relevancia social que tenían, encontramos variaciones en su pintura del fariseísmo. Sobre su carácter «estricto» véase A. I. Baumgarten, «The Name of the Pharisees»: *JBL* 102 (1983), pp. 413s.

29. Es decir, la Ley escrita: Ant. XIII, 297; XVIII, 18.

30. *Supra*, p. 272.

31. Contrástese con mis observaciones sobre la falsa seguridad académica que durante tanto tiempo ha proporcionado el uso que hacía Billerbeck de la «literatura rabínica»: *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, p. 42.

2. Pablo atacó al judaísmo por su legalismo.  
 3. Jesús llegó a un conflicto con los fariseos a causa del legalismo y el hincapié que aquéllos hacían en los aspectos exteriores. Jesús combatió la confianza farisaica de poseer la justicia por sus propios méritos, y les ofendió por ofrecer la gracia y el perdón a los pecadores. Combatió su interpretación legalista de la Ley, que entendían como mero conjunto de normas, y comprendió la Torá como manifestación de la voluntad genuina de Dios.

4. Los puntos 2 y 3 apoyan el 1.  
 5. El cristianismo es diferente del judaísmo, y en su núcleo se encuentra la confianza en la gracia y el rechazo del legalismo.

Esta sección del presente capítulo no requiere más que resumir mis comentarios sobre el punto 3, pero es evidente que para que la respuesta sea efectiva debemos ser capaces de responder también a los otros puntos. Intentaré hacerlo brevemente.

1. Una lectura del material judío más o menos contemporáneo de Jesús (es decir, en un periodo de unos 200 años) no revela el judaísmo apegado a las cosas exteriores y legalista que se supone que Jesús y Pablo atacaron. No diré nada más aquí, dado lo mucho que he escrito sobre este tema en otras partes.

2. Tras la publicación de mi libro *Paul and Palestinian Judaism*, un colega me dijo que aceptaba la demostración de que el legalismo no es lo que caracteriza a la literatura rabínica. Pero entonces preguntaba que si los fariseos eran tan buenos como yo sugería, ¿por qué los criticaba Pablo? La respuesta es que el Apóstol no los criticó. Pero algunos me han insistido en que el judaísmo tuvo que ser legalista porque Pablo lo criticó al defender la «justificación por las obras de la Ley», y esto implica legalismo. Ahora bien, éste no es el sentido de aquel debate. En primer lugar, Pablo utilizó esa frase en el contexto de un debate con otros judeocristianos, no con el judaísmo, refiriéndola al problema de si los gentiles convertidos al cristianismo tenían o no que hacerse judíos. El Apóstol se oponía a la opinión de que debían ser judíos para pertenecer al pueblo de Dios. Sus adversarios pensaban que la circuncisión, la observancia del sábado y el seguimiento del código dietético eran condiciones para ser miembros del pueblo de Dios, no que las obras buenas en número suficiente merecieran la salvación. El contraargumento de Pablo, al ser llevado luego al extremo en especial en la Carta a los Romanos, toca finalmente al judaísmo. Cuando esto se produce, el argumento implica un rechazo de la elección de Israel, que en ocasiones se afirma explícitamente. Por tanto, lo que descubrimos por Pablo no es que el judaísmo fuese

legalista, sino que estaba basado en la elección..., lo mismo que encontramos al estudiar la literatura judía<sup>32</sup>.

3. Pero pudiera ser que la situación fuera diferente en el caso de Jesús. Si las acusaciones de Mt 23 se remontan al Jesús histórico, parece entonces que éste acusó a los escribas y fariseos de hipocresía y legalismo, es decir, de preferir lo trivial a lo realmente importante (pero nada se dice sobre la búsqueda de la salvación mediante la acumulación de méritos). El estribillo «escribas y fariseos, hipócritas» y el dicho de 23,23 muestran efectivamente que se acusaba a los fariseos de hipocresía y legalismo, pero no pienso que el autor de esta acusación fuera Jesús. Respecto a estos dichos, como con casi todos los demás, nunca lograremos un acuerdo completo. Pero en este caso el argumento negativo parece totalmente convincente. Como defendí en el capítulo anterior, el Jesús que hallamos en Mt 23,5-7.23-26 no es el histórico. En estos versículos aparece como alguien que se opone a los fariseos porque no son suficientemente justos, y se muestra a favor de una justicia superior según la Ley sin negar nada de ella, ni siquiera sus exigencias más nimias (cf. también Mt 5,17-20.43-48; 6,1-8.16-18)<sup>33</sup>. Además, en las acusaciones de Mt 23 el término «publicano» se entiende en el sentido de «marginado», lo que no considero un dicho auténtico de Jesús. La crítica a los fariseos por practicar la ostentación en las sinagogas (23,5s.) está relacionada temática y terminológicamente con la crítica a los hipócritas por las mismas razones en 6,2.5<sup>34</sup>. Estos últimos pasajes a su vez son únicamente una de las caras de la misma moneda; la otra se encuentra en Mt 5,46s. En estos textos se exhorta a los seguidores de Cristo a ser mejores que los gentiles y publicanos, y en 6,1-8 se les anima a ser mejores que los hipócritas. Podemos estar seguros de que Jesús no utilizó «publicano» en el sentido de Mt 5,46, lo que se opone a la autenticidad de los pasajes sobre los hipócritas (6,1-4.5-8.16-18) y, en consecuencia, a la autenticidad de las acusaciones contra los fariseos de Mt 23. Como

32. Sobre este último punto véase Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 551s.; Paul, *the Law and the Jewish People*, 1983, pp. 47, 63 n. 142, 154-160.

33. Algunas de estas acusaciones tienen su paralelo en Lucas. En Mc 12,38s. hay una acusación de ostentación contra los escribas (no contra los fariseos). Véase *supra*, p. 375.

34. D. Garland (*The Intention of Matthew 23*, 1979, p. 121) sostiene que el término «hipócritas» en Mt 6,2.5.16 no se refiere a los fariseos. Pero tal como se presenta actualmente el material en el evangelio no puede negarse la conexión entre el cap. 6 y el cap. 23. Véase W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964, pp. 291s.

demostré en el capítulo 6, Jesús prometió la admisión en el Reino a los pecadores y publicanos sin exigirles una obediencia estricta a la Ley. La Iglesia, en cuanto institución social enormemente preocupada por la ética, acentuó la necesidad de la conversión de aquéllos (especialmente en Lucas); y al menos una parte del grupo cristiano, representada en este material que encontramos en Mateo, encarecía a los discípulos de Cristo a obedecer la letra de la Ley en todos sus detalles y a ir incluso más allá de la estricta exigencia de la Ley<sup>35</sup>. Pero al hacerlo, esta sección de la Iglesia tenía que insistir en que a pesar de su política de estricta observancia era distinta de los otros grupos, es decir, que no era precisamente un judaísmo fariseo. Éste es al parecer el *Sitz im Leben* de la crítica a los fariseos en Mt 23<sup>36</sup>.

Así, la exégesis de los textos me convence de que tanto en el caso de Jesús como en el de Pablo la crítica a la fe y a la práctica judías de su época no estaba dirigida contra un tipo de falta grave y evidente que afectara a toda la estructura y la convirtiese en un blanco fácil para todos los que creían en el amor, la misericordia y la gracia.

Pero ¿podría ser que, aunque el fariseísmo fuese un movimiento bastante respetable y el judaísmo una religión también respetable, Jesús acusara a *algunos* fariseos de hipocresía y ofendiera a *algunos* por ofrecer la gracia a los pecadores? En toda religión, podemos apresurarnos a decir, hay fanáticos legalistas y ritualistas<sup>37</sup>. Jesús pudo haberse enfrentado a ellos y ser ejecutado a instigación suya. No es nada raro que sean los fanáticos legalistas quienes dirijan las religiones.

Respondemos, en primer lugar, a esta cuestión repitiendo el comentario que hicimos a Mt 23. Pero el que propone que al menos algunos fariseos eran legalistas y que Jesús se enfrentó a ellos puede señalar también que otro material en los Sinópticos ataca la concien-

35. Sobre la recomendación a ser perfectos o a «llevar una vida irreproachable» véase 1 Tes 3,13; 5,23.

36. Muchos consideran que Mt 23 refleja la situación de Mateo, no la de Jesús. Véase, por ejemplo, O. L. Cope, *Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*, 1976, p. 126. Theissen (*Sociología del movimiento de Jesús*, 1979, p. 24) ofrece una interesante explicación del ámbito donde surgió este material: en comunidades ya fundadas, más que en la enseñanza de los carismáticos itinerantes. Por lo general gran parte de la obra de Theissen sobre el «movimiento de Jesús» está basada en este tipo de material, o afines, que yo considero que proceden de un solo segmento de la Iglesia, no necesariamente del movimiento de Jesús en su totalidad.

37. Cook («Jesus and the Pharisees»: *Journal of Ecumenical Studies* 15 [1978], p. 454) era contrario a afirmar que Jesús atacó solamente a algunos fariseos («los desechos hipócritas de la sociedad que hasta el más sublime de los movimientos religiosos atrae de alguna forma»), y señalaba que los evangelios acusan a todos los fariseos.

cia de la propia justicia. En este sentido pueden presentarse la parábola lucana del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) y el pasaje lucano sobre los fariseos que se justifican a sí mismos ante los demás (16,14s.). El hipotético interlocutor podría seguir también la interpretación de las parábolas propuesta por Jeremías considerando muchas de ellas como ataques a los fariseos por oponerse al arrepentimiento y al perdón<sup>38</sup>.

Podríamos seguir, en segundo lugar, demostrando exegéticamente el antijudaísmo de Lucas<sup>39</sup> y cómo Joaquim Jeremías aceptó acriticamente el escenario lucano de las parábolas<sup>40</sup>. En seguida nos daríamos cuenta de que tras el asunto del legalismo fariseo y del supuesto ataque de Jesús hay algo más que simple exégesis. La auténtica exégesis entra en colisión aquí con una roca enorme, aunque sumergida: el presupuesto de que en Jesús o Pablo encontramos la auténtica religión<sup>41</sup>. Este presupuesto tiene como corolarios los posteriores

38. J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 1991, pp. 78-82, 172-179. Cf. *supra*, capítulo 6, n. 8. Podemos ver la influencia de la opinión de Jeremías —las parábolas atacan a los fariseos—, por ejemplo, en R. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, 1966, pp. 14-18, 197s.; Aulén, o. c., pp. 66-74; W. R. Farmer, «An Historical Essay on the Humanity of Jesus Christ», 1967, p. 116 (acepta como auténtico Lc 15,1: los fariseos murmuraban); *Jesus and the Gospel*, 1982, pp. 36-41. Funk escribe, sin embargo, que hay que entender metafóricamente el término «fariseos» (p. 197, n. 13) y advierte que, cuando cambian los oyentes, el objetivo es el lector cristiano (pp. 178s.). Sin embargo, saco la conclusión de que lo que quiere decir es que Jesús dirigió las parábolas contra los fariseos y contra cuantos se consideraban justos por sus propias obras. Sobre la aplicación generalizadora de «fariseos que se consideraban justos por sus obras» a «cristianos que se consideran justos por sus obras», véase lo que se dice a continuación.

39. Véase *supra*, capítulo 6, n. 31.

40. Véase Jeremías, *Las parábolas...*, pp. 154s., 179. Este autor afirmaba que el enfoque antifariseo de las parábolas de Lucas es auténtico, puesto que la tendencia (que vemos en Mateo) era aplicarlas a los discípulos (p. 154, n. 41). Al parecer, no pensaba Jeremías que también Lucas tenía sus intereses. La eliminación del escenario mateo no prueba la autenticidad del de Lucas. El argumento es ingenio y simplista.

41. Este hecho se observa claramente cuando los intérpretes utilizan de forma inconsciente su yo creyente al tiempo que presentan supuestamente un comentario histórico y exegético del texto. Tal intérprete está obligado a creer lo que encuentra en el texto y, en consecuencia, tiende a encontrar en él aquello en lo que cree. Como ejemplo véase H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, 1969, pp. 118s.: «La exigencia de arrepentimiento [por parte de Jesús] me descubre que no soy lo que debería ser», etc. ¿Puede desarrollarse una auténtica investigación crítica con esta actitud? ¿Podríamos discutir sobre el lugar del arrepentimiento en el mensaje de Jesús? Para otro ejemplo véase n. 44, *infra*. En Paul, *the Law...*, pp. 155-157, cito un ejemplo en primera persona creyente de Käsemann, y discuto sus implicaciones. Trataremos esta primera persona implícita y creyente en lo que sigue.

supuestos de que los dos debieron haber aprobado todo cuanto era auténticamente religioso, oponiéndose a todos sus elementos falsos y deplorables. Es bien conocido el pecado de creerse justificado por sus propias obras en el que incurre la persona religiosa. Por tanto, la genuina verdad religiosa en todos los tiempos y lugares debe estar opuesta a ese tipo de justificación, es decir, al legalismo. Jesús (y Pablo) hablaron de la auténtica religión. Por consiguiente, tienen que haberse opuesto a esa autojustificación legalista. Y si se opusieron, alguien debe haber sido el culpable de tal autojustificación. Los especialistas cristianos que piensan de este modo son unánimes en atribuir a los fariseos esta culpabilidad.

Vemos qué es lo que realmente hay tras este tipo de comentarios que afirman que Jesús «pretendió el fin del judaísmo», «acabó con el fariseísmo», «quebrantó la Ley» y «puso punto final al legalismo». Debemos preguntarnos qué tipo de afirmaciones son éstas. Aunque aparezcan en medio de comentarios supuestamente históricos y exegéticos, es claro que no son ni historia ni exégesis. El judaísmo, el fariseísmo, la Ley, e incluso el legalismo siguen vivos (aunque desaprobemos las identificaciones implícitas). Comprendemos mejor estas afirmaciones cuando añadimos una frase sobreentendida: «para nosotros que creemos en Él»; es decir, Jesús acabó con la Ley y el legalismo para quienes nos confesamos cristianos. Lo que leemos no son otra cosa que confesiones de fe disfrazadas de análisis históricos<sup>42</sup>. Una vez que detectamos el contexto confesional, la situación se aclara mucho más. El evangelio cristiano es definido como un logro de la autonegación, se supone que Jesús *debió* haber proclamado ese evangelio, y así la teología proporciona la información histórica: Jesús atacó el legalismo. Sólo nos falta entonces un paso pequeño, que conocemos muy bien, para identificar el judaísmo, o al menos el fariseísmo, con el legalismo.

Aunque es la teología la que proporciona la mayor parte de este tipo de «información» sobre Jesús, los especialistas tienden a justificar

42. Es una afirmación históricamente justificable decir que «Jesús atacó la Ley» (aunque creo que es incorrecta); pero afirmar que «Jesús abrogó la Ley» es una confesión de fe, en la que se ha hecho desaparecer el término confesional «para nosotros». Lo mismo puede aplicarse a los términos «sacudió», «destruyó», «dio fin» y otros parecidos. Para algunos ejemplos véase L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism*, 1964, p. 59 (Jesús era «la perdición del legalismo fariseo»), p. 61 («hizo saltar la ley del sábado»), p. 63 (su actitud respecto a la Ley «significaba el fin del judaísmo»), p. 69 (la llamada de Jesús a los pecadores «era el fin del fariseísmo»). Goppelt es un caso extremo de una tendencia ampliamente extendida.

este modo de pensar apelando a los textos. Se dirigen rápidamente a pasajes como Lc 18,9-14 convirtiéndolos en argumento determinante para el conocimiento preciso de las relaciones entre «Jesús y el judaísmo», y hacen de una escenificación redaccional, Lc 15,2 (contaba parábolas de perdón contra los fariseos y escribas), el problema que llevó a la crucifixión de Jesús<sup>43</sup>. Se abandona el camino de una valoración razonable de las causas y las consecuencias a favor de hacer depender el problema de la vida y muerte de Jesús de lo que ahora consideramos la auténtica religión y de primera importancia en la vida religiosa: la renuncia al logro personal y la entrega a la gracia<sup>44</sup>.

Los cristianos que no tienen una formación bíblica son frecuentemente aún más contundentes. En ocasiones me he quejado del anti-judaísmo que encontramos en los himnos que se cantan en las iglesias, o de los comentarios denigrantes en las homilías cuando se dice que los «judíos» o los «fariseos» no son esos personajes del pasado sino los creyentes en general o muchos de los miembros de nuestras iglesias en particular. El clero necesita que Jesús se haya opuesto a la justificación farisea por las propias obras para predicar contra ese pecado, que no es el de los judíos de la historia sino el de sus propios feligreses.

Pienso que tenemos aquí la explicación de por qué los especialistas, al verse confrontados con la abrumadora evidencia de que ni el fariseísmo ni el judaísmo eran en sí mismos legalistas, recurren al argumento de que al menos hubo algunos individuos en particular que sí lo eran. Y siguen sosteniendo que la oposición entre Jesús y sus compatriotas se debía a la dependencia (demasiado humana) que éstos tenían del legalismo y a la particular convicción que Jesús tenía

43. Lc 15,1s. nos proporciona la situación vital originaria de las parábolas que siguen: Jeremías, *Las parábolas...*, pp. 154, 162. Jesús fue ejecutado por creer en el perdón: Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 2000, p. 267.

44. Sobre la opinión de que fue la fe en la gracia lo que llevó a Jesús a la muerte, véase *supra*, capítulo 6, pp. 296-299. Sobre la llamada de Jesús a renunciar a los propios méritos, véase R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 1958, p. 129. Véase especialmente Conzelmann, *o. c.*, p. 122: «Desde este punto de partida (Dios y su reino), resulta completamente claro que *no puede* reclamarse nada ante Dios, que nadie puede apoyarse en sus méritos. Por gracia, pues, soy lo que yo soy». La cursiva es mía. Tenemos aquí unidas la opinión de que Jesús exigió una religión auténtica (la renuncia a la propia justificación) y la identificación del autor con esta postura. Anteriormente Conzelmann había dicho que cuando él («yo») pusiera por obra el mandamiento de presentar la otra mejilla, «ya no necesitaré seguir investigando» (p. 121). Se trata de una actitud honesta, pero notamos que se ha perdido la distancia crítica y con ella la capacidad para afirmar sobre Jesús algo que no se ajuste a «mi» teología.

de la gracia. El mensaje de Jesús se hace de este modo inmediatamente relevante para las iglesias de hoy día<sup>45</sup>.

Voy a responder a este enfoque en su mismo nivel, el de la relevancia religiosa. Pienso que este enfoque trivializa a Jesús, y que al aplicarse a Pablo y a la iglesia primitiva trivializa el posterior divorcio cristiano con el judaísmo. Si todo cuanto estaba en juego era lo que los especialistas llaman el «abuso» de las instituciones judías por parte de unos pocos, entonces no era mucho realmente lo que estaba en juego. Se trataría tan sólo de un ejemplo particular de una situación universal: con frecuencia la gente no vive de acuerdo con sus ideales, y en consecuencia son criticados por sus faltas.

Además, es improbable que se diese un paso tan importante en la historia de las religiones —más concretamente en la historia del mundo— por una disputa sobre *abstracciones* religiosas. Los desacuerdos más importantes, incluso los que se expresan ocasionalmente en términos abstractos, tratan de problemas concretos. Pablo y sus adversarios de Galacia no estaban en desacuerdo sobre la «fe» y las «obras» entendidas de forma abstracta, aunque la argumentación terminológica pudiera aparentarlo, sino solamente en sus aspectos concretos. Todas las partes implicadas en la disputa estaban a favor de la confianza en Dios y en las buenas obras. El problema era *qué* obras había que hacer para seguir siendo miembros del pueblo de Dios. Más concretamente: ¿debían los gentiles hacer las obras que separan a judíos de gentiles para heredar la bendición de Abrahán?<sup>46</sup> Respecto a Jesús estamos ante una situación análoga. El Nazareno no estaba en desacuerdo con sus contemporáneos sobre si Dios era o no gracioso y misericordioso. Todos podían haberse sentado alegremente para bosquejar un listado de abstracciones religiosas en las que estaban de acuerdo: amor, misericordia, caridad, justicia y otras cosas parecidas. También estarían de acuerdo en muchos aspectos concretos: el Dios de Israel es el único Dios del mundo; ha intervenido en la historia de Israel; habla a través de los profetas. Hasta hoy día judíos y cristianos pueden ponerse de acuerdo sobre éstos y otros puntos (respondiendo al n.º 5 de la p. 396, *supra*). Ahora bien, ¿en qué no estaban de

45. En ocasiones los especialistas manifiestan claramente esta motivación. Notemos, por ejemplo, la explicación de Robert Funk. Tras escribir que «los fariseos estaban indignados porque Jesús se relacionaba y comía con pecadores», explica: «Los fariseos son los que persisten en la interpretación de la palabra de la gracia, en lugar de dejar que sea ella la que los interprete» (o. c., pp. 16s., sin especial énfasis). Véase además la aplicación a los cristianos y a otras personas, *ibid.*, p. 181; Aulén, o. c., p. 72.

46. Sanders, *Paul, the Law...*, pp. 158s.

acuerdo Jesús y sus contemporáneos? Concretamente: 1) Si Jesús pensaba que la aceptación de su mensaje implicaba que no eran necesarios ni el arrepentimiento ni la restitución según la Ley, entonces el problema no estaba en el valor abstracto de la gracia respecto a las obras, sino en la manifestación concreta de la gracia y la condición para recibirla. Con otras palabras: el problema no consistía en si Dios era o no misericordioso y estaba dispuesto al perdón, sino *respecto a quién y con qué condiciones*: ¿respecto a los pecadores a condición de aceptar a Jesús y su mensaje? O ¿para quienes expresaban su intención de permanecer dentro de la Alianza realizando lo que exigía la Ley?<sup>47</sup> 2) Cuando Jesús predijo la destrucción del Templo, ¿estaba actuando como portavoz de Dios o como un impío?

Permítaseme otra analogía entre Pablo y Jesús: ambos argumentaban a la desesperada. Pablo pensaba que la circuncisión no era necesaria para ser miembro del pueblo de Dios. Su forma de razonar, en contra del claro significado de Gn 17, es ciertamente desesperada; sus comentaristas tratan de justificar algunos de sus aspectos (especialmente Gal 3,16).

La situación de Jesús —expresada concisamente: era portavoz de Dios; sabía cuál sería la próxima acción trascendental de Éste en la historia de Israel; podía afirmar quiénes participarían en el Reino— lo colocaba igualmente con toda claridad en contra de cualquier interpretación razonable de la Escritura. Si damos todo el peso a las extraordinarias declaraciones de Jesús sobre el Reino y sobre el papel de sus discípulos —y por implicación sobre sí mismo— no tendremos dificultad alguna en comprobar que estas afirmaciones eran realmente ofensivas. No necesitamos a los fanáticos hipócritas de Mt 23 como indigna oposición. Encontró una auténtica oposición, y no hay razón para dudar de los motivos de sus adversarios.

He cambiado el amplio campo de los problemas sobre los que se libran importantes batallas por la exégesis de los textos y de los problemas concretos que llevaron a Jesús al conflicto con quienes también hablaban de Dios y de la nación. Así es como tenía que hacerse. Desde el principio hasta el final mi enfoque está configurado por la exégesis y el análisis histórico. Estoy a favor de buscar el desacuerdo fundamental, que ya comenzó con Jesús, como causa de la ruptura entre judíos y cristianos; ahora bien, no insistiría en este

47. Sobre la teoría rabínica de las «condiciones de la intención» véase Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 92-95, 180, 234.

punto si los testimonios apuntasen a un desacuerdo nimio y trivial, como lo es la acusación de que *algunos* fariseos eran hipócritas. La exégesis indica que entre Jesús y la jerarquía judía estaban en juego *problemas muy concretos*, y que estos problemas giraban alrededor de una *cuestión fundamental*: ¿quién hablaba en nombre de Dios? La hipótesis que presentamos satisface todo cuanto se exige a una reconstrucción histórica: tiene en cuenta lo que se encuentra en el material más antiguo; postula un desacuerdo fundamental como ocasión de un momento decisivo en la historia; presenta un debate religioso desarrollado en torno a problemas concretos, no sobre abstracciones, y establece una conexión causal entre los acontecimientos primeros y los posteriores.

¿Se opuso Jesús absolutamente a la justificación por medio de las obras de cada uno? Pienso que tenía su mente puesta en cosas diferentes a las actitudes religiosas de las personas que se creían justas. Las parábolas tratan del Dios que busca y salva a los pecadores, no de los hijos mayores, que las toman a mal. El mensaje de Jesús en general trataba de Dios y del Reino, y no era una crítica de los problemas que surgen dentro de una comunidad religiosa, como por ejemplo el de la propia justificación. Sin embargo, para sostener que no tenemos material alguno que proceda de Jesús en contra de la justificación por méritos propios, tendríamos que mostrar que Lc 15,25-32 (segunda parte de la parábola del hijo pródigo), Lc 16,14s. y Lc 18,9-14 no son auténticos. Tengo mis dudas sobre todos estos pasajes<sup>48</sup>, pero no deseo decantarme por un argumento categórico. Me contento con poder decir que Jesús no se centró en las actitudes interiores del justo, y que la oposición contra él no surgió por su crítica a la justificación por los méritos. Los que necesitan textos en los que fundamentar su crítica a la hipocresía religiosa y a la justificación por los méritos propios los tienen a su disposición: Mt 6,1-8.16-18; 23; Lc 15,2; 15,25-32; 18,9-14; 16,14s. siguen estando en el canon. Sin embargo, no nos sirven para explicar el conflicto de Jesús con el judaísmo.

### Persecución

Uno de los hechos en los que se apoya nuestro estudio es que los discípulos de Jesús, tras la muerte y resurrección de éste, formaron un

grupo perfectamente definido que fue perseguido al menos durante algún tiempo y en ciertos lugares. ¿Nos ayuda la persecución del movimiento cristiano primitivo a clarificar la oposición suscitada contra Jesús?

Los mejores y más antiguos testimonios sobre la persecución proceden de Pablo, pero éste señala la «circuncisión» como su causa; es decir, la misión a los gentiles sin exigirles el cumplimiento de la Torá<sup>49</sup>. Así, en Gal 5,11 pregunta por qué es perseguido si aún predica la circuncisión. Acusa a sus adversarios de predicar la circuncisión «para no ser perseguidos por la cruz de Cristo» (Gal 6,12). El problema radicaba en la admisión de los gentiles al nuevo movimiento sin exigirles que fueran prosélitos. Es importante notar que en tiempos de Pablo los apóstoles de Jerusalén no eran perseguidos. Tanto sus cartas como los Hechos nos presentan a Pablo visitándolos sin dificultad alguna<sup>50</sup>. Los apóstoles de Jerusalén tampoco tomaban parte en la admisión de los gentiles sin exigirles la circuncisión, pues Pablo tuvo que justificar su misión ante ellos (Gal 2,1-10)<sup>51</sup>. Esto concuerda con el resto de los testimonios que procede de las cartas de Pablo: la persecución se debía a que no exigía la circuncisión. Los apóstoles de Jerusalén no admitían a los gentiles incircuncisos, y por esta razón no eran perseguidos.

Es verdad que ya existía la persecución antes de que Pablo comenzase su propia misión. Él mismo dirigió alguna de estas campañas (Gal 1,13.23; Flp 3,6; 1 Cor 15,9), y en 1 Tes 2,14-16 se refiere a la persecución del movimiento en Judea. Pero de nuevo vuelve a aparecer aquí la cuestión de los gentiles: los judíos «dieron muerte al Señor Jesús y a los profetas y nos persiguieron; no agradan a Dios y son enemigos de todo el mundo *al impedimos hablar a los gentiles* para que se salven». Es totalmente posible que en la frase final Pablo se refiera solamente a lo que le causó problemas a él, mientras que la persecución de las iglesias de Judea tenía una causa diferente. Pero no podemos deducir esto de las cartas de Pablo. El castigo que sufrió a manos de sus compatriotas (2 Cor 11,24) parece ser el resultado de su misión a los gentiles, y es probable que su propia actividad como perseguidor se dirigiera contra aquellos misioneros que le precedieron en la admisión de los gentiles. Antioquía, debemos recordarlo, era una iglesia mixta y no fue fundada por Pablo.

49. Véase un estudio más completo en Sanders, *Paul, the Law...*, pp. 190-192.

50. Sobre los apóstoles de Jerusalén y el libro de los Hechos véase lo que sigue.

51. A pesar de Hch 10.

48. Véase *supra*, pp. 258 y 265 n. 24.

Ahora bien, la persecución del movimiento cristiano primitivo por razón de que algunos admitieran a los gentiles al «Israel de Dios» sin exigirles la circuncisión no explica la oposición a Jesús. Pero es importante volver a subrayar que hay coincidencia entre Jesús y Pablo sobre este asunto en dos aspectos. En primer lugar, están de acuerdo con el plan de Dios y la tarea que éste exige; un aspecto que ya hemos tratado muchas páginas atrás<sup>52</sup>. Tanto Jesús como Pablo (y los otros seguidores de Jesús) pensaban que el fin estaba cerca, y que por tanto constituían un movimiento escatológico judío. Pablo (y otros misioneros de la gentilidad) estaban dando simplemente los últimos pasos de las expectativas escatológicas judías. Así, el problema que condujo al castigo de Pablo (2 Cor 11,24) se *enraíza* directamente en la esperanza escatológica de Jesús, aun cuando el mismo Jesús no parece haberse ocupado de la cuestión de la pertenencia de los gentiles al Reino.

Encontramos otra coincidencia de diferente tipo entre Pablo y Jesús cuando analizamos el contenido de sus respectivos mensajes. Jesús anunció que los malvados (al menos, aquellos que lo aceptaran) serían incluidos en el Reino. Parece que no les exigió efectuar la restitución y proclamar su arrepentimiento tal como la Ley exigía. Pablo pensaba que los pecadores gentiles (Gal 2,15) se salvarían si aceptaban a Cristo, incluso aunque no llegaran a ser miembros del pueblo de Dios del modo exigido por la Ley. Pablo no apelaba a la actividad de Jesús como justificación de su postura. Es muy probable que no supiera mucho acerca de ella. No sabemos qué pensaba Jesús de los pecadores, es decir, no sabemos cómo esperaba que vivieran tras la aceptación de su mensaje. Es imposible encontrar «publicanos y pecadores» en el cristianismo primitivo. En una iglesia dominada por Santiago, el hermano de Jesús, o desaparecieron probablemente o se convirtieron en personas intachables según la Ley. Pablo tenía mucho que decir sobre cómo sus pecadores gentiles tenían que vivir una vez admitidos «aparte de la Ley»: tenían que ser intachables y observar toda la Ley (1 Tes 3,13; 5,23; Flp 1,10; Gal 5,14; Rom 13,8-10). Así pues, Pablo y Jesús asumieron la misma posición respecto a la admisión en el Reino y afrontaron la misma cuestión relativa a la conducta. Estamos seguros de cómo Pablo —pero no Jesús— respondió a la cuestión de la conducta (aunque los propios convertidos por Pablo estaban en ocasiones confundidos). Sin embargo, no podemos decir que el acuerdo sobre la admisión en el Reino proceda de la fidelidad de Pablo a la enseñanza de Jesús. En efecto, vemos que la persecución de los

52. Capítulo 3, § 1.

primeros cristianos no estaba provocada por la repetición de la peculiaridad del mensaje de aquél, es decir, que Dios incluiría a los malvados en su Reino, aunque este anuncio pudiera haber molestado a sus contemporáneos.

Hemos introducido aquí este problema por su relación con las persecuciones. Tanto Pablo como Jesús fueron perseguidos por su actividad. Hay incluso acuerdo material sobre su actividad. Pero Pablo no fue perseguido simplemente por seguir a Jesús. Fue perseguido por la forma en que llevaba adelante el *siguiente* estadio del drama escatológico, la admisión de los gentiles.

Si Pablo no fue perseguido simplemente por seguir a Jesús, ¿lo fueron los otros? Se ha dicho muchas veces que la persecución estaba dirigida contra la predicación de la fe en Jesús, un criminal condenado, como Mesías<sup>53</sup>. Así, se ha sostenido que la persecución fue la consecuencia de la fe misma. Si la persecución fuera simplemente la consecuencia de la fe en la cruz de Cristo, entonces no podría ayudarnos a clarificar por qué se suscitó la oposición a Jesús. Sin embargo, hay dudas de que ésta fuese la causa de la persecución. De serlo, se seguiría que el cristianismo fue perseguido y acosado donde quiera que hubiese suficientes judíos para hacer sufrir a los seguidores de Cristo. Pero, repetimos, es evidente por las cartas de Pablo que los apóstoles dirigentes de Jerusalén no fueron perseguidos al menos durante el ministerio de aquél aunque creían que Jesús era el Mesías. Su relativa inmunidad indica que no era la fe en la cruz de Cristo lo que diferenciaba a los perseguidos de los que no lo eran. Tenemos pruebas, sin embargo, de que independientemente del asunto de la «circuncisión» surgieron otras persecuciones. ¿Podemos determinar sus causas? Expondré brevemente los datos que nos aportan los Hechos y Josefo.

Según Hch 4,5-22, Pedro y Juan fueron encarcelados por los dirigentes judíos (concretamente por el sumo sacerdote y otros miembros de su familia, 4,6) porque curaron a un hombre «en nombre de Jesucristo el Nazareno» (4,10). Se les ordenó «no hablar ni enseñar en nombre de Jesús» (4,18). Según 5,17-42, el sumo sacerdote y sus colegas (es decir, los saduceos, según Lucas) encarcelaron a los apóstoles. Tras una huida y otro encarcelamiento, fueron azotados por orden del Sanedrín y se les «prohibió hablar en nombre de Jesús»

53. Véase, por ejemplo, A. Hultgren, «Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature»: *JBL* 95 (1976), pp. 97-111, aquí, pp. 97-104.

(5,40). Esteban fue acusado de manifestarse en contra del Templo y de la Ley (6,13). Su discurso (7,2-53) indica que la acusación estaba justificada al menos en parte, y fue lapidado (7,57-60). Finalmente, se nos dice que Herodes Agripa I asesinó a Santiago, el hijo de Zebedeo y, al darse cuenta de que esto agradaba a «los judíos», encarceló también a Pedro (12,1-3).

Tenemos también información concreta sobre la persecución en Josefo. En un momento en el que no había procurador romano en Jerusalén, el sumo sacerdote hizo ejecutar a Santiago, el hermano de Jesús. Esta acción estaba claramente en contra de la política romana, y el sumo sacerdote fue destituido a continuación (cf. Ant. XX,199-203).

Podemos aceptar sin problemas la razón que se da de la muerte de Esteban: habló contra el Templo y en consecuencia contra la Ley, que es su fundamento. En los otros casos, sin embargo, no podemos estar seguros de cuál era el problema. Los primeros cristianos *se vieron a sí mismos* perseguidos «por causa de Cristo» o «por causa de su nombre». El problema es que no podemos estar seguros de lo que los del *otro lado*, los que infligían el castigo, encontraban ofensivo. Los primeros cristianos pensaban que hacían todo «por causa de su nombre». En su nombre profetizaban, expulsaban demonios y realizaban otros milagros (Mt 7,22; Lc 10,17; Mc 9,38s.//Lc 9,49; Hch 4,10); en su nombre acogían a los niños, daban agua al sediento y se reunían (Mt 18,5//Mc 9,37//Lc 9,48; Mc 9,41; Mt 18,20). Por su causa, o por causa de su nombre, dejaban casa y familia (Mt 19,29//Mc 10,29). Y era por su causa lógicamente por la que eran odiados (Mt 10,22; Mt 24,9//Mc 13,13//Lc 21,17), procesados y azotados (Mt 10,18; Mc 13,9//Lc 21,13; Hch 5,40s.). Desde *su* punto de vista estaban siguiendo a su maestro, haciendo lo que Dios les mandaba (Hch 5,29), siendo perseguidos simplemente por esto, es decir, «por causa de su nombre». Sin embargo, todo ello no nos informa sobre cómo vieron el asunto los dirigentes judíos.

Tres cosas están claras. Una es que la persecución en Jerusalén cesó por un tiempo y que luego se encendió de nuevo cuando Santiago, el hermano del Señor, fue asesinado<sup>54</sup>. El arresto de Pablo, en su último viaje a Jerusalén (Hch 21,28), es la excepción que confirma la regla. Pablo, según este pasaje, fue acusado de oponerse a

<sup>54</sup> Prescindo aquí de la ejecución de Santiago, el hermano de Juan (Hch 12,1-3), que al parecer apenas estaba relacionada —en el supuesto de lo que estuviera— con la persecución llevada a cabo por las autoridades judías

la Ley y al Templo, la misma acusación lanzada contra Esteban. Otros miembros del movimiento cristiano no fueron molestados.

El segundo punto claro es que el hostigamiento de los cristianos se debió a la instigación de los dirigentes judíos. A lo largo de los Hechos se insiste en la culpa de los dirigentes de los sacerdotes y los saduceos (Hch 4,5s.; 5,17; 7,1). En una ocasión se dice que un fariseo abogó en favor de la indulgencia (5,34-39)<sup>55</sup>. El Sanedrín aparece nombrado varias veces (Hch 4,15; 5,21.27.34.41; 6,12.15); pero, como veremos en el próximo capítulo, Lucas comparte nuestra ignorancia sobre su composición. El único actor que permanece involucrado en toda la narración es el sumo sacerdote. La enemistad del sumo sacerdote aparece también clara en el relato de Josefo sobre la ejecución de Santiago. Además, resulta evidente que los romanos no tuvieron nada que ver en todo esto. Los textos de los Sinópticos mencionan algunas veces a los gentiles y sus gobernantes (Mt 10,18; Mc 13,9; Lc 21,12); pero, al menos en Judea, los romanos no desempeñaron ningún papel en la persecución del movimiento tras la muerte de Jesús<sup>56</sup>. El testimonio de Josefo corrobora la visión de los Hechos. Los resultados apuntan en esta dirección: si los romanos hubieran deseado eliminar a todos los dirigentes del nuevo movimiento, Pedro, Juan y Santiago no podrían haber seguido actuando en Jerusalén.

Que estos últimos no fueron especialmente molestados es el tercer punto que está claro. Los Hechos en este caso —tal vez en contra de la voluntad de su autor, quien desea presentar un cuadro general de cómo el movimiento cristiano resistía bien a pesar de la persecución— corroboran la información de Pablo. Pedro y Juan, según los Hechos, fueron arrestados (4,3), y los «apóstoles» fueron encarcelados e incluso azotados (5,40). Pero es curioso que aun en tiempos de una supuesta «persecución violenta» los apóstoles no

<sup>55</sup> En el relato de Josefo hay un dato interesante que puede indicar que los fariseos también se opusieron a la ejecución de Santiago. Josefo escribe que «los estrictos (*akribes*) respecto a la Ley» se indignaron (Ant. XX,201). El término *akribes* y otros afines, como Baumgarten ha señalado, son normalmente utilizados para describir a los fariseos *art. cit.*, pp. 413s., especialmente n.º 9

<sup>56</sup> Cf. M. Hengel, en su reseña de Brandon, *Jesus and the Zealots* JSS 14 (1969), p. 237 hasta el emperador Nerón Roma no interfirió en los asuntos de los cristianos. Sobre la creciente animosidad de los dirigentes de los sacerdotes véase también Hengel, *supra*, p. 329. Podemos preguntarnos quiénes eran los «gobernadores y reyes» de Mc 13,9 y par. Conocemos a un rey, Agripa I (Hch 12,1). Los «gobernadores» pueden haber estado implicados en el castigo de Pablo y otros (2 Cor 11,25).



sufrieron nada y no tuvieron que huir (8,1). ¿Cómo podemos explicar la persecución *esporádica* de los *dirigentes judíos* que dejaba con libertad a los *principales apóstoles* para que siguieran con su tarea?

Parece que para los casos de Esteban y Pablo Lucas disponía de una información rigurosa. En los otros relatos donde aparece el castigo y el interrogatorio no se acusa a los cristianos de hablar contra el Templo y la Ley; ciertamente, habría sido difícil salir bien parado de estas acusaciones. El conflicto entre Pedro y Pablo en Antioquía muestra que al menos Santiago procuraba que el movimiento cristiano no fuese acusado de tener dirigentes que no observaran la Ley (Gal 2,11-14). Posteriormente Santiago fue acusado por el sumo sacerdote de quebrantar la Ley, pero esta decisión enfureció a los observantes meticulosos de esa misma Ley (Ant. XX,200s.), lo que indica que el cargo era probablemente amañado. Es totalmente plausible que no se pudiera acusar a los apóstoles de Jerusalén de estar en contra de la Ley, y el silencio de Lucas sobre el motivo del castigo indica probablemente que lo desconocía. Todo cuanto sabía sobre la persecución procedía del punto de vista cristiano: ésta se produjo por causa de Jesús. Lucas desconocía cuál era el motivo desde el punto de vista judío. Ciertamente podemos elaborar alguna hipótesis. La propuesta anterior de que la ofensa fue causada por la proclamación de que un criminal condenado era el Mesías es una mera especulación. Como ya he comentado antes, no es totalmente convincente en cuanto acusación concreta, puesto que no explica la naturaleza *esporádica* de la persecución<sup>57</sup>. No poseo otra hipótesis que pueda dar cuenta de todos los elementos que están aquí en juego, pero presentaré una explicación de tipo general. Puede que los cristianos tuvieran razón al entender que eran perseguidos por causa de Cristo. Es decir, pudieron haber sido perseguidos simplemente por

seguir siendo fieles a un maestro que a los ojos de los dirigentes judíos estaba desacreditado y era un indeseable. Esteban insistió en el ataque de Jesús contra el Templo y fue asesinado. Los otros no hicieron nada que mereciese la muerte o que pudiera presentarse a los romanos como causa de ejecución. Los dirigentes judíos no estaban en posición de llevar a cabo una persecución sistemática y general de los seguidores de Jesús. Hubo un primer estallido perseguidor que probablemente se recuerda de formas diferentes en Pablo (1 Tes 2,15: nos expulsaron), Mateo y Marcos (los discípulos se fueron a Galilea). Sin embargo, los dirigentes del nuevo movimiento se establecieron rápidamente en Jerusalén en medio de una cierta hostilidad persistente: Santiago, al despejarse el horizonte, fue finalmente ejecutado. Pero no podía justificarse ante los romanos una ejecución en masa, por lo que a los dirigentes cristianos que no quebrantaban la Ley ni hablaban en contra del Templo se les dejó continuar su tarea sin ser molestados.

Este breve panorama de la persecución del movimiento cristiano nos ofrece finalmente una buena posibilidad de comprender las causas de la muerte de Jesús: corrobora lo que los evangelios dicen de los dirigentes judíos, especialmente de los sumos sacerdotes, como responsables de la ejecución de Jesús. Si el conflicto se hubiera producido primariamente entre Jesús y los romanos, Jesús y los fariseos, o Jesús y la muchedumbre, no podríamos explicar los acontecimientos posteriores (cf. capítulo siguiente). La persistente hostilidad contra los seguidores de Jesús venía de los sumos sacerdotes, lo que confirma que fueron éstos los principales agentes en la muerte de Jesús.

El hecho de que Pablo, un fariseo, fuera uno de los perseguidores del movimiento cristiano no invalida lo que acabamos de decir. Los fariseos no eran un partido de oposición política al que se le exigiera una alternativa a la política gubernamental. Tenían su propio programa para inculcar una vida de piedad y estudio entre los laicos. Como veremos en el capítulo siguiente, no parece que disputaran a los sacerdotes su papel como dirigentes y portavoces oficiales del judaísmo. Si los sumos sacerdotes estaban en contra de Jesús y de sus discípulos, muchos judíos leales, incluidos los fariseos celosos de la Ley, podían haber seguido su iniciativa. Si Pablo persiguió de hecho solamente a los judeocristianos que admitían a los gentiles sin exigirles la observancia de la Ley, es que estaba combatiendo algo que amenazaba la identidad judía, no sólo los principios del fariseísmo o del saduceísmo. Su propia opinión sobre los gentiles cuando se convirtió en apóstol de Cristo era un ataque frontal a la doctrina de la elección,

57. Morton Smith decía que la auténtica razón por la que Pablo fue perseguido era porque había transgredido la Ley, no porque predicara a un mesías crucificado. Smith, sin embargo, atribuyó también un cierto libertinaje a Jesús y a su movimiento en general, y explicaba la naturaleza *esporádica* de la persecución de la iglesia primitiva sugiriendo que todos los cristianos aceptaban el principio expresado en 1 Cor 9,19s.: conformidad ocasional con la Ley cuando convenía. Por mi parte no estoy de acuerdo con Smith en lo que respecta a los cristianos de Jerusalén. Tanto Santiago como los «falsos hermanos» parecen haber observado concienzudamente la Ley. Es decir, la observaban porque creían en ella, no porque les convenía. Precisamente su observancia les permitió felizmente evitar la persecución. Sobre la argumentación de Smith véase «The Reason for the Persecution of Paul and the Obscurity of Acts», en E. E. Urbach y otros (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, 1967, pp. 261-268.

que todos los grupos judíos compartían<sup>58</sup>, y ésta fue la causa de su persecución posterior. El estudio de este tema nos lleva a la conclusión de que Jesús y sus discípulos no se opusieron a ciertos aspectos del programa de un partido, sino que constituían una amenaza para los valores y las obligaciones que todos los judíos compartían. Debemos seguir estudiando ahora, no obstante, el problema de la identidad de los adversarios de Jesús.

### Adversarios

Volvemos ahora a los puntos de oposición que esbozamos al comienzo de este capítulo para preguntarnos por la identidad de los ofendidos.

Una cuestión que llevó a muchos judíos a la confrontación con Jesús fue la acción contra el Templo y las palabras subsiguientes. No importa que la acción pretendiera ser positiva, pues debió de haber impresionado a mucha gente que la vieron como algo impío. La predicción o amenaza de destrucción difícilmente arreglaría las cosas. No es necesario que para determinar la causa de la irritación tengamos que suponer que Jesús fue erróneamente interpretado, ni que su palabra o acción suscitara un temor real por la seguridad física del lugar sagrado. Sólo los que creían que Jesús sabía realmente lo que Dios iba a hacer y que hablaba en su nombre pudieron escucharle predecir, o amenazar con, la destrucción del Templo sin sentirse consternados. Sus palabras suscitarían diferentes emociones aun cuando todos sabían perfectamente que no era capaz de demoler el Templo. Si realmente llegó a soliviantar a la población, podemos entender sin dificultad los pasos que se dieron en su contra. Pero incluso en el caso de que su intervención no llegara a tener mucha trascendencia, podemos entender fácilmente por qué pudo haber sido considerado una amenaza potencial contra la paz y el orden. No podemos precisar la amplitud de la oposición, porque no sabemos en general qué impacto público tuvo (cf. *infra*), pero la amenaza contra el Templo debió de haber ofendido a *muchos*.

Su autoproclamación como portavoz de Dios —es decir, como profeta— pudo haber encontrado cierta aceptación pública (al menos hasta el incidente del Templo), pero difícilmente pudo haberle granjeado las simpatías de los *dirigentes* del judaísmo, los sumos sacerdo-

tes y los «poderosos» entre los laicos<sup>59</sup>. Probablemente éstos miraban a los demagogos, o potenciales demagogos, con desconfianza por razones bastante comprensibles: una combinación de interés propio y de abierta discrepancia. Las historias que Josefo nos cuenta sobre los profetas, a las que tan frecuentemente nos hemos referido, muestran que los demagogos podían ser peligrosos. Es comprensible que los dirigentes judíos se enfrentaran a los líderes carismáticos, aun cuando no temieran por su propia seguridad. Lo que pretendían era salvar a su pueblo de la intervención directa de los romanos (Jn 11,50 presenta con toda claridad este razonamiento). Dentro de este grupo de «líderes carismáticos» Jesús no llegó a ser tan peligroso como el Egipcio, pero cualquiera que dijera que hablaba en nombre de Dios y suscitara un grupo de seguidores provocaría la alarma entre quienes querían mantener el precario *status quo* con Roma. Los dirigentes se alarmarían aunque el líder no estuviera organizando en secreto un ejército ni contara con un arsenal de armas. El hecho de hablar del «Reino» podría soliviantar a la muchedumbre, y una masa entusiasmada podía resultar peligrosa. La ejecución del Bautista es un ejemplo bastante claro. No representaba ninguna amenaza militar, pero suscitó el entusiasmo de la gente. Esto era suficiente<sup>60</sup>.

El mensaje de Jesús a los pecadores lo descreditó probablemente ante los *que se consideraban piadosos*. Si quienes le escuchaban entendieron que desafiaba la idoneidad de la Ley, es posible que fueran muchos los que se indignaron. La admisión de los pecadores en el Reino, aunque niega el valor de la obediencia a la Ley, tiene un carácter más abstracto que la acción contra el Templo, y es probable que por sí misma no hubiera sido fatalmente ofensiva. Es posible que por su relevancia teológica estemos dispuestos a concederle una gran importancia como uno de los principales problemas que llevó al enfrentamiento entre Jesús y los demás. Pienso que acertamos si decimos que los piadosos se habrían indignado al escuchar a uno que se presentaba como portavoz de Dios decir que los simples pecadores les precederían en el Reino; ciertamente se habrían indignado, pero no se habrían sentido amenazados por ello. Después de todo, podrían pensar que Jesús realmente no lo sabía. Sin embargo, la proclamación a los pecadores realzaba también la autoproclamación de Jesús. Parece que el Nazareno no llegó al extremo de decir que sólo los que le

59. Sobre los «poderosos», véase capítulo 11.

60. Así J. P. M. Sweet, «The Zealots and Jesus», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, 1984, p. 5.

58. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 551s.

*siguieran* estarían en el Reino<sup>61</sup>, pero no sólo anunció que hablaba en nombre de Dios, sino también que Éste trastocaría el orden presente. Los que entonces ocupaban el último lugar serían los primeros. Si hubiera proclamado en nombre de Dios un mensaje aceptado por todos (por ejemplo que el malvado tenía que arrepentirse, restituir y vivir una existencia conforme a la Ley), la irritación producida por su autoproclamación hubiera sido menor probablemente.

Por tanto podemos considerar como probables adversarios de Jesús a los piadosos, a los dirigentes y al populacho. Se afirma con frecuencia que Jesús se ganó la oposición de todos los grupos<sup>62</sup>. Mi propuesta difiere de esta formulación en dos aspectos. En primer lugar, no propongo emparejar los problemas con los adversarios: Jesús ofendió a los fariseos por polemizar contra la Ley oral, a los saduceos por atacar el Templo, etc. Este emparejamiento procede de una gran simplificación tanto de los partidos como de los problemas, y oscurece la realidad histórica. Debemos presumir que muchos saduceos, como también fariseos, eran gente piadosa y se sentirían ofendidos al escuchar que los malvados les precederían en el Reino. Tras el término «piadosos» se incluía probablemente a gente que no se consideraba «miembro» de ningún «partido». Es posible que la mayor parte de la gente no estuviera identificada con ningún partido y seguramente muchos de estos «independientes» eran piadosos. En cualquier caso, no hay razón alguna para limitar la categoría de «piadosos» a los fariseos.

En segundo, debemos estar dispuestos a aceptar que el pueblo también rechazó a Jesús, en especial tras el incidente del Templo, y este rechazo fue posiblemente mucho más rotundo por parte del populacho de Jerusalén. De todos modos existe la probabilidad intrínseca de que cualquiera que hubiera hablado o actuado contra el Templo habría provocado de alguna manera a todos los habitantes de Jerusalén. «La muchedumbre» que aparece en los evangelios y Hechos sirve a la estrategia de los narradores. Un día aclama a Jesús, otro pide su ejecución, y en otro momento protege a Pedro y a otros apóstoles de ser mortalmente perseguidos<sup>63</sup>. Con estos datos no pode-

mos medir con seguridad cuál fue su reacción ante Jesús. He sugerido anteriormente que es posible que el impacto de Jesús fuera menor que el de Juan Bautista, y ciertamente inferior al del Egipcio, un demagogo de gran éxito, aunque fugaz<sup>64</sup>. Ésta es la impresión que nos proporciona una lectura de Josefo, aunque no lleguemos a tener una certeza total por la corrupción del pasaje sobre Jesús<sup>65</sup>. La impresión se corrobora, sin embargo, por el hecho de que los discípulos de Jesús no fueron ejecutados.

Así pues, no pienso que Jesús fuese alguien que consiguiera un apoyo realmente masivo por parte del populacho y que fuera ejecutado por constituir una amenaza contra los dirigentes de Jerusalén. Por otra parte, no podemos decir que todos los habitantes de Jerusalén estuvieran en contra de él. Sin duda alguna contaba con seguidores entre los galileos, pero no sabemos si el populacho de Jerusalén se opuso a él porque era galileo<sup>66</sup>. Por consiguiente tampoco podemos decir que el conflicto se planteara en los términos «masas frente a dirigentes» o «galileos frente a jerosolimitanos». Parece que Jesús indignó a mucha gente que procedía de diferentes clases sociales.

Sin embargo, cuando nos preguntamos si es posible distinguir entre los diferentes adversarios a los que tuvieron mayor relevancia, la respuesta es afirmativa. Nuestras últimas páginas señalan claramente a la aristocracia sacerdotal como principal agente de la ejecución de Jesús. Esta identificación se ve confirmada por varias tendencias en los textos (estudiaremos la última en el capítulo siguiente): 1) Los evangelios mismos, a pesar de hacer de los fariseos los principales enemigos de Jesús durante la mayor parte de su ministerio, presentan a los dirigentes judíos de Jerusalén como los responsables de su muerte. 2) La persecución de los discípulos desatada tras la muerte de Jesús procedía de este círculo. 3) Los sumos sacerdotes eran los intermediarios entre el pueblo judío y los romanos. Gozaban por tanto de la posición requerida para presentar a Jesús ante los romanos como peligroso.

Muchos especialistas, aun afirmando que el Nazareno ofendió a muchos partidos y grupos y aceptando que fue el ataque al Templo lo que le llevó inmediatamente a la muerte, hacen de los fariseos sus principales adversarios. Como ya hemos comentado, en las discusio-

61. Siguiendo a Hengel: *supra*, pp. 328, 333; contra la opinión de T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1935, pp. 205s.

62. Véase, por ejemplo, Jeremias, *Teología...*, pp. 172-176; Reumann, *o. c.*, p. 259; G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, 1971, pp. 96s.

63. Por ejemplo, Mc 11,8; 15,13; Hch 4,21.

64. *Supra*, p. 331; cf. 423s.

65. Ant. XVIII,63s.

66. Sobre la hostilidad contra los galileos, especialmente si éstos eran carismáticos, véase Vermes, *o. c.*, pp. 80s.

nes entre los especialistas está unido el papel de los fariseos a la opinión de que uno de los problemas principales en la vida y muerte de Jesús fue el conflicto entre la «gracia» y el «legalismo». Los fariseos y el legalismo aparecen en tres contextos: la pureza, la Ley y los pecadores. La síntesis de las opiniones más comunes, que más de una vez he catalogado y criticado, sería como sigue: Jesús se opuso a los fariseos al dirigirse a los pecadores, quienes estaban excluidos del judaísmo por las leyes de la pureza; también se indispuso con ellos por otros asuntos de la Ley; los fariseos eran los auténticos líderes del judaísmo; la oposición entre el concepto de la gracia que tenía Jesús y la idea de los fariseos de la justificación mediante las obras fue determinante para el estallido del conflicto; un conflicto con los fariseos ayuda a explicar la crucifixión de Jesús.

Quienes sostienen estos puntos de vista están simplemente siguiendo a los evangelios, que hacen aparecer en escena a los fariseos (en ocasiones acompañados por los escribas)<sup>67</sup> cuando Jesús o sus discípulos hacen algo en día de sábado (por ejemplo, Mc 2,23-3,6) o cuando los discípulos comen sin lavarse las manos (Mc 7). Lucas presenta también a Jesús contando parábolas sobre los perdidos en contra de los fariseos y de los escribas (Lc 15,2). El acuerdo de los especialistas con esta presentación de los evangelios se apoya en parte en el conjunto de opiniones que discutimos anteriormente al tratar del «legalismo» como problema que enfrentó a Jesús con sus contemporáneos.

El deseo de hacer de una teología de la gracia frente al legalismo el problema que condujo a la muerte de Jesús y de atribuir a los fariseos la principal responsabilidad conduce en ocasiones a la autocontradicción. Ya he citado anteriormente la opinión de Jeremías, según la cual fue la declaración de perdón a los pecadores lo que originó el problema entre Jesús y los fariseos, que condujo a la muerte de éste<sup>68</sup>. En otros lugares Jeremías llega a decir más razonablemente que Jesús entró en conflicto con todo tipo de grupos<sup>69</sup>. Y era consciente por supuesto de que fue ejecutado por los romanos por motivos políticos. De modo parecido Reumann considera que el problema principal era

67. Para el debate actual sobre las relaciones entre escribas y fariseos, véase S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, 1978, pp. 26-38; Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, 1978, pp. 81-97. En el capítulo 6 estudiamos el punto de vista de que los fariseos eran *haberim* y la opinión de Josefo de que eran maestros de la Ley laicos. Para nuestro estudio no necesitamos alcanzar una definición exacta.

68. Jeremías, *Jerusalén en...*, p. 267. *Supra*, capítulo 6, n. 96.

69. Véase *supra*, n. 62.

el legalismo o la gracia, y cita al parecer con aprobación una extraordinaria afirmación de Ethelbert Stauffer sobre lo que habría ocurrido si Jesús hubiera caído en manos de la secta de Qumrán: «Lo habrían asesinado tan despiadadamente como lo hicieron los fariseos»<sup>70</sup>. Pero Reumann, como Jeremías, detecta la existencia de una oposición por parte de todos los partidos<sup>71</sup>, y es consciente también de que los fariseos no mataron a Jesús.

Pero, dejando de lado estas exageraciones sobre el papel de los fariseos, ¿podemos saber si constituyeron o no un elemento relevante en la oposición a Jesús? Nuestras disquisiciones sobre los pecadores, la Ley, la pureza y el legalismo apuntan a un contacto mínimo —unas veces hostil, otras cordial— entre Jesús y los fariseos. El lector sabe que considero erróneas todas las clásicas generalizaciones que hemos citado más arriba. Los fariseos no dominaban el judaísmo. El hecho de que Jesús no estuviera de acuerdo con ellos respecto a las leyes de pureza, que les eran tan peculiares, solamente le convertía en un '*am ha-arets*, uno más entre muchos otros. No parece que el Nazareno hubiese perpetrado ningún quebrantamiento importante de la Ley. Pero, de haberlo hecho, no hay razones para pensar que solamente se habrían ofendido los fariseos. Así que no encuentro ningún conflicto serio entre Jesús y los fariseos.

Es importante señalar que en trabajos recientes ha disminuido drásticamente, o incluso desaparecido, el papel de los fariseos como adversarios sustanciales de Jesús<sup>72</sup>. Los argumentos son en gran parte exegéticos y extraen simplemente conclusiones de los estudios crítico-formales anteriores sobre las escenificaciones de las perícopas de conflicto. Podemos comprobar esta tendencia a reducir el papel de los fariseos entre aquellos autores que, a diferencia de mí, no dudan de la historicidad de los debates en torno al sábado y los alimentos.

Harvey, por ejemplo, acepta que pasajes como Mc 2,23-26; 7,2, y 2,18 presentan auténticos debates con los adversarios. No obstante, detecta que las controversias con los fariseos fueron magnificadas por la iglesia primitiva, y propone que existían menos puntos de contacto y un desacuerdo menos drástico entre Jesús y los fariseos de lo que los evangelios sugieren<sup>73</sup>. Baumbach ha expresado algunas dudas sobre la

70. Reumann, o. c., p. 15, que cita a Ethelbert Stauffer, *Jesus and the Wilderness Community at Qumran*, 1964, p. 21.

71. Véase *supra*, n. 62.

72. Winter fue uno de los primeros defensores de que no había una gran oposición entre Jesús y los fariseos. Véase *On the Trial of Jesus*, 1976, pp. 174-176, 186.

73. Harvey, o. c., p. 49.

pintura de los fariseos como adversarios de Jesús<sup>74</sup>, y Schürmann ha propuesto que no deberíamos pensar que Jesús estaba en contra de ningún grupo determinado del judaísmo de su tiempo<sup>75</sup>.

Algunos van incluso más allá. Berger, en un detallado y a menudo convincente estudio sobre la historia de las tradiciones en las que Jesús aparece interpretando o debatiendo sobre la Ley, hace algunas observaciones pertinentes sobre la caracterización como fariseos de los adversarios de Jesús en los evangelios. En una serie de perícopas, comenta, la tradición más antigua es un *logion* de confrontación. En la siguiente lista colocamos el *logion* más antiguo entre paréntesis: Mc 2,16-17 (17a); 2,18-20 (19); 2,23-28 (27); 3,1-4 (4b); 7,1-23 (15); 10,1-12 (9); 12,13-17 (17). Berger sostiene que estas perícopas proceden de la tradición cristiana y que han sido convertidas en «biografía» colocando en oposición a «Jesús» y a los «fariseos». Aparte de estas perícopas, los fariseos aparecen en Marcos solamente en 8,11.15; 9,11. Berger considera esta oposición Jesús/fariseos como una esquematización del enfrentamiento entre la primitiva comunidad cristiana y sus adversarios judíos. «Los fariseos fueron al parecer los adversarios de la práctica liberal de la comunidad primitiva, una situación que se retrotrae luego hasta la vida de Jesús»<sup>76</sup>.

Cook es también cauteloso a la hora de identificar a los adversarios de Jesús como fariseos, y señala correctamente que es posible que los evangelistas no tuvieran una idea clara sobre la constitución de los diferentes grupos<sup>77</sup>.

Hultgren, en un detallado estudio crítico-formal de las perícopas de conflicto, sostiene que el estadio más antiguo de los relatos de conflicto que ahora se encuentran en Mc 2,1-3,6 y par. no se refería probablemente a los escribas y fariseos. Mc 3,6 es un añadido realizado por un compilador premarcano, lo que habría llevado a la identificación de los fariseos como adversarios de Jesús en toda la colec-

ción<sup>78</sup>. En efecto, Mc 3,6 provocó dificultades al redactor final del evangelio, que se sintió obligado a introducir a los fariseos en 12,13, un contexto en el que no ajustan bien<sup>79</sup>.

Morton Smith puso en cuestión la autenticidad de la mayoría de los pasajes que presentan a Jesús debatiendo con los fariseos con argumentos más de historiador que de crítico de las formas. El término «fariseos» —indica— refleja las disputas entre la Iglesia y la sinagoga de los años 80. Smith hace una observación más contundente: «Hay pruebas bastante claras de que no había prácticamente fariseos en Galilea durante la vida de Jesús»<sup>80</sup>.

De entre todos estos especialistas es Harvey el menos extremo y también el menos convincente. Como ya indiqué en el capítulo sobre la Ley, se le escapa una observación crítico-formal básica: en dos de los pasajes que acepta como históricos, Mc 2,23-28 y Mc 7,1s., no es a Jesús a quien se critica, sino a los discípulos, que al parecer están ahí por la iglesia primitiva<sup>81</sup>. Harvey recurre básicamente a la teoría de que «por el humo se sabe dónde está el fuego»: «Es difícilmente concebible que todo el cuadro de una constante controversia entre Jesús y los sabios de su tiempo sea ficticio»<sup>82</sup>.

Yo pienso que es completamente concebible. Por lo menos, algunos podemos concebirlo. Por otra parte, la perspectiva de que «por el humo se sabe dónde está el fuego» no puede ser positivamente refutada. Me contento con poder reiterar aquí la conclusión a la que he llegado: *sabemos* que no hubo una disputa importante sobre la Ley, ni tampoco un conflicto relevante con los fariseos.

### Conclusión

Jesús ofendió a muchos de sus contemporáneos en dos puntos: su ataque al Templo y su mensaje sobre los pecadores. Podemos decir que con ellos desafió la idoneidad del sistema mosaico; ambos puntos tenían un amplio alcance y eran radicales y agresivos. Su pretensión de que hablaba en nombre de Dios fue admitida sin duda por los que

74. Baumbach, *o. c.*, p. 95.

75. H. Schürmann, «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?», en P. Hoffmann y otros (eds.), *Orientierung an Jesus*, 1973, p. 336.

76. K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, 1972, pp. 576-578, piensa que esta esquematización muestra que dentro de las comunidades judeohelenísticas había ciertos grupos de rigoristas que o bien eran llamados fariseos, o bien podían ser identificados con los fariseos palestinos (p. 578).

77. Cook, «Jesus and the...», p. 453; *Mark's Treatment...*, pp. 5, 79s. (con bibliografía a favor y en contra de la identificación de los principales adversarios de Jesús con los fariseos). Sobre el desconocimiento que tenían los evangelistas de la identidad de los adversarios, cf. A. F. J. Klijn, «Scribes, Pharisees, Highpriests and Elders in the New Testament»: *NovT* 3 (1959), p. 265.

78. A. J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 1979, p. 159.

79. *Ibid.*, p. 153.

80. M. Smith, *Jesus the Magician*, 1978, pp. 153-157. La cita procede de la p. 157. Véase *supra*, p. 293.

81. Harvey, *o. c.*, pp. 49s.

82. *Ibid.*, p. 51.

estaban convencidos de que era cierto, y probablemente no fue considerada en general como algo ofensivo. Sin embargo, pudo haberse convertido en algo terrible cuando el portavoz de Dios atacó el Templo. Realizó esta acción, la más ofensiva, en Jerusalén, en el tiempo de la pascua para que no pasara desapercibida. A estos hechos añadimos solamente las observaciones de que Jesús tuvo un seguimiento importante. Con todo ello no necesitamos seguir buscando más para comprender la causa de su ejecución.

En este nivel del conflicto no es necesario que encontremos un grupo específico que se opusiera particularmente a Jesús y que incitara a los romanos a su ejecución. Sin embargo, en otro nivel sí podemos indagar razonablemente en la cuestión de los instigadores de la pena de muerte. Jesús fue ejecutado por los romanos, y si los judíos tuvieron algo que ver con ello—es decir, si no fue ejecutado simplemente por alterar el orden público—, los instigadores de su muerte tuvieron que haber sido los que tenían acceso a Pilato. Y los primeros que saltan a la vista son los dirigentes del sacerdocio<sup>83</sup>.

83. Sobre el predominio de los sacerdotes en el Sanedrín y en todo el gobierno del judaísmo, véase M. Stern, «Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes», especialmente pp. 580, 603; E. Schürer (Vermes y otros, eds.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, 1985, pp. 312-342, especialmente p. 315.

LA MUERTE DE JESÚS<sup>1</sup>*Los hechos probados*

Deberíamos comenzar nuestro estudio afirmando dos hechos seguros: Jesús fue ejecutado como pretendiente a «rey de los judíos»<sup>2</sup>, y sus discípulos formaron posteriormente un movimiento mesiánico que no se basaba en la esperanza de una victoria militar.

El problema fundamental para comprender la muerte de Jesús radica en la dificultad de mantener juntos estos dos hechos. Harvey expresa con toda claridad el problema de su ejecución:

Se nos plantea aparentemente una contradicción. Por una parte, podemos establecer con razonable certeza los acontecimientos y procedimientos legales que conducen a la muerte de Jesús a partir de la escueta afirmación de que fue crucificado; y la acusación por la que fue crucificado se nos proporciona mediante una información que parece también digna de crédito: rey de los judíos. Por otra parte, nos

1. Una buena parte de la «Introducción» está dedicada a las diferentes opiniones de los especialistas sobre la muerte de Jesús. Hay un excelente resumen de las opiniones sobre cómo establecer un equilibrio entre la participación romana y judía en R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, 1979, pp. 729ss. Véase también el resumen de W. D. Davies y E. P. Sanders, «Jesus: From the Semitic Point of View», en *Cambridge History of Judaism* III, 1999. Hay también un tratamiento bien equilibrado de los problemas y de las soluciones propuestas en G. Sloyan, *Jesus on Trial*, 1973.

2. Generalmente se admite que Jesús fue ejecutado como «rey», pero véase especialmente el detallado estudio de P. Winter *On the Trial of Jesus*, 1974, cap. 12; N. A. Dahl, «The Crucified Messiah», en *The Crucified Messiah and other Essays*, 1974, pp. 10-36.

parece increíble que la persona condenada por esta acusación fuese Jesús de Nazaret<sup>3</sup>.

La razón por la que los hechos parecen increíbles es que todo cuanto sabemos sobre Jesús indica que no ambicionaba un reinado secular<sup>4</sup>. Harvey sostiene que «el pretendiente real debió haber contado con suficiente apoyo como para ser capaz de presentar una verdadera amenaza al gobierno romano», es decir, que para ser ejecutado como pretendiente a rey debió haber tenido un ejército<sup>5</sup>.

Pero este comentario sobre dónde reside el problema no está completo. Es importante que recordemos que los discípulos formaron un grupo *mesiánico*, un grupo que llamaba mesías a Jesús y esperaba su regreso y que era resueltamente *apolítico*. Así que Jesús no sólo fue ejecutado como pretendiente a rey, aunque no tenía ninguna ambición secular, sino que sus discípulos combinaron también los dos mismos aspectos: Jesús era mesías, pero su reino «no era de este mundo».

Para explicar la muerte de Jesús tenemos que aceptar sencillamente estos hechos. Como afirmé anteriormente, debemos cuestionar la última afirmación de Harvey. La ejecución de Jesús como «rey» no significa que tuviese un ejército, ni que los romanos pensaran que lo tenía. Podemos entenderlo simplemente en el sentido de que habló del Reino y estimuló las esperanzas de la gente<sup>6</sup>. Sus milagros produjeron también agitación, y la agitación conlleva sus propios peligros. La explicación de la muerte de Jesús debe seguir lo que a primera vista parece un estrecho sendero entre el hecho de su ejecución como «rey» y el que ni él ni sus discípulos fueran considerados una auténtica amenaza contra Roma: sus discípulos no fueron acorralados ni ejecutados. Pero pienso que el sendero no es tan estrecho. Un hombre que hablaba de un reino, que profirió amenazas contra el Templo y que tenía un grupo de seguidores era un candidato a la ejecución. Pero no era necesario que nadie lo considerase un líder militar.

Las posiciones dogmáticas han oscurecido la obviedad de la explicación. Winter y muchos otros autores, al tener una concepción muy rígida de lo que había de ser un «mesías», no han caído en la cuenta de la contundencia de los hechos más obvios. Así, Winter escribió que, puesto que Jesús perduró como *Christos*, al menos

algunos de sus discípulos debieron haber albergado objetivos políticos, dado que «el término connota un gobernante terreno»<sup>7</sup>. Pero el cristianismo es la prueba viviente de que no es necesario que fuera así.

En términos generales nuestra tarea ha acabado ya. Jesús y sus seguidores pensaron que habría un reino en el que Jesús sería el líder, pero fue ejecutado como «rey de los judíos» mientras que sus discípulos escaparon con libertad. Esto muestra que los romanos lo consideraron peligroso en un nivel, pero no en otro: peligroso en cuanto alentaba las esperanzas y sueños de los judíos, pero no como auténtico dirigente de un grupo de insurrectos.

Pero, como ocurre siempre, necesitamos ver cuánto más podemos saber. ¿Puede hacerse más claro y nítido este cuadro general? En particular, ¿qué papel desempeñaron los dirigentes y adversarios judíos?

Como vimos en el capítulo anterior, el conflicto real se produjo entre Jesús y sus contemporáneos en el marco del judaísmo. Los romanos no actuaron totalmente por propia iniciativa. Podríamos estar seguros de ello aun sin aceptar como auténtico ninguno de los relatos de conflicto que encontramos en los evangelios. En este caso, como ocurre frecuentemente, los hechos hablan por sí mismos. Los discípulos continuaron como un grupo apolítico que fue perseguido al menos ocasionalmente por los dirigentes judíos y que fue tolerado, tal vez incluso protegido, por el gobierno romano. Este hecho nos lleva claramente a postular un conflicto inicial entre Jesús y los dirigentes judíos. Investigaremos ahora lo que podemos saber sobre cómo este conflicto lo condujo a la muerte.

### *La causa de la ejecución*

Deberíamos advertir que, una vez que nos centramos en un conflicto interno dentro del judaísmo como la causa principal de la muerte de Jesús, es incorrecto hacer una distinción rígida entre razones «religiosas» y «políticas»<sup>8</sup>. La cuestión es dilucidar si el conflicto fundamental se produjo con los romanos o con los judíos<sup>9</sup>. He utilizado el término

7. Winter, *o. c.*, p. 63.

8. Sobre esta distinción véase, por ejemplo, W. R. Wilson, *The Execution of Jesus*, 1970, especialmente pp. 97, 101-103, 125s.: las autoridades del Templo buscaban la muerte de Jesús, pero no por motivos religiosos. Su acción contra el Templo les llevó a temer problemas de orden público.

9. Véase, por ejemplo, Brown, *o. c.*, pp. 799s.

3. A. E. Harvey, *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel*, 1976, p. 3.

4. *Ibid.*, p. 2.

5. *Ibid.*, p. 3.

6. Véase *supra*, pp. 338ss.

«apolítico» en el sentido de que «no implicaba un plan de liberación y restauración de Israel mediante la derrota de los romanos y el establecimiento de un gobierno autónomo». Si Jesús afirmó que los que le siguieran, aun siendo pecadores según la Ley, serían los primeros en el Reino y manifestó la cercanía de un orden nuevo mediante su acción contra el Templo, habría sido considerado un desafío al resto del judaísmo en un modo que no puede calificarse con precisión de «religioso» o «político»<sup>10</sup>. Si llegó a afirmar de hecho que era él quien hablaba en nombre de Dios más que los dirigentes reconocidos de Israel, podemos decir que puso en jaque al liderazgo socialmente reconocido. Un ataque al Templo, incluso aunque fuera un gesto físicamente insignificante, era un golpe contra la entidad básica político-religiosa: Israel.

Ya hemos examinado antes con cierto detalle los datos que los evangelios nos ofrecen sobre los adversarios y los puntos de conflicto. Nuestra tarea consiste ahora simplemente en centrarnos en aquellos personajes que los evangelios dicen que desempeñaron un papel en la ejecución de Jesús.

En Mateo y Marcos encontramos un complot para matar a Jesús inmediatamente después del relato de la curación del hombre con la mano seca en día de sábado. Marcos denomina a los conspiradores fariseos y herodianos; Mateo dice simplemente fariseos (Mt 12,14 //Mc 3,6). Según los tres sinópticos, fue la parábola de los viñadores malvados la que motivó la conspiración contra Jesús<sup>11</sup>. Mateo nombra a los dirigentes de los sacerdotes y a los fariseos, y Lucas, a los escribas y sumos sacerdotes (Mt 21,45s.//Lc 20,19). Marcos no menciona a los conspiradores en este contexto (12,12), y para encontrar el sujeto del verbo «intentaban» de 12,12 tenemos que regresar a 11,27: los dirigentes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos. Las conspiraciones, sin especificar la causa, prosiguen en Mateo (22,15; 26,3-5). Marcos, pero no Mateo, dice que los dirigentes de los sacerdotes y los escribas planearon la muerte de Jesús tras lo sucedido en el Templo (Mc 11,18). Según Lucas, los jefes de los sacerdotes, los escribas y «principales» intentaron matar a Jesús mientras enseñaba en el Templo (Lc 19,47), pero no se nos dice la causa específica. En Juan el complot para matar a Jesús es obra de

10. Como subrayó C. H. Dodd (*The Founder of Christianity*, 1970, p. 77), para el judaísmo «solidaridad nacional y religión eran inseparables».

11. Dodd (o. c., pp. 149-151) parece admitir que esta parábola contribuyó al conflicto mortal.

los dirigentes de los sacerdotes y los fariseos tras la resurrección de Lázaro (Jn 11,45-53).

Más relevante es el hecho de que Mateo y Marcos, y hasta cierto punto Lucas pero no Juan, presentan una escena del juicio en la que se mantiene una seria acusación religiosa: la blasfemia (Mt 26,57-75//Mc 14,53-72; la palabra «blasfemia» aparece en Mt 26,65//Mc 14,64). En el relato lucano (22,71) puede haberse evitado la palabra simplemente para eliminar la afirmación explícita de que Jesús pudiera ser hallado culpable de impiedad<sup>12</sup>.

Hay dificultades bien conocidas para que aceptemos esta escena como auténtica pintura de la causa real del conflicto:

1) Está preparada únicamente por la «entrada triunfal» en Jerusalén, que tiene sus propios problemas (cf. *infra*). No hay nada en la enseñanza pública atribuida a Jesús en los evangelios sinópticos que justifique la pregunta realizada por el sumo sacerdote: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?» (Marcos: «Hijo del Bendito») (Mt 26,63//Mc 14,61)<sup>13</sup>.

2) Los evangelios se muestran sorprendentemente poco dispuestos a hacer que Jesús admita la acusación, aunque sin duda alguna todos los evangelistas creían que él era el Cristo y el Hijo de Dios. Mateo hace responder a Jesús: «Tú lo has dicho. Pero por otra parte (*plen*) yo os digo: 'Desde ahora veréis al Hijo del hombre...» (Mt 26,64). Lucas separa los títulos «Cristo» e «Hijo de Dios» y los presenta como dos preguntas separadas. En su réplica a la pregunta de si él es el Cristo, Lucas hace que Jesús responda evasivamente refiriéndose al Hijo del hombre. En su respuesta a la pregunta de

12. Sobre la eliminación por Lucas tanto de la palabra «blasfemia» como de la amenaza contra el Templo véase J. M. Creed, *The Gospel According to St Luke*, 1960, p. 276; H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, 1974, pp. 125-129. Ha habido un intenso debate, que no podemos repetir aquí, sobre la posibilidad de que Lucas dispusiera de una fuente independiente para su relato de la pasión. Pienso que el interés lucano por defender al movimiento cristiano de la acusación de falta de religiosidad está tan acentuado, especialmente en Hechos, que al menos en este punto no necesitamos buscar una fuente independiente. Sobre el interés lucano de presentar el cristianismo como la forma auténtica, no amenazadora, de judaísmo véase B. S. Easton, «The Purpose of Acts», en *Early Christianity: The Purpose of Acts and other Papers*, 1954, pp. 42s. A favor de una tradición independiente para el relato de la pasión véase J. A. Bailey, *The Traditions Common to Luke and John*, 1963, pp. 32-63; D. Catchpole, «The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial», en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 1970, pp. 47-65, aquí, p. 54.

13. Sobre una parte de la enseñanza privada de Jesús posiblemente revelada por Judas véase *infra*, p. 442.



si es el Hijo de Dios, el Jesús de Lucas responde: «Vosotros decís que yo lo soy» (Lc 22,67-70). Sólo Marcos atribuye a Jesús un «sí» inequívoco a la pregunta sobre su identidad como Hijo de Dios (Mc 14,62)<sup>14</sup>. Es sorprendente que Juan, que anteriormente había escrito que «los judíos» deseaban matar a Jesús porque «llamaba a Dios su padre igualándose a Dios» (Jn 5,18), no incluya esta acusación en las comparecencias ante Anás y Caifás (Jn 18,19.24)<sup>15</sup>. Es por supuesto posible que todos los evangelistas, no sólo Lucas, quisieran proteger a Jesús de ser hallado culpable de la supuesta acusación, aunque todos creyeran que era el Hijo de Dios. Sin embargo, es más probable que la acusación de blasfemia no estuviese firmemente arraigada en la tradición<sup>16</sup>.

3) Los diálogos entre el sumo sacerdote y Jesús de los relatos sinópticos, especialmente en Mateo y Marcos, no son convincentes. Primero se nos dice que se presentó una acusación que era casi totalmente cierta, en concreto que habló en contra del Templo; pero los evangelios nos dicen que Jesús no fue condenado por esto. Marcos afirma explícitamente que los que atestiguaban que Jesús había hablado contra el Templo no se ponían de acuerdo entre ellos (Mc 14,59). Mateo da a entender que todos los testigos eran falsos (Mt 26,59), pero hace desembocar simplemente la acusación de que Jesús amena-

14. Catchpole («The Answer of Jesus to Caiaphas [Matt. xxvi.64]»: NTS 17 [1971], pp. 213-226) dice que las frases de Mateo y Lucas son «afirmativas en su contenido, pero esquivas y perifrásticas en su forma» (p. 226). V. Taylor (*El evangelio según San Marcos*, 1979, pp. 687-688) consideraba original «Vosotros decís que yo lo soy», una variante de Mc 14,62 en algunos manuscritos. Si se aceptara esta opinión, las escenas del juicio no contendrían ninguna declaración en la que Jesús se considerara como mesías o hijo de Dios.

15. Harvey (o. c.) sostiene que todo el evangelio está construido como un «juicio», en el que se formula y se responde a la acusación de declararse igual a Dios.

16. A. Strobel (*Die Stunde der Wahrheit*, 1980, p. 6) afirma, citando a Billerbeck y un texto rabínico complementario, que la causa de la sentencia emitida por el Sanedrín (acepta que hubo una sentencia) debió haberse proclamado públicamente y que por tanto debió ser auténtica la acusación de blasfemia. Sin embargo, los materiales rabínicos idealizan claramente los procedimientos judiciales. Si pensamos que el «juicio» de Jesús fue llevado a cabo según la reglamentación rabínica posterior, deberíamos concluir que nunca tuvo lugar este juicio. El tribunal de la Misná es producto de la fantasía, al que le falta para ser veraz entre otros elementos un sumo sacerdote a la cabeza. Según el tratado *Sanhedrin*, el tribunal no puede reunirse por la noche, los testigos deben haber advertido al infractor *antes* de cometer el delito y, antes de un veredicto de pena capital, habría sido necesario un segundo juicio al día siguiente. Veremos más abajo al estudiar algunos pasajes de Josefo cómo se desarrollaban realmente los juicios y las ejecuciones.

zó el Templo en la pregunta del sumo sacerdote, y no recibe una respuesta explícita. La causa que según Mateo y Marcos condujo a la acusación de blasfemia, la afirmación de Jesús como Cristo (Mesías) o Hijo de Dios, no es convincente. La combinación de los dos títulos parece mucho más cristiana que judía; por una razón muy concreta: no hay pruebas de que fuera del movimiento cristiano se combinaran los títulos de «mesías» e «hijo de Dios». Además, como admiten casi todos los autores, ninguna de estas proposiciones pueden catalogarse como blasfema. No es necesario que tengamos en cuenta lo que para los rabinos constituía una blasfemia (pronunciar explícitamente el nombre de Yahvé: *Sanh.* 7,5) para que podamos estar seguros de que estos títulos no eran afirmaciones blasfemas. Los pretendientes posteriores a mesías no fueron acusados de blasfemia, y el título «hijo de Dios» puede significar cualquier cosa. En efecto, todos los israelitas se consideraban «hijos de Dios» (cf., por ejemplo, Rom 9,4), y sólo puede considerarse blasfemia la posterior afirmación cristiana de que Jesús era un ser divino.

Me parece completamente concebible que hablar y actuar contra el Templo pudiera haber sido considerado blasfemo, pero según los evangelios esta acusación no llevó a la sentencia por blasfemia. Así pues, tenemos una acusación que podría constituir una blasfemia, pero de la que se nos dice que no condujo a nada, y una combinación de títulos que al tiempo que improbables no son blasfemos pero que acabaron en una sentencia por «blasfemia». La escena del juicio es, pues, improbable desde todos los ángulos.

4) Es difícil, aunque no imposible, imaginar una cadena de tradición que hubiera transmitido los diálogos del supuesto juicio.

5) Es difícil creer que un tribunal se reuniese realmente la primera noche de la pascua, tal como Mateo y Marcos lo afirman. Notemos que Lucas dice que Jesús fue conducido al Sanedrín al romper el día (Lc 22,66). Juan no presenta ningún juicio ante el Sanedrín.

6) Es incluso más difícil creer que Mateo y Marcos estén en lo cierto al presentar dos juicios: uno durante la noche y otro a la mañana siguiente<sup>17</sup>. Se ha pensado desde hace ya tiempo que el juicio nocturno (Mt 26,57-75//Mc 14,53-72) parece una expansión de la breve nota de una reunión en Mt 27,1//Mc 15,1 que se convierte en un proceso<sup>18</sup>.

17. Cf. Brown, o. c., p. 797.

18. Véase R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 2000, pp. 329-330; M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 1934, p. 182; M.-E. Boismard, *Synopse des quatre*

7) Todos los evangelios están influidos por el deseo de incriminar a los judíos y exculpar a los romanos. La insistencia de la muchedumbre en que Jesús debe morir a pesar de la declaración de inocencia realizada por Pilato (Mt 27,15-26//Mc 15,6-15//Lc 23,18-23; cf. Jn 18,38) deja este extremo suficientemente claro. Las elaboradas escenas del juicio judío en los Sinópticos tienden también a desplazar oficialmente la responsabilidad hacia el judaísmo y están al servicio de los mismos objetivos<sup>19</sup>.

Estos problemas sobre el proceso no son nuevos. Hay autores que siguen defendiendo que la escena del juicio forma parte de un retrato histórico<sup>20</sup>. Pero muchos especialistas reconocen que los primeros cristianos sólo tenían noticia del curso general de los acontecimientos (interrogatorio judío, entrega a Pilato, crucifixión), pero no de sus detalles<sup>21</sup>. Aun así, son muchos quienes siguen desarrollando una exégesis palabra por palabra de unas afirmaciones que no pueden ser citas directas de lo dicho realmente. Así, por ejemplo, Reumann concluye diciendo que son difíciles de recuperar los detalles específicos más allá del sumario de Mc 15,1, pero afirma inmediatamente que «el juicio estuvo caracterizado por la comparecencia de testigos falsos» (Mc 14,55-56)<sup>22</sup>. Posteriormente expresa sus dudas sobre cuáles serían las palabras exactas de la «pregunta» de Mt 26,63//Mc 14,61//Lc 22,67.70<sup>23</sup>. De igual modo Harvey admite con razón que los evangelistas sólo tenían un esbozo escueto de los hechos. Considera incuestionable la celebración de una reunión del Sanedrín, aunque

*Évangiles* II, p. 409; Creed, *o. c.*, p. 276; Winter, *o. c.*, cap. 3; Sloyan, *o. c.*, p. 63; Brown, *o. c.*, p. 796; cf. el resumen de J. R. Donahue, *Are You the Christ?*, 1973, pp. 12-30, especialmente p. 29, n. 1; pp. 238s.

19. W. Horbury («The Passion Narratives and Historical Criticism»: *Theology* 75 [1972], pp. 58-71) advierte contra la tendencia de seguir incriminando a los judíos y exonerar a los romanos, que ha dominado completamente toda la tradición de la muerte de Jesús. Cf. también C. F. D. Moule, «Some Observations on *Tendenzkritik*», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, 1984, pp. 91-100.

20. El ejemplo relevante de una defensa total de la historicidad del relato marca-no sigue siendo el enciclopédico estudio de J. Blinzler *The Trial of Jesus*, trad. inglesa de la segunda edición, 1959. Cf. Strobel, *o. c.* Catchpole defiende la historicidad básica del juicio ante el Sanedrín, pero sigue el orden lucano y elimina el juicio nocturno. Considera también que los contenidos del relato lucano son más antiguos que los de Marcos. Véase «The Problem of the Historicity...», p. 271.

21. Horbury (*art. cit.*, p. 69), por ejemplo, sugiere razonablemente que los evangelistas disponían de «una tradición común según la cual Jesús fue interrogado y acusado por las autoridades judías», pero la organizaron de forma diferente.

22. J. Reumann, *Jesus in the Church's Gospels*, 1968, pp. 64s.

23. *Ibid.*, p. 266.

no tuvo que ser necesariamente un juicio. Posteriormente afirma que la supuesta réplica de Jesús al sumo sacerdote no es «histórica». Sin embargo, presenta después como un hecho históricamente cierto que Jesús fue acusado de blasfemia, y dice que esta acusación se debió a que utilizó el término «hijo de Dios» como respuesta a la acusación de blasfemia<sup>24</sup>. No comprendo cómo —tras decir que los evangelistas sólo conocían un esbozo de los hechos, y que la respuesta de Jesús a la pregunta «¿Eres tú el Cristo?» no es histórica— se atreve a presentar una interpretación detallada de la otra mitad de la respuesta de Jesús al sumo sacerdote.

Todo cuanto se nos pide es que aceptemos lo obvio, es decir, que no tenemos un conocimiento detallado de lo que ocurrió cuando el sumo sacerdote y posiblemente también otros personajes interrogaron a Jesús. No podemos saber si realmente se reunió «el Sanedrín». Además, dudo de que los primeros discípulos de Jesús lo supieran. No sabían quiénes lo componían; si entraron corriendo a la casa del sumo sacerdote durante la noche, no habría nadie que los identificara y apuntara sus nombres. No pongo en duda que Jesús fuese arrestado e interrogado por orden del sumo sacerdote. Pero no podemos saber más. Los especialistas seguirán diseccionando los relatos del «juicio», pero mucho me temo que nuestro conocimiento no avanzará más por ello.

No estoy diciendo que los evangelistas nos hayan engañado deliberadamente. Es evidente que no sabían por qué Jesús fue ejecutado desde el punto de vista de los dirigentes judíos. Veremos de hecho que incluso desconocían la composición de un tribunal judío. Todos los especialistas del Nuevo Testamento se dicen a sí mismos, a otros colegas y a sus estudiantes que los autores de los evangelios no eran historiadores en el sentido moderno de la palabra, pero luego no aplican esta idea con suficiente rigor. Uno de los aspectos relativos al curso de los acontecimientos sobre el que los escritores antiguos eran en general menos serios era el de la causa y el efecto. Por ejemplo, cuando el Imperio prosperaba, los historiadores romanos decían que ello sucedía porque el emperador era virtuoso y justo. Ramsey MacMullen lo expresa así:

Vegecio y Jerónimo, al discutir sobre asuntos que parecen exigir la inferencia a partir de acontecimientos paralelos a su propio tiempo desde el año 200 d.C., retroceden en cambio al año 200 a.C. Pero no

24. A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982, pp. 32, 136, 170s.

son ignorantes. Poseen libros. La historia se extiende ante sus ojos, pero ellos solamente ven personas y acontecimientos flotando desconectados en un pasado atemporal sin conexiones causales entre ellos, una galería de anécdotas y retratos aislados, convertidos en clásicos por su lejanía.

Y prosigue: «Siempre había sido así»<sup>25</sup>.

Pienso que esto describe muy bien a nuestros autores de los evangelios. Podemos mostrar fácilmente que Lucas, que se esforzó al máximo por ser un historiador riguroso, compartía los fallos de sus contemporáneos. Todo lo que tenemos que hacer es examinar lo que dice sobre el censo, Teudas y Judas el Galileo. Quirino, Teudas, Judas, un censo..., todos estos datos estaban flotando en alguna parte y Lucas los introduce en su relato. Pero no sabe realmente cómo concuerdan entre ellos, o si realmente pueden hacerlo<sup>26</sup>. ¿Por qué tendría que ser de otro modo cuando se trata de los motivos de los dirigentes judíos, de detalles como la composición del Sanedrín y de los acontecimientos que provocaron realmente la muerte de Jesús? Y de hecho, como vemos por las contradicciones entre los textos y el tipo de los relatos, es ciertamente así.

Es verdad que se puede responder a esta objeción afirmando que el relato de la pasión se originó en un tiempo muy cercano a los acontecimientos. Sin lugar a dudas, es cierto. Pero la cercanía en el tiempo no da necesariamente a sus autores una percepción de la causa y del efecto, ni tampoco de la conexión interna entre los acontecimientos. Los relatos nos dan la impresión general de una noche confusa, y es probable que fuera así, como defenderé más adelante. *Es improbable que alguien, incluso cercano a la escena, conociera precisamente quién hizo qué*. Parece imposible que aquellos de quienes dependían los evangelistas conocieran los *motivos internos* de los actores<sup>27</sup>.

25. R. MacMullen, *Roman Government's Response to Crisis A.D. 235-337*, 1976, p. 25. Cf. E. Bickerman, «La Chaîne de la tradition pharisienne», en *Studies in Jewish and Christian History II*, 1980, pp. 257-269, especialmente pp. 257-259.

26. Sobre el censo (Lc 2,1) véase J. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, 1987, p. 210 («Lucas... estaba al corriente de los distintos censos —de una y otra clase— que se habían llevado a cabo en tiempos del emperador Augusto», pero ninguno corresponde al que señaló brevemente en su evangelio). La referencia a Teudas y Judas (Hch 5,36s.) es todavía más «imprecisa»: invierte su orden y dice que Teudas precedió a Jesús, cuando realmente vivió después de él. Véase Josefo, *Ant. XX,97-99*.

27. Así también D. Lührmann, «Markus 14.55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium»: *NTS* 27 (1981), pp. 464s.

La improbabilidad de la acusación por blasfemia ha llevado a algunos a buscar indicios en la escena del juicio y en la ley judía de una acusación formal por la que Jesús pudiera haber sido condenado en el supuesto juicio ante el Sanedrín. Quienes siguen esta línea sostienen que hubo un juicio formal y una condena según la ley judía, tal como lo presentan los Sinópticos, pero que la acusación no fue por «blasfemia». Bowker ha sugerido que Jesús fue condenado por ser un «líder rebelde»<sup>28</sup>, y otros por ser un «falso profeta» o un «impostor» (*mesîr*)<sup>29</sup>. Me parece, sin embargo, que una vez aceptado que no sabemos lo que ocurrió —es decir, cuando admitimos que la gran escena del juicio de Mateo y Marcos no es histórica— tenemos también que admitir que no sabemos 1) si hubo un juicio; 2) si se reunió todo el Sanedrín; 3) si hubo una acusación formal; 4) si hubo una condena formal según la ley judía. Hay muchas posibilidades. Dije anteriormente que el ataque al Templo podía ser considerado una blasfemia. Supongo que podía ser también visto como el acto de un «líder rebelde», y que la profecía de la destrucción del Templo podían ser palabras de un «falso profeta». Pero la verdad es que no conocemos las respuestas a ninguna de las cuestiones anteriormente detalladas. Compartimos nuestra ignorancia con los evangelistas. Si, como parece altamente probable, se equivocaron al decir que Jesús fue condenado como blasfemo por un tribunal judío, difícilmente puede probarse otra acusación a partir de lo que se nos dice en sus relatos. No tenemos ninguna otra fuente que pueda acercarnos más a los acontecimientos. Lo máximo a lo que podemos aspirar es a obtener una visión general de la causa y el efecto, fundamentada en los incidentes que seguramente precedieron a la ejecución (la acción en el Templo fue la más importante) y la siguieron (la continuidad de los discípulos de Jesús como grupo identificable dentro del judaísmo)<sup>30</sup>.

28. J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973, pp. 38-52.

29. Véase Strobel, o. c., pp. 80-92. Harvey (*Jesus and the Constraints...*, p. 59) comenta con razón que tanto «impostor» como «falso profeta» se apoyan en un juicio sobre el que afirma decir la verdad pero no la dice realmente. Es ésta una categoría que perfectamente puede aplicarse a cualquiera, y no sorprende que surja en la posterior polémica entre judíos y cristianos (véanse los pasajes en Strobel). Lo que carece de fundamento es pensar que ésta fue la acusación formal confirmada por el Sanedrín. Los pasajes del Talmud que tratan a Jesús como impostor también dicen que fue colgado. ¿Es la condena por impostor más probable históricamente que la ejecución por ahorcamiento?

30. M. Hengel (*Seguimiento y carisma*, 1981, p. 65) propone que Jesús fue ejecutado como falso profeta, y tras los pasos de Jeremías cita testimonios externos a la escena del juicio: las escenas de la burla (Mc 14,65 y par.; 15,29-32 y par.; 15,16-20

Ya hemos tratado de las otras razones «religiosas» que se aducen para justificar la muerte de Jesús. A pesar de su gran popularidad entre los estudiosos, no es razonable pensar que Jesús fuera asesinado porque creía en la misericordia y en el perdón<sup>31</sup>. Los debates sobre la Ley —si hubo realmente alguno— son demasiado intrascendentes como para haber llevado a una enemistad mortal. La posición de Jesús respecto a los malvados podría haber sido irritante, pero los evangelios no la relacionan con su muerte.

No obstante, este último punto merece un comentario adicional. Si es verdad que Jesús dijo que los que le siguieran serían admitidos en el Reino aun sin arrepentirse ni efectuar la restitución exigida por la ley, desafió la idoneidad de la ley de Moisés<sup>32</sup>. Los sacerdotes (como veremos) eran los administradores de la Ley y también quienes estaban autorizados a decir si se había realizado o no la expiación, o si se había logrado o no la pureza. Si Jesús proclamó el perdón de los pecados (Mc 2,9-12), podría también haberse arrogado las prerrogativas del sacerdocio<sup>33</sup>. No quiero defender, sin embargo, que los sacerdotes se sintieran realmente amenazados por ese insolente galileo y que por ello quisieran matarle, al menos no por estas razones. Como ya dije anteriormente, los sacerdotes no ejecutaban sistemáticamente a todos los que decían hablar en nombre de Dios, ni los romanos los complacían asesinando a todo el que les irritaba.

Así pues, debemos seguir buscando la causa inmediata de la muerte de Jesús, una causa que ni pública ni obviamente los implicara a él y a sus discípulos como rebeldes contra Roma, pero que podía ser presentada al procurador como merecedora de la pena capital.

El único punto que no desaparecerá del horizonte es el del ataque (de palabra y obra) contra el Templo. Mateo y Marcos en la escena del juicio barren bajo la alfombra la amenaza de destruir el Santuario, y Lucas la omite. Sin embargo, surge inesperadamente más adelante (Mt 27,40//Mc 15,29; cf. Hch 6,14). Marcos vincula la decisión determinante de asesinar a Jesús con la acción en el Templo (no con el dicho) (Mc 11,18). No hay razón para suponer que en este caso

y par.; Lc 23,11). Afirma Hengel que éstas parodian «el cargo del que había sido acusado». Pero deberíamos tener en cuenta que no sólo se burlan de su capacidad profética, sino también de las curaciones y de la pretensión monárquica. Estos datos no prueban que existiera una acusación formal contra Jesús como falso profeta.

31. Véase *supra*, pp. 295-307.

32. Véase *supra*, p. 389.

33. Pero no las prerrogativas de Dios: véase *supra*, pp. 391ss.

tuviera acceso a la mente de los dirigentes judíos, pero en esta ocasión (a diferencia de Mc 3,6) parece haber dado en el blanco. Como veremos más adelante, la escena del Templo es el último acontecimiento público de la vida de Jesús: vivió lo suficiente para contarlos, pero no mucho más. En este caso, parece completamente razonable la argumentación *post hoc ergo propter hoc*.

Esto significa que deberíamos establecer una relación entre la amenaza de destrucción y la acción contra el Templo (como ya defendí extensamente en el capítulo 4). Los evangelios no realizan esta conexión. Según Marcos, los enemigos de Jesús conspiraron contra él por su acción profética y fue acusado por su amenaza verbal, pero no se relacionan estos dos puntos. Marcos comprendió efectivamente la acción en el sentido de los investigadores modernos: era una purificación para preparar el Templo con vistas al culto de los gentiles (Mc 11,17). Por nuestra parte debemos inferir la conexión interna entre los acontecimientos y la relación causa-efecto que el evangelista no tuvo la habilidad ni el interés de hacer. Probablemente Jesús no hizo una cosa en el Templo y dijo otra sobre éste en el mismo breve periodo de tiempo sin que hubiera una interconexión entre ellas. Podemos comprobar también que tanto la acción como la amenaza (o predicción) eran de carácter ofensivo. Incluso aunque Jesús comprendiera su acción como purificación del Templo para los gentiles —cosa que por el momento no creo— la acción hubo de ser considerada en verdad como realmente hostil. Cuando la acción y el dicho llegaron a oídos de los dirigentes judíos, éstos con toda seguridad los consideraron altamente arrogantes y perversos.

Volveremos más adelante a los *dramatis personae*. En este momento debemos repetir de nuevo que tanto la palabra como la acción hubieron de ser ofensivas para la mayoría de los judíos. Aunque la acción no suscitase mucho escándalo, pudo fácilmente haber llevado a los romanos a pensar que Jesús era una amenaza para el orden público. En particular la acción física contra el Templo, realizada por un personaje que tenía un número considerable de seguidores, se manifiesta como razón tan obvia para la ejecución que no necesitamos seguir buscando.

Las expresiones «acción física» y «número considerable de seguidores» indican algo realmente importante. El mero hablar en contra del Templo —profetizando su destrucción— llevaría al castigo y por lo menos a la amenaza de muerte. El hecho está atestiguado en la historia de Israel: en Jr 26 vemos cómo el profeta Jeremías fue amenazado de muerte por predecir la destrucción del Templo y de la

ciudad. Posteriormente, justo antes del estallido de la primera gran revuelta contra Roma, encontramos la historia de otro solitario profeta de lamentaciones. Un hombre llamado también Jesús fue por las calles gritando:

Voz de oriente, voz de occidente, voz desde los cuatro vientos, voz que va contra Jerusalén y contra el Templo, voz contra los recién casados y contra las recién casadas, voz contra todo el pueblo.

Este personaje fue «castigado» por algunos de los dirigentes de Jerusalén y azotado cruelmente por los romanos, pero finalmente fue liberado y prosiguió con sus lamentaciones<sup>34</sup>. Este otro Jesús no tuvo ningún seguidor, no tocó físicamente nada de las cosas santas del Templo, por lo que fue considerado obviamente como un excéntrico más o menos inofensivo, aunque irritante. No tenemos que acrecentar el número de estas historias para establecer las condiciones de la ejecución: una acción física contra el Templo, aunque fuera insignificante, y un número considerable de seguidores.

No podemos precisar qué volumen de seguidores se necesitaba para provocar que el poder secular interviniera sin ser forzado a ello. Herodes el tetrarca, según Josefo, actuó rápidamente ejecutando a Juan Bautista porque su predicación soliviantaba a la gente, aunque no sabemos el número<sup>35</sup>. Parece que los «profetas de signos» «no eran chiflados irrelevantes con uno o dos seguidores»<sup>36</sup>. Josefo dice que Teudas convenció a la «mayoría de la gente» (Ant. XX,97). Según Hch 5,36, eran unos cuatrocientos. Otros profetas de signos, cuyos nombres desconocemos, fueron seguidos por «una multitud» o por «muchos» (Ant. XX,167s.). El Egipcio controlaba al «populacho» (Ant. XX,169), o bien a treinta mil hombres (Bell. II,261), o a cuatro mil (Hch 21,38).

Parece que para derrotar al Egipcio fue necesaria una batalla campal. Josefo (Bell. II, 263) habla del uso de *hoplitas*, infantería pesada. Pilato empleó tanto la caballería como los *hoplitas* contra los samaritanos. Algunos resultaron muertos en la batalla y luego ejecutó a algunos de sus líderes (Ant. XVIII,85-89). Teudas y los otros pudieron haber sido aplastados mediante una táctica cercana a la acción

policial, pero en el caso de Teudas Josefo habla de un escuadrón de caballería (Ant. XX,98). Hay probablemente una correlación aproximada entre el número y las consecuencias. Los profetas solitarios podían escapar con sólo unos latigazos, pero los que contaran con miles de seguidores arrastrarían consigo a todos sus seguidores a la lucha y a la muerte. (Aunque el astuto Egipcio logró escapar.) Pienso que podemos considerar que los relatos de Josefo nos proporcionan los parámetros aproximados en cuyo marco podemos comprender la ejecución de Jesús. Éste, como Juan Bautista, se sitúa entre el solitario profeta de desgracias y el Egipcio. El líder es ejecutado, pero no los seguidores. Sin embargo, tenía bastantes seguidores como para preferir matarle en lugar de azotarle simplemente como escarmiento y dejarlo libre después.

Estas observaciones sobre el número de seguidores están apoyadas en líneas generales por los datos del Nuevo Testamento. La impresión general que obtenemos de los evangelios es que Jesús contó con un pequeño grupo de verdaderos seguidores. Recordemos que no llamó al seguimiento a todo Israel sino sólo a unos pocos selectos, y que su mensaje era en general de tono individualista y no se expresaba en los términos de arrepentimiento y restauración nacionales que pudieran haber atraído a un gran número de seguidores con la esperanza de que se produjeran acontecimientos extraordinarios (capítulo 8). Recordemos además que Juan Bautista parece que atrajo a mucha más gente y que fue asesinado por el tetrarca Herodes sin la intervención de los sacerdotes. Sin embargo, hay un dato que nos sugiere que el número de los seguidores de Jesús fue considerable: Pablo dice que fueron quinientas las personas que vieron al Señor resucitado (1 Cor 15,6). No nos podemos fiar de la precisión numérica de los antiguos cuando hablan de un grupo grande de gente. La cifra mencionada por Pablo es tan cierta como la que pudiéramos dar nosotros. No «toda la muchedumbre» aclamó realmente a Jesús como rey ni se maravilló de su enseñanza, como tampoco todo el pueblo de Jerusalén apoyó después a Pedro y a los demás apóstoles (cf. Mt 21,8; Mc 11,8; Hch 5,26). Probablemente no es verdad que el apoyo popular a Jesús fuera tan grande que los dirigentes de los sacerdotes y los romanos temieran emprender algo contra él (por ejemplo, Mc 12,12). Los datos apuntan en otra dirección: si el número de los que le apoyaban hubiera sido grande, habrían caído muchas más personas que Jesús solamente. No estoy acusando a los autores cristianos de no estar informados o de ser poco honrados. Informan según las convenciones de la época. Tampoco es cierto que Teudas fuera seguido por un gran

34. Josefo, Bell. VI,300-309; citamos el párrafo 301 de la trad. de J. M. Nieto Ibáñez (Gredos, Madrid, 1999).

35. Josefo, Ant. XVIII,116-119.

36. M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century», en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, 1956, p. 72 (= p. 188).

gentío, y las otras referencias que Josefo hace del «populacho» y la «muchedumbre» son igual de rigurosas que los datos numéricos que hallamos en los evangelios y Hechos. No obstante, podemos decir en defensa de los autores antiguos que la ciencia del cómputo de las masas sociales es muy reciente, que aún no es totalmente digna de confianza y que en parte depende de la fotografía aérea.

El estudio de los números me lleva a subrayar de nuevo una observación que hicimos antes: nadie interpretó erróneamente la amenaza planteada por Jesús. Ni los sacerdotes ni los romanos pensaron que un grupo formado por apenas quinientas personas podría realmente hacerse con el poder. Si hubiera sido así, habrían actuado contra el dirigente para prevenir una extensión del revuelo, pero los líderes del judaísmo no sintieron que sus cimientos estaban en peligro. Podemos concretar aún más, incorporando las propuestas de Smith y Trocmé. Smith propuso que lo que condujo a Jesús a la ejecución fue especialmente la *enorme cantidad* de gente que, atraída por los milagros, pensó que Jesús era el mesías<sup>37</sup>. Trocmé sugirió que Jesús se convirtió en figura relevante por su acción contra el Templo<sup>38</sup>. La verdad parece hallarse entre las dos posturas. Ciertamente la causa no fue un seguimiento multitudinario, puesto que un grupo suficientemente grande de seguidores hubiera provocado una respuesta romana sin necesidad de que los sacerdotes la hubieran solicitado. Pero tampoco la justifica solamente el pequeño disturbio en el Templo. Fue la combinación de una *acción física* con un *apreciable número de seguidores* lo que explica y conduce a la muerte de Jesús. Los dirigentes judíos podían así proponer a Pilato razonada y convincentemente la conveniencia de la ejecución de Jesús. Pilato estuvo de acuerdo. Es probable que los dirigentes judíos, una vez eliminado el líder, no consideraran a los seguidores de Jesús como amenaza alguna. Pero en el caso de que lo pensarán, no lograron convencer a Pilato.

Puede objetarse que son muchos los capítulos de los evangelios que se interponen entre la acción contra el Templo y la ejecución para que el primero sea causa suficiente del último. Ahora bien, no sabemos si los grandes bloques de material entre los dos acontecimientos fueron colocados en el lugar correcto. Jeremias, entre otros, ha propuesto que pongamos «entre paréntesis» Mc 12 y 13 y par., lo que

parece ser una propuesta razonable<sup>39</sup>. Muchos autores están de acuerdo en que la pregunta sobre la autoridad seguía inmediatamente en su contexto original al relato de lo acontecido en el Templo. Esta propuesta parece correcta<sup>40</sup>. Sin embargo, no hay ninguna razón particular para pensar que la parábola de la viña (Mc 12,1-12 y par.), las posteriores disputas con los fariseos y saduceos (Mc 12,13-34), la cuestión sobre el hijo de David (Mc 12,35-40), la historia de la ofrenda de la viuda (Mc 12,41-44) o el «pequeño apocalipsis» (Mc 13 y par.) representen enseñanzas y controversias que realmente tuvieron lugar entre los acontecimientos narrados en Mc 11 y Mc 14. Sabemos tan poco sobre la relación entre los acontecimientos y la disposición del material en los evangelios, que los textos que ahora encontramos entre la acción contra el Templo y el «juicio» no deberían impedirnos comprender el conflicto del Templo como el último acontecimiento previo a la crucifixión de Jesús y probablemente como su causa inmediata.

No deseo defender que la acción y el dicho de Jesús contra el Templo fueron la única causa de la irritación de sus contemporáneos. Anteriormente hemos visto que la presunción por parte de Jesús de hablar en nombre de Dios habría sentado realmente mal. Incluso el solitario profeta de desgracias fue tomado a mal. Además, Jesús había atraído a un número suficiente de gente como sanador como para ser acusado de curar por medio de un espíritu maligno. Estos hechos podían haber provocado perfectamente la cautela y la sospecha de los dirigentes religiosos. Además, si los líderes de Jerusalén pensaron que Jesús atraería la atención hostil de Roma, se habrían apresurado a eliminarlo como perturbador indeseable<sup>41</sup>. El cuarto evangelio atribuye a Caifás el dicho de que «es mejor que muera uno solo por el pueblo y que no perezca toda la nación» (Jn 11,50). Juan está pensando tras esta frase en la muerte salvífica de Jesús, pero el dicho en sí mismo capta sin duda alguna el espíritu de los dirigentes judíos. Debemos también recordar que los romanos se preparaban especialmente durante la pascua para sofocar cualquier conflicto<sup>42</sup>. Muchos facto-

39. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980, p. 174, n. 15.

40. Véase *supra*, capítulo 1, n. 1.

41. Sobre este último punto véase especialmente J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, 1925, pp. 345-348. Sobre una lista de las posibles causas que contribuyeron a esta situación, cf. Smith, *o. c.*, pp. 38-44.

42. Josefo, *Bell. II*, 224. Los romanos se preparaban especialmente con ocasión de todas las fiestas.

37. M. Smith, *Jesus the Magician*, 1978, pp. 16s., 38-44.

38. É. Trocmé, «L'expulsion des marchands du temple»: *NTS* 15 (1968), pp. 1-22, especialmente 20-22.

res: la extraordinaria conciencia de sí mismo que tenía Jesús; el grupo que congregó; el nerviosismo de los dirigentes judíos en su intención de no dar ocasión alguna a los romanos de castigar al pueblo en general; la propia ansiedad de estos últimos ante los profetas y las multitudes en las fiestas..., todo ello ayuda a explicar sin duda alguna el hecho de que Jesús fuera crucificado. *Pero no fue crucificado hasta después de haber realizado una acción contra el Templo*, y ésta parece ser la última cosa que *hizo* (excepto la última cena con los apóstoles) antes de ser ejecutado. El arma podía haber estado ya dispuesta, pero fue la acción en el Templo la que apretó el gatillo.

Aun aceptando la veracidad de cuanto acabamos de decir, todavía quedan importantes cuestiones sin resolver: ¿por qué fue ejecutado Jesús como *rey*? ¿Podemos precisar con más exactitud el papel desempeñado por los dirigentes judíos? Aunque hemos respondido de alguna forma a estas dos cuestiones, es necesario que indagemos más sobre ellas.

### *La entrada triunfal*

Los evangelios nos presentan un acontecimiento anterior a la acción realizada en el Templo que, si fuera auténticamente cierto, podría haber llevado perfectamente a la ejecución de Jesús: la entrada en Jerusalén. La afirmación de que el Nazareno era rey se encuentra explícitamente sólo en Mateo y Juan, quienes citan a Zac 9,9 (Mt 21,4s.; Jn 12,15) y dicen que las turbas gritaban no solamente «hosanna», sino también «hijo de David» (Mt 21,9) o «rey de Israel» (Jn 12,13). Pero Marcos y Lucas presentan también a Jesús montado sobre un asno, y muchos de los que estaban en Jerusalén habrían recordado el pasaje profético, en especial cuando los discípulos de Jesús gritaban: «Bendito el que viene en el nombre del Señor» (Mt 21,9//Mc 11,9//Lc 19,38; cita del salmo 118, 26 (LXX 117,26)). ¿Es cierta esta historia? Tal vez sí. Jesús fue ejecutado como alguien que afirmaba ser «rey de los judíos». La entrada y la crucifixión se corresponden exactamente la una con la otra<sup>43</sup>.

Pero, como siempre, hay un problema. Los evangelios dejan

43. Justo cuando se estaba mecanografiando este capítulo pude leer un artículo de D. Catchpole en el que sostenía que este evento no es en absoluto histórico. («The 'Triumphal' Entry», en Bammel y Moule [eds.], *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 319-334, especialmente p. 330). Dejé el texto como estaba, pero ahora subrayaría

correr varios días entre la entrada y la ejecución, y durante este tiempo se dice que Jesús entraba y salía sin que la gente lo aclamara como rey. Si la entrada significaba lo que se nos ha dicho, ¿por qué tardaron tanto los romanos en ejecutar a Jesús? ¿Por qué no se tendió una emboscada a los discípulos y fueron asesinados? ¿Y por qué hacen los evangelios que los dirigentes judíos no desempeñen en absoluto ningún papel? Los romanos no eran lentos en actuar ante la amenaza de una sedición, y si ésta hubiera sido una gran demostración pública, no habrían necesitado ningún «juicio» judío para intervenir. Es posible que tuviera lugar la entrada, pero que se tratara de un pequeño incidente que pasó sin ser notado. Tal vez fueron sólo unos pocos discípulos los que sin ostentación alguna arrojaron sus vestidos ante las patas del asno (cf. Mt 21,8//Mc 11,8//Lc 19,36) y proclamaron tímidamente el «hosanna»<sup>44</sup>.

Pienso que este pasaje es uno de los más enigmáticos de los evangelios. Si es que *realmente ocurrió*, los discípulos conocían seguramente el secreto y sabían claramente que Jesús decía que era rey. Hemos visto anteriormente que es muy probable que lo entendieran así y que supieran que se trataba de un rey muy especial. Pienso que la mejor forma de entender este enigmático pasaje de la entrada «triumfal» es aceptar que Jesús y sus discípulos esperaban un orden mundial nuevo («en los aires» o en una nueva Jerusalén) en el que ellos serían los personajes principales, pero que no se produciría por mano humana. Jesús y sus discípulos más cercanos comprendieron que él estaba entrando como «rey», pero no se produjo ningún gran clamor público. Esta explicación encaja perfectamente en el marco de los últimos actos simbólicos realizados por Jesús: entró como «rey», dijo e hizo algo para demostrar que el Templo sería destruido, y cenó con sus discípulos como símbolo del «banquete» venidero.

El lector advertirá que no ubico la entrada triunfal ni los pasajes sobre el reino celeste en la lista de los datos que considero incuestionables. En términos de probabilidad los considero en el mismo nivel que la sugerencia, varias veces repetida, de que Jesús prometió la pertenencia al Reino a los malvados que le siguieran aunque no se arrepintieran ni retornaran a la ley mosaica. Presentemos los hechos en orden de probabilidad:

incluso más aún el carácter provisional de toda conclusión basada en el relato de la entrada en Jerusalén.

44. Sobre la dificultad de ver este pasaje como expresión de la acogida pública de Jesús, véase É. Trocmé, *Jesus as Seen by His Contemporaries*, 1973, pp. 63, 111.

1. Jesús enseñó sobre el Reino (incuestionable).
2. Presentó el Reino con términos metafóricos, incluyendo el de un banquete (casi más allá de toda sombra de duda).
3. Sus discípulos nunca esperaron un reino político, conseguido con la ayuda de las armas, sino más bien un Reino que dependía de un acto futuro de Dios (casi más allá de toda sombra de duda).
4. La llegada del Reino fue simbolizada mediante tres gestos, de los cuales sólo uno fue públicamente espectacular:
  - a) El Templo (cierto).
  - b) La cena (casi igualmente cierto).
  - c) La entrada (probable).
5. Jesús se atribuyó a sí mismo y a sus discípulos una función en el Reino. Su propio papel era obviamente superior al de aquéllos, y éste podía resumirse en el término «rey» (casi cierto). Este hecho pudo haber llevado a discusiones sobre su carácter «mesiánico» durante su vida (posible)<sup>45</sup>, pero en cualquier caso este título le fue dado a Jesús tras la resurrección (cierto).

No es exagerado decir que el tema de lo que pensaba Jesús de sí mismo respecto al Reino ha supuesto graves dificultades para los investigadores, aunque sin motivo razonable, a mi parecer. Jesús predicaba el *Reino*; fue ejecutado como pretendiente a *rey*; sus discípulos tras su muerte esperaban que retornara para establecer el *Reino*. Estos puntos son incuestionables. Casi igualmente incuestionable es el hecho de que los discípulos pensaban que tendrían un papel en el Reino. Considero que deberíamos aceptar lo obvio: Jesús enseñó a sus discípulos que él mismo desempeñaría el papel principal en el Reino<sup>46</sup>.

Al parecer, son dos las razones para dudar de la consideración que de sí mismo tenía Jesús. Una es que sólo hay dos ejemplos en los evangelios en los que Jesús acepta el título de «mesías» (el juicio, Mc 14,61s.; la confesión de Pedro, Mc 8,29s. y par.), y ambos son dudosos desde el punto de vista histórico<sup>47</sup>. La otra razón es que el título «mesías» fue utilizado por la iglesia primitiva, y el criterio de

desemejanza lo excluye por tanto del ministerio histórico de Jesús<sup>48</sup>. No creo que merezca la pena discutir sobre los términos. Admitamos que Jesús no se llamase a sí mismo «mesías». No obstante, debemos tener presentes los hechos incuestionables, o casi incuestionables, que hemos expuesto anteriormente. Éstos se centran más en «rey» que en «mesías», pero explican por qué *siempre* se pensó que «mesías» era un título apropiado<sup>49</sup>. Si Jesús sólo dijo a sus discípulos: «Habrá un reino», «tendréis un papel en él» y «yo compartiré el banquete del reino nuevo con vosotros», los discípulos habrían estado naturalmente tan dispuestos como los romanos a pensar que Jesús se consideraba a sí mismo «rey», y de igual forma habrían considerado apropiado con toda naturalidad el título «mesías».

El punto que permanece sin resolver es cómo entendió Jesús *concretamente* su propia función. Debo confesar que no tengo una respuesta a la pregunta sobre cómo entendió Jesús exactamente las relaciones entre él mismo, el Hijo del hombre y el Padre. En algunos pasajes se habla del reino de *Jesús*, en otros del reino de *Dios*, en otros al parecer del *Hijo del hombre*. Así, Mt 19,28 menciona «la nueva era cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria», mientras que el paralelo, Lc 22,28-30, se refiere al reino de *Jesús*. En el dicho sobre beber vino de nuevo en el Reino (Mt 26,29//Mc 14,25//Lc 22,18) los tres evangelios se refieren al reino de *Dios* (Mateo, «en el reino de mi Padre»). En la historia de la petición de los dos hijos de Zebedeo (o de su madre) ambos evangelistas, Mateo y Marcos, se refieren al reino de *Jesús* (Marcos: «gloria») (Mt 20,21//Mc 10,37). El pasaje de la parusía (Mt 24,30//Mc 13,26//Lc 21,27) hace referencia al *Hijo del hombre* (así también Mt 16,27 y par.). Supongo que, puesto que los discípulos de Jesús eran judíos, cuando discutían sobre el reino de *Jesús* entendían «el reino de Dios con Jesús como virrey». Creo que no puedo ir más allá de esto. No considero imposible

48. Hay una tercera razón: quienes consideran que Jesús no pensaba en un acontecimiento determinado (así, por ejemplo, Bultmann) se sienten lógicamente molestos con la idea de que se atribuyera un papel en este acontecimiento.

49. Se trata de un problema ya clásico. Repito aquí mi propuesta anterior (pp. 340-341): un maestro que tiene problemas con los fariseos por asuntos relativos a la Ley y que ofende a los sacerdotes por atentar contra la fuente de sus ingresos (presentación clásica de Jesús), pero que tras su muerte se aparece en visiones, no parece merecer el título «mesías». Pero una vez que aceptamos que el Reino en el que pensaba Jesús era algo realmente esperado, el problema parece desvanecerse. Sobre este problema y una interesante respuesta (es decir, que Jesús utilizó Is 42,1 donde aparece la palabra), véase Harvey, *Jesus and the Constraints...*, cap. 6, especialmente, pp. 137-143.

45. Cf. C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967, p. 23.

46. Muchos especialistas han aceptado lo obvio. Véase, por ejemplo, M. Dibelius, *Jesus*, 1939, pp. 95, 102; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity*, 1977, p. 41; W. Beilner, *Christus und die Phariseer*, 1959, pp. 238-247 (aceptando el título «mesías»); Smith, o. c., pp. 16s., 19. La lista de autores podría seguir ampliándose mucho más.

47. Cf. Harvey, *Jesus and the Constraints...*, p. 136; Barrett, o. c., p. 23.



ninguna combinación. Es admisible que Jesús hablara de varias formas: refiriéndose al reino de Dios; o al banquete mesiánico con él a la cabeza; o a que Dios enviaría al Hijo del hombre con el encargo de establecer el Reino con Jesús a la cabeza; o a su propia identificación con el Hijo del hombre. Ciertamente, es el título Hijo del hombre el que hace difícil una solución. No albergo la esperanza de resolver un problema que ha derrotado a tantos autores.

En conclusión: la entrada en Jerusalén fue preparada probablemente por Jesús de forma deliberada para simbolizar con ella la llegada del Reino y su propio papel dentro de él<sup>50</sup>. Pienso que Jesús no fue ejecutado hasta después de la acción contra el Templo, pues la entrada era una acción intencionalmente simbólica, realizada porque Jesús consideraba que sería rey, pero un rey humilde; una acción realizada con la intención puesta en sus discípulos, y que no llegó a atraer espectacularmente la atención del público.

### La traición

A la explicación del *ajusticiamiento* de Jesús como *rey* le falta, sin embargo, un ingrediente importante. Hemos visto que la acción de Jesús contra el Templo (junto a otras causas que también contribuyeron) explica su ejecución, y también que tanto él como sus discípulos pensaban probablemente en privado que era «rey», presuntamente en el sentido de «virrey». Pero ¿cómo se relacionan ambos puntos? Schweitzer señaló el camino hace tiempo: *el motivo* de la traición de Judas (un punto sobre el que los evangelios no ayudan) fue que Jesús y su pequeño grupo pensaban que él era «rey»<sup>51</sup>. Es posible que en la entrada a Jerusalén alguien gritase «hijo de David» o «rey» lo suficientemente alto como para atraer la atención, y también que lo que Judas denunció fue simplemente el lugar donde podía encontrarse a Jesús; pero la explicación más obvia es que Judas denunció la pretensión de Jesús a los dirigentes de los sacerdotes (Mt 26,14//Mc 14,10//Lc 22,4). Fue el arma final que necesitaban: una acusación concreta que presentar ante Pilato, mucho más categórica para provocar el efecto mortal que la genérica acusación de «alborotador».

### La función de los dirigentes judíos

Vimos en el capítulo 10 que el papel de los fariseos como adversarios de Jesús ha sido cuanto menos enormemente exagerado en los primeros capítulos de los Sinópticos, y que los principales actores que intervinieron contra Jesús fueron los dirigentes de los sacerdotes. Ahora nos queda por examinar lo que se dice en los relatos de la pasión.

Como es bien sabido, los fariseos casi desaparecen en los últimos capítulos de los evangelios. Su última aparición en Marcos es en el pasaje sobre el tributo al César (Mc 12,13). Mateo los nombra en este contexto (Mt 22,15), y también como adversarios en dos pasajes posteriores: el mandamiento principal (Mt 22,34; cf. Mc 12,28: «uno de los escribas»); el hijo de David (Mt 22,41; ni en Marcos ni Lucas encontramos adversarios). En Mateo los fariseos se unen también a los dirigentes de los sacerdotes para pedir a Pilato la custodia de la tumba (Mt 27,62). Su última aparición en Lucas es en 19,39, un pasaje propio de ese evangelista en el que los fariseos dicen a Jesús que reprima las aclamaciones de sus discípulos a la entrada de Jerusalén. Según Jn 18,3, Judas tomó «un destacamento y algunos criados de los dirigentes de los sacerdotes y los fariseos» para arrestar a Jesús. Los fariseos, por otra parte, no desempeñan función alguna en el juicio ni en la ejecución<sup>52</sup>.

Los escribas aparecen en varios momentos de los últimos capítulos de los Sinópticos (véase tabla *infra*). Si seguimos la opinión general de que los escribas eran en general fariseos, debería mantenerse que los evangelios sinópticos asignan a estos últimos un cierto papel en los acontecimientos que conducen inmediatamente a la muerte de Jesús.

Sin embargo, quienes desempeñan la función principal en todos los evangelios son los dirigentes de los sacerdotes<sup>53</sup>. Muy probablemente nos encontramos ante un dato históricamente seguro. Pero al igual que anteriormente dudamos de que los evangelistas supieran la causa de la muerte de Jesús, deberíamos también poner en duda ahora que tuvieran un conocimiento exacto de lo que hizo cada uno. Excepto la consistente presentación de los jefes de los sacerdotes como los principales dirigentes judíos, los evangelios presentan un

50. Cf. R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969, p. 61: «una parábola en acción sobre la llegada del reino de Dios».

51. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910, <sup>3</sup>1956, p. 396.

52. Para un resumen sobre las protestas de los investigadores contra la opinión de considerar que los fariseos estuvieron implicados en la muerte de Jesús véase Beilner, *o. c.*, pp. 235-237. Y véase también especialmente Winter, *o. c.*, pp. 174-176.

53. Cf. Winter, *o. c.*, p. 147.

cuadro borroso de los enemigos de Jesús. La siguiente tabla nos ayudará a clarificar este punto<sup>54</sup>:

MATEO	MARCOS	LUCAS
21,15	11,18	19,47
Tras la escena del Templo		
los dirigentes de los sacerdotes y escribas estaban indignados	los dirigentes de los sacerdotes y escribas intentaban acabar con Jesús por su influencia sobre la multitud	los dirigentes de los sacerdotes y escribas y hombres principales intentaban acabar con Jesús, pero no podían por su popularidad
21,45s.	12,12	20,19
Tras la parábola de los viñadores homicidas		
Los dirigentes de los sacerdotes y fariseos intentaban echarle mano	«ellos» (al parecer los dirigentes de los sacerdotes, escribas y ancianos: cf. Mc 11,27) intentaban echarle mano	los escribas y sumos sacerdotes intentaban echarle mano
26,4s.	14,1s.	22,1s.
<u>Dos días antes de pascua</u>	<u>Dos días antes de pascua</u>	<u>Cerca de la pascua</u>
los dirigentes de los sacerdotes y ancianos con Caifás planearon matarlo a escondidas, pero dudaban si hacerlo durante la fiesta por temor al tumulto	los dirigentes de los sacerdotes y escribas intentaban asesinarlo a escondidas para evitar el tumulto público	los dirigentes de los sacerdotes y escribas intentaban matarlo porque temían al pueblo
26,14-16	14,10s.	22,3-6
Judas organiza la traición con los dirigentes de los sacerdotes	Judas organiza la traición con los dirigentes de los sacerdotes	Judas organiza la traición con los dirigentes de los sacerdotes y los guardias

54. Hay tablas muy útiles de los acontecimientos colocados en columnas paralelas en Reumann, o. c., pp. 59, 68.

26,47	14,43	22,47
Judas ayuda a la detención acompañado por una multitud enviada por los dirigentes de los sacerdotes y los ancianos	Judas ayuda a la detención acompañado por una multitud enviada por los dirigentes de los sacerdotes, los escribas y ancianos	Judas ayuda a la detención acompañado por una multitud
26,57	14,53	22,54
Jesús es conducido ante Caifás y el sumo sacerdote, donde están reunidos los escribas y ancianos	Jesús es conducido ante el sumo sacerdote, donde los jefes de los sacerdotes, ancianos y escribas están reunidos	Jesús es conducido a casa del sumo sacerdote
26,59	14,55	
los dirigentes de los sacerdotes y el Sanedrín buscaban un falso testimonio	los dirigentes de los sacerdotes y el Sanedrín buscaban un falso testimonio	
26,60-66	14,56-64	
«juicio» nocturno	«juicio» nocturno	
27,1s.	15,1	22,66
al llegar la mañana, los dirigentes de los sacerdotes y los ancianos deliberaron contra Jesús	al llegar la mañana, los dirigentes de los sacerdotes, con los ancianos y escribas, y todo el Sanedrín deliberaron	cuando llegó el día, los ancianos, los dirigentes de los sacerdotes y los escribas lo condujeron al Sanedrín
		22,67-71
		el «juicio»
		23,1
y lo entregaron a Pilato	y lo entregaron a Pilato	todo el grupo se levantó y lo condujeron ante Pilato

Un estudio de la tabla nos muestra que hay una considerable variación en las descripciones de los principales actores del drama. Notemos, por ejemplo, que una comparación de Mt 26,57 con 26,59

y de Mc 14,53 con 14,55 indica que el «Sanedrín» estaba formado por los «ancianos y escribas», mientras que los dirigentes de los sacerdotes son nombrados aparte. Por otro lado, Mc 15,1 parece distinguir el «Sanedrín» de los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas en el juicio por la mañana. Mateo menciona solamente a los dirigentes de los sacerdotes y los ancianos en el juicio de la mañana, pero no al Sanedrín (Mt 27,1s.). La perspectiva de Lucas es que los ancianos, un grupo constituido por los jefes de los sacerdotes y los escribas, condujeron a Jesús al Sanedrín (22,26), al parecer formado por otros (aunque posiblemente tuvieran un lugar en él).

En el evangelio de Juan es la resurrección de Lázaro la que lleva a los dirigentes de los sacerdotes y fariseos a convocar el Sanedrín para estudiar la conveniencia de condenar a muerte a Jesús (11,47). Éste es detenido por soldados y oficiales de los sumos sacerdotes y de los fariseos (18,3; 18,12), que lo conducen a Anás (18,3). Tras cuestiones imprecisas e inocuas respuestas (18,19-23), Jesús es conducido luego ante Caifás (18,24). Finalmente es devuelto a los romanos para ser ejecutado como un malhechor (18,30).

Parece que es correcto deducir que los evangelistas no sabían quién era quién, o que al menos no lo sabían con precisión. Destacan el sumo sacerdote y los dirigentes de la clase sacerdotal, pero no están claras las relaciones entre los sacerdotes dirigentes, los ancianos, los escribas y el Sanedrín.

No son solamente los evangelios los que presentan cierta confusión en este punto. Los testimonios de Josefo sobre el autogobierno judío son también confusos. Existe ciertamente un consenso entre los investigadores: había un cuerpo de dirigentes judíos que constituían el Sanedrín, que a su vez desempeñaba un papel considerable en el gobierno y se encargaba de la administración de la ley judía<sup>55</sup>. Desde tiempos del reinado de Salomé Alejandra «la composición del Sanedrín representó un compromiso entre la nobleza por una parte —laicos y sacerdotes— y la intelectualidad farisea por otra»<sup>56</sup>. Aun-

55. Para lo siguiente recorro a E. Schürer (G. Vermes y otros, eds.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II*, 1985, pp. 269-304; S. Safrai, «Jewish Self-Government», en *The Jewish People in the First Century I*, 1974, pp. 377-399; Ze'ev W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth I*, 1972, pp. 54-58. Todos los especialistas destacan que el Sanedrín cumplió papeles diversos según las diferentes épocas. Véase, por ejemplo, Safrai, *art. cit.*, p. 382; Falk, *o. c.*, p. 56; Schürer (Vermes y otros, eds.), *o. c.*, pp. 292-300 (competencias del Sanedrín durante el dominio romano).

56. Schürer (Vermes y otros, eds.), *o. c.*, p. 275; cf. Falk, *o. c.*, pp. 54s.; Safrai, *art. cit.*, pp. 384s.

que los jefes de los sacerdotes «aparecen muchas veces solos como personalidades dirigentes del Sanedrín»<sup>57</sup>, los escribas «ejercían también una notable influencia» en él. Éstos eran en su mayoría fariseos<sup>58</sup>. Así, los saduceos (la mayoría de los dirigentes de los sacerdotes) y los fariseos (los escribas) se sentaban juntos en el tribunal. Algunos especialistas insisten en que los fariseos incrementaron su dominio en el Sanedrín y que los saduceos les cedieron muchos asuntos, incluidos los que afectaban al Templo<sup>59</sup>. Otros opinan que la importancia de los fariseos sigue siendo una cuestión disputada<sup>60</sup>.

Este consenso más o menos general se apoya en una armonización entre los datos procedentes de Josefo, los evangelios y el Talmud. Josefo habla del predominio de los fariseos en tiempos de la reina Salomé Alejandra (78-68 a.C.), los evangelios colocan a los escribas en el Sanedrín, y algunos pasajes de las *Antigüedades* de Josefo y del Talmud atribuyen el dominio a los fariseos<sup>61</sup>. Yo pienso que los datos son en gran parte más oscuros de lo que el consenso

57. Schürer (Vermes y otros, eds.), *o. c.*, p. 286. Cf. Safrai, *art. cit.*, p. 384: hacia finales del periodo del segundo Templo «decaió la primacía del sumo sacerdocio, pero siguió siendo importante hasta los últimos días del Templo». Falk (*o. c.*, pp. 55s.) dice que la presidencia del Sanedrín cambiaba del sumo sacerdocio a un fariseo cuando se trataba de un asunto relativo a la *halaká*; cf. Safrai, *art. cit.*, pp. 388s.

58. Schürer (Vermes y otros, eds.), *o. c.*, p. 286; Safrai, *art. cit.*, p. 384.

59. Safrai, *art. cit.*, p. 386.

60. Schürer (Vermes y otros, eds.), *o. c.*, p. 286.

61. De los tres estudios que estamos utilizando es Falk el que más depende de los testimonios rabínicos y el que menos los contrasta con lo que dice Josefo; Schürer/Vermes dependen menos del material rabínico y son altamente críticos con el uso de las fuentes. Por lo que conozco, a pesar del extenso conjunto de literatura sobre el Sanedrín, no hay una obra que distinga con toda precisión entre las diferentes fuentes, incluido el estudio comparado de las diversas obras de Josefo. A. Büchler nota las diferencias que existen realmente entre las fuentes, supone al parecer que todas ellas son fuentes auténticas y desarrolla la teoría de los tribunales múltiples: Büchler, *Das Synedron in Jerusalem*, 1902. (Véase Schürer [Vermes y otros, eds.], *o. c.*, pp. 279-280). Aunque no encuentro convincente su explicación, su tesis general ha recibido el apoyo de otros autores, como Mante y Rivkin (para la bibliografía véase Schürer [Vermes y otros, eds.], *o. c.*, p. 279, n. 27). En todo caso, pienso que puso el dedo en un problema que no creo que haya sido satisfactoriamente resuelto. W. W. Buehler (*The Pre-Herodian Civil War and Social Debate. Jewish Society in the Period 76-40 B.C. and the Social Factors Contributing to the Rise of the Pharisees and the Sadducees*, 1974), presenta un interesante, y en ocasiones muy clarificador, estudio sobre los diferentes términos aplicados a los gobernantes judíos en la obra de Josefo, pero termina ignorando la *Guerra* a favor de *Antigüedades*. De este modo su conclusión sobre el término *dynatoi* (poderosos) en Josefo (p. 74) ignora su propio estudio de la palabra en la *Guerra*, pp. 43-47.

entre los especialistas sugiere. Va más allá del objeto de nuestro estudio desarrollar un análisis completo de los datos, pero es bueno que dediquemos unas cuantas páginas a presentar algunos de los aspectos más complejos con el fin de evaluar lo mejor posible los relatos evangélicos del juicio de Jesús. Examinaremos algunos textos fundamentales de Josefo sobre el Sanedrín y el papel de los fariseos.

1. Hay dos relatos sobre la posición que ocupaban los fariseos durante el reinado de Salomé Alejandra: Bell. I,110-114 y Ant. XIII,408-418. Existe un gran acuerdo entre los dos. Alejandra puso la política interior en manos de los fariseos, quienes tenían buena fama por su observancia de la religión nacional y su exacta interpretación de la Ley. Tenían poder para repatriar a los exiliados y desterrar a sus enemigos. Mataron a algunos, incluido un tal Diógenes. Los ciudadanos principales (*hoi dokountes*: Bell. I,114; *hoi dynatoi*: Ant. XIII,411) se dirigieron a Aristóbulo buscando protegerse de ellos.

No sé por qué estos pasajes se interpretan en el sentido de que los fariseos se convirtieron en mayoría dentro del Sanedrín<sup>62</sup>. No se menciona el Sanedrín ni tampoco ninguna otra asamblea, como una *boule* o consejo. Además los textos dicen que se les otorgó toda la autoridad: llegaron a ser gobernantes absolutos; actuaban por cuenta propia y mandaban sobre Alejandra (por ejemplo, Bell. I,112). Sus adversarios, los notables, fueron dispersados por el país tras la intercesión de Aristóbulo, pero no fueron asesinados ni encarcelados (Bell. I,114; Ant. XIII,417s.). Es evidente que estos adversarios no ocupaban simplemente una posición minoritaria en el consejo de gobierno. Pero el cuadro diseñado por Josefo parece excluir ciertamente la existencia de un consejo de gobierno. El dominio de los fariseos parece haberse interrumpido bruscamente con la muerte de la reina. Según el relato de Josefo, no se les da ninguna función en los gobiernos posteriores. Es inseguro pensar que el reinado de Alejandra fuese la época a partir de la cual los fariseos ocuparon un puesto permanente en el Sanedrín.

2. El proceso contra Herodes el Grande se encuentra tanto en la *Guerra* (Bell. I,208-211) como en las *Antigüedades* (Ant. XIV,165-184), pero esta vez no están totalmente de acuerdo entre sí. En la *Guerra* nos dice Josefo que muchos personajes de la corte, es decir, los cortesanos en torno a Hircano II (*entois basileiois*), le apremiaron a tomar medidas contra Herodes. Querían que éste compareciese ante

el «tribunal» (*epi dikan*), si seguía aún efectivamente bajo las leyes del país. Herodes fue a Jerusalén con una pequeña escolta. Sexto César ordenó a Hircano absolver a Herodes y, puesto «que además estaba decidido a ello por otras razones», así lo hizo. En este contexto no encontramos Sanedrín alguno, sino más bien a una serie de consejeros en torno al rey; tampoco se realiza una comparecencia ante el tribunal; no hay juicio formal, aunque sí se emite una absolución.

Según las *Antigüedades*, los «judíos notables» (*hoi prôtoi tôn Ioudaiôn*) llegaron a alarmarse por el poder y la ambición de Herodes (Ant. XIV,165) y apremiaron a Hircano a tomar medidas. Como en la *Guerra*, se dice que Sexto ordenó a Hircano absolver a Herodes (XIV,170). Pero el relato se vuelve confuso a partir de ese momento. Primero se nos dice que Herodes compareció ante el Sanedrín con sus tropas y que nadie se atrevió a hablar excepto Samías (según otro pasaje, un fariseo) (XIV,171s.)<sup>63</sup>. Hircano se dio cuenta de que el Sanedrín quería ordenar la ejecución de Herodes y pospuso el juicio (XIV,177). Avisó en secreto a Herodes para que huyera (XIV,177s.). Según XIV,182, sin embargo, los amigos de Herodes le apremiaron que recordara su absolución anterior.

Me parece probable que el Sanedrín, que desempeña un papel importante a lo largo de todo el relato de las *Antigüedades*, ha sido añadido por Josefo para adaptar la situación a la ley judía posterior. Ant. XIV,182 contiene reminiscencias del relato de la *Guerra* donde Herodes es absuelto, pero no por el Sanedrín.

3. La ejecución de Hircano II suscita también problemas con el Sanedrín. En Bell. I,434 Josefo dice simplemente que Herodes lo condenó a muerte. En Ant. XV,165-178 se presentan dos versiones de la ejecución. Según la primera, una carta a Hircano procedente del rey árabe Malco cayó en manos de Herodes. En ella prometía ayuda a Hircano. Herodes enseñó «las cartas» al Sanedrín e hizo matar a Hircano (XV,172s.). Según la segunda versión, Herodes inventó que Hircano había aceptado un soborno de Malco y ordenó estrangularlo. Josefo comenta, como apoyo a esta segunda versión, que Hircano tenía ochenta años y que no era probable que hubiera conspirado para derribar a Herodes (XV,178). La primera versión, que encubre la acción con capa de legalidad en cuanto aprobada por el Sanedrín, fue tomada por Josefo de las *Memorias* de Herodes (XV,174).

62. Safrai, *art. cit.*, p. 384; cf. Buehler, *o. c.*, p. 47. Falk (*o. c.*, p. 54) se aproxima más a Josefo al decir que los sacerdotes saduceos estaban excluidos del Sanedrín.

63. Samías como fariseo: Ant. XV,370. Estoy en deuda con Ralph Marcus por sus notas a la edición de las obras de Josefo (vol. VII, pp. 504s.) en la Loeb Classical Library.

4. En su *Autobiografía* asigna Josefo al Sanedrín un papel en la dirección de la guerra. Se presenta a sí mismo escribiendo al Sanedrín de Jerusalén y pidiendo instrucciones mientras estaba al mando de las tropas en Galilea (*Vita* 62). Podemos compararlo con *Vita* 28, donde dice que «las autoridades de Jerusalén» lo enviaron junto con otros dos sacerdotes a una misión.

En la *Guerra*, sin embargo, el Sanedrín no desempeña papel alguno en el gobierno. Oímos hablar más bien de varios grupos dirigentes y de un consejo, *boule*. La respuesta común a este problema es que los términos son sinónimos<sup>64</sup> y es posible que así sea. Pero aun así, en la *Guerra* la *boule* no parece tener la responsabilidad asignada al Sanedrín en algunas páginas de las *Antigüedades*, de la *Vita* y de la literatura rabínica. Para poder comprender cómo trabajaba realmente el «autogobierno judío» en un tiempo de crisis será útil que veamos la descripción de Josefo de los últimos acontecimientos previos al estallido de la guerra. No pretendo sostener que la ejecución de Jesús ocurriera en un tiempo de crisis parecida, pero pienso que las secciones resumidas más abajo indican cómo funcionaba el gobierno judío bajo el dominio romano, especialmente cuando parecía que era necesaria una intervención rápida.

El procurador Floro, que deseaba tomar venganza de algunos que le habían insultado, convocó a los *jefes de los sacerdotes*, a los *poderosos* (*dynatoi*) y a los *notables de la ciudad*. Les ordenó que encontraran a los culpables (Bell. II,301s.). Los dirigentes expresaron la imposibilidad de la tarea, y apremiaron a Floro a no insistir en ello (II,302-304). El procurador ordenó entonces a los soldados saquear el mercado. Se produjo a continuación una matanza durante la cual muchos judíos, incluso del orden ecuestre, fueron azotados ante el tribunal de Floro y crucificados (II,305-308). En el tumulto del día siguiente los *poderosos* junto con los *jefes de los sacerdotes* intentaron convencer a la muchedumbre para que no provocara al procurador (II,316). Floro mandó llamar a los *jefes de los sacerdotes* y a los *notables* y les dijo que para demostrar su obediencia el pueblo tenía que salir al encuentro de las tropas romanas (II,318). Los *jefes de los sacerdotes* apremiaron a «la multitud» que estaba en el Templo a realizar esta acción (II,320). Durante un cierto tiempo los *jefes de los sacerdotes* amansaron a la muchedumbre, pero los romanos, en respuesta a

algunos gritos contra Floro, iniciaron otra matanza (II,322-329). Después los rebeldes se apoderaron de los pórticos. Entonces Floro

convocó a los dirigentes de los sacerdotes y al *consejo* (*boule*) y les dijo que abandonaría la ciudad, pero que dejaría allí la guarnición que ellos consideraran oportuna. Los judíos prometieron mantener totalmente el orden y no permitir ninguna sublevación a condición de que les dejara solamente una cohorte... (II,331s.)

Es importante notar que, aunque los jefes de los sacerdotes y otros dirigentes figuran en el tumulto como intermediarios entre los romanos y los jerosolimitanos, la *boule* aparece cuando Floro se dispone a hacer algo oficial: dejar una guarnición bajo control del consejo judío responsable. La represión, los azotes y las ejecuciones podían realizarse sin la participación de la *boule*. Pero justo antes de abandonar la ciudad, Floro reunió al consejo.

Ya en lugar seguro, en Cesarea, Floro escribió al gobernador Cestio; los gobernantes (*hoi archontes*) de Jerusalén también le escribieron acusando a Floro (II,333). Cestio intervino entonces directamente. Sus emisarios se encontraron en Jamnia con el rey Agripa, que acababa de regresar de Alejandría. Los dirigentes judíos —los *jefes de los sacerdotes*, los *poderosos* y el *consejo*— fueron también a esa ciudad a pedir ayuda al rey (II,333-337).

La historia continúa y leemos posteriormente que los *dirigentes de los sacerdotes* y los *notables* intentaron convencer a los *sacerdotes* encargados de las ofrendas para que no cesaran de ofrecer sacrificios por los gobernantes romanos (II,410). Los sacerdotes no hicieron caso, y los *poderosos* se reunieron con los *jefes de los sacerdotes* y los *principales fariseos* para estudiar la situación (II,411). En la acción posterior los *dirigentes de los sacerdotes* siguen siendo mencionados como los que deseaban las buenas relaciones con Roma (II,422).

Es abrumadora la impresión de que los jefes de los sacerdotes eran quienes actuaban de intermediarios entre los romanos y el pueblo: eran responsables ante los romanos, ejercieron su autoridad y prestigio intentando mantener buenas relaciones con Roma; procuraron hablar con los romanos como representantes de la nación. Había un consejo, pero parece que fue convocado formalmente sólo una vez durante los sucesos de Floro. Cuando las cosas se ponían totalmente mal, y sólo entonces, los sacerdotes convocaban a «los más conocidos de entre los fariseos» como consejeros para estudiar el problema.

5. En las *Antigüedades* hay varias páginas donde se dice que los fariseos controlaban a las masas y desempeñaban un papel importante

64. Schürer (Vermes y otros, eds.), o. c., pp. 278s.; Safrai, *art. cit.*, pp. 381, 389. Sobre el supuesto de que *boule* es igual a Sanedrín véase E. Bickerman, «La Charte séleucide de Jérusalem», en *Studies* II, 1980, pp. 44-85, especialmente pp. 46-49.

en los asuntos judíos no sólo en tiempos de la reina Salomé Alejandra. Ya discutimos anteriormente estos textos al estudiar si los fariseos controlaban realmente la opinión del pueblo. Ahora nos preguntamos si estos pasajes indican, como Josefo pretende, que los fariseos participaban en el gobierno de Israel. Recordemos que muchos especialistas en el Nuevo Testamento consideran que los fariseos tuvieron un poder real<sup>65</sup>. Sin embargo, resulta que las afirmaciones de Josefo sobre este particular no son convincentes.

En Ant. XIII,288, al comentar el reinado de Hircano I, Josefo afirma que a los fariseos se les prestaba atención incluso cuando hablaban en contra del rey o de un sumo sacerdote. Como observa R. Marcus, la afirmación es anacrónica, pues requiere un tiempo en el que los dos cargos estaban separados<sup>66</sup>. Leemos posteriormente que el mismo Hircano I dejó a los fariseos y se unió a los saduceos, que los fariseos tenían el apoyo de las masas, y que Hircano gozó de un reinado largo y pacífico (Ant. XIII,296-300). No está claro cómo podemos mantener al mismo tiempo todas estas afirmaciones. Si todos aceptaban la autoridad de los fariseos, ¿por qué Hircano se unió a los saduceos y por qué fue su reinado tan pacífico? En Ant. XVIII,17 Josefo afirma que si un saduceo «llega alguna vez a una magistratura, se atiene a las opiniones de los fariseos, ya que el pueblo no toleraría otra cosa». Esta opinión aparece también en el Talmud babilónico<sup>67</sup>; pero Josefo no nos da ningún ejemplo concreto y la afirmación de un dominio fariseo parece estar en contradicción con los hechos. Como sostiene M. Smith, «la influencia de los fariseos sobre la gente de la que nos habla Josefo no es coherente con la historia que él escribe»<sup>68</sup>. Los asmoneos (a excepción de Salomé Alejandra), los diversos Herodes y los dirigentes de los sacerdotes saduceos parecen haber seguido cada uno sus propios puntos de vista. Así, por ejemplo, escribe Josefo que el sumo sacerdote Ánano siguió el magisterio de los saduceos (Ant. XX,199). Ánano es el sumo sacerdote que convocó al Sanedrín e hizo ejecutar a Santiago. Cuando el rey Agripa se enteró, los destituyó (Ant. XX,197-203)<sup>69</sup>. La situación real es clara: los fariseos no dictaban la política. El gobernante

65. Véase *supra*, capítulo 6, pp. 286-293; cf. pp. 271, 294s.

66. R. Marcus (ed.), *Josefo*, vol. VII, Loeb Classical Library, p. 373.

67. Véase Safrai, *art. cit.*, p. 386, n. 3.

68. Smith, *art. cit.*, p. 77.

69. Este pasaje, al igual que todos los otros que se refieren directamente a personajes conocidos del Nuevo Testamento, es muy debatido. Véase Strobel, *o. c.*, pp. 331-336.

secular mantenía el poder y bajo él estaba el sumo sacerdote; y ambos gobernaban según sus propios puntos de vista, con o sin la aprobación de los fariseos<sup>70</sup>.

En otras afirmaciones a modo de sumario Josefo atribuye la administración de las leyes al sacerdocio: «Los sacerdotes mantuvieron una estricta supervisión de la Ley y de las cuestiones de la vida ordinaria, pues fueron los encargados de mantener una vigilancia general, de dirimir los litigios y de castigar a los condenados» (C. Ap. II,187). Casi al final de las *Antigüedades* Josefo escribe que tras la muerte de Herodes y de Arquelao «el gobierno fue aristocrático, y los dirigentes de los sacerdotes tuvieron la dirección de la nación» (Ant. XX, 251). Esto parece estar de acuerdo con los hechos, y los pasajes que dicen que los fariseos gobernaron la nación *de facto* por su popularidad entre las masas tienen que comprenderse probablemente como reflejo del dominio posterior de los rabinos, cuyo prestigio deseaba apoyar Josefo en las *Antigüedades*<sup>71</sup>. Falk, a pesar de que confía en la descripción del Sanedrín que se halla en la literatura rabínica, resume hábilmente la situación real: tras la conquista de Pompeyo

fue abolida la independencia política, aunque se concedió al sumo sacerdote la función de *prostates tou et[h]nou*, jefe del pueblo, por parte del gobierno romano. Esta autoridad incluía la autonomía judicial, pero no el poder de acuñar moneda; tanto este poder como la corona fueron otorgados a Herodes el Grande. Tras la muerte de ese monarca, se devolvió una autonomía limitada al sumo sacerdote,

70. Para una historia anterior que deja ver la misma situación véase Bell. I,550: «Herodes convocó una asamblea, acusó en ella a los oficiales y a Tirón, y puso al pueblo en guardia contra ellos. Allí mismo fueron ejecutados, incluido el barbero, a palazos y pedradas».

71. Smith, *art. cit.*; cf. *supra*, pp. 278-279; 289s. S. Cohen (*Josephus in Galilee and Rome*, 1979) ha mostrado que los intereses de Josefo eran mucho más complejos, pero sigo considerando que la tesis clásica es esencialmente correcta: los fariseos son magnificados en las *Antigüedades* para dar apoyo a sus sucesores, los rabinos. Cohen ha mostrado que Josefo estaba interesado en rechazar que *alguno* de los representantes oficiales del judaísmo (o a quienes presenta como tales) —bien Agripa, el sacerdocio o cualquiera de las tres «filosofías»— hubiera tenido algo que ver con la revuelta (pp. 154, 240s.). Sin embargo, permanece en pie nuestra tesis: con relación al control *de facto* quienes dominaban la nación eran los dirigentes de los sacerdotes. El interés de Josefo identificado por Cohen podría haber inducido al historiador a presentar a los fariseos uniéndose a los dirigentes de los sacerdotes para intentar parar el descontento del populacho, pero de hecho no les asigna prácticamente papel alguno. Por otra parte, la presentación de los fariseos en las *Antigüedades* como el partido que dirigió al judaísmo en todos los ámbitos está en desacuerdo con su propia historia, como también con otros sumarios donde atribuye el gobierno a los sacerdotes.

que intervenía en temas políticos y tal vez en asuntos de pena capital bajo la supervisión del gobernador romano de la provincia o del rey entronizado por los romanos<sup>72</sup>.

No deseo decantarme por ninguna de las hipótesis sobre quién fue el grupo más influyente durante el periodo en que Poncio Pilato fue procurador. Debemos advertir, sin embargo, que los «juicios» y los procesos no tenían por qué haberse realizado de la forma presentada en el tratado *Sanhedrin* de la Misná. No hay nada intrínsecamente improbable en el relato de Juan, según el cual Jesús fue interrogado por Anás y Caifás pero no «compareció» ante el Sanedrín (Jn 18,19-28)<sup>73</sup>. Lo que Josefo nos dice sobre la forma de relacionarse los romanos con los dirigentes judíos muestra que no es en modo alguno imposible que en tales asuntos como éste los romanos trataran solamente con los jefes de los sacerdotes. Ellos son el único grupo que permanece constante en todos los evangelios, y emergen también de las páginas de Josefo como los líderes naturales de los judíos y como los que contaban con el apoyo de los gobernantes romanos<sup>74</sup>. Resulta también claro por Josefo que cualquiera que estuviese en el poder —un asmoneo, uno de los Herodes o un procurador romano— podía ejecutar o liberar a quien deseara sin necesidad de un juicio formal. Es totalmente posible que Hircano liberase a Herodes y que Herodes ejecutase a Hircano sin el beneficio de un proceso judicial. Es cierto que Floro realizó ejecuciones a gran escala sin ningún juicio, excepto posiblemente uno ante su propio tribunal que él mismo presidía. La

72. Falk, *o. c.*, p. 48, al describir «el marco político». Sobre el carácter tradicional del gobierno bajo la autoridad del sumo sacerdote véase Ant. XIV,41.

73. Harvey (*Jesus and the Constraints...*, p. 42) afirma que la «entrega» de Jesús a los romanos debió de haber sido el resultado de un juicio ante el Sanedrín. Por mi parte no encuentro fundamento alguno que exija la realización de un juicio.

La «legalidad» del juicio tal como es presentada en los Sinópticos, su relación con la jurisprudencia judía y la competencia del Sanedrín para emitir una sentencia de muerte son asuntos muy debatidos. Para bibliografía y discusión de estos temas véase Winter, *o. c.*, caps. 3 y 7-9; Catchpole, «The Problem of the...». Brown resume correctamente el asunto diciendo que «no conocemos sencillamente lo suficiente sobre los procedimientos del Sanedrín en tiempos de Jesús» como para estar seguros de la historicidad de lo narrado en los Sinópticos. El mismo Brown pone claramente en duda el relato de Mateo y Marcos sobre los dos juicios (*o. c.*, p. 797). Pienso que aún podemos avanzar más: Jesús podría haber sido declarado reo de muerte sólo por los sacerdotes con tal de que éstos hubieran podido presentar a Pilato una razón justificada de haber llevado a cabo su ejecución.

74. Sobre el término «sumos sacerdotes», véase Schürer (Vermees y otros, eds.), *o. c.*, pp. 312-315.

confusión de los evangelios sobre los acontecimientos que llevaron inmediatamente a la ejecución de Jesús puede muy bien expresar el hecho de que no se produjera un proceso ordinario que fuera advertido y recordado como tal.

### Conclusión

Debemos volver a nuestro continuado intento de distinguir entre lo que es seguro y lo que no lo es. Recordemos en primer lugar los hechos probados: Jesús fue ejecutado por los romanos; sus discípulos no fueron acorralados ni ejecutados. Es altamente probable que Jesús fuera ejecutado por sedición o traición en cuanto aspirante a rey. Como ya indicamos al estudiar la entrada triunfal, si hubiera sido aclamado públicamente como rey, probablemente hubiera sido asesinado mucho antes y los que lo hubieran proclamado habrían caído también. Toda interpretación que se haga de la muerte de Jesús debe mantener conjuntamente el hecho de su ejecución en cuanto pretendiente a «rey de los judíos» y la supervivencia de sus discípulos como grupo mesiánico apolítico que no fue ni suprimido ni eliminado. Los evangelios presentan un modo de mantener juntos los dos datos: Jesús fue procesado y condenado por la acusación de blasfemia por las autoridades judías (Mateo y Marcos), o fue entregado a Pilato por los jefes de los sacerdotes como un malhechor según la ley judía (Jn 18,30; cf. 19,7). Pienso que debemos aceptar la perspectiva de los evangelios al menos en sus términos generales. Fue ejecutado por Pilato a propuesta de los dirigentes judíos, entre los que se encontraban por lo menos los jefes de los sacerdotes. Si el tumulto público hubiera sido tan grande como para que los romanos lo ejecutaran sin ser apremiados a ello, habrían asesinado también con toda seguridad a muchos de sus seguidores.

Pienso que no podemos *saber* si Jesús fue condenado formalmente por un delito según la ley judía<sup>75</sup>. El relato impreciso de Juan parece responder mejor al modo en que las cosas ocurrieron realmente. Pudo haberse celebrado una audiencia ante un grupo que no sólo estaba constituido por los jefes de los sacerdotes, pero no creo que podamos

75. Harvey, por ejemplo, considera que la acusación de «blasfemia» está firmemente atestiguada (*Jesus and the Constraints...*, p. 171), pero esta afirmación contrasta con su habitual cautela (véase cap. 2 y p. 136). La única acusación «firmemente atestiguada» es la de «rey».

saber que fue éste el caso. La situación parece requerir solamente la participación de los sacerdotes, pero no podemos excluir categóricamente la de otros dirigentes. Los fariseos no pueden ser eliminados definitivamente porque parece posible (aunque no necesario) que se realizara una audiencia ante el Sanedrín y que los escribas hubieran estado presentes. Debemos recordar, sin embargo, que es difícil encontrar un conflicto verdaderamente serio entre Jesús y los fariseos<sup>76</sup>. En cualquier caso la causa inmediata de la muerte de Jesús fue lo acontecido en el Templo; este hecho fue sin duda alguna lo que convenció a los dirigentes del judaísmo de que no se debía permitir que este galileo, que era ya posiblemente una presencia irritante, creara conflictos posteriores.

## CONCLUSIÓN

### *Resultados*

Jesús se entendió a sí mismo como el último mensajero de Dios antes del establecimiento del Reino. Anhelaba un orden nuevo que sería creado mediante un acción poderosa de Dios. En este orden nuevo volverían a reunirse las doce tribus, habría un Templo nuevo, no se necesitaría el poder de las armas, el divorcio no sería necesario ni estaría permitido, los marginados —incluso los malvados— tendrían su lugar y Jesús y sus discípulos —los pobres, mansos y humildes— serían sus dirigentes. Jesús tenía discípulos entregados que aceptaron sus expectativas, las hicieron suyas y se vieron implicados en una cierta transformación de ellas tras la muerte y resurrección de aquél. Además, las masas también le siguieron. Éstas se sintieron atraídas tanto por sus curaciones como por su mensaje que les auguraba un lugar prominente en el Reino. Algunos, impresionados por su mensaje y su poder, lo vieron como una de las grandes figuras del pasado de Israel, otros, posiblemente, como «hijo de Dios».

Jesús y sus discípulos no eran raros ni únicos por esperar una nueva era, ni por pensar que ésta se realizaría sin necesidad de las armas. Tampoco se diferenciaban porque ofrecieran esta promesa especialmente a los marginados. La promesa de Jesús a los malvados es distintiva y característica de su mensaje, pero también otros líderes carismáticos apelaron a «los pobres». Por definición, la promesa de una nueva era pretende cambiar el presente. ¿Para qué ofrecer el Reino a quienes ya lo poseen? Éstos ya han tenido su recompensa. Tanto sociológica como psíquicamente Jesús y su movimiento son perfectamente comprensibles.

76. Véase *supra*, n. 52 y capítulo 10.



De hecho nada de lo que sabemos sobre Jesús es algo exclusivo de él: ni sus milagros, ni la no violencia, ni la esperanza escatológica ni la promesa a los marginados. No se distinguió singularmente porque considerara su propia misión como algo crucialmente importante, ni porque creyera en la gracia de Dios. Es cierto que la combinación entre estos elementos lograda por él sí puede considerarse como algo «exclusivo» suyo, pero ello muestra que era un individuo y no el representante bidimensional de un tipo general. Su enseñanza pudo haber sido singularmente profunda, penetrante y creativa. Las parábolas atribuidas a Jesús forman ciertamente un corpus de calidad superior al que se pueda atribuir a cualquier otro. El problema en este ámbito, como en todos lo demás, es que carecemos de material comparativo que nos permita un juicio definitivo. Judas el Galileo, por ejemplo, era conocido como maestro y tuvo seguidores; pero no sabemos lo que enseñaba ni cómo lo enseñaba. Además, no sabemos si todas las parábolas atribuidas a Jesús fueron realmente pronunciadas por él. Puede que hubiera grandes narradores de parábolas en el movimiento cristiano primitivo.

Ni siquiera podemos decir que Jesús fuera un hombre singularmente bueno y grande. Estoy de acuerdo con John Knox en que la memoria de la Iglesia puede servir de garantía de su «estatura ética personal», pero también estoy de acuerdo con él en que la crítica histórica no podrá producir una figura de suficiente grandeza moral como para satisfacer a todos cuanto han sentido sus vidas ennoblecidas y elevadas por él<sup>1</sup>. La historia tiene efectivamente grandes dificultades con las categorías de «exclusivo, singular o único». Nunca tenemos a nuestra disposición una información comparativa adecuada que nos permita juicios como «singularmente bueno», «singularmente compasivo» y otras cosas parecidas. Es más bien un error de la investigación del Nuevo Testamento el que muchos no vean que el uso de tales palabras como «singular» o «sin precedentes» es una muestra de que han desplazado su perspectiva desde el campo de la crítica histórica y de la exégesis hacia el de la fe<sup>2</sup>. Podemos aceptar sin

1. John Knox, *The Church and the Reality of Christ*, 1962, pp. 53-55.

2. Sobre algunos usos del término «singular» o «único», véase *supra*, pp. 206s., 345ss. E. Käsemann, por ejemplo, habla de la «sin par y soberana libertad de Jesús sobre la Ley» («The Problem of the Historical Jesus», 1964, p. 38). Podemos admitir perfectamente que Jesús sintiera que podía disponer de la Ley a su antojo (soberano), pero no que fuera la única persona que pensara así (sin par), y en el caso de que así fuera no podríamos probarlo. James Dunn estudia esta «singularidad» en varios ámbi-

problemas la grandeza de Jesús como hombre, pero debemos pararnos en seco si queremos explicar su impacto apelando a unas cualidades personales absolutamente únicas.

Lo que es incuestionablemente único en el caso de Jesús es el resultado de su vida y de su obra. Éstas culminaron en la resurrección y la fundación de un movimiento que tuvo continuidad. No puedo ofrecer una explicación especial o una reconstrucción plausible de las experiencias que los discípulos tuvieron de la resurrección. En las cartas de Pablo podemos observar la viveza e importancia que éstas tuvieron. A mi entender, estas experiencias son únicas en cuanto a su efecto. Sabemos que Apolonio de Tiana se apareció tras su muerte (Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VIII,31), y debemos recordar que la afirmación de que alguien había resucitado no era singular. Pero de las páginas de Filóstrato no obtenemos la impresión de una convicción ardiente de que Dios hablaba y actuaba de forma decisiva a través de Apolonio. Filóstrato no era ciertamente judío, y por tanto no estaba preparado para pensar en una acción singular de Dios que revelase su voluntad y propósito. Debemos suponer que los discípulos de Jesús sí estaban preparados para recibir esta revelación, aunque no en la forma que luego adquirió. Tenemos razones para pensar que Jesús los había llevado a esperar un acontecimiento extraordinario que implantaría el Reino. La muerte y la resurrección les obligó a realizar ciertos reajustes en lo que esperaban, pero no a crear una esperanza de la nada.

Esto es lo más lejos a lo que puedo llegar al tratar de buscar una explicación de lo único que diferencia al cristianismo de otros «movimientos de renovación». Los discípulos estaban preparados para algo. Lo que recibieron los inspiró y los fortaleció. Lo que es único y diferente es este «lo que».

### *Certezas, posibilidades y especulaciones*

Necesitamos considerar el grado de certeza de cada uno de estos elementos característicos de esta pintura de Jesús, pero antes quiero recordar la estrategia y finalidad de nuestro estudio. Observamos que hemos llegado a un callejón sin salida en los estudios del Nuevo

tos de la vida de Jesús. Propone que la conciencia que el Nazareno tenía de su poder espiritual era «singular», pero que no podemos decir lo mismo con certeza de su «sentido de filiación» (*Jesus and the Spirit*, 1975, pp. 37, 47). Pero, de hecho, no puede aducirse prueba alguna que nos permita un estudio de este tema.

Testamento, en los que la investigación sobre Jesús no puede ser calificada más allá de «interesante»; en ocasiones, de provocativa, desafiante o incluso iluminadora, pero normalmente sólo de «interesante». He intentado al menos provocar una fisura en la barrera y fundamentar los temas principales del estudio en datos irrefutables. La reconstrucción completa implica ciertamente inferencias, suposiciones y conjeturas. Espero que estos aspectos sean por lo menos «interesantes», pero en cuanto a los temas principales mi ambición es mucho mayor: quiero que sean totalmente convincentes.

Nuestro estudio se ha fundamentado en la perspectiva de que el conocimiento sobre Jesús puede estratificarse según su grado de certeza de acuerdo con la siguiente escala: más allá de toda duda razonable (o «cierto»), altamente probable, probable, posible, admisible o concebible, improbable, increíble. Las cosas que mejor conocemos sobre Jesús son algunos hechos suyos, su ministerio y las consecuencias de éste. Estos hechos se extienden cronológicamente desde su bautismo por Juan hasta el momento en el que Pablo tiene la convicción de ser el apóstol de los gentiles para la era mesiánica. Son los siguientes: la llamada a los discípulos, el hecho de que Jesús curaba y predicaba, el «ataque» contra el Templo, la ejecución por los romanos y la continuidad de sus discípulos como un grupo identificable que esperaba la llegada del Reino (pero sin armas) y que fue perseguido por algunos miembros de Israel, pero no por Roma.

Estos hechos proporcionan un conocimiento *cierto* sobre Jesús de *carácter general*. Nos permiten entenderle como un personaje de la historia de las religiones. Indican que encaja perfectamente en el marco general de la escatología judía de la restauración, y lo identifican como fundador de un grupo que aceptaba los contenidos de esa teología.

Cuando volvemos al primer párrafo, en el que caracterizamos el reino que Jesús esperaba, vemos que no todos los elementos de esta lista son igualmente seguros, y que es completamente posible acrecentarla. El punto menos seguro es que Jesús se dio a sí mismo un puesto en el Reino. Los evangelios lo presentan como una persona bastante reticente a decir quién era en realidad, y nuestra propuesta de que él se consideraba «rey» o «virrey» se apoya en la deducción. Ahora bien, se trata de una inferencia que tiene su fundamento: dio un papel a sus seguidores..., y el maestro es más grande que sus discípulos<sup>3</sup>; además, sus seguidores le dieron inmediatamente un

título, «mesías», compatible con la pretensión de gobernar. La ejecución de Jesús como aspirante a «rey de los judíos» nos muestra que los *demás* pensaron que había afirmado que era rey. Una segunda deducción es: a pesar de su reticencia a darse un título, los aristócratas judíos y los romanos lo entendieron muy bien. Lo que dijo sobre sí mismo equivalía a proclamarse rey. La única declaración directa, sin embargo, fue el gesto simbólico de entrar en Jerusalén sobre un asno, pero algunos, con toda razón, tienen sus dudas sobre la historicidad de este relato. Los datos claros son los siguientes: habló de un Reino; sus discípulos esperaban tener un cargo en él; le consideraron su líder; fue crucificado por afirmar que era rey.

Todo los demás datos que hallemos en la lista son tan sólidamente seguros como puede serlo cualquier tipo de información histórica de esta índole. El Templo, los Doce, los malvados, la prohibición del divorcio son hechos seguros.

En ocasiones es posible ir más allá de este retrato general de Jesús. Podemos conocer con seguridad los temas principales de su mensaje. Se resumen en las palabras «Reino» y «los malvados». Con menor certeza podemos saber qué es lo que le diferenciaba de aquellos otros que compartían esta misma perspectiva. El poco material que le atribuye temas en los que se creía generalmente entonces —la llegada de un gran juicio y el arrepentimiento como preparación— es especialmente sorprendente. La explicación que podemos ofrecer de esta falta de relevancia de temas esperados es «hipotética», en el sentido de «especulativa». He sugerido que Jesús pasó por alto estos asuntos porque aceptó al parecer que Juan ya se había encargado de esta parte de la tarea. Aunque esta sugerencia es especulativa y no se fundamenta en testimonios directos, se apoya en la deducción que podemos hacer a partir de los siguientes hechos: Jesús comenzó con Juan; se mantuvo en líneas generales en su misma perspectiva, pero no hizo especial hincapié en los dos temas principales del mensaje de Juan. Podríamos pensar que los omitió porque no creía en ellos, pero no parece probable. Siguió creyendo en un juicio (aunque no dijera nada sobre él)<sup>4</sup>, y creía ciertamente en la reconciliación entre los pecadores y Dios.

No podemos conocer con seguridad otros aspectos estrechamente relacionados con los temas principales. El problema fundamental radica en saber qué es lo que Jesús esperaba que hicieran los pecadores que lo habían aceptado. Los pecadores en cuanto tal no aparecen

3. Véase C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, 1967, p. 69.

4. Véase capítulo 3, epígrafe sobre el «juicio».

ni en los Hechos ni en las cartas de Pablo (donde hay «pecadores» gentiles, pero no judíos). El hecho de que Jesús vino a *llamar* a los malvados fue transformado en la idea de que *murió para salvar* del pecado a los pecadores y hacerlos así justos. Debemos hacer aquí una pausa para que nos demos cuenta del fuerte hincapié que los textos del cristianismo primitivo hacen en la corrección del comportamiento. Hemos visto en bastantes ocasiones que Lucas en su evangelio subraya el arrepentimiento y la *reforma* de las costumbres, y también que éste es un tema relevante de los Hechos. Mateo tiene una gran cantidad de material que hace hincapié en la perfección de la conducta: prácticamente todo el Sermón de la montaña (cf., por ejemplo, 5,20), el capítulo 23 (por ejemplo, 23,3) y su material propio sobre la disciplina en la Iglesia y la conducta individual (18,1-22). Pablo apremia insistentemente a sus conversos para que sean intachables y se comporten correctamente: Rom 6,2; 1 Cor 6,9-11; Gal 5,16-24; 1 Tes 3,13; 5,23; 1 Cor 1,8; Flp 2,15s.

Con todos estos datos podemos saber lo que la iglesia primitiva hizo con la llamada de Jesús a los pecadores: los que lo habían sido tenían que comportarse después correctamente; más aún, su conducta debía superar las exigencias normales del judaísmo. Pero ¿pensó Jesús realmente lo mismo? No tenemos una confirmación segura de ello una vez que atribuimos la mayor parte del Sermón de la montaña a Mateo o a un autor o redactor premateano<sup>5</sup>. Es posible que Jesús impusiera una justicia superior a quienes lo aceptaban, aunque sin exigirles observar todo cuanto la Ley prescribía para estos casos. Pero parece más probable que, dada la cercanía del *éschaton*, simplemente no tratara con detalle los asuntos relativos a su comportamiento, justificando de este modo la crítica de la que fue objeto por incluir a los malvados en su «Reino». Considero que esta perspectiva es «probable».

Lo que sobrevivió tras la muerte y resurrección de Jesús fue un movimiento que seguía más o menos las expectativas tradicionales judías sobre el fin de los tiempos. El fin estaba cerca, o estaba ya en proceso de realizarse, y era el momento de volver al Señor y a su ley. Por tanto, era también el momento de comenzar a admitir a los gentiles con unas u otras condiciones. El aspecto más característico

5. Sobre algunos fragmentos del Sermón de la <sup>\*</sup>montaña véase *supra*, pp. 374-379, 397. La propuesta de M. Goulder sobre la autoría mateana (*Midrash and Lection in Matthew*, 1974, pp. 250-269) no es totalmente convincente (pongo en duda la teoría del leccionario), pero muchas de sus comprobaciones sobre la autoría de Mateo conducen a resultados convincentes. Véase, por ejemplo, «la(s) prohibición(es) epexeagética(s) anticipatoria(s)» en pp. 79s.

del propio mensaje de Jesús —la admisión de los pecadores sin exigirles su restablecimiento formal dentro de la Alianza— parece haber sido eliminado. Debemos aceptar que la iglesia de Jerusalén, al parecer dominada por Santiago e influida por quienes Pablo llamaba «falsos hermanos» (Gal 2,4), no tenía ninguna gana de seguir contando entre sus miembros con los malvados de Israel, ni tampoco de admitir a los gentiles que seguían siendo «pecadores», es decir, no observantes de la Ley. Sin embargo, debemos recordar también que los hechos más seguros que sabemos sobre Jesús son precisamente los que lo sitúan adecuadamente en la categoría de profeta de la restauración judía: su comienzo con Juan, su llamada a los Doce y su esperanza de que el Templo sería destruido y reconstruido (o, al menos, renovado). *Así, la mayor parte de los hechos del ministerio de Jesús atestiguados con seguridad están de acuerdo también con lo que ocurrió posteriormente, y lo que permaneció de su obra es lo que su mensaje tenía en común con la escatología de la restauración judía: la esperanza de la restauración de Israel.* La inclusión de los gentiles es una consecuencia natural de la restauración judía, que pudo haber sido preparada también por Jesús (si Mt 8,11 es auténtico y se refería originalmente a los gentiles). A Jesús le sobrevivió un movimiento mesiánico judío «ortodoxo» que esperaba un fin inminente, que era escrupuloso en el cumplimiento de la Ley y que fue empujado a cambiar su perspectiva sobre ella únicamente por las presiones de la misión a los paganos y los esfuerzos de unos cuantos apóstoles extraordinarios y creativos junto con otros dirigentes (Pablo, los helenistas, los fundadores de la iglesia de Antioquía). La iglesia primitiva no fue una continuación de la obra peculiar de Jesús. Le faltaba la «relación» con los pecadores. Parece que al menos este importante matiz del mensaje de Jesús, un punto en el que fue más allá que Juan, fue asumido solamente de forma modificada: los pecadores tenían que arrepentirse y adaptar su vida a las exigencias de la Ley. Sin embargo, esta disposición fue raramente impuesta con éxito a los conversos gentiles, y fue una de las formas de la misión a los paganos que separó finalmente al movimiento cristiano de la Ley.

Podemos apreciar claramente la relación positiva entre Jesús y el movimiento que le sucedió si examinamos la admirable lista de ocho puntos con la que Bultmann pone de manifiesto que el movimiento cristiano primitivo se consideró a sí mismo la «congregación del final de los tiempos»<sup>6</sup>. La lista omite la admisión de los gentiles, que

6. R. Bultmann, *Theology of the New Testament I*, 1954, pp. 37-42.

considero uno de los hechos más importantes, pero por lo demás es convincente. Bultmann pone de relieve elementos tales como los «Doce», el banquete escatológico comunitario y la misión a Israel. Según mi punto de vista, estos elementos característicos del movimiento cristiano primitivo proceden del ministerio de Jesús. Éstos constituyen la conexión histórica entre Jesús y el grupo que le sucedió, y son los datos más seguros que sabemos sobre Jesús.

El Nazareno pensó y creyó sin lugar a dudas en cosas que no podemos atribuirle con certeza. Puede sorprender al lector que haya dicho tan poco sobre dos asuntos que generalmente se consideran fundamentales: los títulos cristológicos y cómo entendió Jesús su muerte una vez que tuvo claro que sería ejecutado. He sugerido mediante una deducción convincente que Jesús se consideró «rey» (tanto si utilizó directamente el título como si no), pero más allá de esto todo permanece en la oscuridad. ¿Se identificó con el siervo sufriente?<sup>7</sup> ¿Se denominó a sí mismo «mesías»? ¿Qué pensamos del enigmático Hijo del hombre?<sup>8</sup> No tengo respuestas para ninguna de estas cuestiones. Pienso que la escena de la última cena indica que Jesús no perdió la esperanza, aun cuando veía que iba a morir, de que llegaría el reino en el que había esperado. En él habría de beber de nuevo con sus discípulos el fruto de la vid (Mc 14,25 y par.). La interpretación que los cristianos dieron a la muerte de Jesús como expiación fue tan inmediata y consistente, que podríamos sostener que Jesús había preparado a sus discípulos incluso para esto. Por otra parte, la idea de que la muerte de un mártir es beneficiosa para los demás y de que su causa sería vindicada por Dios está atestiguada en el judaísmo y es un recurso normal para su explicación<sup>9</sup>. No es

necesario postular que Jesús dijera a sus discípulos que tenían que interpretarla de este modo. Es muy probable que una vez que hubiera muerto resultara absolutamente natural atribuir un beneficio a su muerte y esperar su vindicación. Volveremos, sin embargo, a la cuestión de la forma en la que Jesús entendió su muerte.

Las cosas que no sabemos no deberían impedirnos ver y apreciar lo que sabemos. Sabemos que Jesús indujo a sus discípulos —explícita o sólo implícitamente— a pensar que él era un elegido de Dios para llevar a cabo una tarea especial, en concreto la tarea *más importante*. Puede que no se diera a sí mismo en absoluto ningún título, pero los títulos son menos importantes en verdad que la realidad de fondo a la que apuntan.

Hay muchas otras cosas que Jesús pudo haber pensado, aunque ahora sólo podemos catalogarlas como «posibles» o «concebibles». Lo comprobamos especialmente al estudiar los diferentes significados de la palabra «Reino». No podemos negar categóricamente que Jesús se refiriera a estos significados básicos. Pudo muy bien haber pensado que el Reino sería proclamado por la aparición del Hijo del hombre sobre las nubes acompañado de los ángeles; también que quienes lo aceptaban estaban siendo ya admitidos uno a uno en el Reino; que el Reino estaba presente en sus palabras y acciones. Los especialistas que atribuyen una o más de estas ideas a Jesús sólo pueden ser criticados si elevan a categoría principal lo que no es más que «posible». Esto ocurre a menudo aunque no sean conscientes de ello. Un autor que comienza su estudio siguiendo la pista de alguna de estas ideas termina por escribir todo un libro sobre ella sin referirla a su ubicación en el marco general mucho más seguro del ministerio de Jesús.

Constatamos esta deficiencia no solamente al leer los libros dedicados al «Reino», sino también cuando abordamos el tema de «Jesús y la Ley». Aquí el *hecho* fundamental es que los discípulos de Jesús no sabían que él se había opuesto directamente a la Ley, y no sabían en particular que se había opuesto a las normas que regían *el sábado, los alimentos y la pureza*. El sábado y los alimentos, de gran relevancia en los evangelios, son dos de los tres temas que aparecen en las cartas de Pablo. En Rom 14, por ejemplo, vemos claramente que ni los cristianos de Roma ni tampoco Pablo tenían una tradición de Jesús que les ayudara a clarificar qué posición había que adoptar respecto a estos puntos. Así pues, tenemos algo negativo pero de una certeza prácticamente completa: Jesús no se opuso explícitamente a estas partes de la Ley, ni «abrogó» la Ley en general. Ningún estudio de las perícopas de conflicto en los Sinópticos puede establecer su «autenticidad», si lo

7. A favor: Jeremias. En contra: Barrett; véase *infra*.

8. Me niego a estudiar el título «Hijo del hombre», aunque me inclino hacia la opinión de Hooker y Moule: no había una idea fija sobre el Hijo del hombre como figura celeste que viene sobre las nubes, y nada se opone a que Jesús pudiera haber utilizado la expresión aplicándosela a sí mismo con otro o con diferentes significados. Moule, por ejemplo, propone que Jesús la utilizó efectivamente, pero no como título; era un símbolo que evocaba el sufrimiento y la vindicación. Véase C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977, pp. 11-22; M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, 1967, pp. 182-189.

Hay que restar importancia en general a la cuestión de los títulos. Ninguno de los términos que consideramos «título» tenía un único significado en tiempos de Jesús, y es probable que éste no pensara sobre sí mismo en términos de «títulos» (cf. Dunn, o. c., p. 15; cf. pp. 39s.; cf. también A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 1982, pp. 82, 163, 141ss., 145-147).

9. Cf., por ejemplo, C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967, pp. 42-45.

que se pretende con ello es «probar» la oposición explícita de Jesús a la Ley. La realidad del comportamiento cristiano prueba lo contrario. La oposición a las normas sobre el sábado, los alimentos y la pureza no pertenece a la roca sólida de la tradición.

He presentado en varias ocasiones una serie de listas con datos que son ciertos o seguros y otros que no lo son tanto. Aunque pueda parecer redundante la presentación de una última lista, pienso que puede sernos de utilidad.

#### I. Cierto o prácticamente cierto:

1. Jesús compartió la concepción que he denominado «escatología de la restauración judía». Los hechos fundamentales son: su comienzo con Juan Bautista, la llamada a los Doce, su esperanza de un Templo nuevo (o al menos renovado) y la ambientación escatológica de la obra de los apóstoles (Gal 1,2; Rom 11,11-13.25-32; 15,15-19).

2. Predicó el reino de Dios.

3. Prometió el Reino a los malvados.

4. No se opuso explícitamente a la Ley, en particular a las normas relativas al sábado o a los alimentos.

5. Ni él ni sus discípulos enseñaron que el Reino se implantaría por la fuerza de las armas. Esperaban un milagro escatológico.

#### II. Altamente probable:

1. El reino que esperaba Jesús tenía ciertas analogías con este mundo: gobernantes, las doce tribus, un Templo.

2. Los discípulos consideraron a Jesús como «rey», y él implícita o explícitamente aceptó este papel.

#### III. Probable:

1. Jesús pensaba que los malvados que aceptaran su mensaje compartirían el Reino, incluso aunque no hicieran lo que el judaísmo exigía para la expiación del pecado.

2. No acentuó el carácter nacional del Reino, lo que incluía el juicio según las diferentes categorías de personas y una llamada al arrepentimiento general, porque ésta había sido la tarea de Juan Bautista, cuya obra él aceptaba.

3. Jesús habló del Reino en diferentes contextos, y no siempre utilizó la palabra con el mismo sentido.

#### IV. Posible:

1. Jesús pudo haber hablado del Reino en la forma visionaria

que hallamos en el «pequeño apocalipsis» (Mc 13 y par.), o como realidad presente en la que los individuos entran uno a uno, o bien de ambas formas.

#### V. Concebible:

1. Jesús pudo haber pensado que el Reino con toda su potencia y poder estaba presente en sus palabras y acciones.

2. Pudo haber dado a su muerte el significado de martirio.

3. Pudo haberse identificado con un Hijo del hombre cósmico y haber concebido su reinado en esta perspectiva.

#### VI. Increíble:

1. Era uno de los raros judíos de su época que creían en el amor, la misericordia, la gracia, el arrepentimiento y el perdón de los pecados.

2. Los judíos en general y los fariseos en particular mataban a la gente que pensaba de este modo.

3. Como consecuencia de su obra, la confianza judía en la elección «fue hecha añicos», el judaísmo fue «sacudido en sus cimientos» y destruido como religión<sup>10</sup>.

#### Significado

Algunos lectores se preguntarán con razón qué relevancia tiene para la fe y la vida cristianas el Jesús que en esta obra hemos descrito. Es éste un problema teológico en el que no quiero aventurarme, o al menos no en este estudio. Si mi retrato de Jesús resulta convincente, habrá muchas ocasiones de explicar su significado para el cristianismo contemporáneo. El cristianismo ha recibido muchos golpes a lo largo de su historia —el peor fue que el final de los tiempos no llegó en la primera generación— y ha sobrevivido sin embargo. Hace ya tiempo que se descubrió que Jesús fue un visionario que se equivocó sobre el inmediato curso futuro de los acontecimientos<sup>11</sup>. Inmediatamente pensamos en el estudio que sobre Jesús realizó Albert Schweitzer.

10. La confianza judía en la elección «hecha añicos», G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, <sup>5</sup>1996, p. 83; Jesús acabó con «la letra de la Ley». E. Käsemann, *art. cit.*, p. 38; «acaba» con el marco de la piedad judía, *ibid.*; sacude los fundamentos, *supra*, capítulo 8, n. 11; destruyó el judaísmo, *supra*, p. 400.

11. Véase B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 1979, pp. 242-249.

El cuadro que yo presento del Jesús histórico es diferente a la suya. Su Jesús era principalmente el de Mt 10: esperaba el fin inmediato, el final sería un cataclismo cósmico y estaría precedido por el sufrimiento. Schweitzer pensaba como un historiador: debe haber algo que explique la secuencia de los acontecimientos. Pero realizó su retrato de Jesús de una forma que la investigación del Nuevo Testamento ha sido reticente en admitir.

Pienso que mi propuesta también suscitará reticencia. Pero la descripción que aquí ofrecemos tiene una ventaja adicional: está fundamentada en un análisis de los testimonios que puede separarse de la teoría de que debe existir un nexo que relacione un hecho con otro. Ambas propuestas, sin embargo, suscitan la cuestión sobre lo que Jesús *quiso decir* realmente; y para evaluar la opinión que aquí proponemos será útil recordar las objeciones formuladas contra Schweitzer y compararlas con el procedimiento que hemos adoptado.

Schweitzer fue criticado principalmente de dos maneras: por medio de la exégesis y por el examen del «auténtico» significado de los datos. Dodd examinó los dichos sobre el Reino, en particular los sintagmas «está cercano» y «ha venido» (Mc 1,15; Mt 12,28), y concluyó que Jesús nunca dijo que «el Reino es una realidad futura inminente», sino «el Reino está aquí»<sup>12</sup>. Así pues, es absolutamente seguro que la concepción propia de Jesús era la de una «escatología realizada». Dodd presentó una segunda línea de ataque. Admitió que Jesús hablaba en términos escatológico-apocalípticos, pero que con tales términos no pretendía decir que una era sucedería a otra, sino que empleó este lenguaje más bien para describir una realidad superior: su lenguaje sonaba a temporal y horizontal, pero en realidad debía entenderse en sentido espiritual y vertical<sup>13</sup>.

Bultmann sostuvo que Jesús había dicho y pensado que el Reino vendría como acontecimiento futuro, pero que estas palabras tenían otro significado «más profundo»: el Reino es *siempre* futuro y determina *siempre* el presente<sup>14</sup>. Bultmann aceptaba el Jesús descrito por Schweitzer, pero proponía un significado y un sentido diferentes a los señalados por éste.

¿En qué sentido se vería afectada nuestra propuesta si fuera atacada desde estos dos ángulos? Para responder a esta pregunta tendré que exponer la propuesta de Schweitzer.

Comenzó suponiendo que existía un sistema escatológico judío bien definido y universalmente admitido, que incluía entre otros elementos un Hijo del hombre cósmico y la necesidad del sufrimiento antes del fin<sup>15</sup>. Atribuyó a Jesús este dogma escatológico (p. 350), mostrando después que tal dogma explicaba adecuadamente una serie de pasajes:

1. Las parábolas que tratan de la siembra y la cosecha: el fin vendrá en el tiempo de la cosecha; Juan Bautista sembró la semilla que crece por sí sola (pp. 355-357).

2. El encargo de la misión en Mt 10: el pasaje es totalmente auténtico y debe ir cronológicamente en este lugar. Muestra que Jesús envió a los Doce esperando que sufrieran y esperando también que el Hijo del hombre llegara antes de que los discípulos completaran su marcha por todas las ciudades de Israel (pp. 358-364).

3. El regreso de los discípulos y la decisión de Jesús de huir de la muchedumbre (Mc 6,30s.45): no se cumplieron las expectativas de Jesús, y éste se retiró, al parecer para meditar en su próximo movimiento (p. 364).

4. Las predicciones de la pasión (Mc 8,31-33 y *passim*): Jesús decidió sufrir él mismo y forzar así el *éschaton* (pp. 370.387-389).

5. La transfiguración (Mc 9,2-8): la identidad de Jesús como Hijo del hombre y Mesías fue revelada a los tres discípulos líderes (pp. 382-386).

6. La confesión en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30): se revela el secreto a los otros discípulos (pp. 386s.).

7. La traición (Mc 14,10s.): Judas revela el secreto de la identidad de Jesús a los dirigentes de los sacerdotes (pp. 393, 396).

8. La pregunta del sumo sacerdote (Mc 14,61): éste estaba en posesión del secreto, y ello condujo a la condena de Jesús (p. 397).

Como ha quedado claro a lo largo de esta obra, pienso que Schweitzer tenía razón al buscar una «una conexión interna» que uniese la actividad de Jesús con su muerte y vinculase sus propias expectativas con las de sus seguidores. Además es totalmente razonable buscar esta conexión interna en la escatología judía. Pero ahora sabemos que la escatología que Schweitzer planteó no existía como sistema fijo, y tal vez ni siquiera existió como tal<sup>16</sup>. Mas ahora pre-

12. C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, 2001, pp. 60, 67.

13. *Ibid.*, pp. 114s., 191, 199s.

14. R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 1958, pp. 51s.

15. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910, 1956, pp. 348, 362s.

16. Véanse, en la «Introducción», epígrafe «Estado de la cuestión», ns. 103-104, y capítulo 4, ns. 4-7.

fiero hacer una observación sobre los pasajes fundamentales que Schweitzer utilizó para elaborar su teoría. Aparte del dogma escatológico que Schweitzer inventó, poco puede decirse a favor de la autenticidad de la mayoría de los pasajes evangélicos fundamentales en los que se basaba su teoría. Las predicciones del sufrimiento de los discípulos y del propio martirio de Jesús son normalmente consideradas —y pienso que correctamente— como «profecías» *ex eventu*. Por la misma razón se duda frecuentemente de la confesión de Cesarea de Filipo. En el capítulo 11 explicamos en términos generales las dudas sobre la historicidad del proceso contra Jesús y en especial sobre la pregunta del sumo sacerdote. En suma, aquellos pasajes que son fundamentales en la teoría de Schweitzer son en sí mismos, aparte de la teoría, de carácter dudoso. A los especialistas les parecía, como también a mí, que Schweitzer imponía su teoría a los textos en lugar de que ésta surgiera naturalmente de ellos.

No pienso que puedan presentarse las mismas objeciones contra mi enfoque. Los pasajes fundamentales no están sometidos al mismo grado de duda, y aquellos que estimamos esenciales son indiscutibles. Es totalmente cierto, por ejemplo, que Jesús fue ejecutado por los romanos y que los discípulos no lo fueron ni tras la muerte de Jesús ni durante los treinta años siguientes. Por estas razones se impone la conclusión de que *nadie* pensó que Jesús fuera un rebelde insurgente. Una comparación entre los discípulos de Jesús —su número y carencia de armamento— y el Templo y su guardia, sin contar las tropas romanas, mostraría inmediatamente que Jesús y su grupo no podían tomar el Templo ni ciertamente destruirlo para que no quedara piedra sobre piedra. Había miles de guardias, un gran número de sacerdotes y levitas, y las piedras eran enormes. Se ha calculado que una de ellas podría pesar cerca de 80 toneladas. *Nadie* pudo pensar que el carismático itinerante fuera una seria amenaza para el gobierno judío (centrado en torno al sumo sacerdote), ni mucho menos para el imperio romano<sup>17</sup>. *Sin embargo*, Jesús habló del Reino. *Debe entonces seguirse* que habló de otro tipo de reino, no del que depende de la fuerza de las armas.

Pienso que hasta aquí estamos todos de acuerdo. Éste es el tipo de caracterización *general* de Jesús que considero *segura*. A partir de

aquí, comienzan los desacuerdos. Unos insistirán en que Jesús anhelaba un reino interior, espiritual, que existe dentro de este mundo normal, un reino formado por individuos que se comprometen a vivir según la «Regla de oro». Otros seguirán prefiriendo el cataclismo cósmico de Schweitzer. Y así sucesivamente. Sin embargo, es imposible suponer que Jesús no quisiera decir realmente «reino» cuando empleó este término. Si lo utilizó sólo de forma simbólica (como expresión de la sumisión a Dios), tendríamos entonces que concluir que engañó a sus discípulos, pues éstos seguían esperando el Reino. Debemos rechazar la opinión de que Jesús fue un impostor y engañó a sus discípulos con falsas esperanzas mientras contaba parábolas cuyo significado sólo puede desenmarañarse mediante el análisis literario del siglo XX.

El marco general del ministerio de Jesús, la escatología de la restauración, se apoya también en hechos más o menos indiscutibles. Prácticamente nadie duda hoy día de que Jesús inició su andadura con Juan Bautista, y las cartas de Pablo prueban que el movimiento que le sucedió estaba desarrollando la tarea propia del periodo escatológico: primero, la conquista de Israel, y después de los gentiles (primero el judío, después el griego: Rom 1,16 y *passim*; el esquema se altera en Rom 11, pero se trata de una contribución propia de Pablo). Sacar a Jesús fuera de este marco sería un acto de violencia histórica.

Jesús hizo, por supuesto, sus propias contribuciones particulares a la escatología de la restauración judía. Ya las hemos estudiado y las considero «altamente probables». Pero también en este punto puede suscitarse el debate.

Así pues, considero que los elementos fundamentales de este retrato de Jesús, a diferencia de los de Schweitzer, pueden mantenerse por sí mismos aparte de mi *propia* reconstrucción. Una vez que los admitimos como datos probados, éstos apuntan *ineludiblemente* al retrato de un Jesús que estaba relacionado con la esperanza de la restauración de Israel. Esta pintura general no se impone a los textos, sino que surge de ellos.

Lo que puede cuestionarse por supuesto es el significado. Podemos admitir que Jesús dijo lo que propongo que dijo, que hizo lo que sugiero que hizo, y que los primeros cristianos sostuvieron los puntos de vista que les he atribuido, negando a la vez que sea cierto el retrato de conjunto. Esta crítica puede hacerse —de hecho, se ha hecho ya— argumentando que las palabras, las acciones y otros hechos no tienen el significado que yo les doy; que mi interpretación es demasiado literal; que en realidad significan algo más profundo. En la escena del

17. Es interesante leer en este momento la descripción de Josefo del ataque de los celotas e idumeos contra el sumo sacerdote y su guardia (Bell. IV,300-318). Josefo dice que el combate se saldó con 8.500 muertos. Incluso admitiendo que exagera, podemos comprobar que el Templo, aun sin la ayuda romana, estaba fuertemente defendido.

Templo Jesús quiso simbolizar quizá que el auténtico culto a Dios no requiere sacrificios, pues se trata de un culto exclusivamente interior<sup>18</sup>; tal vez la predicción de la destrucción del Templo era solamente un modo figurado de decir que la antigua religión sería eliminada y que le sucedería «una nueva forma de religión y una nueva comunidad que la personificará»<sup>19</sup>. Es posible que con su relación con los pecadores quisiera expresar que hasta las almas más desoladas y perdidas hallarían la paz con Dios si admitían que no tenían méritos por sí mismas y que aceptaban la gracia como un don<sup>20</sup>. Quizá prohibió el divorcio para mostrar la necedad de afanarse en cumplir la Ley<sup>21</sup>, o tal vez esta exigencia era expresión del carácter absoluto de la voluntad de Dios<sup>22</sup>. En suma, es posible que lo que Jesús pretendía era fundar el protestantismo liberal moderno.

Es asombrosa la enorme cantidad de especialistas del Nuevo Testamento que escriben libros sobre Jesús en los que descubren que éste se halla de acuerdo con sus propias formas de entender el cristianismo. Tras la demoledora crítica de Schweitzer a toda la investigación anterior justamente sobre este tema, podríamos pensar que seríamos más sensibles a este problema. Pero éste no ha sido el resultado esperado. Podemos apreciarlo claramente estudiando la opinión a la que me he referido en varias ocasiones de que Jesús murió «por la verdad del evangelio».

La forma de entender este «evangelio» por el que murió varía de autor a autor. Podemos hacer una distinción entre los principales grupos. Muchos piensan que murió porque creyó que Dios salva a los

pecadores por pura misericordia. Jesús creyó en la gracia, se opuso a los fariseos porque eran legalistas y creían en los méritos propios y la supererogación, y este conflicto fue la causa principal de su ajusticiamiento<sup>23</sup>.

Otros encuentran el contenido de este «evangelio» en otra parte de la fórmula de fe de Rom 3,21-26: murió en sacrificio «por muchos», con la creencia de que la vida viene únicamente mediante el sufrimiento y la muerte<sup>24</sup>.

Un tercer grupo piensa que Jesús murió por su propia concepción cristológica, bien porque afirmaba gozar de un estatus especial (por ejemplo, mesías), o más genéricamente porque se situó al menos implícitamente por encima de Moisés, o porque se consideró a sí mismo el siervo sufriente<sup>25</sup>.

Muchos sostienen, en suma, que murió por la doctrina de la justificación por la gracia sin las obras de la Ley, o por la doctrina de la expiación, o por algunas de las doctrinas sobre la persona de Cristo. Es posible combinar algunas o todas estas variantes del contenido del «evangelio». Jeremias, por ejemplo, defendía las tres<sup>26</sup>, mientras que Dodd estaba a favor de la segunda y la tercera<sup>27</sup>.

De estas tres propuestas, la primera debería ser simplemente rechazada. Ya he dedicado un espacio considerable a criticar la opinión de que Jesús fue asesinado porque creía en la gracia. Este punto de vista es totalmente ficticio, pero es el más común. Parece surgir del siguiente razonamiento: primero se define al cristianismo como sistema de abstracciones religiosas (más que como comunidad con su

18. Por ejemplo Bornkamm, o. c., p. 167.

19. C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, pp. 89s.

20. Por ejemplo A. Nolan, «¿Quién es este hombre?». *Jesús antes del cristianismo*, 1981, pp. 69-70; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1980, pp. 143-144.

21. H. Conzelmann (*An Outline of the Theology of the New Testament*, 1969, p. 118) atribuye esta opinión a E. Thurneysen, *Die Bergpredigt*, 1963; pero no he podido consultar la obra.

22. Bultmann, *Theology of the...*, pp. 13, 21. La opinión de Bultmann, o así me lo parece a mí, es la versión moderna de la clásica idea protestante de que las exigencias radicales atribuidas a Jesús no fueron realmente pronunciadas para ser impuestas en la sociedad (o en grupos especiales dentro de ella), sino que son más bien expresión de la justificación por la sola fe. Bultmann entiende que Jesús no pretendía que estas exigencias se cumplieran como leyes, sino únicamente llevar a los hombres al encuentro personal con Dios, que salva (sin necesidad de obras) y al mismo tiempo exige la entrega total. En cualquier caso, se nos pide que admitamos que Jesús no quería decir concretamente lo que dijo. Véanse sus comentarios sobre la errónea comprensión de los discípulos, p. 129.

23. Véase *supra*, pp. 296-299; 393-404; 416s.

24. Véase lo que se dice a continuación.

25. La opinión de que Jesús afirmó, directa o realmente, que era el mesías es bastante común, como también lo es que se situó por encima de la autoridad de Moisés. Podemos ver los ejemplos presentados a lo largo de la sección titulada «El estado de la cuestión» y en el capítulo 9. Ante los de fuera se presentaba de forma diferente, como, por ejemplo, Hijo del hombre (W. G. Kümmel, *Theology of the New Testament*, 1974, pp. 77-85; cf. n. 8, *supra*). Sobre la opinión de que Jesús murió como siervo sufriente véase Jeremias, *Teología...*, pp. 339. Véase además lo que sigue.

26. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 2000, p. 267: fue ejecutado por su llamada al arrepentimiento; *Teología...*, pp. 321-340: en cuanto siervo sufriente murió como expiación «por muchos».

27. Dodd, *The Founder...*, p. 109: murió autoinmolándose por los demás; pp. 99-113: fundió las ideas de mesías y siervo sufriente aplicándoselas a sí mismo mediante la expresión «Hijo del hombre». Sobre la opinión de que Jesús realizó una hábil combinación de títulos e ideas bíblicas, véase C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952, pp. 103, 109s.



propia historia o como comunidad que es fiel a las fórmulas del credo); después se niega que estas abstracciones procedan del judaísmo; posteriormente este supuesto desacuerdo teológico se retrotrae hasta la vida de Jesús y se convierte en el centro en torno al cual gira toda la historia<sup>28</sup>. La convicción de que Jesús murió por la gracia termina inventando un problema que no existía en el judaísmo del siglo I. No sorprende, por tanto, que Käsemann pueda combinarla con la convicción de que Jesús se opuso totalmente a la visión antigua del mundo<sup>29</sup>. Esta línea de pensamiento no acepta que Jesús fuera un judío que pensara como los demás, hablara su lengua, se preocupara de las cosas que les preocupaban a todos y se implicara en los problemas propios del siglo I<sup>30</sup>. Esto es historia realmente mala. Y aunque no soy teólogo, sospecho que es también mala teología.

La segunda propuesta, según la cual Jesús *quiso* cumplir su misión mediante su muerte, suscita el problema previo de lo que él pensaba sobre su muerte una vez que supo que ésta era inevitable. Pienso que una de las respuestas que se han dado a este problema es «admisible» o «concebible», y tal vez pueda ser promovida a la categoría de «posible». Jesús, cuando supo que iba a morir, comprendió su muerte como la de un mártir que sería vindicado por Dios. La cuestión es complicada, por decirlo suavemente; y lo que mejor puedo hacer es remitir al lector a dos extraordinarios estudios de C. K. Barrett, quien en mi opinión ha hecho el mejor trabajo posible para solucionarla<sup>31</sup>. Los estudios que yo mismo he realizado sobre este asunto no me

28. Sobre la definición no dogmática del cristianismo y su efecto sobre la descripción cristiana del judaísmo, véase G. F. Moore, «Christian Writers on Judaism»: *HTR* 14 (1921), pp. 242s.; *supra*, «Estado de la cuestión», n. 112.

29. E. Käsemann, «Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy», en *New Testament Questions of Today*, 1969, p. 51: Jesús era odiado por su fe en la gracia; «The Problem of...», p. 39: elimina la distinción «fundamental en todo el pensamiento antiguo» entre los «ámbitos de lo sagrado y lo profano».

30. Está bastante extendida la resistencia a ver en Jesús a un judío del siglo I, aunque a veces se acompaña con afirmaciones de que en algunos aspectos sí lo era. Nótese la ambigüedad de Käsemann: «No puede ser integrado en el trasfondo de la piedad judía de su tiempo. Ciertamente era judío y cumplía los supuestos de la piedad judía, pero al mismo tiempo con sus declaraciones acaba con esta estructura» («The Problem...», p. 38).

31. C. K. Barrett, «The Background of Mark 10,45», en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, 1959, pp. 1-18; *Jesus and the...*, pp. 35-67. Barrett subraya la naturaleza vicaria del sufrimiento de los mártires, pero yo daría la misma importancia a la esperanza de que su causa sería vindicada por Dios. Los mártires macabeos fueron ensalzados en obras escritas tras la victoria de la revuelta.

animan a pensar que su publicación ayude a comprender mejor el problema. Con el deseo de ser breve, hago mía la opinión de Moule: «Los datos de que disponemos sugieren que Jesús... no buscó la muerte; que el no subió a Jerusalén *para* morir; pero siguió con inflexible entrega un camino coherente que le condujo inevitablemente a la muerte y no trató de huir ante ella»<sup>32</sup>. Podríamos añadir la conclusión natural de que pensó que moría por una buena causa como agente de Dios y que Él conduciría esta causa al éxito. Mc 14,25 (beber vino de nuevo en el Reino) puede indicar que pensaba que Dios lo restauraría en el tiempo del Reino, una razonable creencia para quien tenía fe en la resurrección corporal. Podría también significar, sin embargo, que esperó hasta el final que Dios habría de intervenir estableciendo el Reino antes de su muerte.

Algunos desean ir más lejos y sugieren que Jesús quería morir por el principio teológico general de que la vida exige la muerte<sup>33</sup>, o porque comprendió su muerte como algo impuesto por el amor de Dios «que busca al pecador», aunque no tuviese claro cómo ese amor haría uso de su muerte<sup>34</sup>; o más claramente porque, adelantándose al desarrollo posterior, ya pensaba en la doctrina de la expiación<sup>35</sup>. En su forma más completa que es la de Jeremías esta última variante nos exige la confluencia de un gran número de pasajes, los más importantes de los cuales son las predicciones de la pasión, Mc 10,45 (dar su vida en rescate por muchos), y Mc 14,24 («derramada por muchos») <sup>36</sup>. Algunos han refutado ciertos aspectos de la opinión de Jeremías, como por ejemplo que Jesús se identificó con el siervo sufriente de Isaías<sup>37</sup>, pero se trata de objeciones generales a toda una línea de pensamiento que defiende que Jesús *tuvo el propósito de morir por los demás*, en lugar de que aceptó simplemente su muerte con la confianza de que Dios lo rescataría y lo vindicaría.

La primera y más obvia objeción es que todos los dichos que atribuyen a Jesús la voluntad de morir se corresponden tan de cerca con lo que ocurrió y con la doctrina cristiana primitiva, que la posibilidad de que fueran creados por la Iglesia es abrumadoramente

32. Moule, *The Origin of...*, p. 109.

33. E. Fuchs, «The Quest of the Historical Jesus» (1956), en *Studies of the Historical Jesus*, 1964, p. 26.

34. Kümmel, *o. c.*, pp. 94s.

35. Dodd, *The Founder of...*, p. 109; Jeremías, *Teología...*, p. 339.

36. Jeremías, *Teología...*, pp. 321-340.

37. Así Barrett: n. 31.

fuerte. El criterio de desemejanza no es infalible, pero en este caso debe entrar en juego. En esta perspectiva podríamos atribuir también a Jesús la doctrina de la trinidad o de la encarnación.

Además, un historiador debería sentirse molesto con una explicación que no tenga en cuenta a los otros actores del drama. Llevada a sus extremos, esta opinión implica que Jesús decidió ser asesinado e interpretar su muerte como sacrificio por los demás, y que por esto provocó a las autoridades<sup>38</sup>. No es históricamente imposible que Jesús fuera un personaje extraño, y soy consciente de que la interpretación que hago de sus convicciones puede hacer que la gente del siglo XXI lo vea con recelo. Pero la opinión de que él planeó su propia muerte redentora lo convierte en un ser extraño en cualquier siglo y hace que todo el drama se concentre en su peculiar psiquismo interior<sup>39</sup>. Los datos que conocemos de él nos lo presentan como un visionario *razonable* del siglo I. Deberíamos dejarnos guiar por ellos.

La tercera propuesta, según la cual Jesús murió a causa de la idea que tenía de sí mismo, es una seria posibilidad histórica. De hecho, pienso que es verdadera en parte. Hay abundantes testimonios que apuntan hacia una autoafirmación, que fue probablemente considerada por los demás una expresión de egoísmo o impiedad. Estas palabras indican por qué esta opinión puede responder al interés de un historiador: atribuye a Jesús un punto de vista que sería ofensivo para otros<sup>40</sup>. Las dos primeras interpretaciones no lo son. La primera posición lo presenta abrazando opiniones tan comprometidas como podría serlo por ejemplo la maternidad, mientras que la segunda le

38. Naturalmente quienes hacen este tipo de propuestas sobre la muerte de Jesús no siguen la implicación lógica. Dodd, por ejemplo, que es quien más explícitamente afirma que Jesús «[siguió] voluntariamente una trayectoria que [lo llevó] a la muerte» (*The Founder of...*, p. 109), atribuía también su ejecución a otros factores, y sostenía que Jesús fue condenado por blasfemo (p. 158). De igual modo Schweitzer sostenía que Jesús planeó deliberadamente su muerte, no como expiación por otros sino para forzar a Dios para que interviniera en el *éschaton* (o. c., pp. 370s.). No obstante, plantea el tema en tales términos que entra en contradicción con estas ideas: Jesús murió porque Pedro y Judas quebrantaron el mandamiento de «no informar» (p. 396). Lo que estoy indicando aquí es la implicación lógica de afirmar que Jesús tenía el propósito de morir.

39. Como hace Schweitzer.

40. Habría que hablar de «autodeclaración» o algo similar —no «conciencia de posición»—, pues es la frase correcta en una obra de historia. «Conciencia de posición» implica un juicio teológico: Dios está de acuerdo con la autodeclaración de Jesús. Sobre este sintagma véase Jeremias, *Teología...*, pp. 291-294. Se subraya y se estudia de forma temática en el artículo (por otra parte una útil reseña de la obra de Geza Vermes *Jesus the Jew*) de William Horbury: *Theology* 77 (1974), pp. 227-232.

atribuye una teología que los demás hallarían incomprensible y que no destruiría a nadie sino sólo a sí mismo.

Pero la teoría de la idea que Jesús tenía de sí mismo, repetimos, es diferente. Lo sitúa en un mundo que ya conocemos, habitado también por Judas, Teudas y el Egipto. Los dos últimos le siguieron cronológicamente, pero su existencia muestra que podían surgir líderes partidarios de Dios, de los pobres y de Israel y que podían ser asesinados. Ahora bien, éstos no fueron asesinados *simplemente* por lo que pensaban sobre ellos mismos y su misión, por afirmar sencillamente «Dios me ha revelado un secreto y admito seguidores, aunque no sean escrupulosos con la Ley, con la única condición de que me sean leales». Para ser asesinados tuvieron que *hacer* algo, y también Jesús lo hizo. Sin embargo, la proclamación de la idea que tenía de sí mismo es uno de los factores que contribuyeron a su muerte, aunque no podemos estar totalmente seguros de que lo manifestase explícitamente. Por lo menos, podemos decir que estaba implícita.

Así pues, los especialistas que proponen que Jesús murió por la verdad del «evangelio», o por establecer su versión del cristianismo, pueden o no estar en la senda correcta. Al asignarle a Jesús una función elevada, la fe cristiana estaba al parecer siéndole fiel. Mientras nos mantengamos exactamente en este punto y no presionemos en la dirección de posteriores desarrollos cristológicos (muerte expiatoria) o de abstracciones religiosas propias de la retórica de la Reforma (justificación por la fe), nos encontraremos en suelo histórico seguro.

Las relaciones entre historia y teología son muy complejas, y no pretendo indagar ahora en una materia tan extensa y difícil. Durante años he estado comprometido en liberar la historia y la exégesis del control de la teología; es decir, de la obligación de llegar a ciertas conclusiones que están ya predeterminadas por la opción teológica previa. Este esfuerzo se prolonga en la presente obra. Se trata de una tarea muy simple, pero que considero fundamental para una empresa de mayor envergadura. Yo sólo pretendo ser un historiador y un exégeta. Pero, puesto que he criticado a muchos autores por haber dejado que la teología influyese en la reconstrucción de su «historia» y su «exégesis», el lector puede muy bien preguntarse cómo se ajusta «mi» Jesús con mi herencia teológica. Puedo explicarlo brevemente: soy un protestante liberal, moderno y secularizado, criado en una iglesia dominada por una cristología de perfil bajo y una visión social del evangelio. Estoy orgulloso de cuanto representa esta tradición religiosa. Sin embargo, no soy tan temerario como para suponer que Jesús vino para fundarla, o que murió por los principios que la rigen.

*El vínculo de conexión*

Hay un punto realmente vital en el que, sin embargo, los resultados de este estudio se corresponden con mis propias expectativas. Salimos en busca de un hilo que relacionara el propósito de Jesús, su muerte y el nacimiento del movimiento cristiano. Encontramos en primer lugar un contexto general que integra tanto a Jesús como al movimiento que le sucedió: la esperanza en la restauración de Israel. En segundo lugar encontramos una cadena concreta de ideas y acontecimientos que nos permiten comprender históricamente cómo ocurrieron las cosas. Jesús afirmó que el fin estaba cerca, que Dios iba a establecer su Reino, que en él serían admitidos los que le respondieran y (al menos por implicación) que él reinaría. Para indicar el cambio de era realizó el gesto simbólico de volcar las mesas en la explanada del Templo. Éste es el hecho crucial que condujo a su ejecución, aunque también contribuyeron otras causas. Sus discípulos, tras su muerte y resurrección, *siguieron* esperando la restauración de Israel y la inauguración de la nueva era, y *continuaron* viendo a Jesús como la figura principal de ese reino. Como vimos en el capítulo 8, *siguieron* esperando también un reino ultramundano que sería establecido mediante un milagro escatológico, aunque el ámbito de tal reino pudo haberse desplazado de este mundo al celeste. La persona del mismo Jesús fue también progresivamente interpretada: no solamente fue considerado «mesías» o «virrey», sino también Señor. Algunos de los que fueron atraídos hacia el movimiento comenzaron a introducir en él a los gentiles. La obra de los primeros apóstoles, tan bien reflejada en las cartas de Pablo, se encuadra totalmente en las conocidas expectativas sobre la restauración de Israel.

Así pues, pienso que los vínculos de conexión están realmente ahí. Además, parecen tan obvios que es difícil comprender por qué tantos han pensado que no había una cadena causal que desde la propia concepción que Jesús tenía de su misión y del Reino pasara por su muerte y llegara hasta la Iglesia. Debo tener en cuenta, sin embargo, que hay una fuerte tradición que niega la existencia de una conexión causal, y que algunos pensarán que soy yo quien ha creado el hilo que une las diferentes piezas. Los historiadores deben sospechar de sus propias reconstrucciones. Yo he intentado hacerlo, pero no veo que haya ninguna otra reconstrucción que pueda explicar los hechos más obvios sobre Jesús, su ministerio y los acontecimientos que le siguieron inmediatamente.

*El lugar en el judaísmo: el Nuevo Testamento y la escatología de la restauración judía*

Hemos situado también a Jesús de forma creíble en el judaísmo del siglo I. Muchos que han realizado este esfuerzo han desarrollado esta tarea creando mitos extraños sobre el judaísmo. Algunos de estos mitos se fundamentan con textos del Nuevo Testamento. En la actualidad se dice con frecuencia que el Nuevo Testamento es una de las fuentes para conocer el judaísmo del siglo I, y esto es cierto<sup>41</sup>; pero debemos poner en práctica la normal precaución de los historiadores.

Trataremos el problema de ciertas afirmaciones que hallamos en el Nuevo Testamento y que no deben considerarse informaciones seguras sobre el judaísmo del siglo I, pero antes quiero explayarme sobre la «escatología de la restauración judía», sobre la que tenemos pruebas seguras tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura judía no cristiana. Una nueva lectura de los capítulos 1-3 mostrará que los temas principales —la redención de Israel (bien políticamente o en un mundo nuevo), un Templo nuevo o renovado, el arrepentimiento, el juicio, la admisión de los gentiles— se encuentran en numerosos lugares de la literatura judía y del Nuevo Testamento. No siempre todos estos temas principales aparecen juntos y en las mismas secciones. Cuando algunos no aparecen puede deberse a que estén presupuestos o implícitos, que sean rechazados explícita o implícitamente, o que hayan sido desplazados por otros temas. En Pablo, por ejemplo, vemos en primer lugar y principalmente la admisión de los gentiles (en todas su cartas menos en Filemón) y la interconexión entre la salvación de los judíos y la de los paganos (Rom 11). El arrepentimiento juega un papel menor, porque ha sido desplazado (pienso) por la muerte al pecado. El tema del Templo nuevo, como en 1QS, se ha transformado y el lenguaje se ha transferido al pueblo de Dios. Es digno de atención que este hecho ocurra en dos grupos desconectados del Templo real. El estudio de la presencia de los elementos principales de la escatología de la restauración judía en los evangelios ha sido el objeto de la mayor parte del presente libro.

Así pues, la existencia de una «escatología de la restauración judía» está apoyada por el Nuevo Testamento, y Jesús encaja de forma creíble en esta visión del mundo.

41. La observación no es totalmente nueva. Hace ya tiempo Schweitzer dijo que era claramente evidente que «Marcos, Mateo y Pablo son las mejores fuentes para conocer la escatología del tiempo de Jesús» (o. c., p. 368).

Las expectativas de una restauración presuponen la fidelidad de Dios a la alianza con Israel y —en la mayoría de las expresiones que nos han llegado— la esperanza de que Israel habrá de manifestar su fidelidad a Dios obedeciendo su ley. Es decir, esta teología incluye lo que en otro lugar he llamado «nomismo aliancista»<sup>42</sup>, pero se extiende hasta abarcar otro elemento: la restauración. Estos tres componentes se encuentran ampliamente en toda la literatura judía: cronológicamente se extiende desde Ben Sira hasta el material rabínico (donde, sin embargo, no se habla mucho de la expectación futura aunque ésta ocupa un lugar prominente en la liturgia) y geográficamente va desde Alejandría hasta Asia Menor por todo el Mediterráneo. Podemos hacer una cala en Pablo. Éste refleja la opinión común de que Dios es fiel a sus promesas de alianza en Rom 9,4; 11,29; la esperanza en la redención de Israel está implícita a lo largo de Rom 11 en particular y se enuncia claramente en 11,26. A pesar de su polémica contra la Ley (más bien contra la imposición de ciertas partes de ésta a los gentiles), vemos que Pablo acepta el punto de vista de que la lealtad a Dios incluye la obediencia a la Ley: Gal 5,14; 1 Cor 7,19; Rom 13,8-10. La opinión tan extensamente compartida de que los judíos obedecen la Ley es clara en Rom 9,30-10,3. No pienso que en ninguno de estos textos se esté discutiendo las convicciones particulares o la teología característica de Pablo, sino que son el reflejo de la opinión general.

Podemos ver de igual modo que Jesús aceptó el «nomismo aliancista». Su misión estaba dirigida a Israel en el nombre del Dios de Israel. Aceptó así, por tanto, el estatus especial de su pueblo, es decir, la elección y la alianza. Pienso que es igualmente evidente que admitió la obediencia a la Ley de forma habitual. No subrayó ni se explayó en la parte «nomista» del esquema. No era un maestro de la Ley que discutía sobre cómo obedecerla, sobre cómo saber cuándo se obedecía satisfactoriamente y cosas semejantes. La única norma que discutió específicamente fue la del divorcio, que atajó mediante su prohibición. Dudo de la historicidad de los debates sobre las sutilezas de la observancia sabática. Pero si aceptó tales debates, simplemente se confirma lo que decimos. Debatir detalles de la observancia sabática presupone una aceptación general de la Ley. La prueba final de que la aceptó es el hecho de que no hay ningún solo ejemplo de que su seguimiento exija la transgresión de la Ley (Mt 8,21s. y par.). Si se hubiera opuesto realmente a la Ley, lo sabríamos por la historia del

cristianismo primitivo. Sus expectativas escatológicas le llevaron a pensar que la ley mosaica no era ni absoluta ni definitiva. En la nueva era que iba a alborear Dios iría más allá de la Ley: admitiría a los malvados. Pero en general parece que Jesús vivió una existencia de obediencia normal a la Ley.

Sigo considerando al «nomismo aliancista» el común denominador que subyace a todos los tipos y variedades de judaísmo. Pocos son los que gastaban su tiempo proclamando estos dos puntos como un sistema cerrado. Algunos estaban principalmente comprometidos en las discusiones sobre los cómo y porqués de la obediencia, mientras pedían a Dios en las sinagogas que cumplierse las promesas de su Alianza. Otros pasaban su vida piadosamente ejecutando la tarea necesaria para los sacrificios exigidos por la Ley y que eran considerados como parte necesaria de la responsabilidad de Israel según la Alianza<sup>43</sup>. Otros se centraban en las promesas de Dios y escribían y hablaban sobre el modo en que éstas se realizarían, es decir, esperaban la redención de Israel. Jesús tiene su lugar en este último grupo. Puesto que no gastó su tiempo discutiendo sobre la Alianza *en términos históricos* (por qué Dios eligió a Israel, por qué los sacó de Egipto y cosas así), ni discutiendo sobre las sutilezas de la obediencia, sino más bien preparando a sus discípulos y a quienes le escuchaban para la redención venidera, he logrado prácticamente escribir un libro entero sin utilizar la frase «nomismo aliancista». Aparece ahora al final, pero sólo para mostrar de otra forma que Jesús encajaba en su medio.

Vuelvo ahora al tema de cómo no debería utilizarse el Nuevo Testamento para describir el judaísmo de tiempos de Jesús. Muchos pasajes del Nuevo Testamento, seguidos por muchos especialistas, hacen ver que Jesús encaja en su contexto más por oposición que por acuerdo: debe comprenderse como antítesis del judaísmo, o de su supuesta forma dominante, el fariseísmo. Recuerde el lector las afirmaciones del capítulo 10 sobre que Jesús «destruyó el fariseísmo», «puso fin al judaísmo» o «conmovió los cimientos de la Ley». Entendidas benevolentemente como afirmaciones históricas, podrían significar solamente que Jesús estaba *en oposición* al fariseísmo, al judaísmo o la Ley. Nuestra labor ahora no es exigir una vez más evaluaciones serias y académicas, sino señalar el carácter de los pasajes del Nuevo Testamento que se invocan en apoyo de estas opiniones. Éstos son de naturaleza claramente polémica.

42. *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, pp. 422s.

43. Véase *infra*, sobre la motivación.

Para comprenderlos debemos prestar atención a los temas estereotipados de la polémica y a lo que éstos significan. Normalmente expresan desacuerdo y no son verdaderamente descriptivos. Ofrezco algunos ejemplos.

1. Pablo dice que Pedro actuó hipócritamente y no conservó la verdad del evangelio (Gal 2,13s.). No deberíamos permitir que este pasaje claramente polémico nos convenciera de que Pedro era infiel al evangelio y un hipócrita. Demos la vuelta a la situación de Antioquía. Supongamos que Pedro comiera al principio solamente con judíos y que después, al enviarle Pablo un mensaje, cambiara y comenzara a comer con los gentiles. Pablo no lo habría llamado hipócrita, sino que habría aplaudido el ajuste de su conducta al evangelio. Santiago podría entonces haberle llamado hipócrita por hacer algo indigno de su condición y dejar el movimiento cristiano expuesto a la acusación de injusticia. Si profesaba la fe en el Dios de Israel, ¿por qué no iba a creer también en la importancia de la separación de los elegidos? ¿Por qué iba a poner en peligro su prestigio entre judíos que podían ser ganados?

Entonces, ¿qué era realmente Pedro? Era un hombre desgarrado entre dos compromisos. Si lo llamamos hipócrita no comprendemos nada de él. Aprendemos algo sobre él y el movimiento cristiano viendo el conflicto en el que estaba implicado y que tenía también a Pablo en su centro. Es Pablo quien enunció el principio de vivir como judío para ganar a los judíos y como gentil para ganar a los gentiles (1 Cor 9,20s.). Criticar a Pedro porque no pudo hacer las dos cosas simultáneamente muestra que Pablo, llevado por el calor del momento, no se puso en el lugar del otro.

2. En la misma línea deberíamos suponer que los falsos hermanos (Gal 2,4) actuaban también de acuerdo con unos principios, que los que predicaban la circuncisión tenían también otros motivos para hacerlo que el solo deseo de escapar de la persecución (Gal 6,12), y que los que predicaban a Cristo mientras Pablo estaba en prisión no lo hacían sólo para atormentarle (Flp 1,15). Pablo atribuye con frecuencia malas intenciones a los demás. Estaba dentro de la polémica, y la polémica lleva siempre a poner en cuestión las intenciones ocultas de los otros. Nada nos dice sobre las intenciones de los demás desde sus propios puntos de vista. El historiador debe esforzarse al máximo con el objetivo de reconstruirlas, y esto sólo es posible evitando la ingenua repetición de la polémica.

3. En dos o tres ocasiones me he referido a las acusaciones de que los sacerdotes servían en el Templo en estado de impureza por

contacto con sangre menstrual. Encontramos la acusación en el Documento de Damasco y en los Salmos de Salomón, y aparece reflejada también en la literatura rabínica<sup>44</sup>. ¿Qué significado tiene? Si hubiera sido Jesús el autor de estas acusaciones, no dudo de que muchos especialistas del Nuevo Testamento lo explicarían como una clara prueba de que los sacerdotes mantenían normalmente relaciones sexuales mientras sus mujeres tenían la menstruación. Pero la acusación debía de apoyarse tan sólo en un desacuerdo respecto a una interpretación legal. Varios grupos piadosos querían extender obviamente el periodo durante el cual una mujer era considerada impura. Los sacerdotes seguían la ley bíblica. No parece que los piadosos que formulaban estas acusaciones tuvieran un conocimiento especial de lo que los sacerdotes hacían en sus dormitorios.

Ya he dicho que los especialistas del Nuevo Testamento son a menudo demasiado crédulos ante ciertas afirmaciones del Nuevo Testamento. Lo hemos visto en diferentes contextos, incluso en muchos que no son polémicos. Es realmente cierto —sostienen algunos— que Jesús miró a su alrededor con dureza y que sus entrañas se movieron a compasión<sup>45</sup>. La misma credulidad se extiende lógicamente a las polémicas, y así Mt 22,23 puede convertirse en una sencilla afirmación de un hecho real que describe a los fariseos: eran personas interesadas solamente en trivialidades y olvidaban los asuntos de mayor trascendencia religiosa. No sorprende que las afirmaciones polémicas compuestas por los redactores evangélicos sean consideradas reales: es realmente cierto que la parábola de Lc 18,10-14 fue contada contra «algunos que se creían justos y despreciaban a los demás» (18,9), y así llegamos a saber que los fariseos eran como éstos (fariseos: 18,10)<sup>46</sup>. De igual modo muchos nos harían creer que los escribas y fariseos murmuraban realmente contra Jesús porque éste acogía a los pecadores (Lc 15,1s.)<sup>47</sup>. Los evangelios presentan también

44. *Supra*, pp. 107s.

45. Nolan, o. c., pp. 50-51; V. Taylor, *El evangelio según san Marcos*, 1980, pp. 250s. (sobre Mc 3,5). Taylor admite que el verbo «mirar alrededor» es marcano, pero lo considera como indicio del carácter primitivo de la tradición marcana eliminada por los otros evangelios.

46. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 1991, p. 172: la parábola fue dirigida a «unos que ponían su confianza en sí mismos (en lugar de colocarla en Dios)»,... es decir, a los fariseos».

47. *Ibid.*, pp. 163-164. Cf. las observaciones de W. R. Farmer sobre los que «murmuran» en Mt 20,11: «An historical essay on the humanity of Jesus Christ», 1967, p. 115.

anotaciones redaccionales sobre los motivos ocultos que animaban a quienes deseaban ejecutar a Jesús: querían ponerle una trampa (Mc 12,13); Jesús adivinaba su hipocresía (12,15). Respecto a los comentarios redaccionales, muchos de los cuales tienen que ver con las intenciones particulares, debemos caer en la cuenta de que los evangelistas no las conocían ni podían conocerlas. Ninguno de estos ejemplos de polémica debe considerarse descriptivo o histórico.

Lo que el historiador debe hacer al tratar las motivaciones es realizar supuestos razonables. Las motivaciones siempre son mixtas. Quienes gobiernan piensan generalmente que tienen razón y que deberían mandar. Desean ciertamente su propio bienestar y mantener su autoridad. Pero no deberíamos asignar malas intenciones a grupos enteros del mundo antiguo: los sacerdotes querían oprimir y robar a los pobres; usurpaban el poder; no estaban verdaderamente dedicados al servicio de Dios<sup>48</sup>. Los fariseos se sentían motivados por su creencia en los méritos propios y el desprecio hacia los demás; buscaban los primeros puestos y la alabanza de los otros; eran avariciosos y vanidosos. Los supuestos más razonables son que los sacerdotes comprendían su trabajo en el Templo como verdadero servicio a Dios<sup>49</sup> y que los fariseos pensaban sinceramente que sabían cómo interpretar la Escritura. Probablemente buscaban también el reconocimiento social, y en este sentido habrían hecho todo lo razonable para conseguirlo<sup>50</sup>.

Cuando estudiamos más de cerca la polémica contra los fariseos, vemos que la mayor parte tiene que ver con las motivaciones. Hacen esto o lo otro «para que la gente los vea»<sup>51</sup>. No pienso que Jesús dijera

48. Capítulo 1, n. 37; capítulo 6, n. 48.

49. Véase *supra*, pp. 387s. Junto a estos ejemplos de devoción hasta la muerte debemos recordar también que los sacerdotes tenían posibilidad de influir en la gente (*supra*, pp. 450s.), lo que indica que no habían perdido toda su credibilidad moral.

50. Presento una analogía moderna. Se dice que los atletas se esfuerzan para ser mejores, y los estudiantes, para conseguir conocimientos e inteligencia. De hecho un cierto monto de *hybris* acompaña a estos esfuerzos, al igual que a todas las profesiones públicas. Además, ambos grupos luchan por conseguir el máximo de beneficios y confort. Podemos decir incluso que algunos de entre los dos grupos están dominados por el orgullo, la arrogancia y la codicia. Esta mezcla de motivaciones, sin embargo, no elimina sus aspectos generales positivos. No deberíamos empezar diciendo que los atletas y estudiantes son hipócritas que profesan altos ideales, pero que buscan solamente su propio beneficio. Debemos suponer que estas observaciones, *mutatis mutandis*, se aplican también a grupos antiguos como los sacerdotes y los fariseos.

51. Mt 23,5; cf. la acusación contra los hipócritas (sin duda alguna, para Mateo se trata de los fariseos) en Mt 6.

esto, pero tanto si lo dijo como si no, en cualquier caso no nos dice —aunque lógicamente podría decirlo— nada sobre sus auténticas motivaciones.

Por tanto, el encuadre de la obra de Jesús en el judaísmo no debe entenderse como una oposición polar entre un hombre de buena voluntad y otros con malas intenciones. No es una explicación histórica razonable decir que Jesús creía en una lista completa de abstracciones agradables no polémicas (amor, misericordia, gracia) y que sus adversarios las rechazaban. No es razonable decir que Jesús buscaba la voluntad de Dios y que los demás sólo pretendían jugar con la Escritura para su propio beneficio. Demos a todos la igualdad de las buenas motivaciones —recordando que los motivos nunca son simples— y encontremos así un marco adecuado y una causa razonable del conflicto.

Pienso que es así como lo hemos hecho nosotros. Jesús no se «encuadra» en el judaísmo como su antítesis moral y espiritual (como algunos pasajes polémicos han llevado a pensar). Existía más bien un sólido contexto de acuerdo, y en el marco de este contexto se desencadenó un conflicto. Mucha gente estaba insatisfecha con la aceptación de unas circunstancias impuestas por Roma, y esta insatisfacción —mezclada sin duda con otras frustraciones— llevó a lo que Theissen ha llamado adecuadamente «movimientos de renovación»<sup>52</sup>. Éstos adquirieron varias formas, y no hay un «tipo» único ni unificado. Jesús encaja en este contexto general. Se diferencia de otros en aspectos que constantemente he subrayado, en parte porque confiaba al parecer en la obra de su gran predecesor Juan Bautista. La proclamación de arrepentimiento de Juan ante el inminente juicio había tenido cierto éxito. Muchos se arrepintieron y se despertaron las esperanzas del Reino. Pero éste no llegó. Jesús dio un paso hacia adelante al iniciar el evangelio de que los malvados serían admitidos en el Reino, un mensaje que iba acompañado de curaciones y exorcismos. Los grandes actos simbólicos de su vida muestran que permaneció en el marco general de la escatología judía de la restauración, aunque también manifiestan sus pretensiones personales y su carácter ofensivo para la piedad judía tradicional: llamó a «doce» (con él al frente); anunció de forma espectacular la llegada de un Templo nuevo o renovado; y quizá entró en Jerusalén montado sobre un asno. Al

52. *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, 1979.

final expresó simbólicamente el reino que llegaba compartiendo un banquete con los «Doce».

Jesús se encaminó hacia su muerte. Sus discípulos desarrollaron la lógica de su propia posición en una situación diferente y crearon un movimiento que habría de expandirse y seguir cambiando de un modo imprevisible para los tiempos de Jesús mediante pasos progresivos explicables cada uno en su propio contexto histórico.

## BIBLIOGRAFÍA

### TEXTOS Y OBRAS DE REFERENCIA CITADAS O MENCIONADAS

- Bauer, W. (1979), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature* (ed. revisada y ampliada por F. W. Gingrich y F. W. Danker), Chicago.
- Charles, R. H. (trad.) (1912), *The Book of Enoch or I Enoch*, Oxford.
- Charles, R. H. (ed.) (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vols., Oxford.
- Charlesworth, J. H. (ed.) (1983), *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York.
- García Martínez, F. (ed. y trad.) (2000), *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid.
- Rabin, C. (ed.) (1958), *The Zadokite Documents*, Oxford.
- Yadin, Y. (ed.) (1977), *Megillat ha-Miqdash*, 3 vols., Jerusalem.
- Yadin, Y. (ed.) (1962), *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford.
- Albeck, C. (ed.) (1958-1959), *Sishah Sidre Mishnah (The Six Orders of the Mishnah)*, 6 vols., Jerusalem/Tel Aviv.
- Valle, C. del (trad. y ed.) (2003), *La Misná*, Sígueme, Salamanca.
- Josefo, Flavio (1988), *Antigüedades de los judíos*, Clie, Tarrasa.
- Josefo, Flavio (1994), *Autobiografía. Contra Apión*, trad. y ed. de M. Rodríguez de Se-púlveda, Gredos, Madrid.
- Josefo, Flavio (1997), *La Guerra de los judíos*, trad. y ed. de J. M. Nieto Ibáñez, Gredos, Madrid.

Filón, *Philo*, trad. y ed. de F. H. Colson (vols. 1-10) y G. H. Whitaker (vols. 1-5), 10 vols., The Loeb Classical Library, London/Cambridge, Mass. 1929-1943.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abrahams, I. (1967), *Studies in Pharisaism and the Gospel*, First and Second Series, New York (or., Cambridge, 1917, 1924).
- Alon, G. (1977), *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem.
- Aulén, G. (1976), *Jesus in Contemporary Historical Research*, London/Philadelphia.
- Avigad, N. (1983), *Discovering Jerusalem*, New York.
- Bailey, J. A. (1963), *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John*, NovT Suppl 7, Leiden.
- Bammel, E. (1964), «Erwägungen zur Eschatologie Jesu», en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* 3, parte II, TU 88, Berlin, pp. 3-32.
- Bammel, E. (1965), «'John Did No Miracle'», en C. F. D. Moule (ed.), *Miracles, Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, pp. 181-202.
- Bammel, E. (ed.) (1970), *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, SBT II, 13, London/Nashville.
- Banks, R. (1975), *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge.
- Barbour, R. S. (1972), *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*, Studies in Creative Criticism 4, London.
- Barnett, P. W. (1981), «The Jewish Sign Prophets —A.D. 40-70— Their Intentions and Origin»: *NTS* 27, pp. 679-697.
- Barrett, C. K. (1959), «The Background of Mark 10,45», en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays, Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, Manchester, pp. 1-18.
- Barrett, C. K. (1968), *Jesus and the Gospel Tradition*, Philadelphia (or., London, 1967).
- Barrett, C. K. (1982), «Cephas and Corinth», *Essays on Paul*, London/Philadelphia, pp. 28-39.
- Bartsch, H. W. (1970), *Jesus. Prophet und Messias aus Galiläa*, Frankfurt a.M.
- Baumbach, G. (1971), *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin.
- Baumgarten, A. I. (1983), «The Name of the Pharisees»: *JBL* 102, pp. 411-428.
- Baumgarten, J. M. (1978), «Review of Yigael Yadin, *The Temple Scroll*»: *JBL* 97, pp. 584-589.
- Beasley-Murray, G. R. (1954), *Jesus and the Future*, London/New York.

- Beasley-Murray, G. R. (1957), *A Commentary on Mark Thirteen*, London/New York.
- Behm, J., «μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature», *TDNT* IV, pp. 989-995.
- Behm, J., «Conversion in Rabbinic Literature», *ibid.*, pp. 995-999.
- Behm, J., «μετανοέω and μετάνοια in the New Testament», *ibid.*, pp. 999-1006.
- Beilner, W. (1959), *Christus und die Pharisäer*, Wein.
- Berger, K. (1972), *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund in Judentum und im Alten Testament*, Teil I: *Markus und Parallelen*, WMANT 40, Neukirchen.
- Betz, O. (1968), *What Do We Know about Jesus?*, London/Philadelphia.
- Betz, O. (1974), «Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium», en O. Betz, K. Haacker y M. Hengel (eds.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Festschrift Otto Michel*, Göttingen, pp. 22-44.
- Bickerman, E. (1980), *Studies in Jewish and Christian History II*, AGAJU 9, Leiden.
- Blinzler, J. (1959), *The Trial of Jesus*, Westminster, Maryland.
- Boismard, M.-É. (1972), *Synopse des quatre Évangiles en Français II, Commentaire*, Paris.
- Bokser, Ben Zion (1977), «Jesus: Jew or Christian», en T. Weiss-Rosmarin (ed.), *Jewish Expressions on Jesus*, New York, pp. 201-229.
- Boring, M. E. (1982), *Sayings of the Risen Jesus*, SNTSMS 46, Cambridge.
- Bornkamm, G. (1996), *Jesús de Nazaret*, trad. de Santiago Pablos (al. 1968) Sígueme, Salamanca.
- Bosch, D. (1959), *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, ATANT 36, Zürich.
- Bousset, W. (1892), *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Göttingen.
- Bousset, W. (1911), *Jesus*, ed. inglesa de W. D. Morrison, London/New York.
- Bousset, W. (1926), *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (ed. H. Gressmann), HNT 21, Tübingen.
- Bousset, W. (1970), *Kyrios Christos*, Nashville/New York (or. 1913).
- Bowker, J. (1973), *Jesus and the Pharisees*, Cambridge.
- Brandon, S. G. F. (1967), *Jesus and the Zealots*, Manchester.
- Braun, H. (1957), *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 vols., Tübingen.
- Braun, H. (1979), *Jesus of Nazareth: The Man and his Time*, Philadelphia.
- Breech, J. (1983), *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, Philadelphia.
- Brown, R. E. (1979), *El Evangelio según Juan*, 2 vols., trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid (or. 1966).



- Büchler, A. (1902), *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels*, Wein.
- Büchler, A. (1909-1910), «The Law of Purification in Mark vii. 1-23»: *ExpT* 21, p. 40.
- Büchler, A. (1922), *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 BCE to 70 CE. The Ancient Pious Men*, London (nueva ed. New York, 1968).
- Büchler, A. (1928), *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, London (nueva ed. New York, 1967).
- Buehler, W. W. (1974), *The Pre-Herodian Civil War and Social Debate. Jewish Society in the Period 76-40 B.C. and the Social Factors Contributing to the Rise of the Pharisees and the Sadducees*, Basel.
- Bultmann, R. (1954), *Theology of the New Testament I*, New York/London.
- Bultmann, R. (1956), *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, London/New York.
- Bultmann, R. (1958), *Jesus and the Word*, New York (or. al. 1926).
- Bultmann, R. (2000), *Historia de la tradición sinóptica*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca (al. <sup>10</sup>1995).
- Butler, B. C. (1951), *The Originality of St Matthew*, Cambridge.
- Cadbury, H. J. (1937), *The Peril of Modernizing Jesus*, New York (nueva ed. London, 1962).
- Caird, G. B. (1963), *Saint Luke*, en *Pelican Gospel Commentaries*, Harmondsworth.
- Caird, G. B. (1965), *Jesus and the Jewish Nation*, London.
- Caird, G. B. (1980), *The Language and Imagery of the Bible*, London.
- Calvert, D. G. A. (1971-1972), «An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus»: *NTS* 18, pp. 209-219.
- Carmignac, J. (1979), «Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrân»: *RQ* 10, pp. 3-33.
- Catchpole, D. R. (1970), «The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial», en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, SBT II. 13, London/Nashville, pp. 47-65.
- Catchpole, D. R. (1971), «The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. xxvi. 64)»: *NTS* 17, pp. 213-226.
- Catchpole, D. R. (1971), *The Trial of Jesus*, Leiden.
- Catchpole, D. R. (1978), «John the Baptist, Jesus and the Parable of the Tares»: *SJT* 31, pp. 557-570.
- Catchpole, D. R. (1984), «The 'Triumphal' Entry», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 319-334.
- Charlesworth, J. H. (1982), «The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him», *ANRW* II.25.1, Berlin, pp. 451-476.
- Chilton, B. D. (1979), *God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom*, SNTU 1, Freistadt.
- Chilton, B. D. (1983), *The Glory of Israel. The Theology and Provenance of the Isaiah Targum*, JSOT Suppl. 23, Sheffield.
- Cohen, S. J. D. (1979), *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Columbia Studies in the Classical Tradition VIII, Leiden.
- Collins, J. J. (ed.) (1979), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Missoula.
- Collins, J. J. (ed.) (1983), *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York.
- Conzelmann, H. (1968), «Current Problems in Pauline Research»: *Interpr* 22, pp. 171-186 (= *Der Evangelische Erzieher*, 18 [1966], pp. 241-252).
- Conzelmann, H. (1969), *An Outline of the Theology of the New Testament*, London/New York.
- Conzelmann, H. (1973), *Jesus*, Philadelphia.
- Conzelmann, H. (1974), *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, trad. de J. M. Bernáldez Montalvo, Fax, Madrid.
- Cook, M. J. (1978), «Jesus and the Pharisees —the problem as it stands today»: *Journal of Ecumenical Studies* 15, pp. 441-460.
- Cook, M. J. (1978), *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, NovTSuppl 51, Leiden.
- Cope, O. L. (1976), *Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*, CBQMS 5, Washington D.C.
- Cranfield, C. E. B. (1982), «Thoughts on New Testament Eschatology»: *SJT* 35, pp. 497-512.
- Crawford, B. S. (1982), «Near Expectation in the Sayings of Jesus»: *JBL* 101, pp. 225-244.
- Creed, J. M. (1960), *The Gospel According to St Luke*, London.
- Dahl, N. A. (1974), *The Crucified Messiah and Other Essays*, Minneapolis.
- Dalman, G. (1902), *The Words of Jesus*, Edinburgh.
- Davies, W. D. (1962), «Matthew 5:17,18»: *Christian Origins and Judaism*, Philadelphia/London.
- Davies, W. D. (1974), *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley/Los Angeles.
- Davies, W. D. (1975), *El Sermón de la Montaña*, trad. de A. de la Fuente Adánez, Cristiandad, Madrid.
- Derrett, J. D. M. (1977), «The Zeal of thy House and the Cleansing of the Temple»: *Downside Review* 95, pp. 79-94.
- Dibelius, M. (1949), *Jesus*, Philadelphia (<sup>1</sup>1939).
- Dibelius, M. (1984), *Historia de las formas evangélicas*, trad. de J. M. Rodelas Díaz, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia.
- Dodd, C. H. (1952), *According to the Scriptures*, London (nueva ed. New York, 1953).
- Dodd, C. H. (1970), *The Founder of Christianity*, New York (nueva ed. London, 1971).
- Dodd, C. H. (<sup>2</sup>2001), *Las parábolas del reino*, trad. de A. de la Fuente Adánez, Cristiandad, Madrid (ing. <sup>17</sup>1965).
- Donahue, J. R. (1973), *Are you the Christ?*, Missoula.
- Downing, F. G. (1968), *The Church and Jesus*, SBT, II 10, London/Nashville.

- Drane, J. W. (1975), *Paul: Libertine or Legalist? A Study of the Theology of the Major Pauline Epistles*, London.
- Dungan, D. (1971), *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia/Oxford.
- Dunn, J. D. G. (1975), *Jesus and the Spirit*, London/Philadelphia.
- Dunn, J. D. G. (1977), *Unity and Diversity in the New Testament*, London/Philadelphia.
- Dupont-Sommer, A. (1961), *The Essene Writings from Qumran*, Oxford/New York.
- Easton, B. S. (1954), *Early Christianity: The Purpose of Acts and other Papers* (F. C. Grant, ed.), New York (nueva ed. London, 1955).
- Edelstein, E. J. L. y L. (1945), *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore.
- Erdesheim, A. (1936), *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 vols., Grand Rapids.
- Ellis, E. E. (1983), «Gospels Criticism. A Perspective on the State of the Art», en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, WUNT 28, Tübingen, pp. 27-54.
- Enslin, M. S. (1938), *Christian Beginnings; Parts I and II*, New York/London (reimpr. Harper Torchbook, 1956).
- Enslin, M. S. (1975), «John and Jesus»: ZNW 66, pp. 1-18.
- Falk, Z. W. (1972/1978), *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, 2 vols., AGAJU II, Leiden.
- Farmer, W. R. (1967), «An Historical Essay in the Humanity of Jesus Christ», en W. R. Farmer, C. F. D. Moule y R. R. Niebuhr (eds.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge, pp. 101-126.
- Farmer, W. R. (1982), *Jesus and the Gospel*, Philadelphia.
- Fiedler, P. (1976), *Jesus und die Sünder*, Frankfurt a.M.
- Finkel, A. (1964), *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden.
- Finkelstein, L. (1962), *The Pharisees II*, Philadelphia.
- Fitzmyer, J. (1987), *El Evangelio según Lucas*, trad. de D. Mínguez, Cristianidad, Madrid (or. ing. 1981).
- Flender, H. (1968), *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München.
- Flusser, D. (1959), «Two Notes on the Midrash on 2 Sam. vii»: IEJ 9, pp. 99-109.
- Fridrichsen, A. (1935), *Le Problème du Miracle*, Paris.
- Freyne, S. (1980), *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism*, Notre Dame.
- Fuchs, E. (1964), «Jesus and Faith», en *Studies of the Historical Jesus*, SBT 42, pp. 48-64 (or. 1958).
- Fuchs, E. «The Quest of the Historical Jesus» (1964), en *Studies of the Historical Jesus*, pp. 11-31 (or. 1956).
- Funk, R. W. (1966), *Language, Hermeneutic, and Word of God*, New York/London.
- Gärtner, B. (1965), *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, SNTSMS 1, Cambridge.
- Garland, D. E. (1979), *The Intention of Matthew 23*, NovTSuppl 52, Leiden.
- Gaston, L. (1970), *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, NovTSuppl 23, Leiden.
- Geller, M. J. (1977), «Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls»: JJS 28, pp. 141-155.
- Gerhardsson, B. (1961), *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22, Uppsala (1964).
- Gerhardsson, B. (1964), *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Coniectanea Neotestamentica XX, Lund.
- Gerhardsson, B. (1979), *The Origins of the Gospel Traditions*, Philadelphia.
- Gerhardsson, B. (1983), «Der Weg der Evangelientradition», en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, WUNT 28, Tübingen, pp. 79-102.
- Gerhardsson, B. (1983), «Review of R. Riesner, *Jesus als Lehrer*», en TLZ 108, cols. 500-503.
- Glasson, T. F. (1977), «Schweitzer's Influence - Blessing or Bane?»: JTS 28, pp. 289-302.
- Glasson, T. F. (1980), «What is Apocalyptic?»: NTS 27, pp. 98-105.
- Goguel, M. (1933), *Jesus and the Origins of Christianity*, vol. I, *The Life of Jesus*, London/New York (reimp. 1960).
- Goppelt, L. (1964), *Jesus, Paul and Judaism. An Introduction to New Testament Theology*, New York.
- Goulder, M. (1974), *Midrash and Lection in Matthew*, London.
- Goulder, M. (1978), «On putting Q to the test»: NTS 24, pp. 218-234.
- Guignebert, C. (1935), *Jesus*, London/New York.
- Güttgemanns, E. (1979), *Candid Questions concerning Gospel Form Criticism. A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism*, Pittsburgh.
- Hahn, F. (1965), *Mission in the New Testament*, SBT 47, London/Nashville.
- Harvey, A. E. (1976), *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel*, London.
- Harvey, A. E. (1982), *Jesus and the Constraints of History*, London/Philadelphia.
- Heinemann, J. (1977), *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin/New York.
- Helfgott, B. W. (1954), *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, New York (nueva ed. London, 1955).
- Hengel, M. (1969), «Review of S. G. F. Brandon», *Jesus and the Zealots*: JSS 14, pp. 231-240.
- Hengel, M. (1971), *Was Jesus a Revolutionist?*, Philadelphia.

- Hengel, M. (1981), *Seguimiento y carisma*, trad. de J. A. Jáuregui, Sal Terrae, Santander (or. al. 1968).
- Hill, D. (1979), *New Testament Prophecy*, London/Atlanta, Ga.
- Hirsch, E. G., «Sacrifice»: *JE*, 10, pp. 615-628.
- Hoheisel, K. (1978), *Das antike Judentum in christlicher Sicht*, Wiesbaden.
- Hooker, M. D. (1967), *The Son of Man in Mark*, London/Montreal.
- Hooker, M. D. (1970-1971), «Christology and Methodology»: *NTS* 17, pp. 480-487.
- Hooker, M. D. (1972), «On Using the Wrong Tool»: *Theology* 75, pp. 570-581.
- Horbury, W. (1972), «The Passion Narratives and Historical Criticism»: *Theology* 75, pp. 58-71.
- Horbury, W. (1974), «Review of Geza Vermes's *Jesus the Jew*»: *Theology* 77, pp. 227-232.
- Horbury, W. (1974-1975), «New Wine in Old Wine-Skins: IX. The Temple»: *ExpT* 86, pp. 36-42.
- Huesch, R. (1981), *The Understanding and Significance of the «Remnant» in Qumran Literature: Including a Discussion of the Use of this Concept in the Hebrew Bible, the Apocrypha and Pseudepigrapha*, McMaster University thesis.
- Hultgren, A. J. (1976), «Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale and Nature»: *JBL* 95, pp. 97-111.
- Hultgren, A. J. (1979), *Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis.
- Hunzinger, C.-H. (1957), «Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran»: *ZAW* 69, pp. 131-151.
- Jackson, B. S. (1981), «Jésus et Moïse: le statut du prophète à l'égard de la Loi»: *Revue historique de droit français et étranger*, 59, pp. 341-369.
- Jeremias, J. (1963), *Jesus' Promise to the Nations*, SBT 24, London/New York (*La promesa de Jesús para los paganos*, trad. de J. M. Bernáldez Montalvo, Fax, Madrid, 1974).
- Jeremias, J. (1977), «Zwei Miszellen: 1. Antik-jüdische Münzdeutungen. 2. Zur Geschichtlichkeit der Tempelreinigung»: *NTS* 23, pp. 177-180.
- Jeremias, J. (1980), *Teología de Nuevo Testamento*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca (al. 1971).
- Jeremias, J. (1991), *Las parábolas de Jesús*, trad. de F. J. Calvo, Verbo Divino, Estella (Navarra) (al. 1965).
- Jeremias, J. (1999), «Der Gedanke des 'Heiligen Restes' im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu» (or. 1949), ahora en *Abba: el mensaje central del Nuevo Testamento*, trad. de A. Ortiz García y F. Vevia Rey, Sígueme, Salamanca.
- Jeremias, J. (2000), *Jerusalén en tiempos de Jesús*, trad. de J. L. Ballines, Cristiandad, Madrid (al. 1963).
- Jonge, M. de (ed.) (1975), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden.
- Juel, D. (1977), *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, SBLDS 31, Missoula.
- Kadushin, M. (1965), *The Rabbinic Mind*, New York.
- Käsemann, E. (1964), «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, SBT 41, London/Nashville, pp. 15-47 (or. 1953).
- Käsemann, E. (1969), «Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy», en *New Testament Questions of Today*, London/Philadelphia, pp. 23-65.
- Keck, L. (1971), *A Future for the Historical Jesus*, Nashville/New York/London.
- Kee, H. C. (1983), *Miracle in the Early Christian World*, New Haven.
- Kelber, W. (1983), *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia.
- Kittel, G. (1914), *Jesus und die Rabbinen*, Berlin/Lichterfelde.
- Klausner, J. (1943), *From Jesus to Paul*, New York (nueva ed. London, 1944).
- Klausner, J. (1991), *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, trad. de J. Piatigorsky, Paidós, Barcelona (or. ing. 1907).
- Klijn, A. F. J. (1959), «Scribes, Pharisees, Highpriests and Elders in the New Testament»: *NovT* 3, pp. 259-267.
- Klinzing, G. (1971), *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, SUNT 7, Göttingen.
- Knox, J. (1958), *Jesus: Lord and Christ*, New York.
- Knox, J. (1962), *The Church and the Reality of Christ*, New York.
- Koch, K. (1972), *The Rediscovery of Apocalyptic*, SBT II 22, London/Nashville.
- Kümmel, W. G. (1957), *Promise and Fulfilment*, SBT 23, London/Nashville.
- Kümmel, W. G. (1973), «Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus», en H. Balz y S. Schulz (eds.), *Das Wort und die Wörter. Festschrift G. F. Friedrich*, Stuttgart, pp. 35-46.
- Kümmel, W. G. (1974), *Theology of the New Testament*, New York/London.
- Lambrecht, J. (1977), «Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1-23»: *ETL* 53, pp. 24-83.
- Leivestad, R. (1973), «Das Dogma von der prophetenlosen Zeit»: *NTS* 19, pp. 288-299.
- Lührmann, D. (1981), «Markus 14,55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium»: *NTS* 27, pp. 457-474.
- Maccoby, H. (1984), «Jacob Neusner's Mishnah»: *Midstream* 30, pp. 24-32.
- MacMullen, R. (1976), *Roman Government's Response to Crisis A.D. 235-337*, New Haven.
- MacMullen, R. (1981), *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
- Manson, T. W. (1935), *The Teaching of Jesus. Studies in its form and content*, Cambridge (reimpr. 1963).
- Manson, T. W. (1953), *Servant Messiah: A Study in the Public Ministry of Jesus*, Cambridge/New York.

- Mazar, B. (1978), «Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount»: *IEJ* 28, pp. 230-237.
- McArthur, H. K. (1964), «Basic Issues: A Survey of Recent Gospel Research»: *Interpr* 18, pp. 39-55.
- McEleney, N. J. (1972), «Authenticating Criteria and Mark 7,1-23»: *CBQ* 34, pp. 431-460.
- McKelvey, R. J. (1969), *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford/New York.
- McNeile, A. H. (1915), *The Gospel according to St Matthew*, London (reimpr. 1961).
- Mealand, D. L. (1978), «The Dissimilarity Test»: *SJT* 31, pp. 41-50.
- Merkel, H. (1981), «Jesus in Widerstreit», en K. D. Wolf (ed.), *Glaube und Ge-sellschaft. Festschrift für W. F. Kasch*, Bayreuth, pp. 207-217.
- Meye, R. P. (1968), *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids.
- Meyer, B. F. (1979), *The Aims of Jesus*, London.
- Moore, G. F. (1921), «Christian Writers on Judaism»: *HTR* 14, pp. 197-254.
- Moore, G. F. (1927-1930), *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols., Cambridge, Mass.
- Morgan, R. (1980), «Günther Bornkamm in England», en D. Lührmann y G. Strecker (eds.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen, pp. 491-506.
- Morgan, R. (1980), «Non Angli sed Angeli: Some Anglican Reactions to German Gospel Criticism», en S. Sykes y D. Holmes (eds.), *New Studies in Theology I*, London, pp. 1-30.
- Moule, C. F. D. (1967), *The Phenomenon of the New Testament*, SBT II1, London/Nashville.
- Moule, C. F. D. (1977), *The Origin of Christology*, Cambridge.
- Moule, C. F. D. (1981), *The Birth of the New Testament*, Londond/San Francisco.
- Moule, C. F. D. (1984), «Some observations on *Tendenzkritik*», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 91-100.
- Müller, U. B. (1977), «Vision und Botschaft»: *ZTK* 74, pp. 416-448.
- Müller, U. B. (1981), «Zur Rezeption Gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum»: *NTS* 27, pp. 158-185.
- Munck, J. (1959), *Paul and the Salvation of Mankind*, London/Richmond, Va.
- Neusner, J. (1971), *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols., Leiden.
- Neusner, J. (1973), *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs, N. J.
- Neusner, J. (1973), *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, *Studies in Judaism in Late Antiquity I*, Leiden.
- Neusner, J. (1983), «Josephus's Pharisees. A Complete Repertoire», en *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies. Third Series: Torah, Pharisees, and Rabbis* (Brown Judaic Studies 46), Chico, pp. 61-82 [= «Josephus's Pharisees», en J. Bergman y otros (eds.) (1972), *Ex orbe religionum oblata. Studia Geo Widengren I*, Leiden, pp. 224-244 = «Josephus's Pharisees: The Real Administrators of the State», *From Politics to Piety*, pp. 45-66].
- Neusner, J. (1984), *Messiah in Context*, Philadelphia.
- Nickelsburg, G. W. E. (1981), *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia/London.
- Nolan, A. (1981), «¿Quién es este hombre?» *Jesús antes del cristianismo*, trad. de J. García Abril, Sal Terrae, Santander, 1981 (or. Cape Town, 1976; nueva ed. London, 1977; reimpr. 1980).
- O'Neill, J. C. (1980), *Messiah. Six Lectures on the Ministry of Jesus*, Cambridge.
- Pamment, M. (1981), «The Kingdom of Heaven according to the First Gospel»: *NTS* 27, pp. 211-232.
- Perrin, N. (1963), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London/Philadelphia.
- Perrin, N. (1967), *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London/New York.
- Perrin, N. (1976), *Jesus and the Language of the Kingdom*, London/Philadelphia.
- Pesch, R. (1970), «Das Zöllnergastmahl (Mk 2,15-17)», en A. Deschamps y otros (eds.), *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, pp. 63-87.
- Pesch, R. (1971), «Der Anspruch Jesu»: *Orientierung* 35, pp. 53-56, 67-70, 77-81.
- Przybylski, B. (1980), *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, SNTSMS 41, Cambridge.
- Räisänen, H. (1982), «Zur Herkunft von Markus 7,15», en J. DeLobel (ed.), *Logia. Les Paroles de Jésus — The Sayings of Jesus. Memorial Joseph Coppens*, BETL LIX, Louvain, pp. 477-484.
- Räisänen, H. (1982), «Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7,15»: *JSNT* 16, pp. 79-100.
- Reicke, B. (1984), «Judaean-Christianity and the Jewish Establishment, A.D. 33-66», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 145-152.
- Remus, H. (1982), «Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?»: *JBL* 101, pp. 531-551.
- Rengstorff, K. H., «ἀπόστολος», *TDNT I*, pp. 407-447.
- Reumann, J. (1968), *Jesus in the Church's Gospels. Modern Scholarship and the Earliest Sources*, Philadelphia.
- Riches, J. (1980), *Jesus and the Transformation of Judaism*, London.
- Riesner, R. (1981), *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 27, Tübingen.
- Rivkin, E. (1969-1971), «Defining the Pharisees: The Tannaitic Sources», *HUCA* 40-41, pp. 234-238.
- Rivkin, E. (1978), *A Hidden Revolution*, Nashville.

- Robinson, J. M. (1959), *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, London/Nashville
- Robinson, J. A. T. (1976), *Redating the New Testament*, London/Philadelphia.
- Rohde, J. (1968), *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, London/Philadelphia.
- Roloff, J. (1969), *Das Kerygma un der irdische Jesus*, Göttingen.
- Rowland, C. (1982), *The Open Heaven. The Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London/New York.
- Safrai, S. (1974), «Jewish Self-Government», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century I*, Assen, pp. 377-419.
- Sanday, W. (1907), *The Life of Christ in Recent Research*, Oxford (nueva ed. New York, 1908).
- Sanders, E. P. (1969), *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, SNTSMS 9, Cambridge.
- Sanders, E. P. (1969), «The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke»: *NTS* 15, pp. 249-261.
- Sanders, E. P. (1972), «The Overlaps of Mark and Q and the Synoptic Problem»: *NTS* 19, pp. 453-465.
- Sanders, E. P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, London/Philadelphia.
- Sanders, E. P. (1980), «Puzzling Out Rabbinic Judaism», en W. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism II*, Brown Judaic Studies 9, Chico, pp. 24-32.
- Sanders, E. P. (1983), *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia.
- Sanders, E. P. (1983), «The Genre of the Palestinian Jewish Apocalypses», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, pp. 447-459.
- Sanders, E. P. (1983), «New Testament Studies Today», en B. C. Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, Macon, Ga., pp. 11-28.
- Sanders, E. P. y W. D. Davies (1999), «Jesus: from the Semitic Point of View», *The Cambridge History of Judaism*, vol. II, Cambridge.
- Sanders, J. T. (1969), «Tradition and Redaction in Luke XV.11-32»: *NTS* 15, pp. 433-438.
- Sanders, J. T. (1975), *Ethics in the New Testament. Change and Development*, Philadelphia.
- Sanders, J. T. (1981), «The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism»: *Theological Studies* 42, pp. 660-668.
- Shäfer, P. (1972), *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, SANT 28, München.
- Schenk, W. (1983), «Gefangenschaft und Tod des Täufers. Erwägungen zur Chronologie und ihren Konsequenzen»: *NTS* 29, pp. 453-483.
- Schiffman, L. H. (1981), «At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism», en E. P. Sanders, A. I. Baumgarten y Alan Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition II: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, London/Philadelphia, pp. 115-156.
- Schlatter, A. (1959), *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart.
- Schlösser, J. (1980), *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 2 vols., Paris.
- Schmiedel, P. W. (1901), «Gospels», en T. K. Cheyne y J. S. Black, *Encyclopaedia Biblica II*, London/New York, cols. 1765-1896.
- Schoeps, H.-J. (1961), *Paul: The Theology of the Apostle in the light of Jewish Religious History*, London/Philadelphia.
- Schottroff, L. (1971), «Das Gleichnis vom verlorenen Sohn»: *ZTK* 68, pp. 27-52.
- Schürer, E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (nueva ed. de G. Vermes y otros), vol. I, trad. de J. Cosgaya y A. Piñero, vol. II, trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid (or. ing. 1973-).
- Schürmann, H. (1972), «Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel», en *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage*, Leipzig, pp. 126-153.
- Schürmann, H. (1972), «Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen», *ibid.*, pp. 75-110.
- Schürmann, H. (1973), «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?», en P. Hoffmann y otros (eds.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift Josef Schmid*, Freiburg, pp. 325-363.
- Schürmann, H. (1973), «Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung»: *Geist und Leben* 46, pp. 300-310.
- Schwartz, D. R. (1983), «Josephus and Nicolaus on the Pharisees»: *JSJ* 14, pp. 157-171.
- Schweitzer, A. (1910), *The Quest of the Historical Jesus*, London (nueva ed. New York 1922, 1956).
- Schweitzer, A. (1912), *Paul and His Interpreters*, London (reed. London 1950/New York 1951).
- Schweitzer, A. (1931), *The Mysticism of Paul the Apostle*, London/New York (reed. 1956).
- Schweizer, E. (1960), *Lordship and Discipleship*, SBT 28, London/Nashville.
- Schweizer, E. (1971), *Jesus*, London/Richmond, Va.
- Scott, B. B. (1983), *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*, Philadelphia.
- Sloyan, G. (1973), *Jesus on Trial; the Development of the Passion Narratives and their Historical and Ecumenical Implications*, Philadelphia.
- Smith, M. (1951), *Tannaitic Parallels to the Gospels*, JBLMS 6, Philadelphia.
- Smith, M. (1956), «Palestinian Judaism in the First Century», en M. Davis (ed.), *Israel, Its Role in Civilization*, New York, pp. 67-81 (= H. A. Fischel [ed.], *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York, 1977, pp. 183-197).
- Smith, M. (1960-1961), «The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism»: *NTS* 7, pp. 347-360.
- Smith, M. (1963), «A Comparison of Early Christianity and Early Rabbinic Traditions»: *JBL* 82, pp. 169-176.
- Smith, M. (1967), «The Reason for the Persecution of Paul and the Obscuri-

- ty of Acts», en E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky y C. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, pp. 261-268.
- Smith, M. (1978), *Jesus the Magician*, New York/London.
- Spiro, S. J. (1980), «Who was the *Haber*? A New Approach to an Ancient Institution»: *JSJ* 11, pp. 186-216.
- Stanton, G. N. (1974), *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27.
- Stauffer, E. (1960), *Jesus and His Story*, London.
- Stauffer, E. (1964), *Jesus and the Wilderness Community at Qumran*, Philadelphia.
- Stern, M. (1976), «Aspects of Jewish Society: the Priesthood and other Classes», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century II*, Assen, pp. 561-630.
- Strobel, A. (1980), *Die Stunde der Wahrheit: Untersuchungen zur Strafverfahren gegen Jesus*, WUNT 21, Tübingen.
- Suhl, A. (1965), *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh.
- Sweet, J. P. M. (1984), «The Zealots and Jesus», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 1-9.
- Taylor, V. (1980), *Evangelio según San Marcos*, trad. de D. Mínguez Fernández, Cristiandad, Madrid, (ing. 1969).
- Theissen, G. (1979), *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, trad. de J. A. Jáuregui, Sal Terrae, Santander.
- Tiede, D. L. (1972), *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBLDS I, Missoula.
- Trautmann, M. (1980), *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem historischen Jesus*, Forschung zur Bibel 37, Würzburg.
- Trocme, É. (1968), «L'expulsion des marchands du temple»: *NTS* 15, pp. 1-22.
- Trocme, É. (1973), *Jesus and his Contemporaries*, London = *Jesus as seen by his Contemporaries*, Philadelphia, 1973.
- Tuckett, C. (1984), «On the Relationship between Matthew and Luke»: *NTS* 30, pp. 130-142.
- Urbach, E. E. (1975), *The Sages*, Jerusalem.
- Vermes, G. (1973), *Jesus the Jew*, London (vers. cast.: *Jesús el Judío*, trad. de J. Manuel Álvarez Flores, Métodos Vivientes, Barcelona, 1979).
- Vielhauer, P. (1957), «Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu», en W. Schneemelcher (ed.), *Festschrift für Gunther Dehn*, Neukirchen, pp. 51-79.
- Volz, P. (1934), *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen.
- Weiss, J. (1892), *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen.
- Weiss-Rosmarin, T. (ed.) (1977), *Jewish Expressions on Jesus. An Anthology*, New York.

- Westerholm, S. (1978), *Jesus and Scribal Authority*, Lund.
- Westermann, C. (1969), *Isaiah 40-66. A Commentary*, Old Testament Library, London/Philadelphia.
- Wildes, A. (1950), *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York.
- Wilson, W. R. (1970), *The Execution of Jesus*, New York.
- Wink, W. (1968), *John the Baptist in the Gospel Tradition*, SNTSMS 7, Cambridge.
- Winter, P. (1974), *On the Trial of Jesus* (ed. revisada por T. A. Burkill y G. Vermes), Berlin (or. 1961).
- Yadin, Y. (1966), *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, London/New York.
- Zahrnt, H. (1963), *The Historical Jesus*, London/New York.
- Zeitlin, S. (1977), «Jesus of Nazareth» y «Jesus and the Pharisees», en T. Weiss-Rosmarin (ed.), *Jewish Expressions on Jesus*, New York, pp. 116-147, 148-158 (recogido de *The Rise and Fall of the Second Judean State I*, Philadelphia, 1962).

## ÍNDICE DE PASAJES\*

### BIBLIA

#### JUDÍA

<i>Génesis</i> (Gn)		16,29	384
1,27	369, 370, 373	20,18	271
2,24	369, 370, 373	25,36-38	263
17	403		
23,3s	364		
		<i>Números</i> (Nm)	
		5,5-7	304
<i>Éxodo</i> (Ex)		19	269
4,16	250	19,1-13	271
7,1	250	19,13	270
20,5	358		
20,7	93 (n. 168), 358	<i>Deuteronomio</i> (Dt)	
		5,1-6	372
<i>Levítico</i> (Lv)		5,11	358
6,1-5	304	6,4-9	211
7,20s	270	17,17	372
7,22-27	270	24,1	370
11	270	24,1-4	370
11,28	270		
11,44	84 (n. 157)	<i>2 Reyes</i> (2 Re)	
12,1-8	269	1,8	145 (n. 5)
12,4	270	4,32-37	241
15,16-24	269	5,1-14	241
15,31	270		

\* Todos los índices recogen menciones que se encuentran tanto en el cuerpo del texto como en las notas. Cuando la referencia es *exclusivamente* a una nota, el número de ésta figura a continuación de la mención de página, entre paréntesis.

<i>Salmos</i> (Sal)		60,14	126
37,21	134	60,16	128
41,9	155	61	204 (n. 59)
107,1-3	322	61,1	240
118,26	438	61,1s	243
		61,6	128
<i>Isaías</i> (Is)		66,18-24	127
1,26s	126	66,19	314
2	137	66,20	126
2,2	136 (n. 21)	66,22	129
2,2s	314		
8,18	126	<i>Jeremías</i> (Jr)	
11,11s	150	3,17s	166
35	242, 243	7,11	109
35,5s	239, 240, 242, 243	8,6	164 (n. 51)
40	167 (n. 57)	8,19	126
40,2	151 (n. 19)	19,10	115, 116 (n. 61)
40,3	145 (n. 5)	26	433
40-66	126	31	72
42,1	441 (n. 49)	33,7s	166
44	164	50,28	126
44,21	164	51,10s	126
44,22	164		
44,28	126, 128	<i>Ezequiel</i> (Ez)	
45,14	314	18,1-20	358
45,22	166, 314	33,7-20	164
45,22s	315	34	128
49,5s	127	37	128
49,6	151, 314 (n. 24)	40-43	128
49,12	322	47,13 - 48,29	128
49,23	314		
51,4	314	<i>Daniel</i> (Dn)	
54,3	128, 314	9	151 (n. 19)
54,11s	129		
55,3	164	<i>Oseas</i> (Os)	
55,7	164	2,14-20 (16-22)	145 (n. 5)
56,1-8	127	6,6	110
56,5	126	12,9 (10)	145 (n. 5)
56,6-8	314		
56,7	109, 112 (n. 50), 324	<i>Joel</i> (Jl)	
56,8	151 (n. 24)	3,17	314
60,3-7	127		
60,5-16	314, 315 (n. 20)	<i>Amos</i> (Am)	
60,7	126	3,12	150
60,10-14	127		
60,11	315 (n. 20)	<i>Miqueas</i> (Miq)	
60,13	126	2,12	150

4	128, 137, 315	<i>Zacarías</i> (Zac)	
4,1	136 (n. 21), 314	2,11	314
4,13	314	7,3	384
5	315	8,19	384
5,10-15	314	8,20-23	314
7,17	314	9,9	342, 438
		11,12	156
		13,4	145
<i>Sofonías</i> (Sof)		14,20s	110
2,9	314	14,21	110
2,10s	314		
3,8	315		
3,11-13	150	<i>Malaquías</i> (Mal)	
		3	107
		4,5	145

EVANGELIOS SINÓPTICOS\*

<i>Mateo</i> (Mt)		5,21 - 6,18	394
1,1-17	158	5,23s	110
3,2	167	5,31s y par.	335, 368, 374
3,4	145 (n. 5)	5,33-37	79
3,6//Mc 1,5	167	5,38-42	79
3,8//Lc 3,8	167	5,43-48	375, 397
3,10//Lc 3,9	168	5,46	376, 378
3,11	167	5,46s	397
3,12//Lc 3,17	145, 213 (n. 86)	5,47	376
3,13-17//		5,48	376
Mc 1,9-11//		6	378
Lc 3,21s	245	6,1-4.5-8	397
4,17//Mc 1,14s	168, 172	6,1-8	65, 375, 377, 397,
4,18-22//			404
Mc 1,16-20	160	6,2.5	397
5	378	6,7	375, 376
5,17	79, 104 (n. 24),	6,9	27
	374, 376s, 379	6,9-13	378
5,17-20	375ss, 397	6,10	27, 212
5,17 - 6,18	378	6,12//Lc 11,4	171
5,18s	376	6,14//Mc 11,25	171
5,19	376	6,16	397
5,20	214, 375, 462	6,16-18	378, 384 (n. 85),
5,21-47	374, 377		394, 397, 404

\* Los pasajes de los evangelios sinópticos que tienen paralelos tienen entrada por Mateo, Marcos o, con frecuencia, por ambos. Los textos lucanos se recogen menos exhaustivamente. En todos los casos deben cotejarse los textos paralelos.



...Mt...		11,7-11a.	
6,25-33	162	16-19 y par.	144 (n. 2)
7,21	212, 214 (n. 89)	11,11//Lc 7,28	146, 200 (n. 44),
7,22	408		221, 335
7,29	63	11,12	67
8,5-13	321	11,13s	146
8,11	177, 224, 307, 463	11,16s	63
8,11s y par.	59, 69, 320, 322s, 480	11,16-19	264
		11,18//Lc 7,33	145
8,12	175, 322	11,18s y par.	384 (n. 85)
8,21s//Lc 9,59s	40, 198, 305, 363, 367, 386	11,19 y par.	145, 264
		11,20-24 y par.	326 (n. 1)
8,22	62, 366 (n. 44)	11,21-24//	
8,29	59	Lc 10,13-15	168, 169
9,2-6 y par.	171	11,25	260
9,9-13//		11,28	260
Mc 2,13-17//		12,1-8//	
Lc 5,27-32	264, 305	Mc 2,23-28//	
9,11-13//		Lc 6,1-5	383
Mc 2,16s//		12,7	110
Lc 5,30-32	258	12,8//Mc 2,28//	
9,13	110	Lc 6,5	384
9,14-17//		12,9-14//Mc 3,1-6//	
Mc 2,18-22//		Lc 6,6-11	383
Lc 5,33-39	305	12,14	424
10	161, 468, 469	12,27 y par.	203
10,2-4	157	12,27s//Lc 11,19s	203, 205
10,5	321	12,28//Lc 11,20	30, 196 (n. 34), 199s, 201 (n. 52), 205-207, 209, 210, 221, 229, 234, 246, 257, 468
10,5s	59, 311, 323		
10,5-16	320 (n. 35)		
10,6	161, 258		
10,10	162		
10,17	31	12,30//Lc 11,23	203
10,18	320, 321, 408, 409	12,31s y par.	171
10,22	213, 216, 408	12,38s y par.	238
10,23	321, 323	12,38-42//	
10,32//Lc 12,8	216	Lc 11,29-32	168, 254
10,32s//Lc 12,8s	174	12,39-41//	
11,2-6//Lc 7,18-23	204, 208s, 254, 257	Lc 11,29s	213
11,2-11 y par.	238	12,41s//Lc 11,31s	169, 174, 178, 326 (n. 1)
11,3	254	12,45 -	213
11,5//Lc 7,22	260	13,1-9 y par.	170
11,5s	200 (n. 44), 205, 208, 209, 229, 234, 235, 242	13,24-30	175, 218
		13,30	213 (n. 86)
		13,38	322 (n. 38)
11,6 y par.	77	13,40-42	212

13,42	175, 322 (n. 38)	Lc 18,18-30	367
13,47s	213, 218	19,17	214 (n. 89)
13,47-50	175, 213	19,17s y par.	67
13,49	213 (n. 86)	19,19 y par.	385
13,50	322 (n. 38)	19,23//Mc 10,23//	
14,3-12 y par.	389 (n. 7)	Lc 18,24	212, 214 (n. 89)
14,33	245 (n. 39)	19,28 y par.	154-156, 160s, 175, 178, 192, 226, 325, 335, 339, 343, 441
15,1-20//Mc 7,1-23	381		
15,4//Mc 7,10	385		
15,21-28	320 (n. 35), 321	19,29//Mc 10,29	408
15,24	258	19,30	174
15,31	239	20,1-16	223
16,1-4 y par.	238	20,11	483 (n. 47)
16,18s	218	20,20-28 y par.	175
19,19	162	20,20-28//	
16,27//Mc 8,38//		Mc 10,35-45	218
Lc 9,26	213-216, 227, 441	20,21//Mc 10,37	218, 335, 340, 441
16,27s y par.	215-218	20,23 y par.	344
17,11//Mc 9,12	176	20,28//Mc 10,45	342
17,24-27	106 (n. 28)	21,1-9 y par.	438
17,27	241	21,4s	438
18,1//Mc 9,34//		21,5	342
Lc 9,46	218, 335	21,8//Mc 11,8//	
18,1-5 y par.	175	Lc 19,36	435, 439
18,1-22	462	21,9//Mc 11,9//	
18,2-5 y par.	344	Lc 19,38	438
18,3//Mc 10,15//		21,15//Mc 11,18//	
Lc 18,17	212	Lc 19,47	444
18,5//Mc 9,37//		21,31	306, 390
Lc 9,48	408	21,32	305
18,8	214 (n. 89)	21,43	322 (n. 38)
18,10-14	259	21,45s//Lc 20,19	424
18,12s y par.	170	21,45s//Mc 12,12//	
18,15-17	375 (n. 59)	Lc 20,19	444
18,15-18	375	22,1-10	320, 332
18,18	162	22,1-14	170
18,20	226, 408	22,9s	320
18,21s//Lc 17,3s	171	22,13	175, 322 (n. 38)
19,1-9 y par.	335	22,15	424, 443
19,3-9//Mc 10,2-12	368, 378	22,34	443
19, 4-6//Mc 10,6-8	369	22,41	443
19,8//Mc 10,8	373	23	85, 378, 397, 398, 403, 404
19,9	37		
19,10	335	23,3	462
19,11	336	23,5	484 (n. 51)
19,16-30//		23,5s	375, 397
Mc 10,17-31//		23,5-7	375, 397

...Mt...		26,57	445
23,6s	375 (n. 59)	26,57-75//	
23,13	214 (n. 89)	Mc 14,53-72	425, 427
23,23	62, 214, 378, 397	26,59//Mc 14,55	426, 445
23,23-26	375, 397	26,59s//Mc 14,56s	122
23,34	31	26,60s//Mc 14,57s	116
23,34-36//		26,60-66//	
Lc 11,49-51	174	Mc 14,56-64	445
24,3//Mc 13,4//		26,61//Mc 14,58	100, 362
Lc 21,7	213	26,63//Mc 14,61//	
24,9//Mc 13,13//		Lc 22,67.70	425, 428
Lc 21,17	408	26,64	425
24,14//Mc 13,10	311, 321	26,65//Mc 14,64//	
24,26 y par.	222	Lc 22,71	425
24,27 y par.	218	27,1//Mc 15,1	427
24,30//Mc 13,26//		27,1s//Mc 15,1s//	
Lc 21,27	213, 441	Lc 22,66	445
24,30s y par.	215-218	27,3-10	154 (n. 27)
24,31//Mc 13,27	213, 226, 334, 343	27,15-26//	
24,37.39 y par.	218	Mc 15,6-15//	
24,44 y par.	218	Lc 23,18-23	428
24,51	175, 322 (n. 38)	27,39s//Mc 15,29s	100
25	214, 326	27,40//Mc 15,29	117, 118, 432
25,21.23	214 (n. 89)	27,62	443
25,25	63	28,16	156
25,30	175, 322 (n. 38)	28,19	375 (n. 59)
25,31	213	28,20	213, 214, 226
25,31-46	170		
25,32	170	<i>Marcos (Mc)</i>	
26,3-5	424	1,3 y par.	145 (n. 5)
26,4s//Mc 14,1s//		1,4//Lc 3,3	167
Lc 22,1s	444	1,5 y par.	167
26,14//Mc 14,10//		1,6 y par.	145
Lc 22,4	442	1,9-11 y par.	245
26,14-16//		1,14s	173, 196
Mc 14,10s//		1,15	170, 178, 199,
Lc 22,3-6	444		200 (n. 44),
26,15	156		201 (n. 52), 468
26,20-25	155	1,16-20 y par.	160
26,25	156	1,21	236
26,26-29 y par.	37	1,23-26	236
26,28 y par.	172	1,27	236
29,29	v. Mc 14,25	1,28	236
26,47//Mc 14,43//		1,32s	236
Lc 22,47	445	1,35-39	236
26,57//Mc 14,53//		1,40	236
Lc 22,54	445	1,40-44	83

1,40-45 y par.	241	3,28s y par.	171
1,41	238	3,29s	246
1,44 y par.	306	3,31-35	163
1,45	236	4,1	236
2,1-5	236	4,12	171
2,1-12	83	5,1-20	245 (n. 39)
2,1 - 3,6	418	5,21-43 y par.	241
2,3-11 y par.	171	6,3	163
2,5	392	6,12	168, 173
2,7	392	6,30s.45	469
2,9-12	432	7	416
2,13	236	7,1s	381
2,13-17	264, 305	7,1ss	83, 419
2,14	301 (n. 111)	7,1-5	111
2,15 y par.	305	7,1-23 y par.	381s
2,15-17	301 (n. 111),	7,1-23 (15)	418
	305 (n. 118)	7,2	380, 381 (n. 71),
	83		417
2,16	258	7,2s y par.	273
2,16a	418	7,3	275
2,16s	258	7,5	382
2,16s y par.	77, 258, 376	7,6-9	276
2,17	83, 381, 417	7,6-9	276
2,18	145	7,10 y par.	385
2,18s y par.	418	7,11//Mt 15,5	371
2,18-20 (19)	378, 384	7,14	382
2,18-22 y par.	306	7,15	64, 66, 69, 111,
2,19 y par.	200 (n. 44)		374, 382, 383, 390
2,19a	381	7,17-23	87
2,23s	381, 417	7,19	382
2,23-26	66, 380, 418	7,24-30	321
2,23-28 y par.	418	7,29	69, 241
2,23-28 (27)	416	8,11 y par.	254
2,23 - 3,6	383	8,11.15	418
2,28 y par.	67, 83	8,27 y par.	254
3,1s y par.	418	8,27-30	469
3,1-4 (4b)	383	8,28s y par.	254
3,1-6 y par.	383	8,29s y par.	440
3,5	483	8,31-33	469
3,6 y par.	379, 418, 419, 433	8,35	65
3,7	236	8,38//Lc 9,26	174, 216
3,9s	236	9,2-8	469
3,11	245 (n. 39), 254	9,11	418
3,14	69, 160	9,12 y par.	176
3,16-19	157	9,34 y par.	335
3,19b-21	246, 247	9,37 y par.	408
3,20-30	246	9,38s//Lc 9,49	408
3,21	59	9,38-41//Lc 9,49s	203

...Mc...		12,17 y par.	82	14,65 y par.	431 (n. 30)	14,15-24	332
9,41	408	12,18-27 y par.	191, 344	15,1 y par.	427, 428, 446	14,16-24	320
9,42	260	12,28	443	15,6-15 y par.	428	14,18	63
9,47//Mt 18,9	175	12,28-34	85	15,13	414 (n. 63)	14,23	320
10,1-12 (9)	418	12,35-40	437	15,16-20 y par.	431s (n. 30)	15,1	161, 399 (n. 38)
10,2-9	66	12,38s	397 (n. 33)	15,29 y par.	100 (nn. 2 y 5), 117, 118, 432	15,1s	258, 265, 401 (n. 43), 483
10,2-12 y par.	368	12,41-44	437	15,29s y par.	100	15,1-32	265
10,11s	37	13 y par.	436, 437	15,29-32 y par.	431 (n. 30)	15,2	401, 404, 416
10,15 y par.	212	13,1s y par.	116-119	15,30 y par.	347 (n. 34)	15,3-6	168, 300
10,17-31 y par.	367	13,2	100, 119			15,3-7	223
10,18	22	13,4 y par.	213	<i>Lucas (Lc)</i>		15,3-10	171
10,23 y par.	212	13,9//Lc 21,13	408	1,15	145	15,4.6	265
10,29 y par.	408	13,9	409	2,1	430 (n. 26)	15,7	168, 259, 265, 300
10,31	175	13,9b.10	321	2,22s.39	270	15,8s	168, 300
10,33-35	241	13,10s y par.	311, 320, 323	4,18	260	15,8-10	223
10,35-45 y par.	218	13,13 y par.	408	4,22	312 (n. 14)	15,9	265
10,37	219	13,26s	213, 441	4,36	236 (n. 6)	15,10	168, 259, 266, 300
10,37 y par.	335, 339, 441	13,27 y par.	213	5,1-11	160	15,11-32	171, 223
10,38s	219	13,32	220	5,4-7	241	15,18	265
10,45	80, 475	14	437	5,7.10	168	15,25-32	265 (n. 24), 404
10,45a y par.	342	14,1s y par.	444	5,32	173, 258	15,32	265
11	437	14,9//Mt 26,13	311, 321	6,14-16	157	16,1-13	170
11,2-6	241	14,10 y par.	442	6,20	260	16,14s	399, 404
11,8	414 (n. 63)	14,10s y par.	444, 469	7,34	264	16,16//Mt 11,2	67
11,8 y par.	435, 439	14,17 y par.	155	7,47s	392	16,18	37
11,9 y par.	438	14,17-21 y par.	155, 156	7,47-49	171	16,30	168
11,15-19 y par.	99, 101-116	14,18	155, 156	9,60a	366 (n. 44)	17,3s	168
11,16	99 (n. 1), 362	14,24	80, 475	10,1-12	178 (n. 81)	17,20b	222
11,17 y par.	99 (n. 1), 102, 103 (n. 18), 108s, 112 (n. 50), 122, 141, 324, 433	14,25 y par.	192, 218, 220, 221 (n. 105), 307, 464	10,13-15	178 (n. 81)	17,20s	200, 221, 223, 229
11,18	432, 435	14,43 y par.	445	10,17	408	17,21	222
11,18 y par.	424, 432, 444	14,53 y par.	445, 446	10,18	200 (n. 44), 221	17,22	222
11,18a	99 (n. 1), 424	14,53-72 y par.	425-432	10,23s	196 (n. 34), 200 (n. 44), 221, 226	17,23//Mt 24,26	222
11,25	171	14,55 y par.	446	10,29s	67	17,23a	222
11,27	424, 444	14,55s	428	11,31s	196 (n. 34), 221	18,9	483
11,27-33	99 (n. 1)	14,56s y par.	122	11,32s	226	18,9-14	66, 172, 259, 266, 399, 401, 404
11,28-33	99 (n. 1)	14,56-64 y par.	445	12,5//Mt 10,28	175	18,10-14	483
12 y par.	436	14,57s//Mt 26,60s	116	12,8	216 (n. 92)	19,1-9	300
12,1-9	63	14,58	100, 118, 119, 335	13,1-5	168, 169	19,1-10	259
12,1-12 y par.	437	14,58 y par.	118, 335	13,6-9	175	19,39	443
12,12 y par.	424, 435, 444	14,59	426	13,10-17	383	19,44	100 (n. 2)
12,13	419, 443, 484	14,61 y par.	425, 428, 469	13,13	383	19,47	424
12,13-17 (17)	418	14,61s	440	13,28//Mt 8,12	174, 175	21,12	409
12,13-34	437	14,61-64	100 (n. 5), 117	13,28s	224	21,12s	321
12,15	485	14,62	426	13,30	174	22,18	v. Mc 14,25
		14,64 y par.	425	14,1-6	383	22,21-23	155

...Lc...	23,1	445	19,4	167	14,17	225
22,28-30	23,11	432 (n. 30)	20,35	37 (n. 70)	15	334, 466
22,30	23,28-31	174	21,23-26	385	15,16	147, 334
22,66	23,34	171	21,26	122	15,19	149
22,67-70	24,47	168	21,28	408	16,7	163
			21,38	434		
			23,6	278 (n. 58)		

OTROS LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO

<i>Juan</i> (Jn)	1,21-26	158	<i>Romanos</i> (Rom)	1,16	45 (n. 96), 471	1,12	462
1,20	2,38	168		1,18-32	319	4,20s	149 (n. 15)
1,25-40	2,46	110, 122		2,13	197, 225	6,2	175
1,34	3,1	122, 379		2,28s	111 (n. 48)	6,9s	190
1,35-40	3,5-7	160 (n. 39)		3,8	377	6,9-11	462
1,40-51	3,19	168, 172		3,21	197	6,16	373
1,42	4,3	409		3,21-26	473	7,10s	37, 335, 368,
2,16	4,5s	409		3,28-30	91		369 (n. 46)
2,18s	4,5-22	407		3,31	377	7,10-16	385
2,18-22	4,6	407		4,24s	91	7,12-14	368
2,19	4,10	407, 408		5,1	225	7,12-16	335
3,22-24	4,15	409		5,9s	225	7,15	368
3,30	4,18	407		6,1	377	7,19	480
4,1-3	4,21	414 (n. 63)		6,2	462	7,24-31	373
5,18	5,17	409		6,15	377	7,29	147 (n. 10)
6,64	5,17-42	407		8	225	9,5	149, 154, 163,
6,67	5,21	409		8,4	197	9,6	193, 336 (n. 19)
6,71	5,26	435		8,23	225	9,12-15	162
7,49	5,27	409		9,4	427, 480	9,14	162
8,48	5,29	408		9,30 - 10,3	480	9,19s	410 (n. 57)
11,45-53	5,34	409		10,4-17	91	9,20s	482
11,47	5,36	434		10,13	225	11,23-25	37 (n. 70), 172
11,50	5,36s	430 (n. 26)		11	334, 471, 479, 480	11,23-26	37
12,13	5,40	408, 409		11,11-13	466	11,25	335
12,15	5,40s	408		11,13-16	147	15	65, 163, 190, 334
18,3	5,41	409		11,20-23	91	15,3-8	37 (n. 70)
18,12	6,12	409		11,25	45 (n. 96), 149	15,5	153-158, 163, 219
18,19	6,13	117, 118, 408		11,25s	334	15,6	435
18,19-23	6,13s	100		11,26	466	15,7	163
18,24	6,14	118, 119, 432		11,26s	480	15,9	405
18,30	6,15	409		11,29	147	15,20-28	334
18,38	7,1	408		11,30s	147	15,24	190
19,7	7,2-53	408		13	197	15,24-28	190s
20,23	7,57-60	408		13,8-10	319, 406, 480	15,44-50	46
20,24	8,1	410		13,11s	149	15,50	190, 225
	8,1 *	148, 405 (n. 51)		14	465	15,51s	147 (n. 10)
<i>Hechos</i> (Hch)	10	360		14,1-6	380		
1,6	10,9-17	409 (n. 56)					
1,13	12,1	408					
1,16-20	12,1-3	408					
1,18s	13,24	167					
	18,24-26	144					

2 Corintios (2 Cor)		5,1	33 (n. 54)
2,10	162	5,5	225 (n. 27)
3,6	197	5,11	31, 405
3,18	225	5,14	405, 480
4,14	147 (n. 10)	5,16-24	462
4,16	225	5,21	190
5,1-10	147 (n. 10)	6,12	31, 33 (n. 54), 405,
5,17	225		482
11,24	31, 405s		
11,25	409 (n. 56)	<i>Filipenses (Flp)</i>	
12,12	160 (n. 39)	1,10	406
		1,15	482
<i>Gálatas (Gal)</i>		1,19-26	147 (n. 10)
1-2	162	2,15s	462
1,2	466	3,6	31, 278 (n. 58), 405
1,13	31, 405	3,20s	45 (n. 96)
1,14	278 (n. 58)		
1,17s	162	<i>1 Tesalonicenses (1 Tes)</i>	
1,18s	219	1,9	319
1,19	163, 219	2,14-16	405
1,22	31	2,15	411
1,23	405	2,16	33 (n. 54),
2	163		201 (n. 53)
2,1s	46	3,13	398 (n. 35), 406,
2,1-10	405		462
2,2	162	4	334
2,4	336, 379, 463, 482	4,5	319
2,6	148	4,15	147, 215
2,6-10	46	4,15-17	147 (n. 10), 215-
2,7s	219		217, 333-334
2,9	149, 219,	4,16	46
	323 (n. 39)	4,16s	45 (n. 96), 179,
2,11-14	148, 276 (n. 54),		215, 217
	380, 410	4,18	215
2,11-16	360	5,23	398 (n. 35), 406,
2,12	148		462
2,13s	482		
2,15	296 (n. 94), 319,	<i>Apocalipsis (Ap)</i>	
	406	2,9	136
2,16	197	21,9 - 22,5	136
2,21	46	21,12	152
3,16	403	21,22	136
4,6	225	21,24	137
4,10	360, 380		

## LITERATURA RABÍNICA

## MISNÁ

<i>Berakoth (Ber.)</i>		<i>Sanhedrin</i>	
2,2	211	7,5	427
3,1	365	7,8	304 (n. 116)
9,5	101 (n. 6)		
		<i>Horayot</i>	
<i>Demay</i>		3,8	280
2,2	285		
2,3	77 (n. 149),	<i>Bekhoroth</i>	
	260 (n. 14), 267s,	8,7	105 (n. 27)
	277 (n. 56), 278,		
	285	<i>Parah</i>	
4,2	285	3,7	292
		11,5	274
<i>Šabbat</i>		<i>Tohoroth</i>	
7,1	304 (n. 116)	7,6	299 (n. 107)
<i>Šeqalim</i>		<i>Miqwaot</i>	
1,3	106 (nn. 28 y 29)	3,2	272 (n. 46)
1,6	106 (n. 30)	6,1.7s	272 (n. 46)
2,1	106 (n. 29)		
<i>Yoma</i>		<i>Niddá</i>	
3,2	273	2,2	271
		4,2	108 (n. 34), 371
<i>Nazir</i>			
7,1	365	<i>Makširin</i>	
		6,3	285
<i>Baba Qamma</i>		<i>Zabim</i>	
9,6	304	5,12	273
<i>Baba Metzia</i>		<i>Yadaim</i>	
4,8	304	2,2	273
		TOSEFTA	
<i>T.Demay</i>		<i>T.Qiddusin</i>	
2,2	267	1,15s	300 (n. 108)
<i>T.Yom ha- Kippurim</i>		<i>T.Sanhedrin</i>	
4[5],5	358 (n. 20)	13,2	316 (n. 23), 317
		13,10	152

MEKILTA

<i>Mekilta Bahodesh</i>		<i>Mekilta de R. Simeón b. Yohai</i>	
5	211 (n. 84)	al Éxodo 20,5	358 (n. 21)
6	211 (n. 84)		
7	358 (n. 20)		

SIFRÁ

<i>Shemini</i>		<i>Números 1</i>	313 (n. 15)
12,3 (a Lev 11,44)	84 (n. 157)	<i>Deuteronomio 49</i>	85 (n. 157)

SIFRÉ

<i>Ahare Mot</i>		<i>SIFRÉ ZUTA</i>	
8,1	359		
8,1s	304	a Nm 6,26	359
13,3 (a Lev 18,1s)	211		

TALMUD BABILÓNICO

<i>Sabbat</i>		<i>Baba Metzia</i>	
31a	67 (n. 140)	33b	284 (n. 70), 317 (n. 31)
<i>Pesahim</i>		<i>Sanhedrin</i>	
49b	267 (n. 32)	26a-b	317 (n. 30)
<i>Yoma</i>		<i>Makkot</i>	
19b	108 (n. 36), 292	24b	66
<i>Sotá</i>			
22b	83		

TALMUD DE PALESTINA

<i>PHagigah</i>		<i>PSanhedrin</i>	
77b (2,1)	263 (n. 22)	21b	353 (n. 3)

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

<i>Manual de disciplina (1QS)</i>		<i>Regla Mesianica (1QS<sup>a</sup>)</i>	
4,8s	359	1,1-3	153
5,11s	359		
6,2-5	133	<i>Himnos (1QH)</i>	
9,4	133	2,9	165 (n. 52)
9,5	133	6,6	165
10,20	165 (n. 52)	6,7s	151 (n. 22)
		14,24	165 (n. 52)

*Rollo de la Guerra (1QM)*

1,2	152
1,3	132
2,1-4	133
2,2s	152
2,5s	133
2,7s	152
3,11	132
3,13	152
5,1	152
7,4	133
7,4-10	133
7,10	133
11,13	152
12,10	314
12,13s	314
12,17	132
13,8s	151 (n. 22)
13,13s	152
14,8s	151 (n. 22)
<i>Comentario a Habacuc (1QpHab)</i>	
2,6	153
5,3-6	153
8,1-3	153
8,8-11	107
9,5	107
10,3-5	153
10,9-13	153
11,4-7	107
11,7	108
12,8s	107
12,10	107

*Comentario al Sal 37 (4QpPs37)*

3,1	134, 165 (n. 52)
3,11	134
<i>4QFlor</i>	
1,1-13	133
1,6	133
1,6s	134
<i>Rollo del Templo (11QT)</i>	
18,14-16	152
10,10-10	135, 137
29,8-18	137
57,5s	152
<i>Documento de Damasco (CD)</i>	
4,2	165 (n. 52)
4,4	373
4,14-18	371
4,18	108
4,20	371
4,21	372
5,6s	371, 372
5,6-8	108
5,7	108 (n. 34)
5,8-11	372
6,4s	165 (n. 52)
6,15s	371
8,16	165 (n. 52)
19,16	165
20,17	165 (n. 52)

APÓCRIFOS Y PSEUDOEPÍGRAFOS

<i>Carta de Aristeas</i>			
92-99	388 (n. 1)	4,37	151
		5,5	151, 322
<i>Baruc</i>		<i>Ben Sira (Eclo)</i>	
2	172	36	151
2,32s	164	36,7.9	314
2,34	165	36,11	151
4 - 5	151	48,10	152
4,25	314	48,10s	145 (n. 5)
4,28	165	48,15	164 (n. 51)
4,31.35	314		

1 Henoc (1 Hen)	11	152	
24-25	130	11,3-7	322
25,3	130	17	131, 166, 177, 319
25,3s	174	17,6	316 (n. 26)
25,5	130, 137	17,6-8	107 (n. 32)
83-90	263 (n. 19)	17,23	131
89,73	130, 131	17,25	131, 319
89-90	130	17,25-27	314
90,26	174	17,26	152
90,28s	130, 137, 139	17,28	131
90,29	130	17,28s	161, 319
90,30	130, 314	17,28-31	152
90,30-33	314	17,29	166
91,9	314	17,31	314, 319
91,13	131	17,32	131, 136 (n. 21), 137, 319, 340 (n. 23)
<i>Jubileos</i>			
1,15	165	17,34	131
1,15-17	131	17,34s	319
1,17	137	17,50	152
1,23	165	18,4-7	165
1,26	131		
1,27	137	<i>Oráculos sibilinos</i> (OrSib)	
1,28	131	3	319
23,26	165	3,294	136
23,30	314	3,489-808	315
		3,517s	315
<i>Judit</i>		3,616	315
11,13	275 (n. 51)	3,669-72	315
		3,702-20	136
<i>1 Macabeos</i>		3,716s	166
2,29-41	353 (n. 2)	3,716-18	315
		3,752s	315
<i>2 Macabeos</i>		3,761	315
1,27s	152	3,772-74	136
2,7	130, 137	5,414-33	136
2,18	152	5,425	137
<i>Salmos de Salomón</i> (SalSl)		<i>Testamento de Abraham</i> (recensión A)	
1,8	388 (n. 3)	1,3	201
2,3	388 (n. 3)		
8	286	<i>Testamento de Moisés</i> (AsMo)	
8,9-19	107	3,4	152
8,13	108 (n. 34), 371, 388 (n. 3)	4,9	152
		5,3	140 (n. 30)
8,34	152	6,1	107 (n. 33),
9,5s	174		140 (n. 30)

7	388 (n. 3)	13,5	129
10,1	202	13,5s	165
10,7	152, 314	13,11 (13)	129, 314
10,9	141 (n. 30)	13,16s	165
		13,16-18	129
<i>Tobías</i> (Tob)		14,5	129, 137
6,13-15	365	14,6s	129, 314
13	172		

## TESTAMENTOS DE LOS DOCE PATRIARCAS

<i>Testamento de Levi</i> (TestLev)		<i>Testamento de Benjamín</i> (TestBen)	
18	202	9,2	131, 137
18,12	202 (n. 55)		

## OTROS AUTORES ANTIGUOS

<i>Flavio Josefo</i>		XV 174	449
<i>Antiguedades judías</i>		XV 178	449
II 275	253	XV 248	105
II 284	253	XV 370	449 (n. 63)
II 286	253	XV 403-408	388 (n. 4)
III 230	106 (n. 31)	XVII 42	290
III 259s	270	XVIII 12-15	289, 290
III 261s	269	XVIII 17	452
VIII 46	240 (n. 22)	XVIII 18	395 (n. 29)
VIII 63-129	388 (n. 1)	XVIII 36-38	272
XII 274-276	353 (n. 2)	XVIII 37	380 (n. 66)
XIII 288	289, 290, 452	XVIII 63s	415 (n. 65)
XIII 296-300	452	XVIII 85-89	434
XIII 297	395 (n. 29)	XVIII 87	169
XIII 298	289	XVIII 90-95	388 (n. 4)
XIII 408-418	448	XVIII 116-119	144 (n. 4), 167, 434 (n. 35)
XIII 411	448		
XIII 417s	448	XVIII 118	331 (n. 13)
XIV 41	454 (n. 72)	XVIII 262	387 (n. 1)
XIV 165	449	XX 97	253, 341 (n. 24), 346, 434
XIV 165-184	448		
XIV 170	449	XX 97s	347, 389 (n. 7)
XIV 171s	449	XX 97-99	207, 253 (n. 64), 430 (n. 26)
XIV 177	449		
XIV 177s	449	XX 98	435
XIV 182	449	XX 98s	333 (n. 16)
XV 165-178	449	XX 167s	341 (n. 24), 347, 434
XV 172s	449		

...Ant...		II 305-308	450
XX 168	253 (n. 64),	II 316	450
	348 (n. 35)	II 318	450
XX 168-172	207, 253 (n. 64)	II 320	450
XX 169	434	II 322-329	451
XX 170	341 (n. 25)	II 331s	451
XX 171s	333 (n. 16)	II 333	451
XX 197-203	452	II 333-337	451
XX 199	452	II 409s	105
XX 199-203	408	II 410	451
XX 200s	410	II 411	279 (n. 59), 451
XX 201	409 (n. 55)	II 422	451
XX 203	329 (n. 9)	IV 300-318	470 (n. 17)
XX 251	453	IV 313	293, 388
		IV 318-325	388
		V 227	269
<i>Guerra de los judíos</i>		VI 300-305	140 (n. 28)
I 110	389	VI 300-309	434 (n. 34)
I 110-114	448	VII 218	106 (n. 29),
I 112	448		388 (n. 2)
I 114	448	VII 437-441	341 (n. 24)
I 148	388	VII 438	348 (n. 35)
I 208-211	448		
I 434	449		
I 550	453 (n. 70)	<i>Contra Apio</i>	
II 72s	318	II 103s	269
II 118	347	II 175-178	269 (n. 38)
II 143s	278	II 175-286	354 (n. 4)
II 159	252	II 177s	283
II 160s	279	II 178	354 (n. 4),
II 162	278 (n. 58),		395 (n. 26)
	279 (n. 59), 289,	II 184	354
	293	II 184-198	287
II 184-203	318 (n. 32)	II 185-187	395
II 224	437 (n. 42)	II 187	271 (n. 43),
II 236-240	318 (n. 32)		287, 453 (n. 75)
II 244	318 (n. 32)	II 194	393, 395 (n. 26)
II 258-260	341 (n. 24), 347	II 198	269
II 259	253 (n. 64)	II 218	395 (n. 26)
II 259s	339	II 218-221	354 (n. 4)
II 261	434	II 232-235	354 (n. 4)
II 261-263	207, 253 (n. 64),	II 261	354 (n. 4)
	333 (n. 16),	II 277s	354 (n. 4)
	347 (n. 25)		
II 263	434	<i>Vida</i>	
II 294-300	318 (n. 32)	28	450
II 301s	450	62	450
II 302-304	450		

<b>Filón</b>		<i>De praemiis et poenis</i>	
<i>Legatio ad Gaium</i>		94-97	136
117	354 (n. 4)	162-165	166
156	388 (n. 2)	162-172	136
159	387 (n.1)	164s	136
192	387 (n.1)		
194	388 (n.1)	<b>Filóstrato</b>	
212	388 (n.1)	<i>Vida de Apolonio de Tiana</i>	
215-215	388 (n.1)	I 2	254
		VIII 31	459
<i>La migración de Abraham</i>			
89	358 (n. 19)	<b>Lactancio</b>	
		<i>Instituciones divinas</i>	
<i>Moisés</i>		IV 21	120 (n. 68)
I 158	250		



## ÍNDICE DE NOMBRES

- Abrahán: 201, 211, 224, 364, 402  
 Abrahams, I.: 99 (n. 1), 102, 105 (n. 27), 261 (n. 14)  
 Agripa I, II (*v.* Herodes)  
 Akiba, R.: 84 (n. 157)  
 Aland, K.: 236 (n. 6)  
 Albeck, Ch.: 274 (n. 49)  
 Albino: 329  
 Alon, G.: 274 (n. 49), 275 (n. 51)  
 Ánano, hijo de Ánano: 388, 452  
 Anás (Ánano el mayor): 426, 446, 454  
 Andrés: 157 (n. 33)  
 Andronico: 163  
 Apolonio de Tiana: 244 (n. 37), 247, 254, 459  
 Aristóbulo II: 448  
 Arquelao: 453  
 Aulén, G.: 18 (n. 14), 49 (n. 100), 103, 276, 280s, 285, 300 (n. 110), 302 (n. 113), 304 (n. 117), 361 (n. 25), 379 (n. 64), 399 (n. 38), 402 (n. 45)  
 Avigad, N.: 108 (n. 37), 272 (nn. 45 y 48)  
  
 Baeck, L.: 84 (n. 58)  
 Bailey, J. A.: 425 (n. 12)  
 Bammel, E.: 18 (n. 4), 179  
 Banks, R.: 104 (n. 24), 356, 362, 363 (n. 33), 365s, 374 (n. 55)  
  
 Barbour, R. S.: 34 (nn. 55-56), 41 (n. 84)  
 Barnett, P. W.: 207 (n. 72), 318 (n. 33), 347 (n. 33)  
 Barrett, C. K.: 17 (n. 2), 154 (n. 26), 383 (n. 84), 390 (n. 8), 393, 440 (nn. 45 y 47), 464 (n. 9), 474, 475 (n. 37)  
 Barth, K.: 393  
 Bartsche, H. W.: 113 (n. 56)  
 Bauer, W.: 246 (n. 45)  
 Baumbach, G.: 138 (n. 24), 414 (n. 62), 417s  
 Baumgarten, A. I.: 275 (n. 51), 280 (n. 60), 395 (n. 28), 409 (n. 55)  
 Baumgarten, J. M.: 132 (n. 8), 356 (n. 13)  
 Beasley-Murray, G. R.: 100 (n. 2), 321  
 Behm, J.: 164 (n. 51), 298  
 Beilner, W.: 440 (n. 46), 443 (n. 52)  
 Berger, K.: 369 (n. 45), 382 (n. 76), 418  
 Bernabé: 163, 308  
 Betz, O.: 77 (n. 148), 252 (n. 63)  
 Bickerman, E.: 430 (n. 25), 450 (n. 64)  
 Billerbeck, P.: 58, 125 (n. 1), 245, 248, 394, 426 (n. 16)  
 Blinzler, J.: 428 (n. 20)  
 Boismard, M. E.: 99 (n. 1), 113 (n. 56), 203 (n. 57), 427 (n. 18)  
 Bokser, B. Z.: 90 (n. 65)

- Boring, E.: 216 (nn. 91-93)
- Bornkamm, G.: 20 (n. 20), 53 (n. 112), 58-61, 63, 69, 104 (n. 25), 121 (n. 70), 159 (n. 36), 177, 206 (n. 66), 207 (n. 73), 339 (n. 21), 390s, 467 (n. 10), 472 (n. 18)
- Bosch, D.: 201 (n. 52), 202 (n. 54), 316 (n. 21), 320 (n. 35), 321, 323
- Bousset, W.: 20 (n. 22), 42s, 48 (n. 99), 50, 52-61, 63, 64 (n. 134), 71, 73, 86-88, 103 (n. 17), 125 (n. 1), 260 (n. 14), 289 (n. 76)
- Bowker, J.: 18, 82-85, 431
- Brandon, S. G. F.: 31 (n. 47), 112, 114 (n. 57), 234 (n. 4), 409 (n. 56)
- Braun, H.: 102 (n. 13), 167 (n. 55), 168 (n. 58), 214 (n. 88), 276, 358 (n. 18)
- Breech, J.: 21 (n. 28), 22 (n. 29), 25s, 43 (n. 90), 178, 188 (n. 10), 191-193
- Brown, R. E.: 159 (n. 35), 421 (n. 1), 423 (n. 9), 427 (n. 17), 428 (n. 18), 454 (n. 73)
- Büchler, A.: 107 (nn. 32-33), 269 (n. 39), 270 (n. 40), 274 (n. 49), 275 (n. 51), 447 (n. 61)
- Buehler, W. W.: 447 (n. 61), 448 (n. 62)
- Bultmann, R.: 39, 43 (n. 91), 48 (n. 99), 54-61, 63s, 69, 99 (n. 1), 109 (n. 40), 116 (n. 62), 118 (n. 66), 143 (n. 1), 167 (n. 57), 168 (n. 58), 174 (n. 73), 187, 188 (n. 10), 195s, 199 (n. 41), 200 (n. 48), 201 (nn. 49-50), 203, 205, 215 (n. 91), 219 (n. 100), 282 (n. 66), 301 (n. 111), 305 (n. 118), 306 (n. 119), 355, 363 (n. 34), 366 (n. 44), 380, 383, 401 (n. 44), 427 (n. 18), 441 (n. 48), 463s, 468, 472 (n. 22)
- Butler, B. C.: 200 (n. 46)
- Cadbury, H. J.: 20 (n. 21), 44-47, 146 (n. 9), 258 (n. 4), 330 (n. 10)
- Caiás: 224, 426, 437, 444s, 454
- Caird, G. B.: 20 (n. 26), 177s, 210 (n. 78), 224, 311 (n. 4)
- Calígula (Cayo): 318 (n. 32), 387s (n. 1)
- Calvert, D. G. A.: 34 (n. 55), 40 (n. 83)
- Carmignac, J.: 186 (n. 3)
- Catchpole, D.: 18 (n. 4), 85 (n. 159), 213 (n. 86), 425 (n. 12), 426 (n. 14), 428 (n. 20), 438 (n. 43), 454 (n. 73)
- Cefas (v. Pedro)
- Cestio: 451
- Charles, R. H.: 130
- Charlesworth, J.: 167 (n. 55), 168 (n. 58), 170s
- Chilton, B.: 41 (n. 84), 190 (n. 18), 193 (n. 22), 194 (n. 24), 210 (n. 78), 211 (n. 79), 224 (n. 118)
- Cohen, S.: 278 (n. 58), 290, 293 (n. 90), 453 (n. 71)
- Collins, J.: 136 (n. 20), 186 (n. 3)
- Conzelmann, H.: 20 (n. 24), 43 (n. 91), 167 (n. 55), 171, 175 (n. 75), 216 (n. 91), 399 (n. 41), 401 (n. 44), 425 (n. 12), 472 (n. 21)
- Cook, M. J.: 291 (n. 85), 357 (n. 15), 398 (n. 37), 416 (n. 67), 418
- Cope, L.: 200 (n. 45), 398 (n. 36)
- Cranfield, C. E. B.: 179
- Crawford, B. S.: 179, 228 (n. 120)
- Creed, J. M.: 425 (n. 12), 428 (n. 18)
- Dahl, N. A.: 31 (n. 47), 41 (n. 85), 49 (n. 100), 421 (n. 2)
- Dalman, G.: 211
- Daniel: 203 (n. 56)
- Davies, W. D.: 35 (n. 62), 100 (n. 5), 103 (n. 20), 110 (nn. 43-44), 112, 177 (n. 78), 324 (n. 43), 374 (n. 56), 375 (n. 58), 376, 397 (n. 34), 421 (n. 1)
- De Jonge, M.: 131 (n. 7)
- Derrett, J. D. M.: 110 (n. 46)
- Dibelius, M.: 39, 61-63, 365, 392 (n. 17), 427 (n. 18), 440 (n. 46)
- Dickens, Ch.: 283s, 287
- Diógenes: 448
- Dodd, C. H.: 18, 54, 73-76, 80, 112 (n. 50), 114 (n. 58), 117 (n. 64), 195s, 199 (n. 44), 201 (n. 52), 211 (n. 79), 212 (n. 85), 221, 229, 424 (n. 11), 468, 472 (n. 19), 473, 475 (n. 35), 476 (n. 38)
- Donohue, J. R.: 428 (n. 18)
- Downing, F. G.: 34 (n. 55), 35 (n. 62), 38 (n. 77)
- Drane, J. W.: 324 (n. 41)
- Dungan, D.: 369 (n. 45), 372
- Dunn, J. D. G.: 115 (n. 60), 144 (n. 2), 156 (n. 32), 159 (n. 36), 177 (n. 76), 204 (n. 59), 205, 220 (n. 104), 346 (n. 32), 358 (n. 18), 360 (n. 24), 440 (n. 46), 458s (n. 2), 464 (n. 8)
- Dupont-Sommer, A.: 392
- Easton, B. S.: 425 (n. 12)
- Edelstein, E. J.: 242 (n. 32)
- Edelstein, L.: 242 (n. 32)
- Edersheim, A.: 102
- Eleazar: 105
- Elías: 145s, 176s
- Eliezer, R. (el Grande): 152, 316s
- Eliseo: 241
- Eliseo b. Abuya: 263
- Ellis, E. E.: 37 (n. 73)
- Enslin, M. S.: 143s
- Epstein, J. N.: 106 (n. 27)
- Esteban: 100, 117s, 212, 386, 408-411
- Ezequiel: 128, 358
- Falk, Ze'ev: 446 (n. 55), 447 (n. 57), 453s
- Farmer, W. R.: 289 (n. 78), 293 (n. 90), 298 (n. 102), 302 (n. 113), 399 (n. 38), 483 (n. 47)
- Felipe: 158 (n. 33)
- Fiedler, P.: 258s (nn. 3, 5-7), 261 (n. 15), 301 (n. 111)
- Filón: 136, 139, 165s, 250, 358, 387 (n. 1)
- Filóstrato: 247, 254, 459
- Finkel, A.: 90 (n. 164)
- Finkelstein, L.: 261 (n. 14), 268, 270 (n. 40)
- Fitzmyer, J.: 430 (n. 26)
- Flender, H.: 333 (n. 18)
- Floro: 450s, 454
- Flusser, D.: 133
- Freyne, S.: 180s (n. 87), 250
- Fridrichsen, A.: 169
- Fuchs, E.: 23, 53 (n. 112), 63, 65s, 298, 345, 348 (n. 37), 475 (n. 33)
- Funk, R.: 299 (n. 103), 399 (n. 38), 402 (n. 45)
- Gamaliel: 52 (n. 109)
- Garland, D.: 397 (n. 34)
- Gärtner, B.: 125 (n. 1)
- Gaston, L.: 100s (nn. 2 y 5), 108 (n. 38), 112 (n. 54), 114 (n. 57), 118 (n. 65), 120 (n. 68), 125s, 130, 132-135, 137 (n. 23), 138 (n. 24), 140s, 157
- Geller, M. J.: 251 (n. 60)
- Gerhardsson, B.: 35-39, 234 (n. 4), 346 (n. 32)
- Glasson, T. F.: 49 (n. 104), 150 (n. 17), 186 (n. 4), 187s
- Goguel, M.: 63 (n. 132), 99 (n. 1), 100 (n. 4), 144 (n. 3), 145 (n. 5), 156, 159s
- Goppelt, L.: 400 (n. 42)
- Goulder, M.: 217 (n. 94), 322 (n. 38), 462 (n. 5)
- Guignebert, Ch.: 143 (n. 1), 159s, 238 (n. 8)
- Gunkel, H.: 215 (n. 91)
- Güttgemanns, E.: 39 (n. 53)
- Hahn, F.: 311 (n. 2), 314 (n. 18), 317 (n. 28), 322 (n. 38), 324 (n. 43)
- Hanina: 89
- Harvey, A. E.: 18, 24, 28s, 103, 109, 123 (n. 72), 204 (n. 59), 206, 214 (n. 88), 238-242, 251, 346s (n. 32), 353, 363 (n. 33), 380s, 382 (n. 75), 383 (n. 82), 391 (n. 14), 393 (n. 18), 417, 419, 421s, 426 (n. 15), 429 (n. 24), 431 (n. 29), 440 (n. 47), 441 (n. 49), 454 (n. 73), 455 (n. 75), 464 (n. 8)
- Heinemann, J.: 151 (n. 20)
- Helfgott, B. W.: 316 (n. 24)
- Hengel, M.: 18, 112 (n. 53), 114, 145 (n. 5), 178 (n. 82), 198, 234 (n. 4), 243 (n. 33), 246 (n. 44), 247 (n. 46), 293 (n. 90), 307 (n. 121), 327-330, 333 (n. 15), 345s, 348, 363, 364 (n. 36), 366, 409 (n. 56), 411, 431s (n. 30)

- Herodes (el Grande): 279 (n. 59), 388 (n. 4), 448s, 452s  
 Herodes Agripa I: 219 (n. 101), 329, 388 (n. 4), 408, 409 (n. 56)  
 Herodes Agripa II: 329, 451ss  
 Herodes Antipas (el Tetrarca): 144 (n. 4), 272, 434s  
 Hill, D.: 216 (n. 91)  
 Hillel: 52 (n. 109), 67 (n. 140), 275 (n. 51), 278s (n. 59)  
 Hircano I: 452  
 Hircano II: 448s, 454  
 Hirsch, E.: 106 (n. 31)  
 Hoheisel, K.: 53 (n. 112)  
 Honí: 89, 251, 254  
 Hooker, M. D.: 34 (nn. 55-56), 35 (nn. 58-59), 464 (n. 8)  
 Horbury, W.: 389 (n. 5), 428 (nn. 19 y 21), 476 (n. 40)  
 Huebsch, R.: 45 (n. 95), 150 (n. 18), 151 (n. 22)  
 Hultgren, A.: 200 (n. 46), 258 (n. 5), 260 (n. 14), 264 (n. 23), 369 (n. 45), 383 (n. 81), 407 (n. 53), 418s  
 Hunzinger, C. H.: 139 (n. 26)  
 Isaac: 224  
 Isaías: 128, 150, 239, 243, 475  
 Jackson, B. S.: 386 (n. 87)  
 Jacob: 127s, 131, 135, 150s, 224  
 Jasón de Cirene: 130  
 Jeremías: 130, 433  
 Jeremiah, J.: 18, 42 (n. 87), 76-80, 84 (n. 157), 101 (n. 6), 103, 109 (n. 39), 113 (n. 56), 145 (n. 6), 151 (n. 21), 156 (n. 30), 162, 168 (n. 58), 169, 209 (n. 75), 257, 259-261, 263, 265s, 277s, 280s, 285, 289s, 293 (n. 89), 294, 297, 301 (n. 111), 302 (n. 112), 307 (n. 121), 311-317, 320s, 323, 326s, 361 (n. 26), 370 (n. 48), 389 (n. 6), 391 (n. 14), 392 (n. 15), 394 (n. 25), 399, 401 (n. 43), 416, 431 (n. 30), 436s, 464 (n. 7), 473, 475 (n. 36), 476 (n. 40), 483 (n. 46)  
 Jerónimo: 429s  
 Jonás: 169  
 José (padre de Jesús): 270  
 Joshua, R. (b. Hananah): 316s  
 Juan (discípulo/apostol): 148, 219, 308, 323, 334, 339, 407s, 409  
 Juan Bautista, 27, 31, 73, 81, 149, 156, 167, 169, 172, 178s, 181, 204-208, 210, 226, 230, 238, 243, 254s, 264, 304s, 311 (n. 1), 325s, 349, 384 (n. 85), 389, 434s, 460s, 466, 469, 471, 485  
 Judá, R. (b. Ilai): 277, 283  
 Judas (discípulo): 154-157, 241 (n. 26), 336, 425 (n. 13), 442s, 469, 476 (n. 38)  
 Judas (hijo de Santiago): 157 (n. 33)  
 Judas el Galileo: 254 (n. 68), 327, 345-348, 430, 458, 477  
 Juel, D.: 117 (n. 64), 125 (n. 1), 133 (n. 14), 137 (n. 23)  
 Junia: 163  
 Kadushin, M.: 316 (n. 24)  
 Käsemann, E.: 19, 29, 63-65, 92 (n. 166), 111 (n. 47), 298, 360 (n. 24), 374 (n. 57), 379 (n. 63), 390, 399 (n. 41), 458 (n. 2), 467 (n. 10), 474  
 Keck, L.: 19 (nn. 15-16), 52 (n. 112), 66 (n. 138)  
 Kee, H. C.: 202 (n. 54), 203 (n. 56)  
 Kelber, W.: 39 (n. 80)  
 Kittel, G.: 52 (n. 109), 187 (n. 4)  
 Klausner, J.: 20, 42, 44, 48 (n. 99), 75, 85-88, 91, 101 (n. 6), 102 (n. 12), 261 (n. 14), 437 (n. 41)  
 Klijn, A. F. J.: 418 (n. 77)  
 Klinzing, G.: 109 (n. 40), 117 (n. 64), 122 (n. 71), 125 (n. 1), 132 (n. 8), 133 (n. 14), 138 (n. 24), 219 (n. 99)  
 Knox, J.: 32s, 458  
 Koch, K.: 20 (n. 23)  
 Kümmel, W. G.: 19 (n. 15), 21 (n. 27), 66-69, 159 (n. 36), 196, 201 (n. 49), 204, 206 (n. 65), 208, 223 (n. 114), 228 (n. 121), 239 (n. 13), 354, 374 (n. 55), 379 (n. 63), 473 (n. 25), 475 (n. 34)  
 Lambrecht, J.: 289 (n. 77), 355 (n. 7), 382 (nn. 73-74, 77-78), 383 (n. 79)  
 Lapide, P.: 90 (n. 65)  
 Lázaro: 425, 446  
 Leivestad, R.: 389 (n. 6)  
 Lichtenberger, H.: 134s  
 Lightfoot, J. B.: 33  
 Lohse, E.: 371  
 Lührmann, D.: 119 (n. 66), 137 (n. 23), 430 (n. 27)  
 Maccoby, H.: 193 (n. 20), 268 (n. 36), 280 (n. 60)  
 MacMullen, R.: 138 (n. 25), 248s, 429s  
 Malco: 449  
 Manson, T. W.: 188 (n. 9), 211 (n. 81), 364 (n. 35), 414 (n. 61)  
 Mantel, H.: 447 (n. 61)  
 Marcus, R.: 449 (n. 63), 452  
 María (madre de Jesús): 270  
 Mazar, B.: 272 (n. 45)  
 McArthur, H. K.: 258 (n. 5)  
 McEleney, N. J.: 38 (n. 74)  
 McKelvey, R. J.: 115 (n. 60), 125 (n. 1), 126-128, 133 (n. 14), 136, 442 (n. 50)  
 McNeile, A. H.: 221 (n. 109)  
 Mealand, D. L.: 34 (n. 55), 47 (n. 97)  
 Merkel, H.: 90 (n. 164)  
 Meye, R.: 154 (n. 28), 156 (n. 32), 157  
 Meyer, B. F.: 18, 41 (n. 84), 81s, 113 (n. 56), 114 (n. 57), 122 (n. 71), 142 (n. 31), 145 (n. 6), 151 (n. 21), 177 (n. 76), 219 (n. 99), 376 (n. 60), 467 (n. 11)  
 Meyer, E.: 143 (n. 1)  
 Miqueas: 128, 150  
 Moisés: 23, 64-67, 87, 90 (n. 164), 92s, 106, 131, 151, 250, 252s, 276, 359, 369, 374, 432, 473  
 Montefiore, C. G.: 298  
 Moore, G. F.: 50 (n. 107), 52, 164 (n. 51), 353 (n. 3), 474 (n. 28)  
 Morgan, R.: 32s, 58  
 Moule, C. F. D.: 33, 72s, 110 (n. 43), 115, 162 (n. 44), 306 (n. 120), 428 (n. 19), 460 (n. 3), 464 (n. 8), 475  
 Müller, U.: 200 (n. 44), 215 (n. 90), 221  
 Munck, J.: 148  
 Natanael: 157 (n. 33)  
 Nehemías: 129  
 Nerón: 409 (n. 56)  
 Nestle, E.: 236 (n. 6)  
 Neusner, J.: 45 (n. 94), 106 (n. 27), 192s, 267 (n. 34), 268, 278s, 290 (n. 81), 313 (n. 15), 317 (n. 29)  
 Nickelsburg, G.: 128, 141 (n. 30)  
 Nolan, A.: 109 (n. 39), 238 (n. 9), 260 (n. 13), 261 (n. 14), 265 (n. 27), 282, 472 (n. 20), 483 (n. 45)  
 O'Neill, J. C.: 146, 162, 200 (n. 47), 201 (n. 53), 221 (n. 109), 229, 364 (n. 36)  
 Pablo: 27, 31, 33, 37, 46, 87s, 91s, 146-148, 157, 162s, 167, 179, 190, 197, 201, 210, 215, 217, 219, 225s, 265, 308, 311, 331, 334s, 338s, 353s, 360, 368s, 373, 376s, 380, 393, 395s, 398s, 402s, 405s, 409s, 435, 460, 462s, 478s, 482  
 Pamment, M.: 214 (n. 89)  
 Pedro (Simón): 88, 148s, 154, 157, 162s, 218, 236, 241, 308, 323, 331, 334, 336, 338s, 360, 376, 383, 409s, 414, 435, 440, 482  
 Perrin, N.: 39 (n. 81), 66 (n. 138), 167 (n. 55), 169, 188s, 191, 193, 195 (n. 33), 196 (n. 36), 199, 200 (n. 48), 201 (n. 51), 206 (n. 66), 211 (nn. 80-81), 213 (n. 87), 214 (n. 88), 216 (nn. 92-93), 218 (nn. 95 y 97), 220s, 223s, 233 (n. 2), 259 (n. 8), 265 (n. 25), 295s, 299s, 303, 307 (n. 121), 308 (n. 22), 363 (nn. 32 y 34), 364 (n. 35), 391  
 Pesch, R.: 32 (n. 48), 112 (n. 50), 160 (n. 38), 261 (n. 14), 305 (n. 118), 324 (n. 43), 383 (n. 83)  
 Poncio Pilato: 24, 61, 87s, 224, 393, 428, 434, 436, 442s, 445, 454s  
 Przybylski, B.: 215 (n. 89)

- Rabin, Ch.: 371  
 Räisänen, H.: 382 (n. 78), 383 (n. 79), 385 (n. 86)  
 Rawlinson, A. E. J.: 33  
 Reicke, B.: 333 (n. 17)  
 Remus, H.: 251 (n. 61)  
 Rengstorf, K. H.: 163 (n. 50), 187 (n. 4)  
 Reumann, J.: 202 (n. 54), 206 (nn. 65, 67-68), 323 (n. 40), 389 (n. 6), 393s, 416s, 428, 444 (n. 54)  
 Riches, J.: 170, 174, 297, 312-314, 316, 320, 327  
 Riesner, R.: 35 (n. 60), 234 (n. 4), 346 (n. 32)  
 Rivkin, E.: 280 (n. 54), 447 (n. 61)  
 Robinson, J. A. T.: 40 (n. 82)  
 Robinson, J. M.: 19 (n. 16), 66 (n. 138)  
 Rohde, J.: 168 (n. 58)  
 Roloff, J.: 19 (n. 16), 99 (n. 1), 102s, 109, 114 (n. 57), 121, 122 (n. 71)  
 Rowland, C.: 186 (n. 3)  
 Safrai, S.: 446 (nn. 55-56), 447 (nn. 57-59), 450 (n. 64), 452 (n. 67)  
 Salomé Alejandra: 446s, 452  
 Salomón: 221s, 227  
 Sanday, W.: 53 (n. 114)  
 Sanders, E. P.: 20 (n. 23), 33 (n. 50), 35 (n. 62), 38 (n. 74), 41 (n. 86), 43 (n. 89), 45 (n. 95), 50 (n. 108), 58 (n. 127), 77s (nn. 149-152), 93 (nn. 167-168), 106 (n. 27), 109 (n. 39), 147 (n. 11), 151 (n. 22), 153 (n. 25), 165s (nn. 53-54), 173 (n. 71), 186 (n. 3), 187 (n. 7), 200 (n. 45), 262 (n. 16), 263 (n. 18), 266 (nn. 28-29), 269 (n. 39), 274 (n. 49), 283 (n. 68), 284 (n. 70), 292 (n. 87), 298 (n. 101), 300 (n. 108), 304 (n. 116), 316 (n. 24), 324 (n. 42), 331 (n. 14), 344 (n. 28), 354 (n. 4), 358 (n. 20), 359 (n. 22), 397 (n. 32), 402 (n. 46), 403 (n. 47), 405 (n. 49), 412 (n. 58), 421 (n. 1)  
 Sanders, J. T.: 144 (n. 2), 265 (n. 24), 266 (n. 31)  
 Santiago, hermano de Jesús: 31 (n. 46), 86, 88, 149, 219s, 308, 323, 329, 334, 339, 376, 383, 408, 463  
 Santiago, hijo de Zebedeo: 218 (n. 98), 219, 339, 408  
 Sara: 364  
 Schäfer, P.: 389 (n. 6)  
 Schenk, W.: 179 (n. 84)  
 Schiffman, L.: 296 (n. 94)  
 Schlatter, A.: 363s  
 Schlosser, J.: 164, (n. 51) 168 (n. 58), 169s, 174s, 194 (n. 23), 200 (n. 48), 201 (n. 52), 209 (n. 76), 216 (n. 93), 220s, 228 (n. 122), 299 (n. 104), 322 (n. 38), 327 (n. 4), 333 (n. 18)  
 Schmiedel, P. W.: 39 (n. 54)  
 Schoeps, H. J.: 91  
 Schottroff, L.: 265 (n. 24)  
 Schürer, E.: 45 (n. 94), 105 (n. 26), 250 (n. 57), 267 (n. 34), 280 (n. 60), 287 (n. 75), 292 (n. 88), 293 (n. 91), 369 (n. 47), 420 (n. 83), 446 (n. 56), 447 (n. 57), 450 (n. 64), 454 (n. 74)  
 Schürmann, H.: 19 (n. 14), 160 (n. 38), 162 (n. 44), 361, 381 (n. 72), 418  
 Schwartz, D. R.: 279 (n. 59)  
 Schweitzer, A.: 44, 48 (n. 101), 49s, 54s, 69, 76, 186-189, 195 (n. 25), 442 (n. 51), 467-472, 476 (n. 39), 479 (n. 41)  
 Schweizer, E.: 18, 26 (n. 40), 69-71, 160 (n. 41), 299 (n. 104), 365, 391 (n. 14)  
 Scott, B. B.: 21s, 25s, 188-193  
 Sexto César: 449  
 Shammai: 275 (n. 51)  
 Simeón, R. (b. Yohai): 300 (n. 108)  
 Sloyan, G.: 421 (n. 1), 428 (n. 18)  
 Smith, M.: 24-30, 35 (n. 62), 235 (n. 5), 241, 243-255, 269 (n. 38), 287 (n. 74), 289s, 293 (n. 90), 318 (n. 32), 346s, 410 (n. 57), 419, 434 (n. 36), 436, 437 (n. 41), 440 (n. 46), 452, 453 (n. 71)  
 Spiro, S. J.: 267, 274 (n. 50)  
 Stanton, G. N.: 24 (n. 31), 37 (n. 73), 257 (n. 1)  
 Stauffer, E.: 91, 417  
 Stern, M.: 287 (n. 75), 420 (n. 83)  
 Strack, H.: 245  
 Strobel, A.: 426 (n. 16), 428 (n. 20), 431 (n. 29), 452 (n. 69)  
 Suhl, A.: 102 (n. 14)  
 Sweet, J. P. M.: 333 (n. 17), 339 (n. 20), 411 (n. 60)  
 Tadeo: 157 (n. 33)  
 Taylor, V.: 99 (n. 1), 100 (n. 3), 219 (n. 101), 220, 426 (n. 14), 483 (n. 45)  
 Teudas: 207, 210, 230, 251 (n. 58), 253s, 327, 333, 342, 345-348, 389 (n. 7), 430, 434s, 477  
 Thackeray, H. St. J.: 106 (n. 29)  
 Theissen, G.: 109 (n. 40), 330 (n. 12), 336 (n. 19), 347 (n. 33), 348, 378 (n. 62), 398 (n. 36), 485  
 Thurneysen, E.: 472 (n. 21)  
 Tiede, D. L.: 251 (n. 61)  
 Tobías: 365  
 Tomás: 157 (n. 33)  
 Trautmann, M.: 109 (n. 40), 113, 116 (n. 60), 122 (n. 71), 156 (n. 32), 160s, 206s, 302 (n. 113), 307 (n. 121), 326 (n. 3)  
 Trocmé, E.: 103, 160 (n. 40), 436, 439 (n. 44)  
 Tuckett, C.: 322 (n. 38)  
 Urbach, E. E.: 52 (n. 110)  
 Vegecio: 429  
 Vermes, G.: 18, 48 (n. 99), 88-90, 105 (n. 26), 134, 251, 267 (n. 34), 287 (n. 75), 292 (n. 88), 293 (n. 91), 346 (n. 32), 369 (n. 47), 371 (n. 51), 383 (n. 83), 392 (n. 17), 415 (n. 66), 420 (n. 83), 446 (n. 56), 447 (nn. 57-58, 60-61), 454 (n. 74), 476 (n. 40)  
 Vielhauer, P.: 109 (n. 40), 154s, 157, 218 (n. 96)  
 Volz, P.: 125 (n. 1), 344 (n. 29)  
 Weiss, J.: 55, 186, 188, 194, 196  
 Westerholm, S.: 262 (n. 15), 269 (n. 38), 271s, 274 (n. 49), 276 (n. 55), 303s, 356s, 363 (n. 33), 369s, 382 (n. 76), 383 (n. 83), 416 (n. 67)  
 Westermann, C.: 127 (n. 2)  
 Wilder, A.: 363, 365 (n. 41)  
 Wilson, W. R.: 423 (n. 8)  
 Wink, W.: 145 (n. 6)  
 Winter, P.: 18, 31 (n. 47), 48 (n. 99), 421 (n. 2), 422s, 428 (n. 18), 443 (n. 52), 454 (n. 73)  
 Yadin, Y.: 108 (n. 35), 133, 135 (nn. 18-19), 272 (nn. 47-48)  
 Yehosúa ben Qorjá: 211  
 Zahrnt, H.: 19 (n. 15)  
 Zaqueo: 259, 300, 302s, 306  
 Zeitlin, S.: 90 (n. 164)

## ÍNDICE DE MATERIAS

- Abstracciones religiosas: 338, 341, 342s, 474; no fueron la causa de la escisión cristianismo-judaísmo: 402
- Actos externos, requeridos por el judaísmo: 394
- Alianza, implícita en el uso de «Reino»: 211s; rota por los pecadores: 263; inclusión de los *'amme ha-arets* en la: 286; conocimiento general de cómo estar incluido en ella: 300
- 'Amme ha-arets*: 77, cap. 6 *passim*
- Amor al prójimo: 276, 342s
- Ancianos: 424, 444ss
- Antítesis: 29, 64, 66s, 70, 79, 374-379; *v. tb.* Sermón de la montaña
- Apocalíptica, relación con la escatología: 186
- Arrepentimiento, perdón y gracia
- en el judaísmo: 42, 66; un gran tema general: 163-166, 180, 299s; postulado como ausente del judaísmo: 42 (n. 87), 57 (n. 126), 70s, 77, 296-300, 312s; o del fariseísmo: 399s; terminología para: 163s
  - la fe de Jesús en ellos, mantenida como ofensiva: 295-301, 307, 398-403; no fue la causa de la ruptura judaísmo-cristianismo: 402s; compartida por Jesús y otros: 342s
  - creencia en que estaban reservados para el *éschaton*: 296, 299
  - ¿requerían restitución y obediencia?: 303s
  - en la predicación de Juan Bautista: 144-145, 167
  - común a judaísmo y cristianismo: 167
  - requeridos para la reconciliación: 287s; puestos de manifiesto mediante el sacrificio: 389; *v. tb.* Judaísmo, ideas comunes con respecto a; Perdón
- Atributos de las divinidades: 248s
- Autenticidad, algunos argumentos en pro y en contra de la: 100-101 (n. 5), 109s, 118ss, 153-158, 168ss, 215-220, 396ss
- Autocontradicción: 343
- Autogobierno judío: 446-454, 470
- Autores antiguos, características: 429s, 435s
- Ayuno: 306, 378, 384 (n. 85)
- Blasfemia, acusación contra Jesús: 71, 75s, 91, 116, 424-427, 429, 431, 455; el perdón de los pecados como: 70s, 391-393
- Boulé* (consejo): 448, 450s

- Carismáticos (*v.* Judíos carismáticos)
- Causa y efecto, falta de preocupación por: 236, 429s, 433; inferible ocasionalmente: 237; *v. tb.* Evangelistas
- Causas inferidas a partir de los resultados (argumento «humo y fuego»): 20, 44ss, 110s, 193, 207, 210, 217ss, 229s, 323s, 381, 419; un caso en contra: 324; *v. tb.* Disimilaridad, Discípulos, comportamiento y creencias de los
- Celotas: 82, 88, 336
- Comensalidad: 234, 276, 281s, 298, 307s, 390-391
- Compasión, como motivo de las curaciones de Jesús: 238
- Comprensión que tenía Jesús: 122, 126s, 140, 193, 328, 335-340, 341s, 461, 470
- Conexión causal de Jesús con las consecuencias: 22ss, 26 (n. 39), 42-48, 49s, 55s, 60ss, 71s, 74s, 76, 82, 90ss, 194, 244, 245, 247, 297s, 433, 478
- Confesiones de fe en la literatura de los especialistas: 206 (n. 71), 207, 399-402; *v. tb.* Teológicos, prejuicios
- Contexto, necesario para conocer el sentido: 30, 34, 39s, 197, 377
- Conversión: 248s
- Crítica de las formas: 35-39
- Desemejanza (disimilitud), principio de: 39s, 217, 257s, 364, 440s, 476
- Día de la expiación: 296, 306
- Dichos, autenticidad de los: 34-42; uso de: 160s, cap. 4 (esp. 220s, 226s), 321, 342s; individualismo de los: 178, 310, 326, 435
- Diezmos: 267
- Discípulos, carencia de ambición política o militar de los: 337s, 422, 455; expectativa originaria: 338s; no fueron ejecutados: 331, 333, 343, 348, 409s, 415, 422, 455, 470; protegidos por Roma: 423; ignoraban la razón de la ejecución de Jesús: 428ss
- Discípulos, su comportamiento y creencias como indicios de la concepción de Jesús: 122, 154, 175, 193, 217, 226, 311, 323s, 336-340, 355-357, 360, 375-376, 382s, 384-386, 440s, 470; *v. tb.* Causas inferidas a partir de los resultados
- Divorcio, prohibición del: 335, 368-373, 391; como índice de un orden nuevo: 335, 340, 374
- Doce, los: motivos de Jesús para llamarles: 69, 80, 160, 331s; papel de los: 74, 160s, 162s, 328, 330; facticidad de los: 156s; como símbolo: 158, 161, 218s, 231; listas de nombres: 157; como jueces: 224; su actividad postpascual: 336
- Doce tribus, las: 131, 149-153; en las expectativas de Jesús: 161s, 175, 179s, 231, 335, 339
- Don y exigencia: 302
- Economía salvífica (o alianza) mosaica: 363, 367, 373, 386, 388s, 419, 432
- Ejecución, causa de la: 262, 289, 419s, 421s, 423-438; causa específica de la: 431s, 436s, 442; no explicable por las enseñanzas de Jesús: 327, 330; razón propuesta en esta obra: 338s; fundamentos generales de la: 431; agentes de la: 291, 295, 420; ¿explicada por la cuestión de la Ley?: 353s; llevada a cabo por los romanos: 422, 455; ignorancia de los evangelistas de sus razones: 429s; acontecimientos determinantes (según los evangelistas): 423-442
- Entrada en Jerusalén: 55, 60, 438-442, 455
- Ephthasen*, significado de: 200 (n. 47), 201
- Escatología, judía: 49, 125-142, 149-153, 163-166, 173s; su extensión: 186s; influjo sobre los gentiles: 317
- Escatología, como contexto de Jesús: 27, 30, 46s, 141s, 143-149, 225s, 251, 311, 379; como contexto del movimiento cristiano primitivo: 147s, 179s, 193, 379; previa a la muerte de Jesús: 149s, 193, 335-338, 459, 463s
- Escatología jesuánica, en la investigación cristiana: 49, 54s; del propio Jesús: 121s, 125, 188, 226-230, 338 (incluyendo a los discípulos), 342, 439, 459, 471, 478; como determinante de la concepción de la Ley: 384-386; la de otros profetas: 341; *v. tb.* Tiempo final; Teología de la restauración; Restauración de Israel
- Escribas: 271, 293, 357, 392, 397, 416, 418, 443s, 447
- Esenios (secta del Mar Muerto): 45, 78s, 278s, 286, 369
- Evangelistas, desconcertados por la escena y el dicho del Templo: 122, 432s; desconcertados por la traición: 155s, 158; añadieron dichos sobre el arrepentimiento: 167s, 173 (cf. 326s); remisos (excepto Marcos) a incluir la reivindicación mesiánica de Jesús: 425s; deseosos de incriminar a los judíos y excusar a los romanos: 428; favorecedores de la misión a los gentiles: 320s; conocimiento deficiente respecto a causa y efecto: 429ss; a los motivos de Jesús y de aspectos de su vida pública: 236s; a los motivos de los líderes judíos: 429s, 484s; a los oponentes de Jesús: 418 (n. 77); a quién hizo qué y quién era quién: 431, 445s; como escritores de su época: 429s, 435; *v. tb.* Iglesia, tendencias; cada uno de los evangelistas
- Exégesis de los dichos, dificultad de la: 193s, 196-199, 221; *v. tb.* Dichos
- Exorcismos, ¿prueba de la presencia del Reino?: 201s, 205s, 210, 227, 233s, 237, 239s, 242, 246s; como fuente de la reivindicación de divinidad: 245, 248s; uso de imitación en los: 246; como posible causa de conflicto: 390; *v. tb.* Milagros
- Expectativa cristiana común: 333s; *v. tb.* Escatología
- Expiación, y determinación de lo que constituye pecado: 270s, 280s, 285; *v.* Día de la expiación
- Exterioridad ritual: 103, 109, 309, 393s; *v. tb.* Distinción interno/externo
- Fariseos
- identidad de los: 82ss, 260s, 277-280, 282, 286, 288, 291, 389; definidos por los investigadores a partir de datos erróneos de los evangelios: 392; cf. 259 (n. 8)
- actitud hacia el pueblo llano: 266, 294
- preocupación por las leyes de pureza bíblica no en exclusiva: 271, 394s; ni por la observancia de la Ley: 272s, 362
- actitud hacia el Templo: 286, 291s, 392
- actitud hacia los gentiles: 318s
- fe en la resurrección: 344
- actitud hacia la Ley: 370 (n. 48), 395
- influencia de los: 280-282, 286, 288-294, 308s, 446-454; exagerada por Josefo: 290
- concepción ultrajante de los: 266s, 283s, 298s
- considerados incompetentes en abstraerse del formalismo religioso: 400
- Jesús como superior a los: 375; *v. tb.* Jesús como demandante de una justicia superior
- como adversarios de Jesús: 52s, 62s, 75-79, 82, 85s, 89, 93, 113s, 281s, 288s, 297, 301, 308s, 380s, 383 (n. 83), 390, 394, 414, 416-419, 424, 443-446, 456
- crítica (supuesta) de Jesús a los: 396-400
- ¿los hubo en Galilea?: 88, 293, 419
- Géneros literarios, necesidad de su multiplicidad para conocer una cosmología: 192
- Gentiles, actitud de Jesús hacia los: 112s, 170, 320-324; actitud del judaísmo

- hacia los: 127-132, 136s, 165s, 177s, 296 (n. 94), 311-320; en el *éschaton*: 317 (n. 28), 319s; considerada negativa: 315s; misión cristiana a los: 143, 147-149, 311, 323, 325; indica expectación escatológica: 147-149, 462s, 478; oposición de algunos hacia los: 323s; actitud de Pablo hacia los: 319; *v. tb.* Escatología
- Haberim*: 45, cap. 6 *passim*, 369, 382s  
*Hakamin*: 280
- Hechos conocidos de Jesús, necesarios: 23; propuestos previamente: 23ss, 28s; propuestos en esta obra: 31; facticidad (pero falta de carga informativa) de los milagros: 254; facticidad (y problematicidad) de la asociación con pecadores: 258s; apuntan hacia un marco escatológico: 172, 325; hacia la esperanza de la restauración de Israel: 176-181, 325s; hacia la expectativa de Jesús del reino futuro: 230s, 338s, 342s; hacia la relación entre el mensaje de Jesús y el del Bautista: 332; hacia un reino de otro mundo: 422s; listas de grados de probabilidad: 139s, 208-210, 230s, 440, 466s
- Hijo del hombre: 187, 212-218, 222, 464
- Hipocresía*: 397, 482s; *v. tb.* *Fariseos*
- Hipótesis, necesidad de: 21, 41 (n. 84), 42-48, 81, 94s (y límites), 122s, 247
- Idolatría: 315
- Iglesia, tendencias al transmitir y crear tradición: 37s, 117, 119s, 154, 160s, 257s; añadidos eclesiales a la tradición acerca de los pecadores: 257-259; incómoda con la relación de Jesús con Juan Bautista: 143 (n. 1); la traición: 155s; la petición de Santiago y Juan: 219s; *v. tb.* Evangelistas
- Illetados, los: 282-284
- Impureza y pecado: 269 (n. 39), 270, 273, 276s, 284s, 308; presunta des-trucción final de, según el judaísmo: 312s; *v. tb.* Pureza
- Inmoralidad sexual: 315, 371
- Interior/exterior, distinción entre: 103s, 111; *v. tb.* Exterioridad ritual
- Israel, restauración de: 80-82, 115s, 122s, 128s, 131s, 136, 137s, 149-153, 170, 318s; concepción de Jesús de la: 149s, 176-181, 226s, 326s, 331; *v. tb.* Escatología
- Jesús
- pretensión: 63s, 73s, 90, 93s, 205s, 227-230, 307s, 341, 348
  - ¿predicador del arrepentimiento?: 166-172, 300s, 304-307, 310, 326s, 328, 332
  - como tipo religioso: 251-255, 345-349
  - como profeta de la restauración: 168-181, 251-255, 325, 345-348, 412; discordancias: 172s, 177s, 180s, 413s
  - como aspirante a rey (futuro): 346, 421s, 439, 455; manso y humilde: 341, 442, 457; *v. tb.* Mesías
  - como reformador religioso: 108, 110, 113 (n. 56), 114, 140ss, 302, 311s, 320
  - como maestro: 21s, 24ss, 178, 234, 246s, 255, 346, 458
  - como demandante de una justicia superior: 374-379, 393s, 396s, 462
  - como mago: 24-28, 244s; sospecho de serlo: 238s, 346
  - como líder sectario: 309s, 326; convocador de «todo Israel»: 325-332
  - no midrasista: 356s; no definidor de *halaká*: 357, 370
  - como único: 206, 210, 229, 240, 261, 345s, 348, 359s, 457s
  - como poniéndose en el lugar de Dios: 70s, 348, 390-393
  - estatura moral personal: 458
  - relación con el Bautista: 143-146, 181, 206, 226, 228, 264, 304s, 326s, 332, 415, 485; comparado con: 331 (n. 13), 332, 347, 435, 461
  - y el judaísmo (puntos en cuestión): 387s, 402ss, 423s
  - mensaje, novedad y ofensividad del: 306s, 310, 389-391, 413s
  - como arrogándose prerrogativas del sacerdocio: 392s, 432
  - y victoria militar: 112, 180, 333s, 336, 421s, 432
  - (auto-proclamación) reivindicación respecto de sí: 44-48, 49, 61s, 64, 71-83, 88, 236, 242, 255, 311s, 326s, 330s, 342, 348, 389, 393s, 403, 412ss, 424, 438-442, 457, 485s; le llevó a la muerte: 476
  - concepción de su papel en el Reino: 340, 440s, 457, 460s, 464
  - concepción de su propia obra: 146, 202, 204, 208s, 222, 227-230, 235, 255, 265, 376, 403, 457
- (*V. tb.* Ejecución; Escatología; Israel, restauración de; Perdón; Reino; Tiempo final)
- Jesús, interpretación teológica de su muerte («por el evangelio»): 68s, 71, 80, 298s, 303, 464s, 472-477
- Jesús confrontado con el judaísmo (puntos de vista de los investigadores): 50s, 52s (n.112), 56-60, 70s, 73, 77s, 481s
- Josefo, exagera el papel de los fariseos: 278ss, 289-291, 451ss; seguido por los especialistas: 289s; exagera la lealtad a Roma de los judíos: 318, 453 (n. 71); resta importancia a la esperanza de redención: 318; papel del Sanedrín en: 446-451; papel de los sacerdotes en: 450-454; ¿fariseo?: 290
- Juan, evangelio de, escena del juicio en el: 454, 455s; Juan Bautista en el: 144
- Judaísmo normativo: 287, 289; punto de vista denigratorio sobre el: 20, 42s, 51s, 294, 320; límites de la tolerancia en el: 29, 91
- Judaísmo, ideas comunes con respecto a: — el valor del Templo y de los sacrificios: 104s, 106 (n. 27), 113, 122s, 130-136, 292
- la obediencia a la Ley: 113, 283, 289, 354, 380
  - Dios como rey: 228s
  - esperanza de restauración: 129, 150, 152s
  - castigo (juicio) y redención: 138s, 149-153, 163s, 173s
  - actuación de Dios en la historia: 192
  - *'Amme ha-arets* como miembros primarios del judaísmo: 287
  - observancia de las fiestas y del ayuno el día del perdón: 293
  - la exclusión de los malvados: 293
  - esperanza en la conversión de los gentiles: 319s, 324
- Judaísmo, fin del tiempo del, sacudida de sus cimientos: 59, 64, 79, 330s, 400
- Judaísmo palestino, no aislado: 241, 247s
- Judíos carismáticos: 89, 251, 345ss, 413, 457
- Juicio, en la predicación de Jesús: 174-176, 325s
- Juicio a Jesús, escenas: 116s, 423-432; proceso: 426 (n. 16), 428s; legalidad del: 454 (n. 73)
- Lavatorios de manos: 273-275, 381s, 416
- Legalismo: 390; ¿condujo a la confrontación y la muerte?: 393-404, 416s
- Ley: 29; comprensión de la L. en el judaísmo: 92s; conocida por la generalidad de los judíos: 283; dificultad en cumplirla: 283; distinciones en ella: 357s, 378; oral: 358s; Jesús y: 53, 56, 59s, 62, 64, 66s, 70, 72s, 76, 79, 84-88, 90-94, 276s, 281, 288s, 296, 306, 310, cap. 9 *passim*, 390s, 413, 417; la concepción de Jesús no implica desobediencia: 373, 378, 384-386, 390s, 465, 480

- Leyes dietéticas, alimentarias: 354, 374, 380-384, 417
- Lucas (autor de Hechos), límites de su conocimiento: 410
- Lucas, evangelio de, elude la amenaza contra el Templo: 117, 120; enfatiza el arrepentimiento y la reforma: 168, 172s, 258s, 264s, 300s, 304, 398, 462; antijudaísmo en el: 399; antifariseísmo en el: 266, 399s, 416; tiene las carencias de los historiadores coetáneos: 430; protege al cristianismo de la acusación de irreligiosidad: 425 (n. 12); relato de la pasión en el: 425 (n. 12), 428 (n. 20)
- Marcos, evangelio de, las multitudes en: 236; motivo para las curaciones en: 238; interpretación del incidente del Templo: 433; la Iglesia como Templo en: 117 (n. 64); lagunas en el conocimiento de la ley judía: 275 (n. 51), 382 (n. 74); material secundario en: 99 (n. 1), 117 (n. 64)
- Mateo, evangelio de, parentesis en: 36; «llanto y crujiir de dientes» en: 175, 322; «entrar en el Reino» en: 212, 214s; el Reino como suceso cósmico en: 212-215; preocupación por encontrar confirmación escriturística para la vida de Jesús: 155, 239, 341s, 438; estrato favorable a la Ley en: 374, 397; perfección de la conducta en: 462; favorable a la misión a los gentiles: 375 (n. 59); relación con Pablo: 217 (n. 94); los fariseos como hipócritas en: 397 (n. 34), 484 (n. 51)
- Mesías, ¿esperado?: 129, 131, 138, 177; en los Salmos de Salomón: 166
- Mesías, Jesús como: 334s, 340, 422, 425-429, 440s, 460s
- Milagro escatológico, esperado por Teudas y otros: 341s, 347; no fue prometido por Jesús: 347; sus milagros no eran signos escatológicos: 341, 347; esperado por Jesús para el futuro: 225s; al igual que los discípulos: 338, 342, 439, 459, 470s
- Milagros: cap. 5 *passim*; relación con la enseñanza: 235-237, 243, 247; atrajeron a las multitudes: 243, 255, 457; como forma de autenticación: 237s, 252-255; v. *tb.* Exorcismos
- Mínucias: 375s; recomendadas por el Jesús de Mateo: 393s
- Miqvaot (piscinas de inmersión/baño ritual): 271ss, 292
- Monoteísmo ¿estricto?: 250
- Movimiento cristiano, como movimiento escatológico ortodoxo: 462s; diferenciado del resto del judaísmo: 148, 226, 463
- Multitudes (o masas): 233, 235-237, 328-331, 412s, 414s, 428, 433ss, 457; atraídas por los milagros: 242, 255, 436; imprecisión en la estimación de los autores de la Antigüedad: 435s
- Nacionalismo (exclusivismo) judío: 53, 56, 59, 62s, 67, 69, 315s; actitud de Jesús hacia el: 176-181, 325s
- Nomismo aliancista: 480s
- Pablo y el judaísmo: 395s
- Pablo y la Ley: 197s, 377
- Palestina (v. Judaísmo palestino)
- Parábolas, interpretación de Jeremías de las: 259 (n. 8), 321, 399; en Lucas: 168, 264s, 300s, 400s (como fuente de información histórica de la oposición a Jesús); contra la autojustificación, ¿auténticas?: 404, 458; tratan de Dios, no de la propia justicia: 168, 300s, 404; del arrepentimiento: 265
- Parábolas como causa de la muerte de Jesús: 298s, 401
- Parábolas de Henoc: 187 (n. 7)
- Pasión (v. Relatos de la pasión)
- Patio de los gentiles: 101 (n. 6), 110, 112s, 324
- Pecadores: 64s, 68, 70s, 76, 161, 167, 223, cap. 6 *passim*, 338, 348, 368, 378, 382, 389-392, 406s, 413s, 416s, 424, 432; no literalmente pobres: 265; ¿les requirió Jesús para que se convirtieran a la Ley?: 303-307, 439, 461s; su admisión no fue continuada por la Iglesia: 257, 308, 310, 461s; ¿se limitó la misión de Jesús a ellos?: 326; definición de los: 260s (n. 14)
- Perdón, ¿signo del *éschaton*?: 233s; ¿exclusivo del *éschaton*?: 296s; fe de Jesús en el p. como causa de oposición y de su ejecución: 297-301, 327, 391, 401s, 416, 432
- Perdón, ofrecido por Jesús (punto de vista de los investigadores): 68-72, 77s, 260s, 295-301, 390-393, 432; en la predicación de Jesús: 170s; v. *tb.* Judaísmo, puntos de vista comunes en el
- Persecución del movimiento cristiano: 143, 148, 329, 405-412, 415; no explica la oposición a Jesús: 406; ayuda a identificar a los principales oponentes: 411s
- «Poderosos», los: 413, 450
- Polémica en el Nuevo Testamento: 481-485
- Presente y futuro en Pablo: 225
- Problema sinóptico, relaciones sinópticas: 200 (n. 45), 213s, 216, 322 (n. 38), 375 (n. 59)
- Profecía, supuesto cese de la: 389
- Profetas, otros, los ejecutados por los sacerdotes: 389, 434; sino por los romanos: 339
- Profetas cristianos, en cuanto emisores de dichos: 215-217, 219s
- Profetas que realizaban signos: 207, 210, 253, 318, 434
- Proféticos, signos (v. Simbólicos)
- Publicanos (recaudadores de impuestos): 264ss, 299ss, 305, 375 (n. 59), 376, 390s, 397s
- Pureza en el judaísmo: 262, 269-273, 394s; y *haberim*: 267-269; y fariseos: 278ss, 394s; percibida como trivial: 309, 394s; ¿tema de conflicto?: 294, 309s, 394s, 416s; en gran medida no imponible a la fuerza: 395; v. *tb.* Impureza; Sacerdotes; Templo
- Pureza, ¿preocupación de Jesús por la?: 99-104, 111, 115, 121s
- Rabinos, considerados representantes del fariseísmo: 261, 277s, 453; representan el lamentable «judaísmo tardío»: 313
- Reino
- sentido general claro: 190-194, 198, 230; gama de significados: 209, 210-223, 465
- como símbolo: 188-194
- como alianza: 211s, 343s
- como cataclismo cósmico futuro: 186-189, 195, 212-218, 333s, 343
- como transformación del estado presente: 146, 218-221, 334-344, 439
- como presente: 74, 76, 81, 196, 221-223, 234; el problema de presente y futuro: 194-196, 223-231; argumentos basados en Mateo 12,28 y pasajes afines: 199-206, 221
- como banquete: 307, 439
- ultramundano esperado por los discípulos: 336-338, 422, 439
- en Pablo: 189s, 333s, 336, 338
- Relatos de la pasión: 423-432
- Resurrección, fe en la de Jesús: 46, 459; implicaciones para la concepción del Reino: 333, 336, 337s; medida en la que llevó al surgimiento del movimiento cristiano: 44, 46, 349; fe de Jesús en la: 344
- Sábado: 284, 353, 360, 379-384, 416s
- Sacerdotes, sacerdocio: 107s, 113s, 132s, 271s, 292s, 348; aceptaban a los *amme ha-arets*: 286; autoridad e influencia de los: 287s, 289-293, 388s; portavoces oficiales de Dios: 389, 392s; ejecutores (custodios, guardianes, administradores) de la



- Ley: 395, 432, 453; críticas a (v. Templo, sacerdotes y culto)
- dirigentes de los sacerdotes (incluido el sumo sacerdote): 412s, 414, 420; como líderes judíos: 442-447, 450-453; enemigos de Jesús y su movimiento: 409-413, 415, 420
- Sacrificio, muestra de arrepentimiento: 389; Jesús y: 306, 386, 389
- Saduceos: 82, 87ss, 113s, 191, 292, 329, 344, 414, 447, 452; observantes de la Ley: 272s, 362, 395; muchos de ellos, piadosos: 414
- Sanedrín: 426 (n. 16), 427ss, 445-450, 454
- Seguidores de Jesús: 391, 432-436; v. *tb.* Discípulos
- Seguimiento de Jesús: 305s, 326ss, 333, 366s, 413s, 435
- Sermón de la Montaña: 462
- Simbólicos (gestos y signos): 103, 113s, 141s, 158, 341, 439, 442
- Sinagogas: 293
- Sinóptico (v. Problema sinóptico)
- Sufrimiento como dogma mesiánico: 187, 195; voluntad de Jesús de sufrir: 65, 80, 82, 469, 473
- Teología del resto: 150, 173, 317
- Teología judía de la restauración: cap. 2, 149-153, 163-166, 173-175, 231, 485; concordancia de la Iglesia con ella: 463
- Templo
  - y culto, concepción común en el judaísmo: 104-108, 292; reverenciado: 387s; y pureza: 269, 271, 273s; y Ley: 361-363
  - control del: 292; empleados del: 292s; acceso al: 300, 303, 306
  - incidente del («purificación»): 60s, 87, 89, 93s, 99-116, 141s, 297, 339, 387s, 394, 413, 424, 427, 431, 432s, 440; su simbolismo: 115s, 141s; apunta al *éschaton*: 362s
  - dichos sobre el: 100s (n. 5), 116-123, 218, 226s, 388s, 432s
  - nuevo T. en las expectativas de Jesús: 118, 122, 125, 226s, 331, 335, 339; los discípulos continuaron esperando: 385
  - Templo, sacerdotes y culto, críticas a: 107s, 130s, 140s, 286, 371, 388s
  - impuesto del: 105s
- Teológico, significado de Jesús para el cristianismo, no es materia de esta obra: 19s, 28s
- Teológicos, prejuicios y polémicas, como fuente de afirmaciones con pretensión de históricas: 294s, 298, 320, 399s; v. *tb.* Confesiones de fe
- Tiempo final, proximidad del, en Pablo: 147, 354, 373; concepción cristiana general: 146-149, 159, 216s; visión de Jesús: 177ss, 216, 354, 372s; v. *tb.* Escatología
- Traición de Judas: 154-156, 442
- «Trastocamiento de valores»: 223, 327, 414
- Última cena: 440, 464
- Usureros: 263, 301, 303
- Venganza: 312
- Verdad religiosa, atribuida a Jesús y a Pablo: 400

## ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i> .....	9
<i>Prólogo</i> .....	11
<i>Nota a esta edición</i> .....	14
<i>Abreviaturas</i> .....	15
 INTRODUCCIÓN .....	17
El problema .....	17
El método .....	21
Los datos más seguros .....	21
Los dichos .....	34
Una buena hipótesis .....	42
Estado de la cuestión .....	48

## I

### LA RESTAURACIÓN DE ISRAEL

1. JESÚS Y EL TEMPLO .....	99
La «purificación» del Templo (Mc 11,15-19 y par.) .....	101
Los dichos sobre la destrucción del Templo .....	116
 2. EL TEMPLO NUEVO Y LA RESTAURACIÓN EN LA LITERATURA JUDÍA .....	125

3. OTRAS INDICACIONES DE LA ESCATOLOGÍA DE LA RESTAURACIÓN	143
De Juan Bautista a Pablo .....	143
Las doce tribus .....	149
Los doce discípulos .....	153
Arrepentimiento .....	163
Juicio .....	173
Conclusión .....	176

II

EL REINO

4. LOS DICHOS .....	185
El Reino como realidad escatológica .....	186
Presente y futuro: el problema de los dichos .....	194
El problema de los diversos significados .....	210
Conclusión .....	223

5. LOS MILAGROS Y LA MUCHEDUMBRE .....	233
Milagros, enseñanza y muchedumbre en los evangelios .....	235
Motivo .....	237
Milagros, predicación y muchedumbre .....	243
Magia .....	244
Conclusión .....	251

6. LOS PECADORES .....	257
Los pecadores, los malvados, los pobres y los <i>'amme ha-arets</i> .	259
1. Terminología .....	262
1.1. Los pecadores .....	262
1.2. Los malvados y los <i>'amme ha-arets</i> .....	265
1.3. Los <i>haberim</i> .....	267
1.3.1. Leyes bíblicas sobre la pureza .....	269
1.3.2. Lavatorios de manos .....	273
1.3.3. Pureza: conclusión .....	276
1.3.4. <i>Haberim</i> y fariseos .....	277
1.4. Los <i>'amme ha-arets</i> y los <i>haberim</i> .....	280
2. Los <i>'amme ha-arets</i> y la salvación .....	280
2.1. Las personas sin cultura y la salvación .....	282
2.2. Los no <i>haberim</i> en la literatura rabínica .....	284

2.2.1. Los no <i>haberim</i> y la salvación en la literatura rabínica .....	284
2.2.2. Los no <i>haberim</i> , el pecado y la expiación en la literatura rabínica .....	285
2.2.3. Exclusión social en la literatura rabínica .....	285
2.3. Exclusión de la comunidad social y religiosa antes del año 70 d.C. ....	285
2.3.1. El papel de los fariseos en el judaísmo antes del año 70 .....	288
2.4. Conclusión: Jesús, los fariseos y el pueblo llano ....	294
3. Jesús y los pecadores .....	295
3.1. ¿Fue el perdón ofrecido por Jesús la causa del delito? .....	296
3.2. La transgresión .....	301
Comensalidad .....	307
Conclusión .....	308

7. LOS GENTILES .....	311
Perspectivas judías sobre los gentiles .....	313
Jesús y los gentiles .....	320

8. EL REINO: CONCLUSIÓN .....	325
Los hechos y los dichos: todo Israel o un pequeño rebaño .....	325
La naturaleza del Reino .....	333
Jesús como tipo religioso .....	345

III

CONFLICTO Y MUERTE

9. LA LEY .....	353
Consideraciones generales .....	353
El Templo y la Ley .....	361
Deja que los muertos entierren a los muertos .....	363
Los pecadores .....	368
El divorcio .....	374
Otras antítesis y dichos relacionados .....	379
Sábado, lavatorio de manos y comida .....	384
Conclusión .....	

10. OPOSICIÓN Y ADVERSARIOS .....	387
Oposición .....	387
Persecución .....	404
Adversarios .....	412
Conclusión .....	419
11. LA MUERTE DE JESÚS .....	421
Los hechos probados .....	421
La causa de la ejecución .....	423
La entrada triunfal .....	438
La traición .....	442
La función de los dirigentes judíos .....	443
Conclusión .....	455
CONCLUSIÓN .....	457
Resultados .....	457
Certezas, posibilidades y especulaciones .....	459
Significado .....	467
El vínculo de conexión .....	478
El lugar en el judaísmo: el Nuevo Testamento y la escatología de la restauración judía .....	479
<i>Bibliografía</i> .....	487
Textos y obras de referencia citadas o mencionadas .....	487
Bibliografía general .....	488
<i>Índice de pasajes</i> .....	503
Biblia judía .....	503
Evangelios sinópticos .....	505
Otros libros del Nuevo Testamento .....	512
Literatura rabínica .....	515
Manuscritos del Mar Muerto .....	516
Apócrifos y pseudoepígrafos .....	517
Otros autores antiguos .....	519
<i>Índice de nombres</i> .....	523
<i>Índice de materias</i> .....	531
<i>Índice general</i> .....	539